

Rufino Velasco

La Iglesia de Jesús

Proceso histórico de la conciencia eclesial

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1992

Contenido

Introducción

I. LA IGLESIA EN SUS ORÍGENES

1. La fundación de la Iglesia
2. Las experiencias fundantes de la Iglesia
3. La Iglesia naciente.

II. REALIZACION HISTÓRICA DE LA IGLESIA

4. Iglesia en la diáspora
5. Religión oficial del imperio
6. La reforma gregoriana
7. Iglesia a la defensiva

III. EL VATICANO UN CAMBIO HISTÓRICO

8. «Giro copernicano» en La *Lumen Gentium*
9. «Giro copernicano» en la *Gaudium et Spes*
10. Concreciones del cambio histórico conciliar

Epílogo

Cubierta: *José Luis Zúñiga*.

© Rufino Velasco - © Editorial Verbo Divino, 1992. Printed in Spain.

Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra).

Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra).

Depósito Legal: NA. 444-1992.

ISBN 84 7151 782 5

La Iglesia de Jesús	1
Introducción	12
I. LA IGLESIA EN SUS ORÍGENES	16
Introducción	16
1. La fundación de la Iglesia	17
1. Tres cuestiones fundamentales.....	17
2. Aportaciones críticas	19
3. En conclusión	21
2. Las experiencias fundantes de la Iglesia.....	23
A. EL MOVIMIENTO DE JESUS.....	23
1. La situación de Israel y movimientos populares en tiempo de Jesús	23
2. El movimiento de Jesús	24
3. La novedad del movimiento de Jesús.....	26
a) El Dios de Jesús	26
b) El grupo de discípulos.....	27
c) Pretensiones de Jesús con su grupo: el programa de las bienaventuranzas	28
d) Exclusión de los «padres» en una familia de hermanos	35
4. En conclusión	36
B. EL ORIGEN DE LA IGLESIA	38
1. El rechazo de Jesús: los discípulos ante el escándalo de su muerte	39
2. La experiencia pascual.....	40
a) Salto cualitativo en su forma de experimentar a Jesús.....	40
b) Salto cualitativo en su forma de experimentarse como grupo	42
3. En conclusión	44
3. La Iglesia naciente	47
Introducción: Diversas tradiciones dentro del Nuevo Testamento	47
A. LA TRADICION PAULINA	48
1. Las cartas auténticas de Pablo	48
a) La Iglesia local	48
b) El cuerpo de Cristo	50
2. La corriente de Lucas / Hechos.....	51
a) Jesús y la Iglesia	52
b) Iglesia local y ministerios.....	52
c) Importancia del Espíritu	53
d) La koinonía y los pobres	54
3. La corriente de Colosenses / Efesios	55
a) «La Iglesia, que es su cuerpo»	55
b) Visión escatológica de la Iglesia	56

c) La dirección de la Iglesia	56
4. La corriente de las cartas pastorales	57
a) Situación crítica de la Iglesia	57
b) La organización de la Iglesia	58
B. LA TRADICIÓN DEL DISCIPULO AMADO	62
1. El origen de estas comunidades	63
a) El Discípulo Amado	63
b) Formación de las comunidades.....	64
2. Una tradición muy peculiar, en contraste con otras tradiciones	66
a) Cristología descendente: conflicto con «los judíos»	66
b) Conflicto con otras tradiciones cristianas	66
c) Conflicto con la tradición referida a Pedro y a los doce	68
3. La Iglesia, comunidad de discípulos	69
a) A partir de su cristología	70
b) Igualitarismo en la comunidad	72
4. Límites y riesgos de esta eclesiología	75
5. En conclusión	77
II. REALIZACION HISTORICA DE LA IGLESIA	81
Introducción: La Iglesia en la historia	81
1. Desarrollo histórico de la conciencia eclesial.....	81
2. Historicidad de la Iglesia y de la eclesiología.....	81
a) Revelación de Dios y experiencia histórica de la fe	82
b) Iglesia y eclesiología siempre haciéndose	83
4. Iglesia en la diáspora	84
A. UN PUEBLO ENTRE LOS PUEBLOS	84
1. «Conducta admirable y sorprendente»	85
2. ¿Un pueblo en misión, o un pueblo «signo»?	85
B. PROTAGONISMO DE LAS COMUNIDADES LOCALES.....	87
1. En la transmisión de la tradición apostólica.....	88
2. En la sucesión apostólica	89
3. En la fijación del canon de las Escrituras	90
4. En la elección de los obispos	90
C. CULTUALIZACION DE LA IGLESIA	92
1. La comunidad celebrante	93
2. Sacerdotalización del ministerio	93
3. Los «sagrados misterios»	95
D. ORGANIZACION DE LA IGLESIA	96
1. Obispo en sentido amplio.....	96
2. Obispo-diácono-diaconisa, obispo-presbítero-diácono	97

3. La aparición del clero.....	98
4. El sentido comunitario	99
5. Religión oficial del imperio	101
A. EL CAMBIO HISTÓRICO	101
1. El edicto de Milán	101
2. La cuestión arriana	103
3. El emperador Teodosio	104
B. EL CAMBIO ECLESIAL	105
1. La «conversión» de Constantino	106
2. Monoteísmo y monarquía	108
3. Doble principio de autoridad.....	108
4. Régimen de cristiandad	109
C. ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA.....	110
1. «Faraonización» del ministerio	110
2. Protagonismo del clero	111
3. El caso particular de la elección de los obispos.....	112
4. El primado romano	114
D. LA CUESTIÓN SOCIAL.....	117
1. Crecen las diferencias entre ricos y pobres.....	118
2. La Iglesia, sometida al sistema: el problema de la esclavitud	118
E. SACRALIZACIÓN Y MORALIZACIÓN DE LA IGLESIA	120
1. Primer intento de inculturación de la fe	120
a) El platonismo de san Agustín	121
b) El neoplatonismo del Pseudo-Dionisio	123
2. La invasión de los bárbaros	124
a) Su conversión a la fe arriana	125
b) La obra de san Gregorio Magno	125
3. El poder temporal de la Iglesia	127
6. La reforma gregoriana	128
A. EL CAMBIO HISTÓRICO	129
1. La Iglesia en poder de los laicos	130
2. La Iglesia en poder de los clérigos	136
B. EL CAMBIO ECLESIOLOGICO	145
1. La Iglesia como «sociedad desigual»	146
a) De la «comunidad» a la «sociedad perfecta,	146
b) La «Iglesia jerárquica».....	147
c) Dos categorías de cristianos: los clérigos y los laicos	148
d) Iglesia piramidal y estamental	148
e) «El poder que viene de Dios».....	149

2. La jerarquía «es» la Iglesia.....	151
a) La Iglesia la forma el «orden clerical»	151
b) El poder del «sacerdote» sobre la eucaristía	152
3. Desde la categoría de «poder»	154
a) La estructura social.....	154
b) El reino de Dios se desplaza a «la otra vida.»	155
c) Desaparece el reino de Dios como liberación de los pobres	156
7. Iglesia a la defensiva	159
A. PRIMERA «QUIEBRA» DEL SISTEMA: EL PRINCIPIO CONCILIAR	162
1. El destierro de Avignon	162
2. El gran cisma	164
a) Crisis del papado	165
b) La posibilidad del papa hereje	166
3. El principio conciliar	167
a) El concilio de Constanza	168
b) Sin concilio, no hay reforma.....	169
c) Un principio sin futuro	170
B. SE CONMUEVEN LOS CIMIENTOS: EL PRINCIPIO PROTESTANTE	171
1. La cuestión de la ruptura	172
a) «Saltar fuera de su sombra»	172
b) El contrapunto de Adriano VI.....	173
2. El fondo de la cuestión	174
a) ¿La justificación por la fe?	175
b) El principio protestante.....	176
c) La «sola Escritura», y el estatuto de los laicos	177
d) Iglesia a la defensiva.....	178
C. A LA DEFENSIVA FRENTE AL MUNDO MODERNO	180
1. Las luchas entre católicos y protestantes, el absolutismo de los príncipes, la secularización del pensamiento	181
2. Reacción frente a la Ilustración: eclesiología ultramontana	183
3. Reacción frente a la Revolución francesa y frente a los movimientos socialistas, principalmente el marxismo	185
4. En conclusión	189
III. EL VATICANO II: UN CAMBIO HISTORICO	191
Introducción: El cambio histórico.....	191
1. Situación actual: «involución» y «restauración»	191
2. De una etapa histórica a otra	193
3. El giro eclesiológico: un nuevo paradigma de comprensión.....	196
4. Acceso a los documentos conciliares: claves interpretativas	199

8. «Giro copernicano» en la Lumen Gentium	201
A. «PUEBLO DE DIOS» COMO PUNTO DE PARTIDA	201
1. La Iglesia como «misterio»: sacramentalidad de la Iglesia	203
2. La Iglesia como «pueblo de Dios»: historización de la Iglesia	208
B. CONSTITUCION PRIMARIA DE LA IGLESIA: NUESTRA CONDICION DE CREYENTES	211
1. El «sensus fidei», o la experiencia de la fe	212
2. «Saltar fuera de su sombra»	220
a) La «verdadera igualdad»	221
b) Por debajo del binomio clérigos / laicos	223
c) Por debajo del binomio religiosos / seglares	230
d) «El poder que viene de Dios»	237
e) Punto crítico: el principio colegial	243
9. «Giro copernicano» en la Gaudium et Spes	246
A. LA PRETENSION BÁSICA DE LA «GAUDIUM ET SPES»	249
1. El cambio histórico	251
2. Un documento de principios	252
3. «Tumba de la cristiandad»	253
4. Los «signos de los tiempos»	255
B. LOS RETOS FUNDAMENTALES	259
1. La «terrible estatura» del humanismo laico y profano	260
2. El antropocentrismo de la cultura moderna	263
a) «Religión» y «trascendencia»	265
b) El «carácter pastoral» del Vaticano II	268
10. Concreciones del cambio histórico conciliar	270
A. INDOLE «SACERDOTAL» DE LA IGLESIA	271
1. Una verdad olvidada eclesial y eclesiológicamente	272
2. Un «cambio del sacerdocio»	274
a) El sacerdocio de Cristo	274
b) El sacerdocio eclesial	281
• El pueblo sacerdotal	281
• Desde los crucificados de la tierra	284
• Sacerdocio común, sacerdocio ministerial	285
B. INDOLE «CARISMÁTICO-PAOFÉTICA» DE LA IGLESIA	289
1. Iglesia del Espíritu	290
a) «Dios nos ha dado su Espíritu»	291
• El Espíritu de Jesús	291
• Espíritu de libertad	292
b) Sistema cerrado, sistema abierto	294
c) Carisma e institución	296

• Diferencia, no contraposición	299
• Peligros de una visión institucional de la Iglesia	300
2. Infalibilidad de todo el pueblo	301
a) Infalibilidad «in credendo».....	302
b) Infalibilidad «in docendo».....	303
• En una eclesiología de comunión.....	305
• En una eclesiología de sociedad perfecta	307
3. El portador del Espíritu es el pueblo	310
a) El Espíritu está en la base	311
• Desde el profetismo de Jesús.....	312
• Referencia de los carismas al pueblo de Dios	313
• Referencia de los carismas al pueblo pobre y oprimido	314
b) La Iglesia de base.....	315
• La base eclesial	316
• La base experiencial	319
• La base social.....	321
• La segunda reforma de la Iglesia.....	322
C. LA PERTENENCIA ECLESIAL	323
1. Planteamiento tradicional	325
a) Desde la Iglesia visible	325
b) Los «tres vínculos» de pertenencia.....	325
c) Etapa de controversia	326
2. Planteamiento conciliar	327
a) Desde la sacramentalidad de la Iglesia	327
b) «Poseyendo el Espíritu de Cristo».....	328
3. Problemas abiertos.....	330
a) Iglesia católica y otras confesiones cristianas	331
• «Hermanos separados»	331
• El diálogo ecuménico	333
• La relación con el mundo	334
b) Iglesia y otras religiones	334
• Un «reto recíproco»	335
• El problema misional.....	335
D. EL SERVICIO DE PRESIDIR EN LA IGLESIA.....	336
1. Dimensión eclesial de este ministerio	337
a) El ministerio en sí mismo: categorías nuevas	338
b) Su dimensión eclesial expresada o encubierta en los gestos	340
• La mano alzada.....	341
• La imposición de manos	343

● La unción de las manos	344
● La entrega de los instrumentos	345
2. Implicaciones concretas	346
a) Dimensión cristológica / dimensión eclesiológica	346
b) La «comunidad de las Iglesias»	348
● Comunión eclesial / colegialidad episcopal	348
● Comunión eclesial / primado del papa	349
● Comunión eclesial / sucesión apostólica	350
c) Los derechos de la comunidad	351
● Derecho a tener un dirigente	351
● Derechos de la comunidad y celibato ministerial	352
● Derechos de la comunidad y acceso de la mujer al ministerio	353
E. LA IGLESIA DE LOS POBRES: ECLESIOLOGIA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN	354
1. Un despertador de conciencia	354
2. La perspectiva latinoamericana	357
a) Desde el reversa de la historia	358
b) Primacía de la misión	361
c) Sacramento histórico de liberación	365
3. El pueblo crucificado	368
Epilogo	374

Introducción

El subtítulo de este libro pretende sugerir la perspectiva fundamental desde la que está hecha esta reflexión sobre la Iglesia. Se ha hecho costumbre en eclesiología organizarla en torno a categorías bastante generales y abstractas desprendidas lo más posible *de* toda contaminación histórica, con la convicción de estar describiendo así la realidad perenne e inmutable de la Iglesia, lo que la Iglesia fue en sus orígenes, lo ha seguido siendo a través de los siglos, y lo será hasta el fin de los tiempos.

Desde que la eclesiología empezó a ser en cierta medida una reflexión autónoma, estuvo centrada, por ejemplo, casi exclusivamente en esta categoría: la Iglesia entendida como «sociedad perfecta». Sin duda que esto condicionó profundamente su visión de la Iglesia y su contenido temático. Pero a la vez, y esto es lo importante, desde esa categoría pudo montarse un «sistema eclesial» que se constituyó en la verdad permanente de la Iglesia, en expresión inmutable de la Iglesia «de siempre».

Cuando más tarde se pretende sistematizar de alguna manera la reflexión sobre la Iglesia en torno a categorías más significativas, que parecen expresar, desde distintas vertientes, los aspectos más profundos de la iglesia, por ejemplo en torno a la trilogía pueblo de Dios-cuerpo de Cristo-templo del Espíritu, o entorno a la categoría de «sacramento», o de «comunión», etc., en el fondo se están mitificando en cierta forma esas categorías, como categorías ahistóricas que arrojan invariablemente, en cualquier época histórica, el mismo significado.

Creo que este prejuicio ha perjudicado, y sigue perjudicando, a la eclesiología en sus planteamientos básicos. Se han olvidado, no impunemente por cierto, las resonancias peculiares, las connotaciones concretas de esas categorías en cada momento histórico, como se ha olvidado el uso histórico que de ellas se ha hecho, tan diverso y pluriforme, desde los distintos contextos históricos, sociales y culturales, por los que ha pasado.

Mi convicción es que si se quiere que esas categorías, u otras semejantes, sirvan para avanzar, no para detenerse o retroceder, en la comprensión de la Iglesia, es preciso seguir atentamente *su proceso histórico*. La categoría de «cuerpo de Cristo», por ejemplo, ha significado cosas muy diversas a través de los siglos, y ni siquiera tuvo el mismo significado dentro del Nuevo Testamento, en los distintos escritos de la tradición paulina. Y es claro igualmente que el Vaticano II hace un uso histórico muy particular de la categoría de «pueblo de Dios» como punto de partida de su «giro copernicano» en la manera de entender la Iglesia.

Es necesario, a mi juicio, sumergirse con cierta detención en las etapas históricas diversas por las que ha atravesado la Iglesia, sobre todo en aquellas en que aparece con más claridad que comportan un verdadero cambio histórico en la configuración y en la comprensión de la realidad eclesial, para darse cuenta de que, en circunstancias históricas distintas, con los

mismos conceptos y con las mismas palabras se están diciendo cosas profundamente divergentes y aun opuestas.

Es decir, es necesario tomarse absolutamente en serio la condición histórica de la Iglesia, y la historicidad esencial de toda eclesiología. Y, en consecuencia, hay que hacer lo posible por evitar el peligro mayor tal vez de toda reflexión eclesiológica: absolutizar lo relativo, convertir en verdad inmutable de la Iglesia, o en «institución divina», lo que es fruto de situaciones históricas perfectamente identificables.

En este sentido, la palabra «proceso» de nuestro subtítulo debe entenderse también en su otro significado: procesar, someter a proceso históricos abusos y distorsiones eclesiológicas sustanciales por una persistente deshistorización de la Iglesia, e identificación, al mismo tiempo, de la Iglesia como tal con sus concretas configuraciones históricas.

A esta perspectiva quiere ser fiel esta obra, y a esta convicción obedecen las tres partes de que consta:

1. La cuestión del origen de la Iglesia es, sin duda, el tema básico y el punto de partida insustituible al que debe volver siempre toda reflexión sobre la Iglesia. Pero es muy diferente abordarlo desde la perspectiva de la *fundación* puntual de la Iglesia, o desde la perspectiva de las *experiencias fundantes* de la misma.

En este segundo sentido es evidente que el origen de la Iglesia aparece mucho más claramente como un acontecimiento histórico, que irrumpe al interior de una historia muy precisa de un pueblo concreto, y que sigue un proceso histórico muy complejo y multiforme, del que dan testimonio todos los escritos del Nuevo Testamento. Los descubrimientos, muchas veces sorprendentes, de los estudiosos de la Escritura, referidos al Nuevo Testamento, nos sumergen en un inundo mucho más abigarrado y diversificado, incluso antagónico, de lo que es habitual imaginarse. Y nos reservan seguramente todavía sorpresas insospechadas, a las que habrá que estar siempre atentos para comprender mejor ese mundo tan lejano y desconocido en que tuvo lugar el origen de la Iglesia. Algo que parecerá, sin duda, intrascendente para quienes tengan una visión más o menos deshistorizada de la Iglesia.

Lo que no podrá hacerse, en cualquier caso, a estas alturas es reducir el problema del origen de la Iglesia a unos cuantos datos formales y extrapolados, referidos casi exclusivamente a una cierta forma de organización de la Iglesia que provendría del mismo Jesús. Es cosa ya suficientemente probada que de lo ocurrido con Jesús nacieron tradiciones muy diferenciadas, que entraron en serios conflictos unas con otras. Estos conflictos están asumidos en el Nuevo Testamento, y forman parte de la concreta revelación de Dios que los creyentes vemos y acogemos en esos escritos.

Es claro que tales tensiones conflictivas obedecen, en buena parte, a diversas formas de sentirse Iglesia y de comprenderse como iglesia, y todas ellas integran lo que sigue siendo normativo para nosotros en toda reflexión sobre la Iglesia.

2. Pero esa normativa no agota la realización ni la comprensión de la Iglesia. Sea lo que fuere del sentido en que la revelación quedó cerrada en ese período constituyente de Iglesia de que hablan los escritos del Nuevo Testamento, lo cierto es que la Iglesia sigue siendo «creación» del Espíritu al interior de una historia va casi dos veces milenaria.

Y, por tanto, que esta historia sigue siendo constructora de Iglesia a unos niveles de profundidad que han quedado encubiertos por una larga tradición en que no ha emergido la conciencia ni del carácter histórico de la iglesia ni de la historicidad constitutiva de toda eclesiología.

Persuadida la Iglesia de ser ya un edificio «construido», han quedado reducidas a proezas individuales o de grupos aislados, cuando no reprimidas, muchas experiencias creyentes llamadas a provocar una reconstrucción de la totalidad de la Iglesia desde sus más hondas raíces evangélicas.

Son más innovadores y creativos de lo que ha solido creerse los caminos por los que el Espíritu, desde dentro de la historia, ha ido conduciendo a la Iglesia hacia la verdad y hacia su realización completas. Pero más sujetos también, no se olvide, a poderes históricos, insertos en los mismos creyentes capaces de verter la Iglesia en moldes de este mundo no tan fácilmente conciliables con el evangelio desde el que la Iglesia misma se define. Una cosa es la conducción del Espíritu y otra la fidelidad o infidelidad de la Iglesia a la intención del Espíritu en cada coyuntura histórica.

Dentro de esta historia ha habido, ciertamente, cambios históricos decisivos que han marcado un rumbo nuevo a la Iglesia desde situaciones históricas cambiantes, han supuesto un giro tal en su configuración histórica y en su conciencia refleja que en ocasiones la han vuelto prácticamente irreconocible para generaciones cristianas anteriores. No creo que pueda darse un paso en serio en eclesiología sin tener en cuenta las aportaciones nuevas, positivas y negativas, de esos cambios históricos. Hay que preguntarse, en este sentido, «si puede haber una eclesiología que no introduzca esencialmente en sí misma la historia de la Iglesia».

3. Un cambio histórico de gran envergadura se ha iniciado, sin duda, con el Concilio Vaticano II. Centrado justamente en el tema de la Iglesia, están todavía por desplegarse sus virtualidades más importantes en la necesidad histórica asumida de entenderse la Iglesia de una manera nueva a sí misma, y de entender de una manera nueva su relación con la historia.

Inmersos aún en este gran acontecimiento eclesial de la segunda mitad del siglo XX, nuestro desafío fundamental sigue siendo la fidelidad al cambio histórico expresamente pretendido por él. A este tema gravísimo está dedicada la mitad de este libro.

Mi convicción es que, en el momento actual, esa fidelidad está seriamente amenazada, que la infidelidad a la inspiración de fondo del Vaticano II sería para la Iglesia, como se ha dicho certeramente, «una auténtica catástrofe», y que este punto debe ser considerado como un

verdadero «articulus stantis aut cadentis Ecclesiae», como un punto del que depende el ser o no ser de la Iglesia en el futuro.

Pero aquí se trataba únicamente de introducir a la lectura del libro. Y para ello con lo dicho basta.

I. LA IGLESIA EN SUS ORÍGENES

Introducción

1. El origen de la Iglesia es siempre, para la eclesiología, un tema fontal y radical.

Fontal, no sólo porque estudia la fuente de que nació la Iglesia, como algo que nos remitiría al pasado, sino, sobre todo, porque de esa fuente la Iglesia sigue originándose siempre, y es por tanto tema de suma actualidad en cualquier momento histórico de la Iglesia.

Radical, porque alude a las raíces y fundamentos puestos desde el principio, desde los que debe crecer y a los que debe volver siempre la Iglesia. En esta perspectiva, nuestro tema es de gran interés en muchos sentidos: ante todo, en cuanto que obliga constantemente a la Iglesia a una poda histórica de toda fronda que no se nutra de esas raíces; pero, desde el punto de vista eclesiológico, su interés radica principalmente en esto: según se parta de una concepción u otra de esos fundamentos, toda la manera de entender la Iglesia se lanzará también en una dirección o en otra, dando lugar así a eclesiologías profundamente diversas.

2. Concretamente: el origen de la Iglesia puede entenderse desde *el* punto de vista de su *fundación*, o desde el punto de vista de las *experiencias fundantes* que entraron en juego en ese acontecimiento.

En el primer sentido, la Iglesia aparecerá, desde el comienzo, como una institución fundada por Jesús, organizada por él de una determinada manera, y basada en determinadas personas cuya relevancia primera consistirá en la función que van a desempeñar, o en el puesto que van a ocupar, para la buena marcha de la Iglesia.

En el segundo sentido, la Iglesia aparecerá originándose en una comunidad, o sujeto de determinadas experiencias, tan hondas y originales que de ellas surgirá necesariamente esa gran novedad histórica que es la Iglesia de Jesús.

Entender la Iglesia primariamente como comunidad, o primariamente como institución, va a depender en gran medida de la forma de dar respuesta a esta cuestión fontal y radical: ¿cómo se originó la Iglesia de Jesús?

3. Para acceder a este tema no tenemos prácticamente otro recurso que el Nuevo Testamento. Pero aquí nos topamos ya con lo sorprendente de la cuestión que nos vamos a plantear: la iglesia, por cuyo origen nos preguntamos, es *anterior* al Nuevo Testamento. No sólo anterior, sino que es la comunidad *creadora*, bajo la inspiración de Dios, de todo el Nuevo Testamento.

Lo cual nos coloca, de entrada, ante esta disyuntiva fundamental: si, para ver cómo se originó la Iglesia, hay que partir *de algunos textos* del Nuevo Testamento que parecerían apuntar más directamente a esta cuestión, o hay que partir de *ese cúmulo riquísimo de experiencias*, de las cuales es *pálido reflejo escrito* el Nuevo Testamento entero.

De esto dependerá también en gran parte si se entiende la Iglesia como una realidad fundada por Jesús de una vez para siempre, o como una realidad siempre originándose de ese abismo experiencial que se puso en movimiento en sus orígenes.

1. La fundación de la Iglesia

1. Tres cuestiones fundamentales

El planteamiento tradicional del origen de la Iglesia se ha centrado obsesivamente en este punto: demostrar *la fundación* de la iglesia por parte de Jesús.

Asentado, sin género de dudas, el hecho de que Jesús fundó la Iglesia, preocupan luego fundamentalmente estas dos cosas: dar *con el acto fundacional* de la Iglesia, y precisar en lo posible la *figura concreta* que Jesús dio a su Iglesia, para consignar de una vez por todas lo que es de origen divino en la Iglesia fundada por él. La respuesta a nuestra cuestión puede sintetizarse, por tanto, en estos tres puntos:

a) Jesús, fundador de la Iglesia

Si se pregunta: ¿quién fundó la Iglesia?, la respuesta es obvia: Jesús, ese hombre que vivió en Palestina hace veinte siglos, que ocupa el centro de todo el Nuevo Testamento, y a quien sus discípulos proclamaron como el Hijo de Dios.

Pero cuando se lee esta respuesta en un manual clásico de eclesiología, se percibe enseguida que está hecha desde este presupuesto: que Jesús, por ser Dios, sabía desde el principio que tenía que fundar la Iglesia. Más aún: que, en definitiva, ésa era la gran obra para la que había sido enviado al mundo, y aprovecha luego la ocasión más propicia en su vida histórica para expresar a sus discípulos esta conciencia, o para darles a conocer su intención de «edificar su Iglesia».

b) El acto fundacional

Por eso, en la eclesiología tradicional, ha ocupado un puesto tan central y decisivo el texto de *Mt 16,18ss*, completado con otros textos de los evangelios (Lc 22,32; Jn 21,15-17), en que aparecerá la realización de lo que en Mt. se dice en forma de promesa.

En la escena de Cesarea de Filipo, descrita por Mt en ese capítulo 16, iría implicado en sentido riguroso el acto fundacional de la Iglesia., como conciencia expresa de Jesús y como manifestación de sus intenciones. Una vez que Simón confiesa que Jesús es el mesías, aprovecha éste la ocasión para darle el nombre de «roca», y proclamar a su vez que sobre esa roca va a edificar su Iglesia.

Con un lenguaje semítico muy peculiar se describen los poderes singulares de Pedro en la nueva Iglesia. Pero lo más importante es poder señalar, como con el dedo, el lugar y el momento histórico en que Jesús habla expresamente de la fundación de su Iglesia.

c) *Figura concreta de la Iglesia*

Es evidente, en la eclesiología tradicional, que este punto es de singular importancia, en la medida en que sirve para justificar como de *origen divino* la Iglesia de cualquier época, incluida la configuración histórica que la Iglesia haya adquirido en un momento histórico determinado.

Así, en un manual de eclesiología, escrito nada menos que en la segunda mitad del siglo XX, puede leerse todavía que Jesús fundó su Iglesia como una «sociedad religiosa, externa y visible, jerárquica, monárquica, perennemente duradera, dotada de un magisterio infalible para ser custodio y maestra de la revelación auténtica»¹.

De modo que Jesús fundó su Iglesia estructurándola de una manera concreta:

La fundó *jerárquica*, es decir, fundando lo primero el colegio apostólico, el colegio de «los doce», a quienes encomienda su misión y comunica su «plenitud de potestad» (p. 538), que es potestad de regir, enseñar y santificar (p. 543ss); es decir, instituyendo lo primero *la autoridad* eclesial, a partir de la cual se despliega la totalidad de la Iglesia.

La fundó *monárquica*, en cuanto que la roca sobre la que se levanta todo el edificio es Pedro, puesto al frente de los doce, «primado de jurisdicción» sobre toda la Iglesia «sociedad perfecta» (p. 558ss), como «primer principio eficaz de unidad y de firmeza» (p. 570).

La fundó *perpetuamente duradera*, lo cual significa, *ante todo*, que lo fundado en Pedro y lo fundado en los doce debe durar hasta el fin de los tiempos. Lo fundado en Pedro se perpetúa a través de sus sucesores, los papas; lo fundado en los doce se perpetúa a través de sus sucesores, los obispos. Así, la Iglesia es jerárquica y monárquica hasta el fin del mundo.

La fundó *dotada de un magisterio infalible*, es decir, de una forma autoritativa de enseñar sin posibilidad de error, en las cosas pertinentes a la revelación auténtica, para poder ser maestra y salvaguarda de la verdad de la fe. Como este magisterio debe durar

¹ J.Salaverri, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*, 1 (BAC). Madrid⁴ 1958, 513.

perennemente, Jesús fundó en Pedro y en los doce el magisterio infalible del papa y de los obispos.

2. Aportaciones críticas

Este planteamiento hace problema actualmente de muchas maneras. Como es sabido, la crítica histórica aplicada al Nuevo Testamento no permite leerlo con la ingenuidad con que se ha leído durante muchos siglos, ni permite aprovechar textos aislados para probar determinadas tesis.

No vamos a meternos aquí en los complejos avatares de una crítica histórica que ha pretendido dar una explicación *puramente histórica* del origen de la Iglesia. En este sentido, esta cuestión guarda un paralelismo notable con el célebre problema del *Jesús histórico*, del esfuerzo por rescatarle como personaje histórico, al margen de lo que ha proyectado sobre él la fe cristiana.

Pero sí que nos interesa en este momento tener en cuenta, siquiera sumariamente, algunas aportaciones críticas de la exégesis y de la teología a este planteamiento tradicional del tema que nos ocupa.

a) Jesús, ¿fundador de la Iglesia?

Esta afirmación no es tan simple como pudiera parecer a primera vista. Desde luego, en el sentido en que lo ha entendido una amplia tradición, habría que decir con toda claridad que Jesús no fundó la Iglesia. Desde el Nuevo Testamento no puede decirse que Jesús tuviera desde el principio la intención de fundar una Iglesia.

Más bien hay que decir lo contrario: la preocupación fundamental de Jesús es *el reino de Dios* que viene, y que llama a la conversión a su pueblo. Lo que Jesús busca es reunir a su pueblo, al pueblo de Dios que es Israel, en torno a la nueva perspectiva de reino de Dios, para que vuelva a ser fielmente el verdadero pueblo de Dios.

En este contexto hay que entender *la institución de los doce*: Jesús se dirige a la totalidad del pueblo de Israel, al pueblo de las doce tribus. Mientras Jesús proclama y pone en práctica el reino de Dios con la confianza de que ese proyecto es factible dentro de su pueblo, ni piensa ni puede pensar en una Iglesia nueva, en un pueblo de Dios aparte del pueblo de Israel. Otra cosa es cuando Jesús, al final de su vida pública, percibe que Israel se cierra a su mensaje y que él, como portador del mismo, va a ser rechazado y eliminado por los poderes mayores de su pueblo.

Pero, en principio, él y su grupo «no constituyen una comunidad nueva fuera del antiguo pueblo de Dios a la que Jesús habría llamado para *sustituir* o *suplantar* a Israel; tal concepción chocaría de plano con los datos de la Biblia»².

b) El texto de Mt 16,18ss

Este texto, como es sabido, ha sido utilizado para justificar las conclusiones más extemporáneas e incluso para montar toda una eclesiología centrada en la autoridad papal.

Dos cosas conviene tener presentes en este momento:

— En primer lugar, es muy significativo que, en el contexto de la confesión mesiánica de Pedro, recogida por los tres sinópticos, *sólo Mt* recoja cosas tan importantes como el cambio de nombre de Simón por *roca*, y la afirmación expresa de Jesús de que sobre esa roca va a fundamentar su Iglesia. Es además el único texto en todos los evangelios en que se habla propiamente de la Iglesia.

— En segundo lugar, parece ser opinión de la mayoría de los exégetas «que Mt 16,17-19 procede de una tradición perdida que narraba la primera aparición de Jesús Pedro», y que Mt colocó en otro contexto por motivos redaccionales o didácticos. «Además, hay claros indicios (reconocidos por muchos exégetas) de que el nombre de *Kefas*, Pedro o roca, que recibe Simón, está relacionado con su primacía en las apariciones de Cristo..., y que, seguramente, tal nombre no fue dado a Simón por el Jesús terreno»³.

Deducir de este texto la fundación de la Iglesia y del primado de Pedro por el Jesús histórico en un momento preciso de su vida histórica., como lo ha hecho la eclesiología clásica, parece por tanto claramente excesivo.

c) Jesús, ¿organizador de la iglesia?

Es claro que en este punto se están proyectando sobre el origen de la Iglesia categorías mentales y estructuras concretas que no encajan en forma alguna con la iglesia primitiva. Más bien, la vuelta a los orígenes, como exigencia básica para la Iglesia de cualquier época histórica, exige una revisión a fondo y hasta un abandono de concepciones y formas de organización nacidas y crecidas en clara infidelidad a inspiraciones fundamentales que vienen de los orígenes.

Más adelante veremos las vicisitudes históricas por que ha pasado, por ejemplo, la comprensión de los obispos como sucesores de los apóstoles, o del obispo de Roma como sucesor de Pedro. En todo caso, categorías como «sociedad perfecta», «jerárquica»,

² Gerhard Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 44.

³ E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid 1981, 358-359.

«monárquica», «magisterio infalible», «plenitud de potestad», «primado de jurisdicción», etc., tienen poco que ver con los datos eclesiológicos del Nuevo Testamento.

3. En conclusión

Hay una observación muy importante que hacer en este momento: sea lo que fuere de las afirmaciones fundamentales de este planteamiento, y de las críticas que actualmente deban hacersele, lo más grave del caso es que, con todo esto, sigue casi intacto el verdadero problema: el problema del origen de la Iglesia.

Sin percibirlo tal vez, esta manera de plantear la cuestión se ha ido por las ramas. Se ha respondido, a lo sumo, a la pregunta por *el comienzo* de la Iglesia: el grupo de discípulos como fundado y organizado en cierta forma por Jesús.

Pero, cuando nos preguntamos por *el origen* de la Iglesia, estamos aludiendo a otra cosa rotundamente distinta: ¿qué pasó con ese grupo para que en él se fraguara algo tan inasimilable dentro del pueblo de Israel que diera por resultado una Iglesia nueva?; ¿qué experiencias profundas entraron en juego, tan decisivas y originales, que se convirtieron, efectivamente, en experiencias originantes de la Iglesia?

Evidentemente, con estas preguntas nuestro tema se vuelve mucho más complejo e inasible: nos metemos en un mundo de experiencias tan misteriosas y desbordantes que, como dijimos e iremos viendo más de cerca en las páginas que siguen, sólo a trancas y barrancas tratan de abrirse paso en todos los escritos del Nuevo Testamento.

Pero estamos seguros, al mismo tiempo, de haber dado con *el lugar teológico* en que acontece en realidad de verdad el origen de la Iglesia, y de habernos puesto en condiciones de comprender la gran novedad histórica que supone, en medio de la historia humana, la irrupción de la Iglesia de Jesucristo.

Para conseguir este objetivo, nuestra tarea fundamental consiste en la narración de una historia. Dentro de la historia de Israel, en un período muy concreto de esa historia, y en una situación muy precisa del pueblo al que pertenece Jesús, acontece el origen de la Iglesia. Y acontece al interior de un proceso histórico que no es posible entender sino en el contexto más amplio de la historia en que nace Jesús y en la que vive inmerso.

Los pasos que habría que dar para comprender este proceso serían los siguientes: situación crítica del pueblo de Israel en tiempo de Jesús; el movimiento desencadenado por Jesús, en el contexto de otros movimientos que irrumpen en aquella situación crítica; el origen de la Iglesia en el proceso seguido contra Jesús y su movimiento dentro de su pueblo, y en las experiencias de sus discípulos dentro de la singularidad de ese proceso; el origen expreso de la Iglesia en las experiencias pascuales de los discípulos de Jesús.

Para nuestro propósito, bastará seguir con cierta detención estos dos grandes temas:

- El movimiento de Jesús.
- El origen de la Iglesia.

2. Las experiencias fundantes de la Iglesia

Planteada a este nivel la cuestión del origen de la Iglesia, hoy es ya afirmación común que la Iglesia es una realidad pospascual. La experiencia de la resurrección de Jesús es, en el fondo, el gran acontecimiento desencadenante de la Iglesia.

Pero es de gran interés para nuestro tema hacer la siguiente precisión: cuando los discípulos de Jesús le proclaman como el Resucitado, no es indiferente saber si están proclamando la resurrección de *un desconocido*, o de alguien a quien han conocido de cerca y con el que han compartido previamente experiencias muy singulares.

En este sentido, lo que llamaríamos experiencias prepascuales de los discípulos de Jesús son elemento integrante de la experiencia pascual, y punto de partida necesario para comprender adecuadamente el proceso histórico en que acontece el origen de la Iglesia. Lo primero lo abordaremos al hablar del movimiento de Jesús, y lo segundo al hablar del origen explícito de la Iglesia.

A. EL MOVIMIENTO DE JESUS

Jesús comienza su obra proclamando la inminencia del reino de Dios, y llamando a su pueblo a la conversión: «Después de que Juan fue preso, marchó Jesús a Galilea, y proclamaba la buena nueva de Dios: El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» Mc 1,14-15).

No se puede entender adecuadamente esta proclama si se parte de Jesús como persona aislada, fuera del contexto de su pueblo, y desconectado del grupo de discípulos con que inaugura un movimiento peculiar.

La cristología nos ha acostumbrado a esta visión aislada de Jesús, y muchos esfuerzos de la crítica histórica por dar con la singularidad del «Jesús histórico» han contribuido también a esa visión. Para nuestro tema, sin embargo, es de capital importancia colocar a Jesús en el contexto *de su pueblo*, y en el contexto *de su grupo de discípulos*, de que arranca el proceso histórico en que se origina la Iglesia.

1. La situación de Israel y movimientos populares en tiempo de Jesús

Para entender a Jesús y el movimiento desencadenado por él, es necesario partir del hecho de que Jesús nace y vive en el contexto de un pueblo oprimido y subyugado.

La dominación romana en Palestina, y las diferencias acentuadas entre Galilea, la patria de Jesús, y Judea, colocaban al país ante una grave crisis política. Sólo una minoría, la aristocracia sacerdotal y laical de Jerusalén, colaboracionista con los romanos, obtenía grandes ventajas de aquella situación.

Enormes impuestos y tributos religiosos para el templo obligaban a muchos campesinos a vender su pequeña propiedad y convertirse en jornaleros o venderse como esclavos. «Sin exageración puede decirse que el subsistir cotidiano era un auténtico problema para la mayoría de la población, y la pobreza constituía un fenómeno generalizado de masas»⁴.

En un pueblo en que la religión ocupaba un puesto central, esa situación sirvió de caldo de cultivo para que irrumpieran con fuerza expectativas religiosas muy importantes en las capas populares, que dieron origen a diversos movimientos.

En tiempo de Jesús hay que distinguir dos tipos de movimientos populares bastante diferentes: los movimientos populares *mesiánicos*, y los movimientos populares *proféticos*.

— *Movimientos mesiánicos*: Estos movimientos eran más directamente políticos, y aun armados. Conectaban con la tradición de los grandes reyes de Israel, y sus líderes se declaraban reyes, o el mesías sucesor de David que había de traer el reino de Dios para la liberación del pueblo. En tiempo de Jesús, su principal preocupación era sacudirse el yugo imperial, y fueron aplastados en diversas ocasiones por las fuerzas romanas de ocupación.

— *Movimientos proféticos*: Eran movimientos más directamente religiosos. Surgían de las esperanzas de salvación que se fraguaban en sectores populares *marginados*. Esperaban un cambio radical e inminente de la situación por obra de Dios. Conectaban con la liberación del éxodo más que con la realeza de Israel. Su líder era más bien un profeta *carismático* que solía ser mal visto por las autoridades políticas y religiosas hasta tratar de eliminarlo para destruir el movimiento.

En el tiempo que nos ocupa había bastantes movimientos de este tipo, y más bien como uno de ellos, sobre todo como el de Juan Bautista, era considerado el movimiento de Jesús⁵.

2. El movimiento de Jesús

En este contexto, y vinculado con expectativas muy arraigadas en los sectores marginados y empobrecidos de su pueblo, aparece el movimiento de Jesús. Ahora podemos comprender mejor la proclama con que comienza Jesús su vida pública, si la leemos como punto de partida de su movimiento.

⁴ Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1987, 26.

⁵ *Id.*, o. c. 28ss.

— Cuando Jesús dice «reino de Dios» está aludiendo a algo que *no le retira en absoluto de su pueblo* (ni al desierto ni al Jordán). Al contrario, le remite de lleno a él como al lugar al que el reino de Dios se acerca.

«Reino de Dios presupone un pueblo de Dios». Aunque el reino no se identifica sin más con ningún pueblo, sí que comporta por su propia dinámica encarnarse en un pueblo concreto. Jesús se dirige directamente a su pueblo, al pueblo de Israel, y «reino de Dios» implica la reunión y restauración de Israel desde las exigencias del reino. Puede afirmarse incluso que «el único sentido de toda la actividad de Jesús es la reunión del escatológico pueblo de Dios»⁶.

Es decir, a Jesús le preocupa ante todo la situación del pueblo: los sufrimientos y las opresiones reales de la gente, como el lugar en que aparecen con la mayor evidencia los obstáculos y los poderes que se oponen a la venida del reino de Dios, y la necesidad de un cambio radical de la situación para que el reino venga.

Por eso, la llamada *a la conversión* que hace Jesús no es jamás una conversión a Dios retirándose de los hombres, sino que, en ese mismo movimiento en que es conversión a Dios, es a la vez conversión a su reino, a la tarea esencial de desmontar la situación desde sus cimientos injustos para construir un pueblo nuevo.

— Porque el reino de Dios implica esto, Jesús inauguró un *movimiento marginal* dentro de su pueblo. No en el sentido de retirarse de la gente, al estilo de los esenios por ejemplo, sino en el sentido opuesto de *identificarse con lo retirado*, con lo expulsado fuera o colocado en los márgenes del orden establecido. Jesús se identificó con «esa plebe maldita que no conoce la ley, (Jn 7,49), sobre la que los poderosos y bien situados, incluso los «justos» y «piadosos», cargaban pesos insostenibles.

Es importante retener esto: Jesús se coloca fuera del sistema, del montaje religioso y social de su pueblo y, por el mero hecho, se pone al lado de las muchedumbres que aguantaban el peso de una religión alienada y del poder opresor del imperio. Esto comportaba para Jesús tomar partido desde el comienzo por una clase de gente, en contra de otras clases de gente, como la única forma posible de dirigirse verdaderamente a todos desde la perspectiva del reino.

En este sentido, su movimiento es un movimiento *popular*, y por esta razón su actividad transcurre desde el principio bajo el signo de la persecución y de la amenaza de muerte.

— En consecuencia, los *signos* en que se expresa esta peculiaridad del movimiento de Jesús son también muy peculiares.

A los discípulos de Juan, enviados para cerciorarse de la autenticidad de su mensaje y de su movimiento, se les remite a estas señales: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan

⁶ G. Lohfink, *o. c.*, 36.

limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; y dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (Lc 7,22-23),

En alusión clara a Isaías, se trata de lo que tiene que ocurrir en la restauración escatológico de Israel, del cambio radical de la situación del pueblo que comporta la venida del reino de Dios. Lo decisivo en este texto es señalar de parte de quiénes se ha puesto Jesús, desde qué lugar social avanza su movimiento.

Y el gran signo que hay que captar, a la vez que el gran escándalo que hay que superar, para dar con la clave del movimiento de Jesús, es el siguiente: que el reino de Dios es una *buena noticia para los pobres*. Esta es la señal de que estamos ante la bondad inmensa de Dios, ante su gran misericordia, y no ante el juicio severo o ante la cólera de Dios que predicaba Juan.

Algo muy semejante aparece en el discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido; me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y dar vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos, y proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19).

Esta concreción de los destinatarios del movimiento de Jesús es tan importante, y tan determinante de su trayectoria y de su futuro, que sin ella Jesús se nos convertiría en otro personaje, y su movimiento diluiría totalmente su verdadero significado histórico.

3. La novedad del movimiento de Jesús

En lo dicho sobre el movimiento de Jesús aparecen notables semejanzas con los movimientos populares proféticos de que hablábamos antes. Pero con eso no hemos descrito todavía su originalidad, la calidad de su profetismo, el nivel de profundidad a que se mueve el movimiento de Jesús. Es necesario fijarse más detenidamente en esto.

a) El Dios de Jesús

No se pueden leer los evangelios sin advertir que todo arranca en Jesús de una experiencia singular de Dios. La novedad más honda de su movimiento consiste, precisamente, en que Jesús se atreva en aquellas circunstancias a llamar a Dios «Abba», que, según los escrituristas, hay que traducir por «papá», con todas las resonancias de amor, de ternura y de cercanía cordial que suscita esta palabra.

Pero no conviene deshistorizar esta experiencia. La identificación profunda de Jesús con Dios acontece a una con la identificación cada vez mayor con su pueblo, con la experiencia cada vez más viva del sufrimiento acumulado en la inmensa mayoría de la gente a causa del sistema injusto imperante en aquella sociedad concreta.

De la convergencia de ambas experiencias brota esta proclama singular de Jesús: «Dichosos vosotros los pobres, porque *vuestro* es el reino de Dios», El Dios de Jesús, precisamente porque ama entrañablemente a sus hijos los hombres, es ante todo el Dios de las víctimas de la situación de los que lo están pasando mal por culpa de otros.

La irrupción de su reino es en directo una buena noticia para los pobres: la noticia de que su situación va a cambiar de raíz, no para convertirlos en ricos, sino para inaugurar una nueva forma de sociedad en que se haga posible la auténtica felicidad que el hombre busca, la felicidad compartida, la felicidad en la mesa común de los hermanos.

Lo que Jesús percibe, desde su singular experiencia de Dios, es que Dios está *en otro sitio* que donde tendemos a colocarle espontáneamente los hombres, Incluso en el sitio menos esperado: en los excluidos del sistema, tanto religioso como social, de su pueblo; en los que, a los ojos de los dirigentes y poderosos del pueblo, aparecían como los dejados de la mano de Dios y de los hombres. Algo, por consiguiente, que sacudía los cimientos, no sólo religiosos, sino también sociales, políticos y culturales del orden establecido.

Ya desde la singularidad de esta experiencia de Dios, el movimiento de Jesús es, en el sentido más radical de la palabra, un movimiento *revolucionario*: es una revolución de Dios, que revoluciona lo primero las imágenes de Dios que nos forjamos los hombres, en nombre de las cuales se han cometido los mayores atropellos y opresiones de la historia humana.

En este sentido el movimiento de Jesús es mucho más revolucionario que los movimientos mesiánicos de su tiempo que pretendían hacer de Israel el pueblo de Dios por la fuerza de la insurrección y de las armas.

b) El grupo de discípulos

En este contexto hay que entender la iniciativa de Jesús de formar un grupo de discípulos.

Una iniciativa conectada directamente por los tres sinópticos con la primera proclamación por parte de Jesús de la inminencia del reino de Dios de que arranca su movimiento (Mt 4,17-22; Mc 1,14-20; Lc 5,1-11). Lo que Jesús pretende es de tal envergadura que no puede realizarlo él solo: es cosa de un grupo que ha de irse ampliando hasta llegar a todo Israel.

Estamos aquí ante una iniciativa tan importante que sin este grupo Jesús no sería nada para nosotros, ni hubiera surgido jamás históricamente su Iglesia.

Es de sumo interés retener esto, y comprender su alcance eclesiológico. Gracias a este grupo, Jesús llega hasta nosotros: su mensaje y el contenido de su vida histórica. El grupo es parte integrante de la proclamación del reino en que se centra toda la actividad de Jesús: se rodea de un grupo para que fueran sus compañeros, y para enviarles a predicar el mensaje del

reino de Dios» (Mc 13,14). En el grupo comienza a ponerse en práctica lo que quiere decir que el reino de Dios está viniendo, sus exigencias concretas.

«Este grupo histórico, como sujeto de unas determinadas experiencias respecto de Jesús, de una determinada forma de convivencia con él, y de una determinada misión para la que es convocado, constituye el lugar teológico en que se origina la Iglesia»⁷.

En sus experiencias singulares después de la muerte de Jesús, como veremos, se originará en sentido estricto la Iglesia, y se hará patente para nosotros el designio salvífico de Dios tal como se ha revelado en Jesús.

Por eso en la misma formación del grupo de discípulos aparece ya la novedad del movimiento de Jesús.

La palabra «discípulo» sugiere espontáneamente la relación maestro-alumno propia del rabinismo. Pero en los discípulos de Jesús esto adquiere rasgos muy peculiares. Aquí no son los discípulos los que buscan al maestro. Es Jesús quien llama a su seguimiento.

Y seguir a Jesús implica, por lo pronto, estas dos cosas fundamentales: abandonar la forma de vida anterior, abandonar incluso la propia familia, e ir en pos de Jesús para meterse en una aventura en que los discípulos van a correr la misma suerte que el maestro. Porque aquí no se trata de asistir a las explicaciones de un maestro para aprender la Torá. Se trata de una llamada para una nueva convocación de Israel ante la inminente venida del reino de Dios⁸.

Para esta tarea, todos los obreros son pocos. No hay que pensar el grupo de discípulos de Jesús como un número muy reducido de personas. Mucho menos circunscribirlo al círculo de los doce. Aunque sea imposible determinarlo con exactitud, son más bien numerosos los seguidores de Jesús en sentido estricto, y muchos los que le abandonan en momentos particularmente difíciles (Jn 6, 66).

c) Pretensiones de Jesús con su grupo: el programa de las bienaventuranzas

Si nos preguntamos ahora por la razón de ser del movimiento de Jesús, por lo que Jesús pretende con su grupo, nos metemos en un mundo muy complejo para cuyo estudio tendríamos que recorrer múltiples pasajes de los evangelios.

Hay, sin embargo, escrituristas que piensan que *las bienaventuranzas* de Jesús, tal como están recogidas sobre todo en Mt 5,3-10, arrojan su mejor sentido si se leen en esta clave: como programa de Jesús para su grupo. Para lo que aquí nos interesa, ciertamente en las

⁷ R. Velasco, *Iglesia*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*. Cristiandad, Madrid 1983, 146.

⁸ Véase para esto, Martin Hengel *Seguimiento y carisma*, Sal Terrae, Santander 1981.

bienaventuranzas pueden verse en síntesis los rasgos más característicos del movimiento de Jesús, lo que mejor le define en su identidad y frente a otros movimientos de su tiempo.

Lo más fundamental y decisivo estaría dicho de la manera más densa posible en la primera bienaventuranza: «Dichosos los que eligen ser pobres, porque éstos tienen a Dios por rey».

Dos cosas aparecen aquí que definen básicamente al grupo de Jesús:

– Para entrar en la dinámica del movimiento de Jesús hay que hacer una opción: *elegir ser pobre*. En el esfuerzo actual por traducir significativamente el tan abusado «pobres de espíritu» de Mateo, dos me parecen las traducciones más expresivas: «pobres con espíritu», y «elegir ser pobres».

Para ser del grupo de Jesús hay que ser pobre, o reducirse a pobre. Los llamados «relatos de vocación» de los primeros discípulos lo confirman de una manera radical (Mt 4, 20 y 22; Mc 1 y 20; Lc 5,11 y 28), y el episodio del joven rico parece relatado expresamente para mostrar la imposibilidad de formar parte del grupo de Jesús sin reducirse a pobre (Mc 10,17ss).

Pero, en la dinámica del reino de Dios, esto se convierte en una *elección*: se opta por ser pobre para optar por los pobres, por la liberación de los pobres que va implicada en el reino de Dios que viene.

– Sólo en estas condiciones, el grupo puede *tener a Dios por rey*. Elegir ser pobre es lo primero, el primer paso que hay que dar para entrar en la totalidad de lo que promete Jesús. No dar el primer paso es quedar imposibilitado para todo lo demás.

Por eso, los «dichosos» para Jesús son, ante todo, los que «eligen ser pobres». Desde ahí queda abierta la puerta para la felicidad total que viene *de* «tener a Dios por rey», de entrar en ese ámbito del reinado de Dios que es como la «perla preciosa», o el «tesoro escondido», en que se encuentra un sentido oculto y definitivo de felicidad que proviene de Dios.

En este sentido, lo decisivo es tener a Dios por rey. Lo que Jesús pretende con su grupo sólo tiene sentido en la perspectiva del reino de Dios que se acerca. Para que Dios se acerque realmente, para abrir paso a esa acción poderosa de Dios que Jesús ve como inminente, es convocado el grupo de discípulos.

Como dijimos, este reinado de Dios implica la restauración y convocación de Israel como pueblo escatológico. Por tanto, el grupo sólo tiene sentido igualmente desde su referencia a la totalidad de Israel, nunca como un «resto santo» al estilo de los esenios de Qumrán.

Incluso «cuando Israel *como totalidad* no acepta el mensaje de Jesús, se encomienda una segunda función al círculo de los discípulos: recibe la tarea de representar *simbólicamente* lo que debería haber sucedido propiamente en la totalidad de Israel: entrega completa al

evangelio del reino de Dios, conversión radical a un nuevo orden de vida, reunión en una comunidad de hermanos y hermanas»⁹.

En esas dos cosas fundamentales aparece con gran fuerza la novedad del grupo de Jesús, la originalidad y profundidad de lo que Jesús pretende con su movimiento.

Para ser de este grupo hay que echar fuera los móviles más radicales desde los que nos movemos los hombres en el mundo, las *tres grandes ambiciones* que son los enemigos frontales del Dios de Jesús:

– *La ambición del dinero*, que para Jesús es un ídolo, un dios falso, el dios Mammón: «no podéis servir a Dios y al dinero». Se trata de dos «señores», y amar a uno implica aborrecer al otro (Mt 6,24; Lc 16,13). Tener a Dios por rey excluye radicalmente el señorío del dinero, que es en el fondo el creador de los pobres y el destructor principal de la fraternidad entre Los hombres.

– *La ambición del prestigio*, de ponerse por encima de otros, de convertirse en personaje importante para manipular o decidir de la suerte de los demás.

Contra todo esto, Jesús dice a su grupo: «Vosotros no os dejéis llamar *rabbí*, porque uno solo es vuestro Maestro, y vosotros sois todos hermanos» (Mt 23,8). Jesús «se separa así claramente de la jerarquía de cargos y honores que existía en la sinagoga»¹⁰ de modo que, «en oposición al rabinismo, Jesús tenía un enfoque totalmente antijerárquico»¹¹, y quería que este enfoque fuera una ley fundamental de su grupo.

En este y otros textos (cf. Mc 12,38ss) aparece «el horror de Jesús ante las diferencias entre los hombres»¹² que enaltecen a unos humillando y marginando a otros, algo contra lo que en el grupo de Jesús hay que luchar radicalmente para sacar a flote la igualdad fundamental de todos los hombres como hijos de Dios.

– *La ambición de poder*, que es sin duda la que más estragos causa y más contribuye a la construcción de un mundo insoportable.

Jesús conocía muy bien el poder imperial romano y el poder religioso dentro de su pueblo. Cuando surge algún brote de esto entre sus discípulos, les dice tajantemente: «Sabéis que los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros nada de eso; al contrario, el mayor entre vosotros sea como el menor, y el que manda como el que sirve» (Lc 22,25-27).

⁹ G, Lobfink, o. c., 44.

¹⁰ Günther Bornkarnm, *Jesús de Nazaret, Sígueme*, Salamanca 1975, 152.

¹¹ Martin Hengel o. c., 78.

¹² J. I. González Faus, *La humanidad nueva*. Sal Terrae, Santander 1974, 96.

Jesús es el primero que está en el grupo «como el que sirve», y así debe ser para cualquiera que de algún modo tenga que mandar dentro del grupo. El «vosotros nada de eso», «vosotros al contrario», en este tema del poder, es otra ley fundamental del grupo, que contradice de raíz la ambición humana que posiblemente más ha torcido el curso de la historia, y en que más a fondo se juega la identidad del movimiento de Jesús.

Ahora podemos entender mejor la primera bienaventuranza como elemento básico del programa de Jesús para su grupo. En síntesis, su contenido es el siguiente: para formar parte del grupo de Jesús hay que «elegir ser pobre», hay que echar fuera esas tres grandes ambiciones, tan profundamente arraigadas en el corazón del hombre. Esta es la condición *sine qua non* para «tener a Dios por rey», para entrar en la dinámica del reino de Dios, que irrumpe con gran fuerza para transformar a su pueblo.

Tocamos aquí el núcleo de las pretensiones de Jesús con su grupo: desde la situación concreta de su pueblo, lo decisivo es la conciencia de Dios que Jesús tenía, y que había de ser conciencia de su grupo.

Jesús sabía muy bien cuán deteriorada y falsificada estaba la imagen de Dios en su mundo, y más directamente en los dirigentes religiosos de su pueblo. En tales circunstancias, no basta con mentar a Dios, ni con actuar en su nombre, para estar real y verdaderamente de parte de Dios. En la primera bienaventuranza aparece con toda claridad lo que ya dijimos: que Dios está *en otra parte* que donde solemos colocarle los hombres para manipularle en favor nuestro. Más aún: que Dios está *en la parte contraria* a aquélla en que le habían colocado los poderosos de su tiempo, tanto los dirigentes religiosos judíos como el poder imperial romano.

Y esa parte contraria es *el espacio de los pobres*, de los sometidos y marginados. Elegir ser pobre es, para Jesús, antes que cualquier otra cosa, colocarse en la parte en que Dios está, y desde donde va a construir su reino. La primera bienaventuranza de Lucas, posiblemente más cercana a lo proclamado por Jesús, lo dice más directamente: «Dichosos vosotros los pobres, porque tenéis a Dios por rey» (Lc 6,20).

No es fácil captar la carga subversiva de este mensaje de Jesús: los que hasta entonces no habían contado para nada en la construcción de aquella sociedad, porque en realidad, tal como estaban montadas las cosas, no servían para nada, son los que cuentan para Dios a la hora de construir su reino.

En este sentido concreto, el reino de Dios es una buena noticia, un evangelio, y, en cuanto tal, «pertenece *únicamente a los pobres*»¹³. Para los ricos por el contrario, es una mala noticia, como aparece en las malaventuras de Lucas (Lc 6,24), porque «es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios» (Mc 10,25).

¹³ J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1974, I, 149.

Es muy importante notar aquí que, «en la práctica, es esta oferta de salvación que Jesús hace a los pobres la que resulta *sumamente escandalosa*».¹⁴ En el texto de Mt 11, 5-6, sobre las señales del reino que se acerca, a nadie va a escandalizar que los ciegos vean, los cojos anden, los leprosos queden limpios, los sordos oigan o los muertos resuciten. Lo que resulta verdaderamente escandaloso es esto: «a los pobres se les anuncia la buena noticia», y Jesús llama dichosos a los que logren sobreponerse a ese escándalo.

A esto lo llama Jeremías «el rasgo esencial» del reino. Por tanto, un rasgo esencial del Dios de Jesús, y la razón fundamental de que lo «sumamente escandaloso» sea la conciencia que Jesús tenía de Dios. El grupo de Jesús, que tiene a Dios por rey al haber elegido ser pobre, pasa a ser él mismo, en la praxis del reino, la buena noticia de Dios para los pobres.

Algunas bienaventuranzas de Mateo, dentro de este programa de Jesús para su grupo, pueden considerarse como concreciones de la opción básica contenida en la primera:

– «Dichosos los que sufren, porque éstos van a recibir el consuelo»: el grupo de Jesús debe sentirse feliz a la hora de sufrir las consecuencias de haber elegido ser pobre, de haberse puesto del lado de los pobres, y de haberse metido en una lucha peligrosa por la liberación de los pobres.

Es decir, la mayor dicha del grupo consiste en haberse embarcado en una aventura humanamente imposible, que si se emprende es sólo porque para Dios todo es posible. A lo de «pasar por el ojo de la aguja», los discípulos «comentaron, completamente desorientados: entonces ¿quién puede subsistir? Jesús se les quedó mirando y dijo: humanamente imposible; pero no para Dios, porque todo es posible para Dios» (Mc 10,26-27).

– «Dichosos los que prestan ayuda, porque éstos van a recibir ayuda»: ayudarse mutuamente va a ser otra ley básica del grupo. La ley del compartir, contra la ley del poseer, va a ser, para los que han elegido ser pobres, la forma concreta de subsistencia del grupo, la forma concreta como Dios va a hacer posible lo humanamente imposible.

– «Dichosos los limpios de corazón, porque éstos van a ver a Dios»: haber echado fuera las tres grandes ambiciones que enturbian el corazón del hombre es haberse puesto en condiciones de abrir paso en el grupo a esa comunicación transparente, a esas relaciones interpersonales profundas, en que Dios se va a hacer ver en medio de la comunidad de los hermanos.

Pero hay otro bloque de bienaventuranzas en que se expresa otro rasgo decisivo para entender bien las pretensiones de Jesús con su grupo: *el envío* del grupo para la puesta en marcha del reino de Dios en aquella situación del pueblo.

¹⁴ Id., o. c., 133.

Básicamente este envío estaría sintetizado en esta bienaventuranza: «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque éstos van a ser saciados».

Como ya hemos visto, el movimiento de Jesús sólo tiene sentido desde el horizonte del reino de Dios que se acerca, y para reunir desde sus exigencias a todo el pueblo de Israel. Por tanto, se trata de un grupo que no tiene en absoluto su justificación en sí mismo ni para sí mismo. Toda su justificación le viene de la importancia trascendental de ese *envío*.

«Elegir ser pobre» no se justifica por sí mismo, porque sea bueno ser pobre o porque la pobreza sea una virtud, sino como condición necesaria para cumplir la misión para la que ha sido convocado el grupo: *la liberación de los pobres*, como camino concreto para la liberación total de Israel.

Donde tienen puestos los ojos Jesús y su grupo no es en el grupo mismo, sino *en la situación de su pueblo*, y como cambio radical e improrrogable de esa situación hay que entender el reino de Dios que irrumpe, y la tarea fundamental del grupo. Un grupo que se va a comprometer en una *lucha por la justicia*, que es como otro nombre del Dios del Antiguo Testamento y del Dios de Jesús.

Por eso, el reino de Dios que viene es un reino de justicia, de paz, de igualdad y de fraternidad entre los hombres. Y por eso, luchar por la justicia, en la situación real de su pueblo, implica para el grupo de Jesús una *conflictividad inevitable*, que obliga a tomar partido por unos y no por otros, y que está expresada en los evangelios en multitud de contraposiciones: sanos-enfermos, justos-pecadores (Mt 9,10-13), sabios-pequeños (Mt 11,25), hijo fiel-hijo pródigo (Lc 15,11ss), oveja perdida-ovejas restantes (Lc 15,1ss), fariseos, sumos sacerdotes-publicanos o prostitutas (Mt 21,23-31; Lc 18,9-14), etc. Sólo una parte de esos binomios señala los destinatarios directos del grupo de Jesús.

Otras bienaventuranzas pueden considerarse como *concreciones* de este envío fundamental del grupo:

— «Dichosos los no violentos, porque éstos van a heredar la tierra»: el grupo de Jesús, que ha elegido ser pobre, está inmerso por el mero hecho en el mundo de los sometidos, de los despojados hasta de los medios más elementales de subsistencia. En fuerza del reino de Dios que viene, está inmerso a la vez en una lucha en que los sometidos y despojados van a heredar la tierra, es decir, van a salir de su condición de esclavitud y despojo para conquistar la libertad e independencia.

Pues bien, en esta lucha tan difícil y conflictiva el grupo de Jesús no será jamás un grupo violento. Jesús no quiere que sus discípulos sean un grupo de *zelotas*. No es la violencia ni las armas las que van a traer el reino de Dios para los pobres. El arma del grupo debe ser otra muy distinta: el amor incondicional al hombre, el amor de quienes se han despojado previamente de toda ambición y de todo espíritu de revancha, que implica el amor a los enemigos, el presentar

la otra mejilla, y que obliga normalmente a no responder al mal con las mismas armas (Mt 5,38-48).

— «Dichosos los que trabajan por la paz, porque a éstos les va a llamar Dios hijos suyos»: la lucha por la justicia, que define el envío fundamental del grupo, es para conseguir una profunda *concordia* entre los hombres. En un mundo tan fundado en la *discordia*, la paz es otra cosa humanamente imposible. Sólo es posible como algo *nacido de Dios*, no de nuestro propio corazón egoísta. Por eso, a los que trabajan por la paz Dios les va a llamar hijos suyos.

«Tener a Dios por rey» implica para el grupo el reconocimiento de que Dios es el protagonista en la realización del reino, y de que lo que hace el grupo sólo está a la altura de su misión cuando es actividad nacida de Dios y recibida de él gratuitamente.

Con esto quedan fijadas las líneas maestras del programa de Jesús para su grupo, en que quedan patentes de forma radical las pretensiones fundamentales de su movimiento.

Pero hay algo todavía que hace como de *cláusula final* de ese programa: «Dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad, porque éstos tienen a Dios por rey».

El grupo de Jesús tiene que ser consciente desde el principio de que ha nacido de una opción desconcertante, y para una misión muy peligrosa. La fidelidad a este programa supone moverse desde principios tan contrarios a los que son normales en el mundo, que lo normal para el grupo va a ser esto otro: *la persecución*.

Oponerse tan radicalmente al orden de este mundo, ponerse del lado de los oprimidos y marginados en una sociedad que no tolera que dejen de serlo, y ponerse a luchar frontalmente contra las causas de esa situación es algo que no se puede hacer impunemente, y el grupo debe saber lo que le espera.

Pero *dichosos entonces*, porque ésa será la prueba de que se tiene a Dios por rey, sin ceder ante los ídolos. Lo malo para el grupo de Jesús es no ser perseguido, porque eso querrá decir, de una u otra forma, que se ha pactado con los ídolos de este mundo, que no se ha roto con el sistema injusto que se opone al Dios de Jesús.

Y tener a Dios por rey significa haber encontrado dónde está la verdadera felicidad del hombre, por debajo de tantas felicidades aparentes. Sobre todo, por debajo de esa apariencia de felicidad que se fabrica a costa del sufrimiento de los demás, o que es felicidad de una minoría que se vuelve insensible e indiferente a la suerte de las mayorías marginadas y explotadas.

d) Exclusión de los «padres» en una familia de hermanos

Por aquí van los rasgos más característicos que definen el movimiento de Jesús como movimiento profético muy peculiar junto a otros movimientos similares de su tiempo.

Desde la perspectiva del reino de Dios, se trata de convocar y reunir de nuevo al pueblo de Israel partiendo de una escala de valores y de unas formas de comportamiento profundamente contrarios a los que eran normales en su mundo. Como se ha dicho acertadamente, Jesús «no pretende reformar la sociedad de su tiempo... Su proyecto no es reformista, sino que propone un cambio radical que cambie los fundamentos de la sociedad, un nuevo modelo de sociedad».¹⁵

En orden a esto, Jesús convoca su grupo de discípulos, en que empiece a ponerse en práctica el estilo de vida y la nueva sociedad exigidos por el reino.

En este sentido, me parece de importancia excepcional esta observación de los exégetas: *no deberá haber «padres» en la nueva familia de hermanos inaugurada por Jesús.*

Es lo que aparece con toda claridad en este texto de Mc 10,28-31, «Pedro se puso a decir a Jesús: Pues mira, nosotros ya lo hemos dejado todo y te hemos seguido. Jesús declaró: Os lo aseguro: no hay ninguno que haya dejado casa, o hermanos o hermanas o madre o padre, o hijos o tierras, por mí y por la buena noticia, que no reciba en este tiempo cien veces más -casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y tierras, con persecuciones- y en la edad futura vida eterna. Pero todos, aunque sean primeros, serán últimos, y esos últimos serán primeros».

En la segunda parte del texto, a los únicos a quienes no se menciona es *a los padres*. Este texto está inmediatamente conectado con la situación humanamente insostenible en que se encuentran los discípulos de Jesús por haber elegido ser pobres. Elegir ser pobres ha significado para ellos «dejarlo todo». Pues bien, en la nueva familia de Jesús van a recibir centuplicado en otra clave todo lo que han dejado. Todo, *menos los padres*.

La pieza clave de la familia patriarcal judía desaparece en la nueva familia de Jesús. Por eso, les dice Jesús a sus discípulos: «Vosotros, en cambio, no llamaréis a nadie 'padre' vuestro en la tierra, porque vuestro Padre es uno solo, el del cielo... El más grande de vosotros será servidor vuestro. A quien se encumbra, lo abajarán, y a quien se abaja, lo encumbrarán» (Mt 23,9-12).

De este modo llamar «padre» a nadie sobre la tierra es, descartado no sólo como título honorífico, sino también como aquel que en la familia ejerce *el poder y el dominio*. Esto vale sobre todo para los dirigentes de la comunidad. Contra lo que era corriente incluso entre los rabinos, a quienes sus discípulos debían servir, en el grupo de Jesús se introduce la dinámica contraria: «el más grande de vosotros será servidor vuestro».

¹⁵ Juan Mateos, *La utopía de Jesús*, en *Utopía y profetismo*, VIII Congreso de Teología. Evangelio y Liberación. Madrid 1989, 42.

Dirigir el grupo de Jesús va a ser lo contrario de ejercer poder y dominio; va a ser una *diakonía*, un servicio. No el servicio de grandes señores que sirven, sino de quien se reduce a la condición de siervo, desde el último puesto. Porque «vamos a ver, ¿quién es más grande: el que está a la mesa o el que sirve? El que está a la mesa, ¿verdad? Pues yo estoy entre vosotros como quien sirve» (Lc 22,27).

Lo que se juega en el grupo de Jesús: la venida del reino de Dios a través de una familia de hermanos exige poner del revés muchos comportamientos habituales en la sociedad, pero exige sobre todo poner del revés el funcionamiento de la autoridad. Otro rasgo característico del movimiento de Jesús que pone de manifiesto su profunda originalidad y lo que Jesús pretendía con él.

4. En conclusión

— El grupo de discípulos, moviéndose desde este programa sintetizado en las bienaventuranzas, *es la gran profecía* de Jesús lanzada sobre el mundo: la gran profecía de que se puede *vivir* radicalmente de otra manera; de que se puede organizar *la convivencia humana* desde presupuestos radicalmente distintos; de que todo esto lo exige y lo desencadena el reino de Dios que irrumpe desde los pobres para crear *una sociedad nueva*, donde Dios sea el Padre de todos en el ámbito de una humanidad convertida en una familia de hermanos. Una profecía cargada de fuertes elementos utópicos.

En este sentido, lo que late en las bienaventuranzas, y en todo el sermón del monte, no son principios espirituales para vivirlos individualmente dentro de un grupo que estaría estructurado como tal desde otros presupuestos, sino que son *principios constitutivos del grupo*. De esos principios, vividos y practicados por el grupo mismo, depende su identidad y el cumplimiento de su misión en el mundo.

— Partiendo de este programa., o de estas pretensiones de Jesús con su grupo, aparece con claridad cómo lo más importante es *el grupo como tal*, no el hecho *de* que a algunos se les encomiende una función especial dentro del grupo.

El grupo mismo, en cuanto que vive y actúa desde ese programa, es el que va a ser la «sal de la tierra», la «luz del mundo», y la «ciudad sobre el monte», como se dice inmediatamente después de las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5,13-16).

El grupo mismo, en cuanto moviéndose desde esas actitudes y comportamientos fundamentales, va a ser un grupo *edificado sobre roca* (Mt 7,24-25), contra el que no podrá ningún poder de este mundo. Es curioso que en la eclesiología tradicional se haya dado tanta importancia al texto de *Pedro-roca* (Mt 16,18), y se haya dejado totalmente en el olvido este texto previo del *grupo-roca*. Desde este grupo-roca hay que entender a Pedro-roca, y no al revés. Por donde se ve claramente lo que ya dijimos al principio: la importancia eclesiológica

decisiva de nuestro tema según se parta de la *fundación* de la Iglesia, o de las *experiencias fundantes* en que se origina la Iglesia.

— Es evidente que el movimiento de Jesús, con características tan singulares, con exigencias tan radicales de transformación de la sociedad existente, está ya anunciando algo prácticamente inasimilable en el contexto concreto del pueblo de Jesús.

Como se ha dicho acertadamente, lo que Jesús está inaugurando es una «sociedad de contraste» que pone en cuestión los cimientos mismos del sistema religioso y social de Israel. Porque, aunque es verdad que «Jesús nunca llamó a un cambio político-revolucionario de la sociedad judía, la conversión que exige como consecuencia de su mensaje del reino de Dios quiere poner en marcha en el pueblo de Dios *un movimiento* frente al que las revoluciones de cualquier otro tipo son puras bagatelas»¹⁶.

Ya hablamos antes del sentido en que el movimiento de Jesús es radicalmente un movimiento revolucionario. Este carácter aparece igualmente en los rasgos más característicos del proyecto de Jesús que hemos ido analizando después.

Por eso, la praxis del reino desde la que se mueve Jesús con su grupo provoca muy pronto un duro enfrentamiento de las autoridades de Israel con el movimiento de Jesús: un enfrentamiento que lleva poco a poco a Jesús a la convicción de que su proyecto va a ser rechazado.

Esto nos obliga a ver *un proceso* en la vida histórica de Jesús que afecta al sentido mismo de su movimiento. Hay una etapa en que Jesús lucha con la confianza de que su mensaje es aceptado y puede provocar la conversión de Israel en la perspectiva del reino de Dios (Lc 10,21). Su grupo de discípulos, y su concentración en los doce, es entonces el enviado a proclamar la alegre noticia del reino como el momento de la salvación y liberación del pueblo. Algo que acontece y tiene sentido propiamente al interior de Israel.

Hay otra etapa en que Jesús es consciente del rechazo de su mensaje por parte de Israel, y como dirigido a la totalidad de Israel. Amenazas como las de Mt 11,21-24, o las de 12,41-42 no pudo pronunciarlas Jesús al comienzo de su vida pública. Su grupo de discípulos, y los doce en concreto, «a partir de ese momento, no serán sólo testigos de la salvación cercana, sino también testigos del juicio que amenaza al Israel que se endurece»¹⁷. Porque el reino de Dios seguirá adelante a pesar de Israel y en contra de Israel.

—Y algo más importante aún para nuestro tema: el movimiento de Jesús, aun con sus diversas etapas, *no es todavía la Iglesia de Jesús*. Tienen que acontecer nuevas experiencias insospechadas para que la Iglesia nazca.

¹⁶ G. Lohfink, *o. c.*, 135.

¹⁷ *Id.*, *o. c.* 32.

Pero esto no significa en forma alguna que sea algo así como una etapa superada al originarse la Iglesia. El origen de la Iglesia es un proceso. Y en este proceso juega un papel determinante el movimiento de Jesús antes de pascua.

Justamente en su calidad de movimiento de contraste, que anuncia un cambio radical como obra inminente de Dios, que rompe con los marcos de comprensión judíos desde la novedad de su programa en convicciones y comportamientos, que pone en tela de juicio las mismas instituciones de Israel, sobre todo la ley y el templo, el movimiento de Jesús está poniendo ya los cimientos insustituibles de lo que será su Iglesia, y hay que entenderlo como elemento integrante de la misma en el proceso de su origen.

Olvidar esto implicaría deshistorizar el origen de la Iglesia, y por lo mismo falsearlo. Evidentemente que, sin las experiencias pascuales, la Iglesia no hubiera nacido nunca. Pero en ese acontecimiento van siempre imbricados estos dos momentos esenciales: las *nuevas experiencias* que nacen de la pascua, y los *recuerdos* de lo convivido con Jesús en su vida histórica, sin lo cual se falsean necesariamente esas experiencias.

B. EL ORIGEN DE LA IGLESIA

Con lo dicho sobre el movimiento de Jesús no está dicho todo ni lo principal y decisivo sobre *el* origen de la Iglesia.

El movimiento de Jesús tuvo lugar dentro del pueblo de Israel, y pudo no haber salido de él. Jesús no fue un iluso que programara un proyecto de transformación de su pueblo sabiendo de antemano que era totalmente irrealizable. Mientras confía en la realización de su proyecto Jesús piensa en la restauración de Israel como pueblo en que se encarne y se haga visible el reino de Dios que viene, pero no en formar otro pueblo al margen del suyo.

Aun cuando es consciente del rechazo de Israel y de la posibilidad cercana de su muerte violenta, parece ser que las amenazas de Jesús contra el endurecimiento de su pueblo todavía «pretenden conseguir la conversión de Israel, aunque sea en el último minuto»¹⁸. No sabemos lo que hubiera ocurrido si la conversión al reino hubiera surtido efecto en Israel, pero mientras esa posibilidad entra en las perspectivas de Jesús no puede estar pensando en una Iglesia aparte.

Lo cual nos hace ver, por su lado negativo, la importancia decisiva que tiene en el origen de la iglesia el rechazo por parte de Israel: tanto el rechazo de Jesús, como el de su grupo después de los acontecimientos posteriores a su muerte.

¹⁸ Id., o. c., 31.

1. El rechazo de Jesús: los discípulos ante el escándalo de su muerte

El rechazo de Jesús nos remite, dentro de nuestra búsqueda de las experiencias originantes de la Iglesia, a esta pregunta crucial: ¿qué supuso para los discípulos de Jesús *la experiencia de su muerte*?

Dentro del proceso en que se origina la Iglesia, la muerte de Jesús es el momento de la gran crisis, de lo que se llama en los evangelios el «escándalo» de los discípulos de Jesús: «todos se van a escandalizar de él» (Mt 26,31; Mc 14,27), «todos le abandonan y huyen» (Mt 26,56).

Es muy importante comprender en toda su radicalidad este «escándalo» si queremos entender bien todo lo que entró en juego en el origen de la iglesia. Muy sintéticamente, lo que supuso, en el fondo, para los discípulos la condena de Jesús a muerte, y su ejecución en la cruz, puede condensarse en esta afirmación: «el *no* que da Dios, por medio de sus representantes oficiales, a la pretensión de Jesús»¹⁹.

En medio del desconcierto total que supuso para los discípulos el proceso y condena de Jesús, una cosa estaba clara: que Jesús era rechazado por los sumos sacerdotes, los representantes de Dios como dirigentes religiosos de Israel.

Las acusaciones hechas contra Jesús hacen que su condena fuera «coherente y verosímil». En definitiva, se trataba de una condena legal: «nosotros tenemos una ley, según esta ley debe morir» (Jn 19,7).

He aquí el fondo último del desconcierto de los discípulos: Dios daba la razón a los dirigentes religiosos de Israel en contra de Jesús. Esta negativa de Dios afectaba directamente a las pretensiones de Jesús, a la causa por la que había entregado su vida, y por la que ellos mismos habían sido convocados como grupo.

La que quedaba en medio de todo esto era, simplemente, la sensación de fracaso, la caída de todas las esperanzas que habían depositado en Jesús (Lc 24,21). Al margen de que Jesús mismo experimentara su muerte como fracaso²⁰ lo cierto es que para los discípulos esto significaba el fin de su razón de ser como grupo, la hora indudable de la dispersión.

En este contexto hay que leer lo del «regreso a Galilea» (Mt 28,16), para «poner punto final a aquella vana aventura vivida con aquel hombre extraño. Vuelven a sus antiguas profesiones, no sabemos si con el deseo de olvidar el pasado, pero ciertamente sí que sin el menor deseo ni plan de montar ningún tipo de tinglado»²¹.

¹⁹ J. I. González Faus, *o. c.* 130.

²⁰ *Id.*, *o. c.* 128.

²¹ J. I., González Faus, *Acceso a Jesús. Sígueme*, Salamanca 1978, 113.

En estas condiciones, no sólo no hay Iglesia de Jesús por ninguna parte, sino que lo que hay es todo lo contrario: la destrucción de toda posibilidad y de toda esperanza de que la haya. Por eso, y en este sentido, la experiencia de la resurrección representa un nuevo comienzo, y es la verdadera fuente originante de la Iglesia. Sólo que, para ser un nuevo comienzo, era necesaria la ruptura con lo anterior implicada en la muerte de Jesús.

2. La experiencia pascual

Nos encontramos aquí con algo totalmente nuevo e imprevisto, que es a la vez definitivo para el origen de la Iglesia: el grupo de discípulos de Jesús, *disperso* por el escándalo de su muerte, *se reúne de nuevo* en virtud de un nuevo tipo de experiencias que, para simplificar, llamamos la experiencia pascual.

Según el Nuevo Testamento, esta experiencia consistió fundamentalmente en esto: algo inaudito pasó con los discípulos de Jesús por lo que llegaron a la convicción de que Jesús, que había sido crucificado y muerto en la cruz, *estaba vivo* de nuevo por el poder de Dios que le había resucitado: «A Jesús Nazareno a quien vosotros matasteis clavándole en una cruz, Dios lo resucitó, y todos nosotros somos testigos» (Hech 2,22ss; 3,13-15).

Este misterioso asunto a nosotros nos interesa directamente desde esta perspectiva: ¿qué pasó en la conciencia de los discípulos de Jesús en medio de esos acontecimientos incomparables cuyo resultado *en ellos* fue lo que llamamos la experiencia pascual? Es decir, nos interesa como momento culminante de lo que llama Schillebeeckx el «proceso de conversión» de los discípulos,²² porque en esa culminación acontece básicamente el origen de la Iglesia.

Y nos interesa en estas dos vertientes: como salto cualitativo en su forma de experimentar a Jesús, y como salto cualitativo en su forma de experimentarse como grupo.

a) Salto cualitativo en su forma de experimentar a Jesús

Evidentemente, lo primero a lo que se opone frontalmente la experiencia pascual es a la experiencia de la muerte de Jesús. Sintéticamente se puede expresar de esta manera: «*el sí* que da Dios a la pretensión de Jesús, desautorizando el *no* de sus representantes oficiales»²³.

En este sentido, la experiencia de la resurrección de Jesús es infinitamente más que la comprobación del milagro de la resurrección de un muerto. Es la reivindicación de Jesús por parte de Dios, la legitimación que Dios hace de sus pretensiones, de la causa por la que había

²² E. Schillebeeckx, o. c., 352.

²³ J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, 176.

entregado su vida y para la que ellos le habían seguido, en contra de todo lo que hicieron con él los representantes de Dios.

Lo decisivo que aparece aquí es que Dios está de parte de Jesús, y en contra de sus representantes oficiales que lo mataron por lo subversivo que resultaba el movimiento desencadenado por él. Esta es la cuestión: un condenado a muerte por los representantes de Dios es reivindicado por Dios mismo en contra de ellos.

Lo primero que entra aquí en conflicto es *la cuestión de Dios*. La experiencia de la resurrección de Jesús muestra, en su última radicalidad, lo que ya dijimos a otro propósito: que Dios está *en otra parte* que donde le han colocado los que hablan en su nombre, y *actúa en contra* de lo que esos hombres pretenden con él.

No es posible caer bajo esta experiencia sin percibir lo primero un cambio radical de la imagen habitual de Dios, y sin percatarse a la vez, en su forma más trágica, de los estragos que produce el uso violento de esa imagen. En este conflicto teológico se está decidiendo algo totalmente inasimilable en Israel, y originante al mismo tiempo de la Iglesia de Jesús.

Pero se está decidiendo a la vez otra cuestión fundamental: *la cuestión de Jesús*. La experiencia pascual implica empezar a *creer en Jesús* de una manera radicalmente nueva en comparación con la fe que habían puesto en él durante su vida histórica.

A esto alude lo que ha dado en llamarse el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe. En esta experiencia se hace ver lo que Dios está haciendo en su Hijo Jesús, el misterio de salvación que se está realizando en él. A esta luz, Jesús es, de una manera inesperada e inaudita, el Cristo, el Hijo de Dios, el salvador del mundo.

Pero hay que añadir enseguida lo siguiente: la experiencia pascual no alude en forma alguna a la resurrección *de un desconocido* en quien Dios hubiera realizado ese prodigio. Alude a la resurrección *de Jesús*, del mismo con quien han compartido ya tantas experiencias, y con quien han puesto en marcha un movimiento de conversión radical dentro de su pueblo.

La experiencia pascual lo que hace es proyectar una luz nueva e insospechada sobre el Jesús histórico. Lejos de volverle irrelevante, como decía Bultmann, lo que hace es recuperarle a unos niveles de profundidad antes imposibles.

Es lo que constata expresamente este texto de los Hechos de los apóstoles: «A este Jesús a quien vosotros matasteis en una cruz, Dios lo resucitó..., pues *no era posible* que la muerte lo retuviera bajo su dominio» (Hch 224).

Lo que aparece en la experiencia pascual es que Jesús vivió toda su vida histórica «según la fuerza de una vida indestructible» (Heb 7,16). Es decir, Jesús vivió desde el principio tan profundamente identificado con Dios, y Dios con él, que una vida como la suya no podía ser destruida por la muerte. Al contrario, era en sí misma vencedora y destructora de la muerte.

Dicho de otra manera: lo que se hace ver en esta experiencia es que «ser hombre como lo fue Jesús sólo Dios puede serlo», o que su vida histórica fue la realización en plenitud de «el hombre que sobrepasa infinitamente al propio hombre» (Pascal). Así se abre camino entre los primeros creyentes esa conciencia progresiva de que Jesús es Dios.

Pero es la vida histórica de Jesús la que interesa directamente, porque es esa vida la que es resurrección, la que tuvo que ser resucitada por Dios: interesa el movimiento suscitado por él, su proclamación del reino de Dios, la concreción de ese reino como buena noticia para los pobres, su formación de un grupo de discípulos y su envío según las líneas básicas del programa de las bienaventuranzas, su enfrentamiento con los poderosos y con el sistema injusto, religioso y social, imperante en Israel, su condena a muerte, y su muerte de cruz. Todo esto sigue siendo «la norma y el criterio», a la luz de la nueva experiencia, si no se quiere deshistorizar y, consiguientemente, convertir en *mito* al Cristo de la fe.

b) Salto cualitativo en su forma de experimentarse como grupo

La experiencia pascual supone, pues, una revolución en la cuestión de Dios y en la cuestión de Jesús: una revolución *teológica y cristológica*, Pero supone también una revolución en la cuestión del grupo de discípulos como tal: una revolución *eclesiológica*, en que acontece el origen mismo de la Iglesia.

Vista desde la experiencia de los discípulos, la resurrección no es algo que le pasa sólo a Jesús, esa algo que le pasa también al grupo y, en último término, algo que le pasa al mundo entero, pues desde esta experiencia dirá más tarde Pablo que «en Cristo Dios estaba reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5,19).

Interesa mucho comprender bien aquí que la experiencia pascual es un momento integrante de la resurrección de Jesús, sin el cual no es tal resurrección. Como ha observado K. Rahner, «la fe en la resurrección de Jesús es un momento interno de esta misma resurrección, y no la toma de conciencia de un acontecimiento que por su esencia podría de la misma forma pasar desapercibido»²⁴.

Una resurrección desapercibida no es la resurrección de Jesús, sino otra cosa completamente distinta. Lo cual implica estas dos cosas: sin resurrección de Jesús no hay Iglesia; y, a la inversa, sin Iglesia como comunidad de creyentes no hay resurrección de Jesús.

De este modo, el origen de la Iglesia va *incluido* en el mismo acontecimiento cristológico. La Iglesia no es algo que nació de Jesús como podía no haber nacido, o que Jesús fundó como podía no haberla fundado.

²⁴ Karl Rahner, *Cristología, Estudio teológico y exegetico*, Cristiandad, Madrid 1975.

Lo que ocurre, por el contrario, es que la resurrección de Jesús es en sí misma desencadenante de una nueva historia y, en este sentido, es en sí misma *originante de Iglesia*, en cuanto originante de un grupo que, en virtud de la experiencia pascual, va a proseguir en la historia la nueva historia desencadenada por la resurrección de Jesús. «La Iglesia es entonces parte integrante y esencial del mismo hecho de la resurrección de Cristo... La Iglesia que surge no es sólo la depositaria de una verdad *sobre* la resurrección de Cristo, sino que es en sí misma expresión, al nivel histórico, de la novedad que le ha acaecido a Cristo»²⁵. De tal manera que, «sin una nueva vida, sin el poder del amor y el coraje de la esperanza en el señorío de Cristo, la fe en la resurrección hubiese degenerado en fe en cosas sin ninguna importancia»²⁶.

Así, pues, lo que le pasa al grupo de los discípulos de Jesús en la experiencia pascual marca un punto culminante en su «proceso de conversión», que comporta en gran medida un nuevo comienzo. El que había dejado de existir como grupo bajo el impacto de la muerte de Jesús es convocado de nuevo por la fuerza de esa experiencia.

Su proclamación fundamental se centra ahora en este acontecimiento nuevo e imprevisible: «Daban testimonio con gran fuerza de la resurrección del Señor Jesús» (Hch 4,33). O, más concretamente: «A aquél a quien vosotros matasteis... Dios lo resucitó» (Hch 2,23-24).

Este es el *lugar teológico* en que se origina real y verdaderamente la Iglesia, como comunidad que ya no es la sinagoga, que no cabe dentro del marco de comprensión judío, sino que es la Iglesia de Jesús, esa gran novedad histórica cuya originalidad fundamental consiste en esto: en la experiencia de que Jesús, un condenado a muerte por los representantes oficiales de Dios, un crucificado por el poder romano en Palestina, ha sido resucitado por Dios, como prueba de que Dios está de su parte, y en contra de todos los que acabaron con él.

Aunque esta culminación del «proceso de conversión» de los discípulos tenga que pasar todavía sus dificultades hasta desprenderse totalmente de Israel, la experiencia pascual es, por sí misma, la fuerza incontenible originante de la Iglesia. De esta experiencia, como dijimos, son pálido reflejo escrito todos los escritos del Nuevo Testamento.

Pero aquí hay que añadir también: la experiencia pascual lo que hace es descubrir en toda su profundidad lo que fue el grupo *histórico* de los discípulos de Jesús en su convivencia terrena con él. Todo lo que fue como *movimiento de Jesús* antes de pascua es recuperado ahora en el ámbito nuevo de comprensión abierto por la experiencia de la resurrección: su opción por ser pobres para optar por los pobres y desencadenar la movida de liberación de los pobres implicada en el reino de Dios, las actitudes y comportamientos sintetizados en el programa de las bienaventuranzas, lo más desconcertante y escandaloso de las pretensiones de Jesús sobre el grupo y sobre la sociedad de su tiempo, su constitución como una familia de hermanos en

²⁵ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1981, 102-103.

²⁶ J. Moltmann, *La Iglesia en la fuerza del Espíritu*. Sígueme, Salamanca 1978, 176.

que desaparecen los «padres», etc., todo esto aparece ahora en toda su vigencia y radicalidad a la luz de la experiencia pascual, si no se quiere deshistorizar esa experiencia y, en consecuencia, falseada en las mismas raíces.

De modo que el grupo de discípulos, en su convivencia histórica con Jesús, sigue siendo «la norma y el criterio» de todo grupo que quiera ser Iglesia de Jesús. Incluso *el envío* del grupo a proclamar el reino de Dios, en las condiciones en que es enviado por el Jesús histórico (Lc 10, 1-12), sigue siendo «la norma y el criterio» para la misión de la comunidad pospascual.²⁷

3. En conclusión

— La experiencia pascual supone, pues, dentro del «proceso de conversión» de los discípulos, un salto cualitativo, tanto en su relación con Jesús, como en el proceso constitutivo del grupo como tal. En ambos sentidos, ese salto es al mismo tiempo, por su propia naturaleza, originante de la Iglesia.

De esta experiencia nace la Iglesia en sentido estricto, y de esta experiencia está llamada a renacer siempre, en novedad histórica permanente, desde su núcleo trascendente que desborda toda comprensión histórica y toda conciencia refleja de los creyentes en cualquier momento de la historia.

En la originalidad mantenida de esa experiencia se decide constantemente la identidad de la Iglesia de Jesús, contra todo intento de convertirla en un sistema religioso general, o en un sistema de poder contradictorio de la novedad teológica, cristológica y eclesiológica, implicada en esa experiencia.

Si esta experiencia desaparece, o se tergiversa y distorsiona, por el mero hecho desaparece o se tergiversa la razón de ser de la Iglesia cristiana, aunque pueda seguir con una existencia apariencial, desprovista de su realidad verdadera.

En este sentido, la experiencia pascual sigue siendo siempre, a la vez que fundamento originante, la más formidable instancia crítica de toda configuración histórica de la Iglesia. Y por eso es de capital importancia comprender que, en la cuestión de los orígenes, no es lo decisivo dar con la *fundación* o *institución* de la Iglesia, de que dan fe algunos textos del Nuevo Testamento, sino dar con *las experiencias originarias* constituyentes de la Iglesia, de las que es expresión balbuciente el Nuevo Testamento entero.

²⁷ E. Schillebeeckx, *o. c.*, 199 y 208.

— Planteada así la cuestión del origen de la iglesia, tiene poco sentido preguntarse, por ejemplo, si la iglesia nace en la pascua, o más propiamente en la irrupción del Espíritu en pentecostés.

Son distintas maneras de decir lo mismo. En la experiencia pascual va dada la conciencia de que «Dios nos ha dado su Espíritu» (1 Jn 3,24), de que todo lo acontecido ha sido obra del Espíritu de Jesús. El relato de pentecostés no hace sino explicitar, poniéndolo en escena, lo que ya va implicado en la experiencia pascual: que el Espíritu está al origen y conduce hacia su plenitud la riqueza inagotable del acontecimiento de la pascua. Dicho de otra manera: el Espíritu de Jesús enseña a comprender lo ocurrido «una vez» en Jesús como ocurrido «de una vez para siempre», como acontecimiento *escatológico*.

Desde esta novedad de «la plenitud de los tiempos» (Hch 2,17-18) se interpretará lo acontecido en la pascua como un «nuevo nacimiento», como un «nacer de arriba» (Jn 3,3-8), y hasta como una «nueva creación» (2 Cor 5,17).

Y esta nueva creación, que es ante todo el grupo como tal, vista desde el horizonte abierto por la resurrección de Jesús, significa haber sido «reengendrados a una esperanza viva» (1 Pe 1,3), a la promesa de plenitud que va dada en quien ha sido levantado a la plenitud de la vida por su resurrección de entre los muertos.

Un grupo que se mueve desde el dinamismo de esa esperanza, que exige por su propia naturaleza desplegarse en la historia humana, es la Iglesia de Jesús y, como tal, «parte integrante y esencial del hecho mismo de la resurrección de Cristo».

Con esto no hemos hecho sino describir lo nuclear de la experiencia en que se origina la Iglesia, no su forma histórica y procesual de explicitarse y concretarse.

Evidentemente que algo muy singular aconteció a los discípulos de Jesús desde su «regreso a Galilea» hasta su vuelta a Jerusalén para reunirse de nuevo. Pero una cosa es esa experiencia básica como tal, y otra la conciencia refleja de lo experimentado en ella y de sus exigencias concretas.

Todo esto sigue un proceso en que entran en juego nuevos factores: tanto la actitud de los dirigentes de Israel frente a los seguidores de Jesús, como la nueva conciencia del grupo.

La proclamación de Jesús como el Resucitado lleva ya en germen el rechazo del grupo por parte del mismo Israel que rechazó a Jesús. Pero este rechazo sigue un proceso: primero, al grupo helenístico encabezado por Esteban, luego a Pedro, más tarde a Santiago, etc.

Al mismo tiempo, la grave polémica surgida en el grupo entre judaizantes y no judaizantes expresa muy hico que el «proceso de conversión» de los discípulos de Jesús permanece abierto. No era fácil precisar, desde la experiencia del Resucitado, qué había que hacer con ciertas costumbres y tradiciones judías en la nueva situación: con la sumisión a la ley, con relación al templo, etc. Hay un proceso largo y conflictivo, protagonizado por Pablo, hasta llegar a

comprender en profundidad el sentido de la libertad que viene de Cristo, y la superación del sistema judío que esa libertad comporta. Y así en otras cuestiones importantes.

Por eso, en el tema del origen de la iglesia, hay que tener en cuenta también la forma concreta como va cristalizando la experiencia pascual en las comunidades cristianas de ese período constituyente de la Iglesia de que da testimonio el Nuevo Testamento.

3. La Iglesia naciente

Introducción: Diversas tradiciones dentro del Nuevo Testamento

Así, pues, aun después de las experiencias pascales, el «proceso de conversión» de los discípulos de Jesús sigue su curso.

No podemos olvidar lo siguiente: lo experimentado en la experiencia pascual es nada menos que el misterio absoluto de Dios, tal como se revela en Jesucristo. Las comunidades nacidas de esta experiencia no pueden configurarse sino como comunidades *creyentes*, puesto que sólo en la fe que supera todo conocimiento se tiene acceso a lo experimentado en ella. Y una cosa es la experiencia de la fe, y otra muy distinta la necesaria traducción en lenguaje humano, en credos, en doctrina, incluso en formas de organización, de lo que ha de ser comunitariamente vivido y practicado.

Desde esta dimensión histórica, constitutiva de la Iglesia, surgen desde el comienzo diversas *tradiciones* en las distintas comunidades cristianas, incluso diversas *corrientes* dentro de cada tradición, que expresan claramente cómo la experiencia de la fe puede cristalizar en una gran diversidad de comunidades, con muy distintas concepciones de la Iglesia misma, según las circunstancias locales, culturales, etc., en que se va forjando cada una de ellas. No es lo mismo la comunidad de Jerusalén que la de Antioquia, o las comunidades paulinas nacidas en el contexto del mundo pagano. De esta gran diversidad da testimonio el Nuevo Testamento.

Raymond E. Brown ha distinguido, en la era subapostólica en que se produjo la gran mayoría de los escritos del Nuevo Testamento, *cuatro grandes tradiciones* que muestran perfectamente la gran diversidad con que se hizo conciencia refleja la experiencia pascual en las primeras comunidades cristianas. En el último tercio del siglo I estaban ya claramente solidificadas la tradición *paulina*, la tradición del *Discípulo Amado*, la tradición de *Pedro*, y la tradición de *Santiago*²⁸.

Y las diferencias entre unas comunidades y otras podían llegar a ser tan notables que, cuando coincidían comunidades de distintas tradiciones en una misma ciudad, como parece que sucedía en Efeso, aun sin romper la comunión, los cristianos no podían trasladarse tan fácilmente de una comunidad a otra²⁹.

Simplemente para hacernos cargo de la forma compleja y variada como se fueron configurando las primeras comunidades cristianas, y de la diversa conciencia eclesial que late en

²⁸ Raymond E. Brown, *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 19-30.

²⁹ *Id.*, o. c., 23.

ellas, vamos a centrarnos en la tradición paulina con sus diversas corrientes, y en la tradición del Discípulo Amado como contrapunto más claro de la comprensión de la Iglesia que aparece sobre todo en esa corriente de la tradición paulina que quedó reflejada en las cartas pastorales.

A. LA TRADICION PAULINA

Posiblemente estamos ante la tradición más consistente, o al menos la mejor reflejada en los escritos neotestamentarios. Supuesto el impacto producido por la presencia de Pablo en las comunidades fundadas por él y por sus cartas auténticas, esta tradición adquiere después matices bastante diversos en las corrientes recogidas en Lc / Hch, en Col / Ef, o en las cartas pastorales.

Al fondo de esta tradición está, sin duda, la polémica suscitada por Pablo con su actitud ante la ley judía, en tensión con Pedro y con Santiago. Es evidente que la diversa actitud ante esta cuestión implica necesariamente una conciencia eclesial profundamente distinta.

Esta diferencia afecta, sobre todo, a las diversas tradiciones, pero tiene también sus resonancias en las distintas tendencias surgidas dentro de la tradición paulina.

En Efesios, por ejemplo, parece haberse llegado en esta cuestión a una solución pacífica: «Cristo de los dos pueblos hizo uno, y derribó la línea divisoria...; y así a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad» (E f. 2,14-16).

Por el contrario, al final del libro de los Hechos se recogen las palabras de Pablo en que se afirma que los judíos seguirán sin ver, oír ni entender: «Por tanto, sabed que la salvación de Dios se envía a los paganos; ellos si escucharán» (Hch 28,25-28).

Y ambas posturas discrepan del Pablo que, en su carta a los Romanos, decía que la conversión de los paganos «es para dar envidia a Israel», provocando su conversión, y que los paganos son como un injerto en el olivo de Israel (Rom -11,11 y 24).

Pero hay cuestiones más importantes aún desde el punto de vista eclesiológico, y en que aparecen con mayor claridad diversas concepciones de la Iglesia en la misma tradición paulina. Vamos a verlo con alguna detención.

1. Las cartas auténticas de Pablo

a) La Iglesia local

Pablo, en sus cartas auténticas, es el gran defensor de la libertad cristiana, que es también libertad de las comunidades cristianas. Para él, la Iglesia es, ante todo, *la comunidad local*: la

comunidad de Corinto, por ejemplo, es «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1), y las comunidades de la región de Judea son «las Iglesias de Dios en Cristo Jesús que hay en Judea» (1 Tes 2,14).

Y estas comunidades no son partes de la Iglesia universal, sino la Iglesia entera de Dios aconteciendo en un determinado lugar, el centro donde adquiere su máxima concreción y su máxima densidad lo que quiere decir «Iglesia».

Pablo es muy consciente de que la gran obra de Dios, en su momento histórico, es el surgimiento espléndido de comunidades cristianas en que sigue aconteciendo lo mismo que aconteció en el origen de la Iglesia: *la experiencia de la fe*.

En este acontecimiento ocupan, evidentemente, un puesto singular los que fueron sujetos primeros de esa experiencia, y son ahora necesarios transmisores de la misma. Pero, una vez transmitida, es esa experiencia de la fe, de que emerge la comunidad, la que verdaderamente importa, como obra del Espíritu a través de la transmisión de los primeros testigos.

Esta transmisión es, en definitiva, un «ministerio», un servicio indispensable para que acontezca lo verdaderamente importante: la comunidad *creyente*, que toma ahora la iniciativa, el protagonismo en su propia vida de fe, porque ella es la principal responsable del propio don recibido.

En virtud de esto, Pablo no pretende en ningún momento «dominar sobre la fe» de las comunidades (2 Cor 1,24). Al contrario, sabe muy bien que en esa experiencia de fe está aconteciendo lo decisivo: la actuación de Dios, a la que él mismo está sometido, y que nadie tiene derecho a reprimir. Cuando surgen dificultades dentro de la comunidad misma, él da su opinión sobre determinados problemas, pero deja que la comunidad los resuelva tomando sus propias decisiones (1 Cor 5,4; 2 Cor 2,6).

Este comportamiento de Pablo obedece a una convicción muy profunda: él «plantó» la comunidad de Corinto (y, *en este sentido*, puede decir que es «padre» de la comunidad, «pues he sido yo quien os engendré por medio del evangelio»: 1 Cor 4,15), Apolo la «regó», pero fue Dios quien puso allí la vida, y quien la hace crecer (y, en este sentido, sigue siendo el único verdadero padre de la comunidad).

Ante esta acción poderosa de Dios, ni Pablo es nada, ni Apolo es nada: lo que importa es la vida puesta por Dios, y al servicio de esa realidad soberana están Pablo y Apolo: «¿Qué es, pues, Apolo? ¿Qué es Pablo?... ¡Sirvientes, por medio de los cuales habéis creído!» (1 Cor 3,5-7).

Más todavía: desde esta convicción, Pablo se ve forzado a decir a los cristianos de Corinto: «Pablo es vuestro», no vosotros de Pablo; «Apolo es vuestro», no vosotros de Apolo; hasta «Cefas es vuestro», no vosotros de Cefas. En el fondo, «todo es vuestro»: el mundo, la vida, la muerte, el *presente*, el futuro, porque todo ha quedado sometido a la victoria de vuestra fe. Son los cristianos «infantiles», o «carnales», los que dicen «yo soy de Pablo», o «yo soy de Apolo».

Los cristianos maduros ponen eso del revés, porque del único de quien son es de Cristo, como Cristo es de Dios (1 Cor 3,21-23).

b) El cuerpo de Cristo

En el ámbito de la comunidad local tiene sentido lo que dice Pablo sobre la Iglesia como «cuerpo de Cristo».

Sin el soporte de la comunidad de Corinto, por ejemplo, todo lo que se dice en 1 Cor sobre la diversidad de los miembros del cuerpo, sobre su relación e interdependencia en la conspiración a la vida única del cuerpo, etc., se quedaría literalmente en el vacío. Pero en el contexto de esa comunidad aparece su significado profundo como expresión del misterio de la Iglesia. Desde ahí se puede descubrir, por ejemplo, lo siguiente:

— Que «del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, *así también Cristo*» (1 Cor 12,12).

El punto de partida es la imagen del cuerpo humano. Pero, al aplicarla a esa realidad misteriosa que es la comunidad de Corinto, Pablo salta por encima de la imagen, y ve a esa comunidad identificada con el cuerpo real y verdadero de Cristo.

Siguiendo el curso normal de la imagen, debería haberse concluido: «así también la Iglesia». Se entendería entonces que la Iglesia es «a modo de un cuerpo», o un «cuerpo moral», o «la corporación de los que profesan la fe en Cristo». Pero si Pablo concluye: «así también Cristo», es porque está viendo la comunidad de Corinto, como misterio eclesial, identificada con el cuerpo de Cristo³⁰. Y en un sentido muy real y concreto puede terminar la aplicación de la imagen diciendo a los cristianos de Corinto: «vosotros sois el cuerpo de Cristo» (12,27; cf. Rom 12,4-5).

Donde esto se hace visible con la mayor intensidad es en la comunidad cristiana local que celebra la eucaristía. Por eso Pablo había dicho antes a los corintios: «El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos los muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (10,16-17).

Y por eso quien come del pan y bebe del vino rompiendo la comunidad (por ejemplo marginando y avergonzando a los pobres): 11,22), ése «come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propio castigo» (11,29).

³⁰ Una exposición más amplia de este tema puede verse en R. Velasco, *La eclesiología en su historia.*, Edicep, Valencia 1976, 46-67.

— Pero esto no resta la menor importancia, en una comunidad cristiana, a su diversidad carismática. Para Pablo, una comunidad cristiana es, ante todo, comunidad *para la misión*. Por eso surgen en ella diversos «carisma» y «ministerios», cuya interrelación e interdependencia se trata de explicar con el símil del cuerpo.

En orden a la misión hay tres carismas expresamente destacados como más relevantes: el carisma apostólico, el carisma profético, y el carisma del didáscalo o enseñante. Se recuerda también el carisma de gobierno, pero no en los primeros lugares, sino más bien en los últimos (12,28; cf. Rom 12,6-8).

Mientras los tres carismas primeros son de vital importancia para la actividad misionera de la Iglesia, en las cartas auténticas de Pablo no aparece la tríada «obispos-presbíteros-dióconos», ni se menciona siquiera al «presbítero», cosas que veremos aparecer enseguida en las diversas corrientes de la tradición paulina, y que expresan más bien un repliegue de la comunidad cristiana hacia dentro de sí misma.

— Toda esta diversidad carismática, tan abundante en la comunidad de Corinto, brota de una misma fuente común: «todos hemos bebido del mismo Espíritu» (12,13), de manera que «todas esas cosas las obra el mismo y único Espíritu» (12,11).

Con esto se expresa algo de capital importancia que suele olvidarse al hablar de los carismas: no es lo primero el hecho de que haya carismas en la Iglesia; por debajo de eso está el hecho de que la Iglesia como tal es *de condición carismática*, como creación del Espíritu.

No es lo primero que el Espíritu suscite carismas en una Iglesia que sería fundamentalmente otra cosa, sino que ser carismática, creada y movida por el Espíritu, es su dimensión más profunda, desde la que tienen sentido y desde la que hay que discernir otras dimensiones de la Iglesia que no ocupan el mismo nivel de profundidad.

Porque la Iglesia está llamada a ser carismática, y para que lo sea, hay carismas en la Iglesia. Y por eso todos los carismas son «para provecho común» (12,7), para la edificación de la Iglesia como cuerpo de Cristo.

2. La corriente de Lucas / Hechos

El autor del que figura como tercer evangelio y de los llamados Hechos de los apóstoles, que deberían llamarse con más propiedad «Hechos del Espíritu»³¹ o, por lo menos en su primera parte, «Libro de la oscuridad y la conflictividad de la Iglesia naciente»³², es testigo privilegiado de un paso adelante fundamental dentro de la tradición paulina.

³¹ R. E. Brown, *o. c.*, 65.

³² J. I. González Faus, *Hombres de la Comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*. Sal Terrae, Santander 1989, 32.

Muy resumidamente, habría que resaltar los siguientes rasgos:

a) Jesús y la Iglesia

El autor de Lc / Hch es el único dentro del Nuevo Testamento que se preocupa seriamente de conectar la vida histórica de Jesús, su pasión y su muerte, con la historia de los primeros años de la Iglesia.

En esto «se aparta de la tradición paulina, pues tanto las epístolas pospaulinas como las cartas auténticas de Pablo no dicen nada del ministerio terreno de Jesús, previo a su crucifixión y resurrección»³³. Pero, a la vez, «esto significa que la buena nueva o evangelio no sólo se refiere a lo que Dios ha hecho en Jesús, sino a lo que él ha hecho en el Espíritu»³⁴.

Al separarse posteriormente, en el ordenamiento del Nuevo Testamento, Lc de Hch, se ha hecho un mal servicio a lo que intentaba el autor con ambos libros. Su intención iba a resaltar la continuidad que va de Jesús a Pablo, incluso con toda la tradición de Israel, como gran acontecimiento del Espíritu.

b) Iglesia local y ministerios

En Hch, la palabra «Iglesia» sigue significando ante todo, como en las cartas auténticas de Pablo, *las Iglesias locales*, cosa que irá desapareciendo en otras corrientes paulinas.

Este protagonismo de cada comunidad explica la gran diversidad y creatividad que aparece en la forma de entenderse y organizarse cada una de ellas. La tónica general es que las decisiones más importantes se toman en común, con participación lo mayor posible de toda la asamblea (Hch 1,23-26; 6,3-6; 15,22-28). Las diferencias surgen al hablar de quienes, de una u otra manera, han de presidir la Iglesia.

En Jerusalén se habla de «los apóstoles y *presbíteros*» (Hch 15,2-6.22-23; 16,4; 21,18), por donde se ve que la Iglesia primera asumió sin mayor problema esa estructura típica del judaísmo, a pesar de que son los «presbíteros» judíos los perseguidores de la Iglesia naciente (Hch 4,5-8.23; 6,12).

No obstante, me parece digna de notarse esta observación: «Es llamativo que, cuando el autor de los Hechos designa a los dirigentes de la comunidad *judía de Jerusalén*, no tiene inconveniente en hablar de «*sacerdotes y presbíteros*» (cf. 23,14; 24,1; 25,15), cosa que

³³ R. E. Brown, *o. c.*, 67, nota 100.

³⁴ *Id.*, *o. c.* 63.

cuidadosamente evita decir de los cristianos»³⁵. Es un punto en que coincide todo el Nuevo Testamento, y que hay que tener muy en cuenta al hablar del sacerdocio cristiano, como veremos en su momento.

En la Iglesia de Antioquía, en que se inaugura con gran fuerza el proceso de ruptura con el judaísmo y la apertura al mundo pagano, se nos dice que «había profetas y maestros» (Hch 13,1), como dirigentes de la comunidad, pero jamás se hace mención de «presbíteros»³⁶.

Y, lo que es más importante, de esos (profetas y maestros) arrancan los misioneros itinerantes a quienes se llama sin mayor problema «apóstoles» (cf. Hch 14,4 y 14). La palabra «apóstol» va sufriendo un cambio profundo de significado. Mientras al comienzo de los Hechos son propiamente los doce, como institución fundamental cuyo número hay que completar por la desaparición de Judas (Hch 1,15-26), a la muerte de Santiago, el hermano de Juan (Hch 12,2), ya nadie se acuerda de reconstruir el número de los doce, y se habla de «apóstoles» en un sentido difícilmente comprensible en la Iglesia de Jerusalén.

Todo esto nos obliga a ver un lento proceso en las formas como las distintas Iglesias se van dando su propia configuración interna, según las diversas situaciones por que atraviesan, o el influjo de personalidades más relevantes. Y nos obliga, a la vez, a ser muy cautos ante esa imagen tradicional de una especie de «carta fundacional» de la Iglesia, entregada por Jesús o por los doce, por la que habría un modelo prefijado de organización eclesial que corre uniformemente, y por disposición divina, de Jesús hasta nosotros.

c) Importancia del Espíritu

Pero lo más característico de la eclesiología de Lucas es, sin duda, la importancia que se da a la actuación del Espíritu. Sobre todo en el libro de los Hechos, el protagonismo del Espíritu es algo que no tiene parangón en todo el Nuevo Testamento.

El relato de pentecostés, que en el mundo judío conmemoraba la entrega de la alianza a Moisés en el Sinaí, permite comprender lo que ocurre con los primeros discípulos como «un nuevo acto creativo de Dios, que concuerda con la primera creación. Jerusalén reemplaza al

³⁵ J. I. González Faus, *o. c.*, 47.

³⁶ «De la Iglesia de Antioquía no se dice nunca que estuviese presidida por un colegio de *presbíteros* siguiendo el modelo del judaísmo, sino que, 'según el uso de la Iglesia local', estaba presidida por un grupo constituido por *profetas y maestros*. Este dato es de un valor incalculable. Teniendo presente que los silencios en Lucas son deliberados, la primera Iglesia «cristiana» no se había organizado al modo judío, sino que, por encima de la «ancianidad», había dado prioridad a la 'profecía' y a la 'didascalia'» (Josep Rius-Camps, *Diversificación de los ministerios en el área siro-helenística: de Ignacio de Antioquía a las constituciones apostólicas*, en *Varios, Teología y magisterio*. Sígueme, Salamanca 1987, 82).

Sinaí como lugar de la nueva alianza»³⁷. La imagen del viento que aparece en la creación y en la tormenta del Sinaí es la misma que explica lo que acontece a los discípulos de Jesús, a la vez que la plenitud de ese Espíritu se comunica a cada uno en lenguas de fuego (Hch 2,2-4).

El Espíritu es, sin duda, el actor principal de cuanto se relata en los Hechos. Al contrario que en Col / Ef, es el Espíritu que, después de la ascensión de Jesús al cielo, va a ocupar el lugar de Cristo en la tierra.

Es el Espíritu que arranca a los discípulos del aislamiento y la cobardía y les lanza a «dar testimonio con gran fuerza de la resurrección del Señor Jesús» (Hch 2,14ss; 4,33); que dirige toda la misión de Pedro y Pablo, sobre todo en los momentos más comprometidos (Hch 10,38 y 44-47; 11,12-15; 13,2-4; 16,6-7; 17,21); que, ante el tema gravísimo de la circuncisión, en el llamado concilio de Jerusalén, obliga a decir a los reunidos: «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros» (Hch 15,28), etc.

No ha dejado de sorprender a los escrituristas el dato de que el autor de los Hechos se olvide, por ejemplo, de Pedro después del concilio de Jerusalén, sin hacer mención alguna de su vida posterior y su martirio, y, sobre todo, que termine con la llegada de Pablo a Roma, sin ocuparse para nada de sus últimos años y su muerte.

A Lucas no le interesan estos personajes como tales, sino lo que el Espíritu hace a través de ellos para llevar adelante la acción de Dios que se despliega en la Iglesia naciente.

d) La koinonía y los pobres

Finalmente, es preciso resaltar en toda su importancia este otro rasgo esencial de la Iglesia de Lucas: la puesta en común de los bienes, y la preocupación por los pobres.

Ya en su evangelio, esta cuestión adquiere más relevancia y más radicalidad que en los otros. Es conocida la visión, aunque sea idealizada, de la primera comunidad que aparece en los «sumarios» de los Hechos: «koinonía» quiere decir, ante todo, ponerlo todo en común, empezando por los bienes materiales, repartiéndolos luego «según la necesidad de cada uno», porque hay algo central para la comunidad cristiana: que «no haya entre ellos ningún necesitado» (Hch 2,44-45; 4,34-35).

De ahí la importancia de ayudar a los pobres de Judea en tiempo de hambre (Hch 11,27-30), y del llamado «testamento de Pablo»: «En todo os he enseñado que es así, trabajando, como se debe socorrer a los débiles» (Hch 20,35), que concuerda perfectamente con la única recomendación que Pablo recuerda haber recibido en el concilio de Jerusalén: «sólo que

³⁷ R. E. Brown, *o. c.*, 67.

nosotros debíamos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero» (Gál 2,10).

3. La corriente de Colosenses / Efesios

En Col / Ef aparece de otra manera la evolución de la Iglesia naciente, aun dentro de la misma tradición paulina. Fijémonos sólo en estas tres características más salientes:

a) «La Iglesia, que es su cuerpo»

En esta corriente, la palabra «iglesia» deja ya de aludir en directo a *las Iglesias locales*, para adquirir un significado absoluto y universal. Es incluso más que una realidad terrestre. Identificada en gran medida con el Cristo celeste, abarca el cielo, la humanidad y el cosmos.

La Iglesia, como realidad hipostasiada, es «el cuerpo de Cristo». Mientras en 1 Cor, por ejemplo, esta denominación paulina se refería en concreto a la comunidad de Corinto, para expresar cómo hay en ella diversidad de miembros, con diversidad de carismas, conspirando todos a la unidad viva de un cuerpo que, por tratarse de una comunidad fundamentada en la fe en Cristo resucitado, es verdaderamente el cuerpo de Cristo, en Col / Ef se parte del Cristo glorioso «en quien reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9), para concluir que la Iglesia es «su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo *en todo*» (Ef 1,23).

Diríase que todo lo acontecido en Cristo tiene como fin la Iglesia, que constituiría así como la intención última del designio de Dios realizado en Cristo como cabeza, y desplegado por cuanto hay en el cielo y en la tierra en su cuerpo que es la Iglesia.

Es a la Iglesia a la que «Cristo amó y se entregó a sí mismo por ella» (Ef 5,25), en contraste, por ejemplo, con Rom 5, o 2 Cor 5,14-15. Y Pablo, que se entendió a sí mismo como «ministro de Dios» (2 Cor 6,4), y «de una nueva alianza» (2 Cor 3,6), puede ser descrito ahora como «ministro de la Iglesia» (Col 1,25).

Hay aquí una fuerte divinización de la Iglesia, que ciertos gnósticos aprovecharán para entenderla «como un eón dentro del sistema de emanaciones divinas».³⁸

³⁸ Id. o. c., 53, nota 77.

b) Visión escatológica de la Iglesia

La Iglesia, así glorificada, es la esposa de Cristo «sin mancha ni arruga ni nada parecido, una Iglesia santa e inmaculada» (Ef 5, 27).

Esto ha dado pie para hablar de la santidad permanente de la Iglesia, aunque sus miembros sean pecadores. Pero no hay que olvidar que en Col / Ef se trata de una visión escatológica de la Iglesia, en que se está describiendo la Iglesia del futuro, lo que será la Iglesia cuando llegue la plenitud del que lo llena todo en todo.

Aunque hay en estas cartas ciertos rasgos de «escatología realizada»: cierta identificación de la Iglesia con el reino de Cristo y de Dios (Col 1,13-14; Ef 5,5), los creyentes como ya «resucitados y sentados en el cielo en Cristo Jesús» (Ef 2,6; Col 2,12 y 3,1), al contrario que, por ejemplo, en Rom 6,3-11; 8,11 y 17-18; o 1 Tes 4,14 y Flp 3,10-12, no se puede abusar de estas afirmaciones aplicándolas, sin más, a la Iglesia presente.

Hay que procurar, más bien, compaginarlas con la imagen de una Iglesia «semper reformanda» que, en cuanto inmersa en la historia, está llamada a una conversión y a una renovación constantes.

Posiblemente las dificultades que presenta una concepción unilateral de la Iglesia como cuerpo de Cristo, tal como puede deducirse de Col / Ef, para una verdadera reforma de la Iglesia fue una causa importante de que en el Vaticano II, que pretendía en serio esa reforma, no prevaleciese tal imagen, sino la de *pueblo de Dios* peregrinante en medio de las oscuridades y las vicisitudes de la historia.

c) La dirección de la Iglesia

Conviene advertir, finalmente, la escasa importancia que se da en estas cartas al problema de la dirección de la Iglesia.

Se habla de «pastores y maestros» (Ef 4,11), pero no se dice nada especial sobre su función y cometidos concretos. Esto sólo es viable cuando se tiene la mirada puesta en la *Iglesia local*, como acontece en las cartas auténticas de Pablo y en Lucas.

Desde la visión grandiosa y universal de la Iglesia en Col / Ef, sólo puede decirse que se trata de «dones» de aquel que «subió por encima de todos los cielos *para llenarlo todo*», y que se dan «para edificación del cuerpo de Cristo», para llegar «a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,12-13).

Esta manera de entender la Iglesia tiende a dejar en segundo plano sus elementos institucionales, o el tema más concreto de la sucesión apostólica. Todo esto va a ser

preocupación central de otra corriente dentro de la tradición paulina: la representada por las llamadas cartas pastorales.

4. La corriente de las cartas pastorales

Las cartas pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) delatan una situación muy peculiar de la Iglesia, por lo menos de importantes sectores de la misma, a finales del siglo I.

El expansionismo misionero de Pablo interesa menos que el «pastoreo» del rebaño, en que han surgido problemas y conflictos muy preocupantes. Empiezan a ocupar un puesto central los temas de organización de la Iglesia, con que pueda controlarse la situación y preservar la verdadera doctrina contra perniciosas novedades. En orden a esto, empieza también a preocupar más explícitamente el tema de *la transmisión* de la sana doctrina.

a) Situación crítica de la Iglesia

Es evidente que lo que subyace a las cartas pastorales es una situación angustiosa de la Iglesia en que se va creando la conciencia de que peligrá muy seriamente la verdad del evangelio.

La desaparición de los primeros testigos produce una cierta sensación de alarma, de que la realidad profunda que viene de los orígenes puede irse por caminos aberrantes. He aquí la cuestión de fondo de este momento eclesial.

Llamar a esto consolidación de la «ortodoxia» contra ideas «heterodoxas» puede encerrar sus peligros. Sin duda que en estas cartas hay una insistencia muy fuerte en la «sana doctrina» (1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9 y 13; 2,1 y 8), en guardar el «depósito» (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12 y 14) contra los «falsos maestros», hombres «embaucadores» que se entregan a «doctrinas diabólicas» (1 Tim 4,1-2), y se dejan pervertir por la «falsa ciencia» (1 Tim 6,20).

Pero sería superficial reducirlo todo a una pugna entre doctrinas diversas. Los adversarios de estas cartas parecen ser los maestros *gnósticos y judaizantes*. Y me parece muy acertada esta observación: para el autor de las pastorales, «la doctrina ortodoxa se distingue de la heterodoxa *por las prácticas que genera* o de las que brota... Su preocupación no es meramente teórica o de comprensión, sino *práxica*. En realidad, son modos de vivir lo que se expresa en esos modos de hablar: «profesan conocer a Dios, pero *con sus obras* le niegan» (Tit 1,16)»³⁹.

³⁹ J. I. González Faus, o. o., 66.

Lo que se debatía, por tanto, contra gnósticos y judaizantes, era lo siguiente: «una doctrina que nace para justificar el seguimiento de los propios deseos egoístas, y una doctrina que quiere afirmar la ley en lugar del corazón puro». Contra ambas doctrinas, en las cartas pastorales se defiende la doctrina que nace de «el amor que procede de un corazón puro» (1 Tim 1,5).

Por debajo de las doctrinas, algo más profundo está puesto en cuestión: la experiencia de la fe que hay que mantener en su realidad auténtica, en fidelidad a un «depósito» que, antes que un conjunto de formulaciones doctrinales, es el evangelio recibido, o «la realización del plan de Dios, fundado en la fe» (1 Tim 1,4).

Hay grandes coincidencias entre lo que aquí se dice contra los gnósticos y lo que decía Pablo a los corintios, con el mismo punto de partida en ambos casos: la afirmación de que «la resurrección ya ha tenido lugar» (2 Tim 2,18). El «todo me es lícito», «todo me está permitido» de los corintios (1 Cor 6,12; 10,23), que para ciertos iluminados, identificados ya con el Cristo celeste, se convierte en un pretexto para «buscar el propio interés, y no el de los demás» (10,24), es en las pastorales un pretexto para «seguir los propios deseos» (2 Tim 4,3), desde los cuales se puede llegar a «hacer de la religión un negocio» (1 Tim 6,5), o a caer en el «afán de dinero», que es la raíz de todos los males (6,10).

En relación con los «maestros de la ley» (1 Tim 1,7), se recuerda que son gentes que «prohíben el matrimonio y el uso de alimentos» (1 Tim 4,3) como cosas impuras, gentes de «mente y conciencia sucias», por lo cual lo ven todo sucio y creen limpiarse a base de purificaciones y abstinencias (Tit 1,15).

En ambos casos, es el tema del verdadero sentido de *la libertad cristiana* el que está aquí en juego, en consonancia con las cartas auténticas de Pablo y con todo el Nuevo Testamento.

En cuanto a la doctrina, hay, pues, en las cartas pastorales «mucha menos novedad de la que suele pretenderse», y habría que preguntarse si «a lo largo de la historia la autoridad eclesiástica no ha utilizado más de una vez la noción misma de ortodoxia para aquello que las pastorales atacan como heterodoxia radical: para justificar afanes de dinero o de vivir según los propios deseos de poder, etc.»⁴⁰

b) La organización de la Iglesia

Más característico de las pastorales es el paso adelante que se da en la forma de organización de la Iglesia. Más que la doctrina, el problema es que surgen *maestros oficiales* de

⁴⁰ Id., o. c., 68.

la doctrina, con autoridad para silenciar a otros. Tenemos que analizar esto con algún mayor detenimiento:

- *Los episcopos-presbíteros.* En este plano adquieren una importancia central los episcopos-presbíteros, que debe haber al frente de toda comunidad cristiana.

Parece ser que había aún comunidades paulinas sin dirigentes locales, y que en este momento quiere darse por terminada tal situación. Es lo que aparece en este texto de la carta a Tito: «El motivo de haberte dejado en Creta fue para que acabaras de organizar lo que faltaba y establecieras presbíteros en cada ciudad» (Tit 1,5). De este modo se evitarían los graves peligros que amenazaban a las Iglesias locales.

Respecto de los nombres, se ha afirmado con frecuencia que «presbítero» provendría del judaísmo y «episcopo» del mundo griego, pero esto se ha vuelto problemático después de los descubrimientos del Mar Muerto⁴¹. Parece ser que las comunidades cristianas aquí aludidas asumieron la estructura de grupos de presbíteros que gobernaban las sinagogas judías, pero «los presbíteros cristianos desempeñaban una función de supervisión pastoral que iba más allá de la correspondiente a sus homólogos judíos, designándoles con el nombre de *episcopos*», como ocurría en las comunidades esenias.

En todo caso, es bastante seguro que en las cartas pastorales, como en todo el Nuevo Testamento, presbíteros y episcopos son términos intercambiables: así, en 1 Tim 3,1-7 se llama «episcopo» al mismo cargo que en 5,17-22 se llama «presbítero» y, más llamativamente en Tit 1,5-7, se dan instrucciones a los «presbíteros», e inmediatamente después se les llama «episcopos».

Junto a los episcopos-presbíteros aparecen los *diáconos*, de los que se describen las cualidades morales, pero no se dice nada de sus tareas o funciones. Probablemente hay que considerarlos como «auxiliares» de los episcopos-presbíteros.

- *Las tareas de los dirigentes.* Pero más importante en estas cartas es determinar *las funciones* que deben desempeñar los episcopos-presbíteros. Las más destacadas parecen ser estas dos: *la enseñanza* de la sana doctrina, y *la administración* de la «casa de Dios» (1 Tim 5,17), sobre todo con su *ejemplaridad*:

- *La enseñanza.* En ese momento de la Iglesia en que, como dijimos, se ve seriamente amenazada la permanencia de las comunidades en la verdad del evangelio que viene de los orígenes, es normal que el menester principal de los episcopos-presbíteros sea «la predicación y la enseñanza» (1 Tim 5,17), protegiendo a la comunidad de doctrinas erróneas.

⁴¹ Véase la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Tit 1,5, y R. E. Brown, *o. c.*, 33.

Nunca se dice de ellos que presidan la eucaristía o el bautismo. Tampoco interesa directamente *su tipo de ministerio*, sino *la transmisión* de «la sana doctrina según el evangelio de la gloria de Dios bienaventurado, que se me ha confiado» (1 Tim 1,10-11). No interesa tanto la forma de *sucesión* de los transmisores como el hecho de que las comunidades vivan en conexión con el verdadero evangelio.

«Si le preguntáramos al autor de las pastorales si lo que él propiamente quería era una determinada estructura ministerial como norma para la Iglesia, respondería: No, no quiero un determinado *ministerio*, sino el *evangelio* como norma para la Iglesia. A vosotros os toca crear *el ministerio* que sea el mejor garante de la transmisión y realización del evangelio»⁴².

— *La administración ejemplar*. Pero es evidente que los transmisores, tal como se van configurando en las pastorales, juegan un papel muy importante en la verdadera transmisión, no sólo de la doctrina, sino sobre todo de la práctica del evangelio.

Por eso se resalta tanto en estas cartas algo que ha pasado más inadvertido: *la ejemplaridad* de los episcopos-presbíteros.

Suele atribuirse exclusivamente a los primeros brotes de herejías, o de falsas doctrinas, el cambio que se produce en este período de la Iglesia en su forma de organización. Pero cuando a Timoteo se le recomienda que «no imponga las manos a nadie precipitadamente, y así no te harás cómplice de los pecados ajenos» (1 Tim 5,22), se está poniendo de manifiesto otra no menos grave preocupación: la proliferación de «falsos pastores», y los destrozos que tal hecho está produciendo en las comunidades.

Ya en Hechos se advierte a los presbíteros de Éfeso que «se introducirán entre vosotros lobos crueles que no perdonarán al rebaño» (Hch 20,29). Y en las pastorales nos encontramos ya en una Iglesia que ha sufrido profundamente a causa de pastores «dados al vino y amigos de reyertas», deseosos de cargos y con ambición de dinero (1 Tim 3,3; 5,20-21; Tit 1,6-7). Hasta tal punto que «uno de los problemas más importantes de este periodo lo constituye *la conducta indigna de los pastores*: éstos tienden a dominar y oprimir a su rebaño con sus antagonismos personales; los celos de los pastores ya empiezan a desgarrar la Iglesia»⁴³.

Así, pues, las pastorales suponen un avance en un punto importante: la figura del «responsable» de la comunidad, sin el cual no es posible la transmisión del evangelio, ni la comunidad funciona ordenadamente. Para destacar esa figura, se da mucha importancia al gesto de «la imposición de manos», que es ya como una verdadera «ordenación» para la

⁴² G. Lohfink, *La normativa de las formas del ministerio en las Cartas Pastorales*: Selecciones de Teología 17 (1978) 293-294.

⁴³ A. Lemaire, *De los servicios a los ministerios. Los servicios eclesiales en los dos primeros siglos*: Concilium 80 (1972) 481.

comunidad. La función principal del «responsable», en aquella situación de la Iglesia, es la vigilancia doctrinal.

Pero no hay que olvidar el contrapunto de todo esto. En la medida en que el servicio de presidir y administrar la comunidad se convierte en un cargo establecido, está abierta la puerta para los abusos de toda autoridad. Y por ahí suelen infiltrarse los peores males para todo grupo social, pero sobre todo para la Iglesia de Jesús. Más aún si se convierten en instancias no criticables o controlables.

Si, como dijimos, la doctrina ortodoxa se distingue «por las prácticas que genera», esto vale también de manera relevante para los episcopos-presbíteros. También ellos pueden degenerar en hombres que «profesan conocer a Dios, pero *con sus obras* le niegan» (Tit 1,16), con gravísimos perjuicios para las comunidades.

Por eso, tal vez la preocupación mayor de estas cartas no es que haya «pastores» en las comunidades, sino que haya «*buenos* pastores». De ahí el interés por escoger bien los «responsables» antes de imponerles las manos. De ahí que se insista en que no sean «neófitos» (1 Tim 3,6), sino hombres ya bien conocidos por las comunidades.

Desde esta perspectiva de la ejemplaridad, diríamos de una ejemplaridad constructiva, se entiende la recomendación de que los episcopos-presbíteros sean *casados*: «pues si alguno no es capaz de gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios?» (1 Tim 3,2 y 5).

Y, aunque no se diga nada sobre la forma en que se nombraban, es muy posible que se practicara lo que se recomienda en un libro algo posterior: que sean las comunidades las que se nombren ellas mismas episcopos y diáconos⁴⁴, como la mejor forma de acertar en la elección, y de procurarse las comunidades mismas «buenos» pastores.

— *En un momento crítico de la Iglesia*. No hay que olvidar, finalmente, que la preocupación de las pastorales por la «sana doctrina» y por los encargados de vigilarla supone un momento de crisis muy fuerte dentro de la Iglesia, no una forma de comportamiento permanente ni impuesto en todas partes.

Si la respuesta de estas cartas a esa situación se convierte en norma absoluta e invariable, los peligros pueden ser enormes. No parece exagerado afirmar que, en este sentido, las pastorales han influido negativamente en largas épocas de la historia de la Iglesia.

En ellas se ha apoyado una persistente mentalidad conservadora, opuesta a toda innovación, sospechosa de cualesquiera «maestros» que no sean los maestros oficiales, con una idea inmovilista del «depósito» de la fe como una caja fuerte donde estaría guardada desde los

⁴⁴ *Didajé*, 15, 1.

orígenes la respuesta a todos los problemas de la fe en cualquier coyuntura histórica de la Iglesia.

Del mismo modo, las cualidades que se exigen a los episcopos-presbíteros en aquella situación problemática ha contribuido a crear la imagen de que los pastores de la Iglesia deben ser conservadores más que impulsores de la vida de la comunidad, más adictos que aptos, más adecuados a los intereses de la institución que a las necesidades reales de los creyentes y de la evangelización del mundo.

En cualquier caso, la evolución del ministerio que aparece en las pastorales es fruto de un desarrollo normal de las cosas en una determinada situación de la Iglesia, y no hay que ver en ello con demasiada facilidad orígenes divinos, o normas que provendrían directamente del mismo Jesús o fijadas de una vez para siempre desde los orígenes de la Iglesia.

Se habla mucho en ellas de los episcopos-presbíteros, «pero no para establecer estructuras determinadas del ministerio, sino para garantizar la fiel transmisión del evangelio», que puede garantizarse también de otras maneras. Convertir en *normativas* estas cartas «implicaría la normatividad del matrimonio de los ministros»⁴⁵.

Y una cosa es cierta: los «episcopos» de que se habla en todo el Nuevo Testamento no corresponden todavía a los «obispos» en el sentido actual del término⁴⁶.

B. LA TRADICIÓN DEL DISCIPULO AMADO

Si después de estudiar las cartas pastorales, se quiere comprender hasta qué punto son diversas, dentro del Nuevo Testamento, las versiones de la misma experiencia originante de la Iglesia, el mejor camino consiste en confrontar esas cartas con la tradición del Discípulo Amado: esa tradición que ha quedado reflejada en el cuarto evangelio y en las tres cartas de Juan.

La singularidad de estos escritos, dentro de la literatura neotestamentaria, habla muy a las claras de un tipo de comunidades cristianas difícilmente asimilable por otras en el contexto del último tercio del siglo I. Vamos a tratar de recoger, lo más resumidamente posible, sus rasgos más característicos.

⁴⁵ Cf. J. I. González Faus, *o, c.*, 76-77, nota 50.

⁴⁶ Cf. *Biblia de Jerusalén*, en nota a 1 Tim 3,1.

1. El origen de estas comunidades

Tal vez lo más sorprendente de esta tradición, y su fuerza mayor para romper esquemas prefabricados, sea su difícil conexión con ese concepto que hasta ahora nos ha resultado tan familiar: el de *tradición apostólica*.

Poco a poco, en el tiempo en que se escribieron la gran mayoría de los escritos del Nuevo Testamento, se fue consolidando esta visión de las cosas: la Iglesia ha nacido de una experiencia cuyos primeros sujetos, y los encargados de transmitirla, son «los apóstoles»; más concretamente, «los doce apóstoles».

La condición de «apóstol» da una relevancia singular dentro de la Iglesia por esta vinculación con los acontecimientos originarios, que culminan en la experiencia pascual. Pedro se va convirtiendo en la figura principal por haber sido el primer testigo de la resurrección del Señor. Pablo reivindica su condición de «apóstol» porque también él ha visto, a su manera, al Resucitado, y ha sido enviado por él a una misión muy personal entre los gentiles.

Así se va configurando la Iglesia «apostólica», fundada en esos acontecimientos originarios que vienen de los apóstoles.

a) El Discípulo Amado

Pues bien, nos encontramos ahora con una tradición importante, muy consistente en el período subapostólico, en que no aparece nunca la palabra «apóstol», y cuya vinculación con los orígenes ha acontecido a través de un «discípulo»: el Discípulo Amado de Jesús.

«El cuarto evangelio no presta virtualmente ninguna atención a la categoría de 'apóstol', y hace del 'discípulo' la categoría primaria cristiana, de forma que la continuidad con Jesús viene a través del testimonio del Discípulo Amado»⁴⁷.

Parece ya cuestión resuelta para los exégetas que el Discípulo Amado no es uno de los doce⁴⁸ pero sí que es el testigo ocular que está a la base de estas comunidades como su autoridad mayor, por cuyo testimonio pueden defender con gran convicción sus puntos de vista cristológicos y eclesiológicos, aunque discrepen seriamente de otras tradiciones.

Si a través del testimonio del Discípulo Amado les viene «su continuidad con Jesús», sucede al mismo tiempo que, para estas comunidades, la vinculación de este discípulo con Jesús es

⁴⁷ R. E. Brown, *La Comunidad del Discípulo Amado. Sígueme*, Salamanca. 1983, 84. Para la reflexión sobre este tema, me he centrado sobre todo en esta obra, además de la ya citada del mismo autor.

⁴⁸ *Id.*, o. c., 34-35.

mayor y más profunda que la de cualquier otro testigo de los orígenes: nadie experimentó a Jesús ni le comprendió con la intensidad del Discípulo Amado.

Basta comparar su relación con Pedro en el cuarto evangelio: «En 13,23-26, el Discípulo Amado descansa sobre el pecho de Jesús, mientras que Pedro tiene que hacer una señal a este último para pedir una información; en 18,15-16, el Discípulo Amado puede acompañar a Jesús al palacio del sumo sacerdote, mientras que Pedro no puede entrar sin su ayuda; en 20,2-10, el Discípulo Amado llega antes que Pedro al sepulcro, y solamente de él se dice que creyó por lo que vio allí...; en 19,26-27, donde el discípulo aparece al pie de la cruz, el contraste es implícito: Pedro es uno de los que habían abandonado a Jesús (16,32)»⁴⁹.

Estamos, pues, ante unas comunidades conscientes de que su vinculación con los orígenes les viene a través de un «discípulo» conectado de una manera única con Jesús, que penetró como nadie en el conocimiento de quién era Jesús, y en el misterio de salvación que Dios estaba realizando en él, porque era «el discípulo al que Jesús quería», es decir, por la fuerza, penetrante como ninguna otra, del amor.

Y, por tanto, estas comunidades podían considerarse a sí mismas más cercanas a Jesús, poseedoras de una tradición que les permitía percibir la realidad sustancial cristiana más a fondo que otras comunidades vinculadas a tradiciones distintas de la suya⁵⁰. Esto explica el carácter más bien conflictivo de la relación de estas comunidades con las de otras tradiciones cristianas, como veremos enseguida.

b) Formación de las comunidades

Hay un punto clave en que el cuarto evangelio se aparta de los sinópticos en la narración del ministerio de Jesús: a su paso por Samaria, Jesús se detiene allí dos días y convierte a un gran número de samaritanos que le reconocen como «el salvador del mundo» (Jn 4,39-42).

Dadas las precauciones de otros evangelistas en el trato de Jesús con los samaritanos (Mt 10,5; Lc 9,53), puede dudarse razonablemente de que esto corresponda al ministerio histórico de Jesús, y es muy probable que refleje la situación de las primeras comunidades de la tradición del Discípulo Amado.

Según esto, parece que el proceso de su formación puede describirse de esta manera:

⁴⁹ Id., o.c., 80.

⁵⁰ «Los miembros de estas comunidades eran probablemente conscientes de la diferencia que les separaba de la Iglesia que procedía de los doce, y así vieron que sus características particulares hacían recaer sobre ellos la obligación de una misión especial, concretamente la de preservar, defender y manejar la tradición distintiva que ellos estaban seguros de que procedía del mismo Jesús» (O. Cullmann, *The johannine circle*. Filadelfia 1976, 55).

— Todo arrancó de un grupo de discípulos de Juan Bautista, entre los cuales habría que contar también al Discípulo Amado⁵¹, que aceptó sin mayores dificultades, y sin mayores diferencias con otros grupos, a Jesús como el verdadero mesías esperado. Del contacto de algunos de ellos con las ideas de los esenios de Qumrán provendrían ciertas contraposiciones constantes en los escritos de esta tradición: luz-tinieblas, muerte-vida, espíritu de verdad-espíritu de mentira, etc.

— En un segundo momento, cristianos judíos pertenecientes a la comunidad helenística perseguida en Jerusalén (Hch 6-8), y un buen número de samaritanos convertidos, engrosaron las comunidades, y en este contexto surgieron las condiciones favorables para la versión de la experiencia cristiana típica de esta tradición.

Los cristianos helenistas de Jerusalén fueron los primeros perseguidos por su radicalidad contra la ley y el templo (Hch 6,13-14) y contra todo el sistema judío. Los samaritanos eran mal vistos y hasta odiados por los judíos (Jn 4,9; 8,48; Lc 9,52-55). Esto explica perfectamente el conflicto con «los judíos» que domina todo el cuarto evangelio.

Pronto los cristianos de estas comunidades fueron expulsados de las sinagogas, y para ellos «los judíos» son los otros. Más aún: los que les llevan a la muerte pensando que hacen un servicio a Dios (Jn 16,2), pero en realidad son «hijos del diablo» (Jn 8,44). Este lenguaje, explicable por la presencia de samaritanos en estas comunidades, y esta oposición radical a «los judíos», explican a su vez en gran parte la cristología descendente propia de esta tradición, como veremos luego, con las repercusiones que eso tiene en su peculiar conciencia eclesial.

— Más tarde, sin duda después de su expulsión de las sinagogas, los cristianos de estas comunidades acogieron sin mayor problema un buen número de gentiles, que dieron ciertamente un alcance todavía más universal a su visión del cristianismo.

Es sintomático a este respecto el relato del encuentro de *Jesús* con «algunos griegos» (Jn 12,20-23), momento en que desaparece en el evangelio la polémica con los judíos, y que Jesús interpreta como un signo de que «ha llegado la hora»: el final de su ministerio, y el comienzo de la vuelta a los gentiles.

Todo esto, y la insinuación de los judíos de si Jesús «se irá a los que viven dispersos entre los griegos para enseñar a los griegos» (Jn 7,35), da a entender que, más que del ministerio terreno de Jesús, se trata de la situación de estas comunidades en el momento de su aceptación de los gentiles.

⁵¹ Brown piensa que es el discípulo que queda sin identificar en Jn 1,40 (o. c., 82, nota 54).

2. Una tradición muy peculiar, en contraste con otras tradiciones

a) Cristología descendente: conflicto con «los judíos»

Los factores que entraron en juego en la formación de estas comunidades, y que acabamos de recordar, dieron como resultado más relevante el surgimiento de una *cristología* muy peculiar, que no está presente en otras tradiciones.

Agudizada en la polémica con «los judíos», y en ocasiones llevada a extremos provocativos, todo arranca de la afirmación tajante de *la preexistencia* de Jesús, Para el cuarto evangelio, sólo se entiende adecuadamente que Jesús es el mesías cuando se parte del supuesto de que él es el que ha descendido de arriba para revelarlo a los hombres, no a partir de los conceptos de mesías existentes en el pueblo de Israel.

Jesús es la palabra existente antes de la creación que se ha hecho hombre (Jn 1,1 y 14), que es uno con el Padre (10,30), y porque ha visto a Dios puede revelar a Dios (5,37). Puede aplicarse así mismo el título divino «yo soy» (8,24 y 28; 13,19), y provocar a los judíos diciendo: «Antes que naciese Abrahán, yo soy» (8,58).

De tal manera se destaca su divinidad, que Jesús parece pasar por la tierra sin condicionamientos humanos. Parece sabérselo todo de antemano (6,5-6; 11,41-42): «sabía desde el principio quiénes eran los que no creían, y quién era el que le iba a entregar» (6,64), y «no tenía necesidad de que se le informara acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre» (2,25). Su pasión y su muerte no dependen de lo que sus enemigos hagan con él, pues es él quien da su vida para recobrarla de nuevo. «Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo» (10,17-18).

No es extraño que los judíos le increpen diciendo: «No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia; porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (10,33).

Todo esto quedó plasmado en ese himno, típico de estas comunidades, que sirvió luego de prólogo para el cuarto evangelio (1,1-14).

b) Conflicto con otras tradiciones cristianas

Pero, más que las polémicas con «los judíos», lo que aquí nos interesa es el conflicto con otros cristianos que no tenían la misma comprensión de Jesús: el contraste de esta tradición con otras tradiciones cristianas del último tercio del siglo 1:

— Hay un primer grupo de judíos cristianos cuyo conflicto con estas comunidades debió originarse por el hecho mismo de su expulsión de las sinagogas. Es decir, se trataría de judíos que creían en Jesús, pero no se atrevían a confesarlo por temor a ser expulsados también.

A los ojos de estos judíos, sería la actitud provocativa de los cristianos de estas comunidades la que les había llevado a una ruptura innecesaria con la sinagoga, a la que ellos ni estaban dispuestos, ni creían que fuera en forma alguna una exigencia de la fe cristiana. Junto a la intransigencia de la sinagoga, la postura demasiado radical de estas comunidades habría jugado un papel importante en una escisión que resultaba perjudicial para todos.

A los ojos de estas comunidades, se trataba, por el contrario, de judíos que decían creer en Jesús, pero que no creían en él realmente: no le habían conocido, como estas comunidades creían conocerle. Esta era la razón de su permanencia en la sinagoga.

La historia del ciego de nacimiento (Jn 9,1-38) es la ejemplificación más clara de esta confrontación: los padres del ciego rehúyen el problema «por miedo a los judíos, pues los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que, si alguno le reconocía como el Cristo, quedara excluido de la sinagoga» (v. 22; cf. 12,42-43). El ciego reconoce que «este hombre ha venido de Dios» (v. 33), y, en consecuencia, «le expulsaron» (v. 34).

En el fondo, la alternativa que está aquí en juego es la siguiente: ser «discípulos de Moisés», a quien se sabe que «habló Dios», o ser discípulo de «ese hombre», que «no se sabe de dónde es» (y. 28-29). Sólo el que sabe que Jesús es de Dios, y viene de Dios, y está, por consiguiente, muy por encima de Moisés, cree de verdad en Jesús.

Los que dicen que creen en Jesús, pero no le confiesan como el preexistente que ha venido de Dios, «para no ser excluidos de la sinagoga», en realidad no creen en él, sino que «prefieren la gloria de los hombres a la gloria de Dios» (12,42-43). De esta manera tajante, resuelven los cristianos de esta tradición el problema más angustioso de la Iglesia primitiva: su relación con el judaísmo.

— Hay otro tipo de cristianos, que han sido ya expulsados de las sinagogas por su fe en Jesús, y fundado sus comunidades, con los que mantiene una dura polémica la tradición del Discípulo Amado, hasta el punto de negarles también la condición de creyentes.

Probablemente se trata de la tradición formada en torno a Santiago, «el hermano del Señor», con ideas más conservadoras respecto al judaísmo que Pedro y Pablo (Gál 2,12), y que, para la tradición del Discípulo Amado, han dejado de ser verdaderos «discípulos» de Jesús. Hay bastantes pasajes del cuarto evangelio que parecen reflejar esta confrontación (Jn 6,60-66; 7,3-5; 8,31-59; 10,12-13), y que, más que al ministerio histórico de Jesús, hay que referir a la situación de la Iglesia a finales del siglo I.

Tal vez el más significativo sea el de Jn 6,60-66. A lo largo de casi todo el capítulo se relata profusamente una viva discusión de Jesús con «los judíos» en la sinagoga de Cafarnaún acerca

del «pan de vida». Una discusión en que se expone provocativamente la cristología peculiar de estas comunidades: Jesús es aquél «a quien el Padre Dios ha sellado con su sello» (v. 27); el que puede decir de sí mismo: «yo soy el pan de vida... que ha bajado del cielo» (v. 35 y 38); y más provocativamente todavía: «el pan de vida que yo voy a dar es mi carne para la vida del mundo» (v. 51), de modo que sólo comiendo su carne se tiene la verdadera vida.

Pero Jesús sale de la sinagoga, y el escándalo de sus palabras *pasa a sus propios discípulos*, es decir, a comunidades de cristianos judaizantes que, ante esta cristología, «se volvieron atrás y ya no andaban con él» (v. 66) o, lo que es lo mismo, no son considerados como discípulos de Jesús por los cristianos de esta tradición.⁵²

En la polémica sobre la verdadera «raza de Abrahán» (Jn 8,31-59), que parece haber sido tema frecuente de debates entre cristianos judaizantes y no judaizantes, cuando Jesús llega a afirmar: «antes que naciese Abrahán, yo soy» (v. 58), los oponentes, «judíos que habían creído en él» (v. 31), que le han acusado de «samaritano que tiene un demonio» (v. 48), tratan incluso de apedrearle (v. 59).

c) Conflicto con la tradición referida a Pedro y a los doce

Pero lo que aquí nos interesa particularmente es la relación de estas comunidades con las más reconocidas en el contexto del último tercio del siglo I: las comunidades que tenían su punto de referencia y de origen en Pedro y en los doce.

Parece claro que en este caso no puede hablarse de confrontación o de rechazo (cf. Jn 6,67-70), pero sí de *diversos niveles de profundidad* en la percepción de lo fundamental de la fe cristiana.

Como ya dijimos, en los escritos de esta tradición no aparece nunca la palabra «apóstol», y su conexión con los orígenes se realiza a través de un «discípulo», el Discípulo Amado de Jesús. La insistencia del cuarto evangelio en destacar que, en los momentos decisivos, el Discípulo Amado *va por delante* de Pedro, para concluir que es el único que está al pie de la cruz, cuando Pedro y los doce han huido, por lo cual es adoptado por Jesús como hermano haciéndole hijo de su propia madre, expresa claramente la conciencia de estas comunidades de poseer una tradición que les ha llegado a través del testigo más fiel y más clarividente de todo lo ocurrido en Jesús. Ser «discípulo» como lo fue el Discípulo Amado: he aquí lo único decisivamente importante, con las graves consecuencias eclesiológicas que enseguida veremos.

⁵² Aunque Pablo ha pasado como el protagonista de esta lucha contra los «judaizantes», porque en sus escritos aparece más claramente esta polémica, no hay que olvidar la importancia de esta otra tradición en que se llega a negar la condición de creyentes en Jesús.

Tal vez lo más grave que se dice de Pedro en el cuarto evangelio es que negó ser *discípulo* de Jesús (Jn 18,17 y 25), con lo cual todo lo demás representado por Pedro se hunde en el vacío. Pedro necesita ser rehabilitado por Jesús con su triple confesión de «amor» (Jn 21,15-17), cosa totalmente impensable respecto del Discípulo Amado.

Todo esto significa a la vez que, para estas comunidades, las llamadas comunidades «apostólicas» no eran tan de fiar en sus tradiciones respecto de Jesús como las fundadas en la tradición de un discípulo que jamás negó a Jesús porque le comprendió desde el principio más a fondo que ningún otro. No es extraño que, en estas condiciones, tuvieran también serias discrepancias con las comunidades de tradición «apostólica», incluida la tradición «paulina», de que ya hablamos.

3. La Iglesia, comunidad de discípulos

El resultado de todo esto es también una manera muy peculiar de entender la Iglesia.

A finales del siglo I, cuando otros grandes sectores de la Iglesia se van organizando e institucionalizando en la forma y por las razones que ya vimos, es sorprendente encontrarse con unas comunidades que siguen caminos muy diferentes, y profundamente críticas de lo que está ocurriendo en otras Iglesias.

La aceptación posterior del cuarto evangelio dentro de los escritos normativos para toda la Iglesia indica claramente que la Iglesia primitiva asumió sin mayores dificultades la posibilidad de visiones profundamente distintas del acontecimiento fundamental cristiano, incluso de visiones contrapuestas: «La decisión hermenéutica de la Iglesia de situar el cuarto evangelio en el mismo canon de Marcos, Mateo y Lucas, evangelios éstos que implícitamente defienden *aspectos opuestos* a muchas posturas juánicas, significa que la gran Iglesia, la "Iglesia católica" del lenguaje ignaciano, consciente o inconscientemente, *eligió vivir en tensión*»⁵³. No por la tensión en sí misma, sino como reflejo de la conciencia de estar ante el misterio absoluto de Dios tal como se ha revelado en Jesucristo.

Esta tensión es clara entre las diversas tradiciones del último tercio del siglo I, y todo intento de Iglesia uniforme discrepa del testimonio que dan de sí mismas las Iglesias del Nuevo Testamento. Sin duda que la voz discrepante más llamativa en los orígenes mismos de la Iglesia viene de las comunidades del Discípulo Amado. Veamos algunos rasgos más característicos de su conciencia eclesial.

⁵³ R. E. Brown, *o. c.*, 155.

a) A partir de su cristología

Sin duda alguna, la originalidad de la cristología de esta tradición, única dentro del Nuevo Testamento, está a la base de la originalidad de su eclesiología. Su cristología se centra en esto: creer que Jesús es la palabra existente antes de la creación, que ha venido de Dios y, porque ha visto a Dios, puede revelar cómo es Dios.

Pero aquí no estamos ante afirmaciones acerca de Dios o de Jesús que no tengan nada que ver con *la vida comunitaria* de las comunidades que viven de esas convicciones. Al contrario: en esta tradición se ha forjado la mejor definición de Dios de todo el Nuevo Testamento: «Dios es amor» (1 Jn 4,8 y 16), que amó al mundo de tal manera que le dio su Hijo único (Jn 3,16). La consecuencia eclesiológica es clara: «Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4,11).

El «amor al hermano» se convierte ahora en la clave verificadora de todo lo demás: porque «el que no ama a su hermano no es de Dios» (1 Jn 3,10), y «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (4,20); de modo que el «amaos unos a otros» pasa a ser «el mensaje que habéis oído desde el principio» (3,11), el mandamiento principal y el signo para todos de ser verdadero «discípulo» de Jesús (Jn 13,34-35; 15,12); «dar la vida por los hermanos», sobre todo por los que padecen necesidad, es la prueba de que se está en el amor del que «dio su vida por nosotros», y de que se ama «con obras y de verdad», y no «de palabra ni de boca» (1 Jn 3,16-18; cf. Jn 15,12-13).

De esta manera, creer en Jesús implica un «estar en comunión» (en *koinonía*), que es «comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo», y, a la vez, «estar en comunión unos con otros» (1 Jo 1,3 y 7). Este es el fundamento último de la eclesiología de esta tradición. Y lo es porque en todo ello se expresa la experiencia originante de la Iglesia tal como es vivida en estas comunidades, en vinculación con el mejor testigo de la misma: el Discípulo Amado de Jesús. Por esta vinculación, que pone en contacto directo con los orígenes, pueden hablar los que ponen por escrito esta tradición de «lo que hemos visto y oído», de «lo que palparon nuestras manos» (1 In 1,1; cf. In 19,35; 21,24).

Esta experiencia puede explicarse a través de diversas *imágenes*. Mientras otras tradiciones han destacado a Jesús como fundador o constructor de su Iglesia a base de imágenes tomadas de la construcción, la tradición del Discípulo Amado destaca a Jesús como la vida profunda y permanente de la comunidad a través de la imagen de *la vid y los sarmientos*. Jesús es la vida verdadera, y lo que interesa en esta tradición es la vinculación del creyente con la vida que viene de él.

Sin duda que esta realidad incomparable relativiza la importancia de la institución, de los ministerios y carismas, tal como van cobrando fuerza en otras tradiciones. Si se compara la imagen de la vid y los sarmientos con la imagen paulina del «cuerpo», se advertirá enseguida que las preocupaciones eclesiales en un caso y en otro son muy diferentes.

Pablo quiere destacar la importancia y la necesidad de la pluralidad de carismas y funciones en la comunidad para un buen funcionamiento de la misma, aprovechando las mejores cualidades de cada creyente. Por eso en el «cuerpo» hay distintos miembros, cada uno con su función: la cabeza, los pies, los ojos, los oídos.

De modo semejante, el cuarto evangelio podía haber hablado en los sarmientos de ramas, zarcillos, flores y frutos. No lo hace porque lo único que le interesa es la vinculación con la vid, la vinculación de los creyentes con Jesús, que es lo que otorga la condición de «discípulo». Ante esta realidad soberana, las distinciones dentro de la comunidad pierden toda relevancia. Pero queda por dilucidar si esta imagen destaca la vinculación individual de cada creyente con Jesús, o cada sarmiento es una comunidad de las muchas que integraban esta tradición.

Algo que sugiere más claramente la imagen del *buen pastor*: lo que importa de las ovejas es que «escuchan su voz», y «le siguen porque conocen su voz», la voz del pastor «que llama a cada una por su nombre». Pero, por debajo de eso, está la imagen del «rebaño», de la comunidad en que todo eso acontece. Y hay otras comunidades «que no son de este redil», y hay que traerlas para que «haya un solo rebaño y un solo pastor» (In 10,1-16).

Podrá hablarse del «individualismo» de esta tradición en el plano de los rasgos institucionales y organizativos que va adquiriendo la Iglesia en otras tradiciones, pero no en el plano de la experiencia originaria de la Iglesia en su calidad de *convocante*.

Todo esto tiene sus repercusiones en la concepción de los *sacramentos*. En los escritos de esta tradición, lo mismo que no se habla nunca de la «Iglesia», tampoco se habla nunca de los «sacramentos». Aunque el lenguaje de los «sacramentos», en sentido propio, está ausente de todo el Nuevo Testamento, es interesante comparar esta tradición con lo que otras tradiciones dicen sobre el bautismo y la eucaristía.

También en esto ha prevalecido la imagen de *Jesús* como el que *fundó o instituyó* los «sacramentos»: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19; Mc 16,15-16). Y en los relatos de la «institución» de la eucaristía se recuerda este mandato de Jesús: «Haced esto en recuerdo mío» (1 Cor 11,24-25; Lc 22,19).

De este modo, los «sacramentos» aparecen como actos privilegiados de la Iglesia, consistentes en sí mismos, que marcan de alguna manera las cosas fundamentales que la Iglesia debe realizar. Pero sucede que se trata de cosas que Jesús no realizó nunca, o sólo una vez en su vida, con lo cual se corre el riesgo de entender que la actividad histórica de Jesús va por un lado y la actividad de la Iglesia va por otro. Jesús se dedicó a unas cosas, y la Iglesia parece que debe dedicarse a otras.

Este riesgo está ausente por completo del cuarto evangelio. Ante todo, porque no hay nada en él que pueda asemejarse a una «institución» por parte de Jesús del bautismo o la eucaristía. Y lo que es más sorprendente: no hay eucaristía en la última cena, precisamente en la tradición

del Discípulo Amado, del que ocupó un puesto tan privilegiado en aquella despedida que pudo «recostarse sobre el pecho de Jesús» (Jn 13,25). En lugar de eso, se resalta el gesto de Jesús que «se puso a lavar los pies de sus discípulos», con el mandato, aquí sí, de que «también sus discípulos deben lavarse los pies unos a otros» (v. 5 y 14-15).

Todo esto indica que la perspectiva «sacramental» de esta tradición sigue otro rumbo muy diferente: está conectada vivamente con la actividad normal de Jesús en su ministerio. «Los sacramentos no son simplemente acciones eclesiales mandadas o instituidas por Jesús; son la continuación del poder que Jesús exhibió en signos cuando abrió los ojos del ciego (el bautismo como iluminación) y alimentó a los hambrientos (la eucaristía como alimento)»⁵⁴.

La alusión más directa a la eucaristía aparece en el contexto de la multiplicación de los panes (Jn 6), cosa que no hacen los otros evangelios. Y realidades como el nacimiento (Jn 3,3-6), o recobrar la vista (Jn 9), sirven de soporte para expresar el nacimiento a la verdadera vida, el acceso a la luz verdadera que viene de Jesús, y que es la significación del bautismo.

De ahí la importancia de los «signos» en el cuarto evangelio, en que se manifiesta siempre la misma realidad sustantiva: que la vida verdadera es Jesús, y lo único decisivamente importante es la vinculación con él, y vivir como él vivió, por lo que el hombre adquiere la condición de «discípulo».

b) Igualitarismo en la comunidad

Otro rasgo sorprendente de esta tradición es el siguiente: en un momento en que la desaparición de los «apóstoles» acentúa en otras tradiciones la necesidad de permanecer en continuidad con ellos, y esta continuidad se salva a través de «sucesores de los apóstoles» que mantengan la «sana doctrina» que viene de los orígenes, nos encontramos con una tradición en que no aparece la categoría de «apóstol», como ya vimos, y la continuidad con los orígenes se salva a través de un «discípulo», el discípulo al que Jesús amaba.

Más aún: ante el problema de la muerte del Discípulo Amado, lo que se subraya no es la necesidad de «sucesores», sino la presencia *de* «el Paráclito», que es el que enseña, o el verdadero maestro que «estará con vosotros para siempre» Jn 14,16), «os lo enseñará todo» (v. 26), y «os guiará hasta la verdad completa» (16,13).

Es evidente que estamos aquí ante una conciencia eclesial notablemente diversa de la que fue haciéndose común. Lo único que importa es la condición de «discípulo», y lo que introduce en esta condición es el amor de Jesús, el mismo que convirtió al discípulo que está a la base de

⁵⁴ Id., o. c., 182.

esta tradición en el discípulo al que Jesús quería. Esto es lo único que permite entrar en la experiencia de lo acontecido en Jesús, y que constituye la sustancia de la Iglesia.

Esta conciencia no se opone en principio a la necesidad de organización, o a la función pastoral de Pedro y de los doce, pero es un serio aviso contra los peligros inherentes a tal evolución. La insistencia del cuarto evangelio en la presencia de un discípulo al que Jesús quería *más que a Pedro* hace de advertencia para no olvidar el carácter relativo del ministerio en la Iglesia, y para colocarlo en su verdadero contexto: *la comunidad de discípulos*. Nadie se sale de esto por ocupar un puesto o tener un cargo en la Iglesia, ni nadie se coloca por encima de esto. Lo único que da rango en la Iglesia es la experiencia de Jesús y el amor de Jesús.

Como ya dijimos, la preeminencia de Pedro en la Iglesia primitiva, según otras tradiciones, se funda en su calidad de primer testigo de la resurrección de Jesús (1 Cor 15,5; Lc 24,34). En el cuarto evangelio, sin embargo, cuando Pedro y el Discípulo Amado entran en la tumba vacía, sólo del discípulo se dice que *creyó antes de ver* al Resucitado.

Hay, pues, una tradición que considera más privilegiado que a Pedro, el primero que vio a Jesús Resucitado, a un discípulo que creyó sin haber visto (Jn 20,8). Incluso, en un apéndice posterior del evangelio se constata que, cuando ambos ven al Resucitado, Pedro no le reconoce hasta que el Discípulo Amado le dice: «es el Señor» (Jn 21,7).

Simplemente por el amor de Jesús, para esta tradición hay un discípulo que está más cerca de él que el primero de los apóstoles. De la misma manera, en la comunidad todos son «discípulos», y la importancia entre ellos la da el amor de Jesús, no el cargo o la función que se desempeña.

Lo cual sirve, al propio tiempo, para marcar bien *los límites y las condiciones* del ministerio en la Iglesia. Ya la imagen de Jesús como el buen pastor (Jn 10,1-18) había destacado rasgos que tienen poco que ver con el poder o la autoridad: conocer profundamente a las ovejas hasta llamar a cada una por su nombre, y amarlas profundamente hasta dar la vida por ellas. Si esto falta, se trata ya de un «extraño» o de un «asalariado», no de un verdadero «pastor».

Cuando en el apéndice del cuarto evangelio, escrito probablemente después de la escisión de las comunidades de esta tradición, por un autor perteneciente al sector que no rompió la comunión con otras tradiciones, se reconoce la función pastoral de Pedro, e implícitamente de los episcopos-presbiteros, la preocupación principal del autor es remitir esa función a lo sustancial del discipulado: el amor a Jesús.

Jesús le exige a Pedro un amor mayor («¿me amas más que éstos?») como condición *sine qua non* para apacentar *sus* ovejas. Las ovejas siguen siendo de Jesús, no del pastor eclesial, y, para apacentarlas como se merecen los «discípulos» de Jesús, hay que conocerlas como él y amarlas como él hasta dar la vida por ellas. Por eso le recuerda enseguida a Pedro «la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios». Y hasta en la cuestión de la muerte aparecen las diferencias con el Discípulo Amado (in 21,15-23).

Tal vez el rasgo más característico de la organización de la Iglesia que va prevaleciendo a finales del siglo I, y que se recoge sobre todo en las cartas pastorales, como ya vimos, es la aparición de los episcopos-presbíteros encargados principalmente de la enseñanza de la sana doctrina, es decir, constituidos en «maestros» autorizados que, como *sucesores de los apóstoles*, tienen el encargo de mantener la Iglesia en la verdad del evangelio.

Pues bien, también a finales del siglo I, nos encontramos sorprendentemente con una tradición que no ve con buenos ojos ese tipo de maestros, y que niega incluso la necesidad de tales maestros (I Jn 2,27). Para esta tradición, la permanencia en la verdad del evangelio es *obra del Paráclito*, del Espíritu que vendrá de Dios cuando Jesús haya vuelto al Padre, y que «os lo enseñará todo, y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26).

Jesús es el primer Paráclito, y el Espíritu es «otro Paráclito». Este otro Paráclito es tan parecido a Jesús que se puede decir que no es más que la presencia viva de Jesús en su comunidad de discípulos, una vez que Jesús ha vuelto al Padre. Por eso es un Paráclito «que no hablará por su cuenta, sino que recibirá de lo mío». Pero, a la vez, es el que «estará con vosotros para siempre», y «os guiará hasta la verdad completa», pues «os anunciará lo que ha de venir» (Jn 14,16; 16,13-14).

Mantener la vinculación con «lo que hemos oído desde el principio», pero no de forma estática y repetitiva, sino en novedad permanente, tal como lo exige el caminar histórico hacia la verdad completa de lo ocurrido en Jesús y la realización constante de lo que ha de venir, esa es la obra del Espíritu.

El Espíritu es prácticamente el único maestro autorizado, y, como este Espíritu ha sido dado a todos los creyentes, no cabe en esta tradición apelar a un encargado oficial capaz de dirimir las cuestiones fundándose en su autoridad. De ahí que el autor de las cartas de Juan, aun después de la escisión de las comunidades, sea incapaz de corregir al bando contrario apelando a su autoridad de «presbítero», y se vea obligado a apelar a la voz del Espíritu en los verdaderos creyentes (1 Jn 2,20 y 27), que son los que permanecen en las filas del autor.

En todo caso, la presencia de esta tradición hace de correctivo a dos peligros serios que se ciernen sobre la Iglesia después de la desaparición de los testigos directos:

— La reducción de la mayoría de los creyentes a la categoría de «enseñados», bajo la conducción de los «maestros» que son los que saben y, en su condición de dirigentes, los que determinan para los demás el verdadero sentido de la fe.

Para esta tradición, tal actitud implicaría un riesgo gravísimo: soterrar en la Iglesia la voz del Paráclito, del que habla en la experiencia de Jesús que constituye al «discípulo», y que es lo único decisivamente importante. La reducción de la experiencia de la fe a doctrina sobre la fe es un peligro que apunta ya en el período subapostólico.

— Y, dentro de esa mayoría, sobre todo *a las mujeres*. La discriminación de la mujer en la Iglesia aparece ya con cierta crudeza en las cartas pastorales: «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio» (1 Tim 2,11-12). Se habla incluso de «mujerzuelas... que siempre están aprendiendo y no son capaces de llegar al pleno conocimiento de la verdad» (2 Tim 3,6-7).

Contra esto, ha podido decirse que la actitud de la tradición del Discípulo Amado respecto a las mujeres «era totalmente diferente de la atestiguada en otras Iglesias cristianas del siglo I»⁵⁵. Baste recordar, por ejemplo, que de la mujer samaritana se dice que muchos de su pueblo «creyeron en Jesús por su palabra» (Jn 4,39), lo mismo que se dice de los discípulos en la última cena (17,20), y en ambos casos en un contexto de «envío», o de lo que puede convertir en «apóstol» (4,38 y 17,18); que a Marta se atribuye la confesión fundamental: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 11,27), la misma que en los sinópticos se atribuye a Pedro como el primero de los apóstoles (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20); que María Magdalena es la primera a la que se apareció Jesús resucitado (Jn 20,16-18), por lo que en la Edad Media se mereció el título de «apostola apostolorum», y ha podido decirse que «tuvo en los orígenes del cristianismo una importancia tan grande como Pedro, si no mayor»⁵⁶.

4. Límites y riesgos de esta eclesiología

Como es sabido, en las comunidades del Discípulo Amado se produjo, al concluir el siglo I, una profunda escisión, de que dan testimonio las tres cartas de Juan. Partiendo de una tradición común, el cuarto evangelio, se llegó de hecho a posturas irreconciliables entre dos sectores de las comunidades integrantes de esta tradición. Esto nos obliga a reflexionar un momento sobre las causas por las que se produjo tal situación:

— No se puede olvidar que el cuarto evangelio surgió de unas comunidades enzarzadas en una polémica muy radical con «los judíos». En esta polémica se dan por supuestas muchas cosas que no son objeto de controversia, y se tiende a resaltar lo más característico de las propias convicciones creyentes.

De aquí nació, como dijimos, la cristología de la preexistencia de Jesús, en que se acentúa de tal manera su divinidad que parecen esfumarse a veces sus condicionamientos humanos. No es extraño que, en estas condiciones, surjan grupos que intentan llevar hasta el extremo ciertas tendencias del propio evangelio.

⁵⁵ Id., o. c., 179.

⁵⁶ Rafael Aguirre, o. c., 176.

Parece ser que el núcleo de un extremismo inaceptable para el autor de las cartas era éste: «No reconocer que Jesucristo vino en la carne» (1 Jn 4,2-3): no reconocer que el mesías, el Hijo de Dios venido de arriba, es Jesús, un hombre concreto con una historia humana concreta.

Puestos en esta pendiente, los extremistas llegarían a restar importancia al ministerio histórico de Jesús, e incluso al hecho de su muerte en la cruz: «La salvación no hubiera sido diferente si el Verbo se hubiera encarnado en un representante humano que hubiera vivido una vida diferente y que hubiera muerto de manera distinta. La única cosa verdaderamente importante para ellos era la vida eterna dada a los hombres y mujeres del mundo a través de un Hijo divino que pasó por este mundo»⁵⁷.

De igual manera, carecería de importancia el actuar del cristiano según los mandamientos (1 Jn 2,3-5; 3,24), puesto que lo único importante es creer en Jesús, y el único pecado es negarse a creer en él (1,8-10). Es explicable que una discrepancia seria en lo más característico de esta tradición, su cristología, condujera a la peor consecuencia eclesial: la ruptura de la comunión.

— Causa profunda tristeza ver cómo una tradición en que se logró la mejor definición de Dios: «Dios es amor», y, a la vez, el «amaos unos a otros» se convirtió en clave de verificación para saber que se dice verdad cuando se dice: «amo a Dios», por las vicisitudes de su propia historia llegó a reducir esa exigencia básica cristiana al «amor a los hermanos». Desaparece prácticamente de esta tradición el «amor a los enemigos», tan característico de Jesús en otros evangelios.

El resultado de todo esto es un clima de hostilidad contra todos los que no están en el secreto de la propia concepción de la fe, y el empleo de los calificativos más extremos contra ellos. Para el cuarto evangelio, «los judíos» son gente de conducta perversa, por lo que «aman más las tinieblas que la luz» (Jn 3,19-20), de modo que «su padre es el diablo..., que fue homicida desde el principio..., y es mentiroso y el padre de la mentira» (8,44), y por eso «morirán en su propio pecado» (8,21), porque «Dios ha cegado sus ojos» (12,40).

Pero lo más triste del caso es que esos mismos calificativos se aplican a los cristianos de la propia tradición, una vez producida la división interna: ante la idea del anticristo que iba a venir, se afirma ahora que «muchos anticristos han aparecido..., salidos de entre los nuestros», por lo cual se puede deducir que «es ya la última hora» (1 Jn 2,18-19); son «como Caín que, siendo del Maligno, mató a su hermano... porque sus obras eran malas» (3,12); por eso «están en las tinieblas, y las tinieblas han cegado sus ojos» (2,11); son «hijos del diablo, que peca desde el principio» (3,8), y por tanto son «mentirosos» (2,22), y no pueden tener «el Espíritu que viene de Dios» (4,1-2).

⁵⁷ R. E. Brown, *o. c.*, 109.

Es difícil comprender tal literatura en una tradición en que el «amaos unos a otros» se convirtió en el mandamiento principal y prácticamente único. El bando contrario podía acusar perfectamente al autor de las cartas de emplear un lenguaje difícilmente compatible con el amor que se proclama. En todo caso, una descalificación tan radical del adversario condujo de hecho a empujar los conflictos internos hasta el último extremo: la ruptura de la comunión.

— Otro punto vulnerable y peligroso de esta tradición es la apelación al Espíritu, al paráclito «que os lo enseñará todo», como único maestro que excluye la necesidad de otros «maestros». Como ya hemos visto, el autor de las cartas repite esta doctrina, aun después de la escisión, con la misma radicalidad que el cuarto evangelio.

En esta situación dramática, el único recurso que queda es discernir dónde está el verdadero Espíritu. Para el autor está en los creyentes que le escuchan a él y le siguen, pero seguro que para el bando contrario sucede exactamente al revés. Lo único para lo que podía servir al autor de las cartas la apelación al Espíritu era para alentar a los propios seguidores, pero no para superar la división.

De hecho, una parte de estas comunidades, probablemente la más numerosa, evolucionó en el siglo II hacia el gnosticismo, y la otra se integró en la que se convirtió muy pronto en la gran Iglesia, en la que pocos años más tarde llama ya Ignacio mártir «la Iglesia católica».

Para ello tuvieron que aceptar, naturalmente, aspectos de esta Iglesia contra los cuales habían sido antes profundamente críticos. El capítulo 21 del cuarto evangelio, añadido probablemente después de todos estos acontecimientos, reconoce la autoridad de un pastor dentro de la comunidad a quien el buen Pastor encomienda apacentar el rebaño, aunque con los límites y en las condiciones exigidas por lo más sustancial de esta tradición: la condición de «discípulo» como presupuesto básico de todo ministerio eclesial. En todo caso, la apelación exclusiva al paráclito fue otra causa poderosa de que los conflictos internos de estas comunidades llevaran hasta la escisión.

5. En conclusión

Después de este breve recorrido por las diversas tradiciones y los diversos tipos de comunidades que florecieron en la era subapostólica, en ese período importantísimo de la Iglesia en que se escribió la gran mayoría de los escritos del Nuevo Testamento, la situación puede resumirse de esta manera:

— Ahora podemos entender mejor cómo siguió adelante, aun después de la experiencia pascual, el «proceso de conversión» de los seguidores de Jesús a lo largo de todo el siglo I. Y seguramente nos hemos dado cuenta de que este proceso se desenvuelve a unos niveles de profundidad mayores de lo que podría pensarse.

Naturalmente que una cosa es la experiencia pascual y otra las interpretaciones de la misma. Pero esto no quiere decir que puedan separarse. En toda interpretación está en juego la experiencia como tal. La experiencia de la fe pone a los creyentes ante el misterio absoluto de Dios revelado en Jesucristo. Nada menos que este misterio es el que hay que hacer vida concreta de la Iglesia, y en torno a él hay que organizar la marcha histórica de las comunidades cristianas. Y es este misterio el que se va desvelando históricamente, por obra del Espíritu, que va conduciendo a las creyentes hacia la verdad completa.

No es extraño, pues, que surgieran desde el principio *versiones profundamente distintas del acontecimiento fundamental cristiano*, y que los tanteos y los conflictos estén presentes en los orígenes mismos de la Iglesia. Estas diversas versiones, tal como han quedado reflejadas en los escritos del Nuevo Testamento, son la concreta revelación de Dios a que quedan referidas permanentemente las comunidades de los que creen en Jesús.

— Esto explica también este rasgo nuevo de la conciencia eclesial de este período: la preocupación por *la fidelidad a los orígenes*. Volver la mirada a «lo que era desde el principio» comienza a ser en este tiempo componente esencial de la conciencia cristiana.

Pero, si nos fijamos bien, este volver la mirada es siempre con vistas al futuro. Aunque la «inminencia de la parusía» influyó en ciertos sectores, en otros muchos es clara la intención de dar vigencia histórica al acontecimiento cristiano. En orden a esto interesa la fidelidad a los orígenes y, por tanto, encontrar la mejor forma de consolidar la autenticidad de la experiencia cristiana frente a desviaciones que pudieran lanzarla por caminos aberrantes.

Como hemos visto, no es fijar para siempre una determinada «doctrina» lo que preocupa directamente, sino mantenerse fiel a la verdadera «práctica» del evangelio, de la que es tan fácil escaparse. En este sentido, las cartas pastorales no suponen, en relación con la «sana doctrina», tanta novedad como suele creerse.

— Mayor novedad hay en lo tocante a *la dirección de la Iglesia*. Una pieza clave para mantener a las comunidades en la verdad del evangelio son los episcopos-presbíteros, en su condición de «sucesores de los apóstoles».

Pero, ante esta conciencia que se va imponiendo a lo largo de este periodo, no hay que olvidar que lo que interesa directamente en las cartas pastorales es la transmisión del evangelio, *no la estructura concreta del ministerio*. Se da en esto un proceso eclesial, con la asistencia del Espíritu, por el que la Iglesia se va dando sus propias formas institucionales y organizativas, de maneras bastante distintas en las diversas tradiciones, sin que haya una especie de «carta fundacional» venida de Jesús mismo, o de los primeros testigos, o una especie

de «disposición divina» fijada desde el comienzo, a la que haya que atenerse⁵⁸. Puede decirse que en este punto el Nuevo Testamento deja abiertas grandes posibilidades de cambio o de adaptación a las diversas circunstancias.

Tampoco conviene olvidar que de lo que se trata en esta cuestión es de la transmisión del evangelio *vivido y practicado*, antes que reducido a doctrina, por lo cual la necesidad de que haya «pastores» en la Iglesia es sobre todo necesidad de que haya «buenos» pastores. Y para esto parece tener también su importancia la forma como son elegidos.

Y, desde la aportación de las diversas tradiciones dentro del Nuevo Testamento, habrá que tener en cuenta también otro punto que me parece decisivo: la importancia de los «sucesores de los apóstoles» en la transmisión del evangelio como «maestros» autorizados, tal como se resalta sobre todo *en las cartas pastorales*, no debería debilitar *la importancia del paráclito como el único verdadero maestro*, tal como se acentúa en la tradición del Discípulo Amado. El mantenimiento de esta «tensión», a veces conflictiva, presente ya en los orígenes de la Iglesia, debe servirnos de orientación en el problema siempre pendiente de la necesaria articulación del «sensus fidei» de todos los creyentes con el oficio de «enseñar» propio de los pastores.

— Otra cosa que asoma en este período es un cierto concepto de *Iglesia universal* que puede desplazar la centralidad y consistencia propia de las Iglesias locales. La imagen de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» sufre una mutación notable de Pablo a Col / Ef.

Pienso que en este período subapostólico prevalece con mucho la importancia de la Iglesia local, pero apunta aquí algo digno de notarse porque está a la base de un proceso posterior de incalculables consecuencias eclesiológicas: *el protagonismo de la comunidad cede ante el protagonismo ascendente de los dirigentes de la Iglesia*.

Por eso es necesario resaltar, en la conclusión de este capítulo, que el protagonismo de la comunidad es práctica general en las comunidades de que da testimonio todo el Nuevo Testamento, y cualquier otra tendencia hay que entenderla más bien como excepción que confirma la regla, no como evolución hacia una situación más perfecta. La regla general practicada en los orígenes de la Iglesia es la siguiente: «Exceptuadas las cartas pastorales, el Nuevo Testamento ofrece una imagen sorprendente e inesperadamente homogénea: quien adopta la decisión definitiva en materia de fe y costumbres no es un individuo en funciones, sino la comunidad reunida. Posiblemente hay hasta un vestigio de procedimiento para adoptar decisiones por mayoría (2 Cor 2,6) cuando no se llega a una decisión unánime»⁵⁹.

⁵⁸ Con frecuencia «operamos con una eclesiología *fotocopia*, donde Jesús o el Espíritu Santo nos han dado una fotocopia de la estructura de la Iglesia en la que virtualmente no pueden hacerse cambios» (R. E. Brown, *o. c.*, 180).

⁵⁹ B. van Iersel, *¿Quién tiene, según el NT, la palabra en la Iglesia?»: Concilium 168 (1981) 187.*

Posiblemente los mejores momentos de renovación o de reforma eclesial a lo largo de la historia han ido unidos a un redescubrimiento del protagonismo de la comunidad, tal como aparece en muchos escritos de este período eclesial. Rescatar la importancia básica de la condición de «discípulo», tal como se destaca sobre todo en la tradición del Discípulo Amado, por encima de todo autoritarismo y dirigismo eclesial, ha sido y debe ser siempre punto de referencia y fuente de inspiración para una verdadera reforma de la Iglesia.

— No podemos olvidar, por otra parte, que en este último tercio del siglo I se escribieron también los *evangelios*. Por tanto, que las pretensiones fundamentales del movimiento de Jesús como movimiento profético centrado en la liberación de los pobres, y el impacto originario de la experiencia pascual, tal como lo explicamos en su momento, signen siendo las preocupaciones y los móviles centrales de este período, aunque la nueva situación obligue a afrontar otros problemas internos y organizativos que pueden aparecer a veces como los problemas típicos o más representativos de esta época de la Iglesia, sobre todo en cierto género epistolar.

Ciertamente, los conflictos entre unas comunidades y otras fueron muy serios en un tiempo en que el despegue del judaísmo y el lanzamiento al mundo pagano suscitó graves problemas en que estaba en juego la verdad del evangelio. Si, a pesar de todo, se mantuvo la comunión, fue porque la experiencia de la fe, tan cercana todavía a sus orígenes, era más fuerte que sus necesarias versiones doctrinales, normativas u organizativas.

— En definitiva, la eclesiología de las cartas pastorales no es la única ni la más importante dentro del Nuevo Testamento. Tampoco puede considerarse como la última etapa de un proceso de maduración que correría a lo largo de los dos últimos tercios del siglo I. Tan de última hora como las pastorales son los escritos de la tradición del Discípulo Amado, en que sigue latiendo una conciencia eclesial profundamente distinta.

La eclesiología de las cartas pastorales responde a una situación muy peculiar de un gran sector de la Iglesia que no se puede universalizar ni ejemplarizar. El panorama reflejado en los escritos del Nuevo Testamento es mucho más complejo y conflictivo. La Iglesia posterior asumió esa complejidad y conflictividad al recoger en el canon de las Escrituras los escritos de las distintas tradiciones vigentes en el último tercio del siglo I.

II. REALIZACION HISTORICA DE LA IGLESIA

Introducción: La Iglesia en la historia

1. Desarrollo histórico de la conciencia eclesial

Estudiada esa cuestión *fontal y radical* para la eclesiología que es la cuestión del origen de la Iglesia, nos encontramos por delante con una nueva tarea: estudiar el desarrollo histórico de la conciencia eclesial y de la reflexión sobre la Iglesia en esa etapa multiseccular que es ya claramente *postapostólica*, y que, con fuertes variaciones y situaciones profundamente conflictivas, ha llegado hasta nosotros.

Comprenderá el lector que no podemos realizar aquí esta labor con la atención dedicada a ese medio siglo aproximadamente que abarca la reflexión de la parte anterior. Lo único que podemos hacer, evidentemente, es señalar algunos *hitos históricos* que han ido jalonando los cambios eclesiológicos más significativos a lo largo de la historia de la Iglesia¹.

2. Historicidad de la Iglesia y de la eclesiología

Pero hay un problema de fondo que conviene dilucidar ahora: la condición histórica de la Iglesia, y la historicidad constitutiva de toda reflexión sobre la Iglesia.

La parte primera ha mostrado el acontecer histórico de la revelación de Dios, tal como ha quedado recogida en los escritos del Nuevo Testamento. Entramos ahora en un período en que empieza a darse por «cerrada» esa revelación, una vez fijado el canon de las Escrituras.

¿Querrá esto decir que desde este momento contamos con una revelación ya «hecha», prácticamente «concluida», de modo que toda tarea ulterior deba reducirse a conservar, comentar y comunicar el «depósito» de la verdad poseída?

¿Querrá esto decir, como consecuencia, que nos encontramos desde este momento con una Iglesia ya «hecha», prácticamente con un edificio ya «construido», de manera que toda conciencia eclesial posterior, y todo esfuerzo de comprensión de la Iglesia, queden reducidos a reproducción y justificación de un «sistema» fijado para siempre desde el principio?

¹ No puedo menos de remitir al lector en este momento a mi libro *La eclesiología en su historia*, citado en la nota 30 del capítulo anterior, en que se hace una apretada síntesis del recorrido histórico de la eclesiología a lo largo de toda la historia de la Iglesia, justamente la tarea que ni siquiera en síntesis podemos hacer aquí.

Ante estas graves preguntas, fundamentales para nuestro tema, habrá que tener en cuenta lo siguiente:

a) Revelación de Dios y experiencia histórica de la fe

Una cosa es la revelación de Dios, y otra lo que de ella «se escucha» en nuestra experiencia de fe, siempre limitada profundamente por nuestra condición humana, y profundamente condicionada por la situación histórica del «oyente» de la palabra.

Por eso, la revelación de Dios es siempre para nosotros, más que verdad poseída, verdad por la que somos poseídos e impulsados sin cesar, en medio de nuestra historia, hacia su verdad completa. Por eso, seguimos estando *ante el misterio absoluto de Dios* aun después de su revelación personal y total en Jesucristo, y seguramente lo estamos más a fondo que antes.

Y si nuestra experiencia de fe, incluida la de los primeros testigos, está limitada y condicionada de tantas maneras, mucho más su expresión en unos escritos que, aunque inspirados por Dios, no dejan de estar sujetos a todos los condicionamientos del lenguaje humano. El autor del apéndice del cuarto evangelio expresa esto muy bien cuando, al concluir el relato de lo acontecido en Jesús, avisa a sus lectores: «Otras muchas cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, me parece que los libros no cabrían en el mundo» (Jn 21,25).

No es casual que sea este mismo evangelio el que pone en boca de *Jesús* estas palabras: «Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el paráclito; pero si me voy, os lo enviaré... Mucho podría deciros aún, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa» (Jn 16,7 y 12-13).

Efectivamente, la revelación de Dios ha sido vertida en unos libros, escritos bajo la inspiración de Dios, pero sigue sin ser un *aerolito* caído del cielo, aislable en sí misma como palabra absoluta de Dios que cae sobre nuestra historia.

Así como una historia concreta, la de Jesús y la de sus oyentes inmediatos, es «el lugar de escucha» en que se hace audible la revelación de Dios, que se concretiza, después de muchas vicisitudes y conflictos, en los escritos del Nuevo Testamento², de modo semejante la historia posterior sigue siendo el «lugar» de un proceso hacia la verdad revelada que desborda siempre infinitamente nuestra capacidad de «escucha».

Naturalmente que este proceso implicará siempre un retorno al Nuevo Testamento, porque es verdad que Dios lo ha dicho todo en su Hijo, pero eso no anula en absoluto, antes

² «Porque las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al lenguaje humano, a la manera como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres" (DV 13).

bien lo fundamenta, el proceso histórico de *nuestro acceso* a lo ya dicho en Jesucristo. Y es este acceso, condicionado y enriquecido constantemente por nuestras experiencias históricas, el que va dando concreción histórica a la edificación de la Iglesia y a nuestra comprensión de la misma.

b) Iglesia y eclesiología siempre haciéndose

Por eso, aun después de cerrado el Nuevo Testamento, la Iglesia sigue siendo un edificio *en construcción*, pues «lo escuchado» de la revelación de Dios en cada momento histórico concretiza de diversas maneras nuestra conciencia eclesial y la configuración de la Iglesia según las distintas situaciones históricas.

Por supuesto que en esta concreción deberá entrar en juego un elemento nuevo: *la tradición viva de la Iglesia*. Pero como toda ella acontece bajo la conducción del Espíritu, que guía a su Iglesia hacia la verdad completa, habrá que decir que en su realización histórica está en juego el ser mismo de la Iglesia, de una Iglesia que «se hace» en un proceso histórico enormemente complejo y conflictivo.

Esto plantea, evidentemente, un problema eclesiológico de fondo: «si puede haber una eclesiología que no introduzca esencialmente la historia de la Iglesia»³. Lo que aquí se ventila es si hay que pensar la Iglesia como ya fundada de una vez para siempre en las experiencias originantes, de que ya hablamos, o hay que pensarla como algo que «en su configuración concreta e histórica se funda también en la *decisión* de los apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo», y se sigue fundando en los creyentes que «*renuevan constantemente esa decisión* y encarnan la Iglesia en las nuevas y sucesivas situaciones históricas que se les presentan»⁴.

Es decir, se trata de resaltar en toda su importancia el aspecto «pneumático» y «carismático» de la Iglesia, como creación y movilización del Espíritu. Por tanto, de tomarse en serio que el Espíritu sigue siendo «creador» de su Iglesia desde las experiencias originarias que la fundan y, por consiguiente, el que la «re-nueva» y la «re-juvenece» constantemente, como ha recordado la constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II⁵.

Todo esto nos hace comprender que la realización histórica de la Iglesia se mueve también a unos niveles de profundidad mayores de lo que podría creerse. Es más fácil pensar en una Iglesia perfectamente construida desde el principio, y entender las mutaciones históricas como algo accidental y periférico que acontece en la Iglesia «de siempre».

³ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 140; A. Weiler, *La historia eclesiástica como autocomprensión de la Iglesia: Concilium* 67 (1971) 5-12.

⁴ Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder*. Sal Terrae, Santander 1982, 231-232.

⁵ LG 4.

También aquí se corre el riesgo de *deshistorizar* la Iglesia, de volver irrelevante la historia humana desde la experiencia creyente, y de condenarse a malentender de una u otra forma la relación de la Iglesia con el mundo.

Y se corre el riesgo, a la vez, de deshistorizar la comprensión de la Iglesia, como si la reflexión eclesiológica versara sobre una Iglesia inmutable, y se hiciera con categorías «perennes». Contra todo esto, nuestra reflexión parte del supuesto de la condición histórica de la Iglesia, y de la historicidad constitutiva de toda reflexión sobre la Iglesia.

4. Iglesia en la diáspora

Al entrar en el siglo II nos encontramos ya con comunidades cristianas muy numerosas, extendidas a lo largo y ancho del imperio. Sobre todo, presentes en los centros más importantes de la actividad económica, política, cultural y religiosa de aquel tiempo, algunos tan influyentes como Antioquía, Corinto, Efeso, Atenas, Roma, y algo más tarde Cartago y Alejandría.

Todo ello influye en el surgimiento de una nueva conciencia eclesial, dentro de la urgencia de dar un paso adelante en la realización histórica de la Iglesia en un nuevo contexto. Una urgencia que se despliega mucho más ampliamente a lo largo del siglo III.

A. UN PUEBLO ENTRE LOS PUEBLOS

Acaso el famoso texto de la *Carta a Diogneto* siga siendo la expresión mejor de la situación en que se encuentra la Iglesia en el siglo II: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás... Habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de *un tenor peculiar de conducta admirable y, por confesión de todos, sorprendente*. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, y todo lo soportan como extranjeros; *toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria tierra extraña..*, Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes. *A todos aman. y por todos son perseguidos*. Se les desconoce y se les condena. *Se les mata y en ello se les da la vida*. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. Porque no es, como dije, invención humana ésta que a ellos fue transmitida».

Algunas cosas importantes trasparecen en este texto sobre las que merece la pena reflexionar un momento.

1. «Conducta admirable y sorprendente»

La Iglesia es un pueblo con rasgos totalmente distintos del pueblo judío de que ella misma proviene. No son soportes étnicos, no es la raza ni la pertenencia a un pueblo histórico concreto lo que da unidad a este pueblo. Al contrario, es condición suya esencial poderse insertar en todos los pueblos. Su unidad proviene de una experiencia singular de fe, sin base étnica o biológica alguna, que se traduce en «un tenor de peculiar conducta admirable y sorprendente».

De esta conducta sorprendente hay abundantes testimonios en estos primeros siglos de la Iglesia, de modo que «lo que hemos dado en llamar "sociedad de contraste" no terminó con la Iglesia primitiva, sino que *pervivió hasta el siglo III*, y marcó la figura de la Iglesia antigua con tal nitidez que nadie puede hablar al respecto de puras *utopías*, y menos aún de puras *utopías neotestamentarias*»⁶.

Este comportamiento contrastante, y por eso mismo anticipatorio de una sociedad distinta, no se reduce a la negativa de los cristianos a postrarse ante los dioses o a rendir culto al emperador. Se manifiesta también, por ejemplo, en la renuncia radical a la violencia en una sociedad profundamente agresiva y en ocasiones perseguidora de los cristianos (es sabido cómo, por lo menos hasta el siglo IV, preocupó seriamente en la Iglesia la cuestión del servicio militar), en la renuncia a todo tipo de dominación.

Pero, sobre todo, en la *atención a los pobres*, convertidos poco a poco en «los huérfanos y las viudas», pero que abarcaba a otras muchas clases de gente: los ancianos, los inválidos, los parados, los desterrados, etc. Hasta tal punto que «nació así un sistema de empleo y una red de seguridad social que constituía todo un fenómeno singular en la antigüedad»⁷. Un menester principal del obispo consistía en ser el administrador y repartidor de los bienes de la comunidad que se recogían sobre todo en las celebraciones eucarísticas.

2. ¿Un pueblo en misión, o un pueblo «signo»?

Pero esta atención a los pobres parece darse casi exclusivamente *al interior* de las comunidades cristianas. Lo cual nos hace pensar en otra característica de la Iglesia de esta época: parece darse ya un cierto «asentamiento» de la Iglesia, y, más que de un pueblo *en misión*, diríase que se trata de un pueblo *signo* de la novedad cristiana en medio del paganismo.

⁶ G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, 162.

⁷ *Id.*, o. c., 167.

Me parece digna de tenerse en cuenta esta observación: «Si se quiere hablar de una teoría de la misión en la Iglesia antigua, sólo cabe hacerlo en el siguiente sentido: los doce apóstoles proclamaron el evangelio por todo el mundo y fundaron Iglesias locales en un número suficiente. Con ello *se cerraba la misión en sentido propio*. Las comunidades fundadas por los apóstoles existen a partir de *ese momento como signo* en favor de la verdad. La sociedad pagana puede decidirse ahora».

Más que de una tarea misionera, parece tratarse ya de una tarea «de presencia simbólica o significativa de las comunidades», y puede decirse que «el cristianismo de los siglos preconstantinos no consiguió su sorprendente crecimiento mediante costosos esfuerzos misioneros, sino, simplemente, a través de su presencia y de la sorpresa que causaba»⁸.

En resumen, nos encontramos ante una Iglesia minoritaria, esparcida en células vivas por los lugares más estratégicos del imperio, sin ningún poder social aprovechable políticamente, pero con un enorme poder evangélico. «Lo que queda claro es que, desde sus comienzos hasta la caída del imperio romano en occidente, la Iglesia cristiana vive un período de *creatividad y expansión*. Dentro de un mundo altamente civilizado y dotado de una gran cultura intelectual, el cristianismo se abre paso, en forma minoritaria tal vez, pero con un inesperado poder de *comunicación y atracción*»⁹.

Por supuesto que este poder de atracción fue, a la vez, motivo de rechazo para quienes veían en los cristianos, o un peligro para la «pax romana», o una forma de «ateísmo» frente a la religión imperial o frente a otras religiones, e incluso una forma de «odio a la humanidad». El resultado de todo esto fue una Iglesia marcada en este tiempo por estos dos rasgos más característicos: *Iglesia perseguida* e *Iglesia martirial*:

— *Iglesia perseguida*. Los tres primeros siglos de la Iglesia han quedado grabados para la historia como la época de las persecuciones. No se trata, ni mucho menos, de que fueran siglos de constante persecución, pero sí lo suficiente para despertar la conciencia de que hacerse cristiano en aquella situación era meterse en un lugar de peligro, donde lo más probable era encontrarse en la vida social ante una carrera de obstáculos, y donde no era nada improbable encontrarse incluso con la muerte.

Era muy difícil en estas circunstancias no ser cristiano de convicciones profundas, o que entrar en la Iglesia no significase enrolarse en algo por lo que merecía la pena vivir y por lo que merecía la pena morir. La introducción del *catecumenado* en la Iglesia, hacia finales del siglo II y comienzos del III, para formar a fondo a los gentiles adultos convertidos, antes de recibir el bautismo, es expresión de esta voluntad de no admitir en la comunidad sino a miembros plenamente conscientes de la verdad y de las exigencias radicales de la fe.

⁸ N. Brox, citado en G. Lohfink, *o. c.*, 189.

⁹ J. L. Segundo, *El dogma que libera*. Sal Terrae, Santander 1989, 221.

Esto explica que una Iglesia sin poder social fuese, a la vez, una Iglesia con gran poder de convicción, y que, a pesar de las dificultades, o precisamente por ellas, fuese ésta una etapa de gran expansión del cristianismo, como veíamos antes. Algo que va a cambiar muy pronto de signo en la Iglesia posterior, donde el fenómeno de la masificación va a ser a costa de las profundas convicciones cristianas.

— *Iglesia martirial*. No se puede olvidar el influjo de los mártires en la conciencia eclesial de esta época. Ellos eran el recordatorio constante de la experiencia de la fe llevada hasta sus últimas consecuencias, la forma suprema de realizar la condición de «discípulo» hasta la identificación con el Crucificado.

Un signo claro de este influjo puede verse en el caso de los «confesores», es decir, de los que habían dado testimonio de su fe en la cárcel, o en la tortura, y al final se habían librado de la muerte. Hay una tradición, perfectamente constatada, de esta época según la cual el «confesor» que era elegido presbítero o diácono no necesitaba la imposición de manos¹⁰. Lo que aquí se refleja es que el martirio está manteniendo la conciencia del carácter fundamentalmente carismático de los ministerios en un momento de fuerte institucionalización de los mismos, como luego veremos.

B. PROTAGONISMO DE LAS COMUNIDADES LOCALES

Decir que la Iglesia es el pueblo de Dios, como acontece con frecuencia en esta época, encierra el peligro para nosotros de pensar en una totalidad que dejaría en segundo plano la importancia de las comunidades locales.

Me parece que cometeríamos un grave anacronismo con semejante proceder, proyectando sobre los tres primeros siglos de la Iglesia categorías que presuponen una situación de «cristiandad», y que, dentro de esa situación, han ido adquiriendo, en un largo proceso histórico, el sentido que ahora tienen para nosotros.

Todavía Orígenes, en el siglo III, explicando que todo lo que se dice del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento puede valer, si no se pierde de vista su originalidad, del «pueblo de los cristianos», centra esta originalidad en lo siguiente: dentro del imperio romano, «en cada ciudad constituyen una *comunidad local* fundada por la palabra de Dios», y esta comunidad es para los cristianos como «su ciudad natal que responde a la voluntad de Dios»¹¹.

¹⁰ San Hipólito, *Traditio apostolica*, 9: «No se impongan las manos sobre él para el diaconado o el presbiterado. Tiene ya el honor del presbiterado por su confesión»; véase E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial* Cristiandad, Madrid 1983, 89-90.

¹¹ Orígenes, *Contra Celsum*, VIII, 75.

La realidad concreta del pueblo de Dios consiste, por tanto, en que «Dios hizo que nacieran por doquier comunidades que contrarrestaran a las comunidades de personas supersticiosas, disolutas e injustas, pues de gentes de esas características se componen, casi por doquier, las grandes masas de ciudadanos que forman las comunidades urbanas». En este contexto, «las comunidades de Dios, en las que Cristo es maestro y educador, son «como luces celestes en el mundo» (Flp 2,15), en comparación con las comunidades de los pueblos entre las que habitan como extranjeras»¹².

«Pueblo de Dios» equivale a «comunidades de Dios», y Orígenes se está refiriendo en concreto a las comunidades cristianas de Atenas, Corinto y Alejandría, claramente minoritarias, perdidas entre las grandes masas de los ciudadanos del imperio. Esta situación sigue otorgando un gran poder de iniciativa a cada comunidad local, que tiene que responder a retos muy diferentes en cada lugar, y que tiene que arreglárselas de muy diversas maneras para ser en cada sitio «como una luz celeste» en medio de un mundo masivamente pagano.

Es necesario tener en cuenta este protagonismo precisamente en una época en que el proceso de estructuración del ministerio va a evolucionar de tal manera que, a finales del siglo III, quedará ya fijado en sus líneas formales de una forma muy semejante a la actual. Sería erróneo deducir de ahí que en su contenido y en su ejercicio concreto no hubiera grandes diferencias respecto de su comprensión y funcionamiento posteriores, seguramente porque el protagonismo de la comunidad sigue vigente. Veámoslo más claramente con algunos ejemplos:

Estamos ante una época en que puede decirse que el problema de *la herejía* se plantea en serio por primera vez a escala sociológicamente significativa¹³. Ya en la segunda mitad del siglo II, Ireneo escribe un libro «contra las herejías». Lo cual significa, ante todo, que la conflictividad de la conciencia cristiana, tan presente ya en el Nuevo Testamento, es todavía mucho mayor en esta época. Y este hecho vuelve, a la vez, perfectamente comprensible que la Iglesia se vea obligada a elaborar con más rigor los conceptos de *tradición apostólica* y de *sucesión apostólica*, y a fijar definitivamente el *canon de las Escrituras*.

Pero conviene precisar un poco la conciencia eclesial que subyace en los primeros siglos por debajo de esos conceptos y esas decisiones, convertidos más tarde en estereotipos de una autoridad que actúa aisladamente y determina las cosas por su propia cuenta, al margen del pueblo creyente.

1. En la transmisión de la tradición apostólica

Existe la conciencia en esta época de que la *tradición apostólica* se mantiene viva gracias, sobre todo, a las comunidades cristianas concretas que son, antes que ninguna otra instancia,

¹² Id., o. c., III, 29.

¹³ J. L. Segundo, o. c., 238.

comunidades «apostólicas». Y lo son porque la experiencia de la fe que las constituye en comunidad la han recibido de los apóstoles como los primeros testigos. Pero son ellas ahora las primeras responsables del «don» recibido y del «encargo» recibido. En ellas se forja constantemente, se mantiene y se enriquece, la tradición apostólica.

El «ministerio» es un servicio a esa apostolicidad de las comunidades, y en ese sentido puede llamarse «apostólico», y es necesario para la edificación de las comunidades en su condición apostólica¹⁴. Pero esto no supone en forma alguna una disminución del protagonismo de las comunidades en este asunto. Más bien se fortalece cuando permanece viva la conciencia de que la Iglesia es fundamentalmente una «comunidad».

2. En la sucesión apostólica

Ireneo es seguramente el primero que se preocupa de elaborar un concepto claro de *sucesión apostólica* como cadena ininterrumpida que, desde los apóstoles, a través de sus «sucesores», transmite hasta nosotros la verdad del evangelio.

Pero sería equivocado pensar que, para Ireneo, los «sucesores de los apóstoles», que para él son ya los «obispos» en el sentido amplio que este ministerio tenía en su tiempo, son por sí mismos, aislados de la fe del pueblo, los poseedores de la verdadera «ortodoxia», y los encargados de imponerla a los demás.

Al contrario: sólo desde su vinculación profunda con la fe real del pueblo creyente, con la fe vivida y practicada en las comunidades cristianas, pueden ser garantes de la verdadera fe contra las interpretaciones heréticas.

También en esto hay un protagonismo claro del pueblo creyente, y también de esta época podría decirse lo que se ha dicho de la situación neotestamentaria a finales del siglo I: que «aún no se había llegado a la situación de siglos posteriores en los que 'la cristiandad' pudo constatar con admirada sorpresa que la mayoría de los ministros (ya obispos) secundaba la herejía arriana, mientras que *el pueblo creyente* salvaba la ortodoxia eclesial»¹⁵. Es la conclusión a que llegó Newman el siglo pasado, después de un estudio concienzudo: «El dogma de Nicea se

¹⁴ Sigue siendo conciencia eclesial de esta época que da apostolicidad es ante todo una denominación que califica a la comunidad cristiana, cuyo fundamento es el 'evangelio de Jesucristo' anunciado por los apóstoles», de modo que ministerio es un servicio a esa apostolicidad y, sobre la base de esta dimensión, el propio ministerio puede ser considerado como una realidad apostólica, ya que es un servicio a la comunidad apostólica» (E. Schillebeeckx, *o. c.*, 21 y 67).

¹⁵ *Id.*, *o. c.*, 38-39.

mantuvo durante la mayor parte del siglo IV gracias, no a la firmeza inflexible de la Santa Sede, los concilios, o los obispos, sino gracias al *consensus fidelium*»¹⁶.

Es decir, sólo en el seno de la «comunidad eclesial» tiene sentido la «sucesión apostólica», y en ese contexto se configura esencialmente como un «ministerio».

3. En la fijación del canon de las Escrituras

Algo semejante debe decirse de la fijación del *canon de las Escrituras*. Si no entendemos la «revelación» primariamente como un conjunto de verdades que nos informan acerca de Dios, y que pueden concretizarse en unos «dogmas» que se imponen obligatoriamente al pueblo creyente, sino como una autocomunicación de Dios que se capta ante todo en la experiencia de la fe de toda la Iglesia, es decir, en esa fe que, «oída y aceptada *creyendo* es el fundamento de la fe *enseñable*»¹⁷, será fácil comprender que el «sentir de la fe» de todo el pueblo cristiano, su «reconocerse» en unos determinados escritos y no en otros, y consiguientemente su «recepción» de los mismos, jugaron un papel decisivo en las personas concretas que, en la segunda mitad del siglo II, llevaron a cabo la fijación del canon¹⁸.

Será fácil comprender, en definitiva, que tales personas actuaban con la conciencia de no ser personas aisladas, con poderes propios al margen del pueblo, sino inmersas en una «comunidad de fe» a la que trataban de responder con su trabajo¹⁹.

Una autoridad eclesial aislada y consistente en sí misma es un concepto ajeno a esta época y, en sus rasgos más autocráticos, aún bastantes siglos después.

4. En la elección de los obispos

Pero este protagonismo de las comunidades aparece todavía más claramente en otro punto decisivo: su participación *en la elección de los obispos*.

Lo más sorprendente de esta época es la conciencia de que con esto no se está realizando algo más o menos conveniente por razones prácticas, sino algo que es «de origen divino», de

¹⁶ Citado por J. Walgrave, La consulta a los fieles en materias de fe, según Newman: Concilium 200 (1985) 38.

¹⁷ K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*. Herder, Barcelona 1979, 444.

¹⁸ Sin olvidar las dudas que sobre ciertos escritos del Nuevo Testamento duran hasta los siglos V y VI: carta a los Hebreos, la de Santiago, 2 Pe, 2 y 3 Jn, Judas, Apocalipsis.

¹⁹ Sorprenderá entonces que, en esa labor, «se deje de asociar, como si fuera un factor perturbador, a la comunidad de fe en el proceso de la auto-revelación de Dios, y el reconocimiento de su palabra quede, así, librado a una sola instancia autoritaria, que puede actuar sin consultar siquiera a esa comunidad, o consultándola de un modo formal. (J. L. Segundo, *o. c.*, 179).

«tradición divina» y «práctica apostólica», es decir, un elemento constitutivo de lo que llamamos «ordenación» del obispo.

Cipriano es el testigo más explícito de esta conciencia: «Hay que cumplir y mantener diligentemente la *enseñanza divina y práctica apostólica* que se observa entre nosotros y en casi todas las provincias: que para celebrar las ordenaciones rectamente, allí donde haya que ordenar a un obispo, junto al pueblo se reúnan con el pueblo todos los obispos próximos de la provincia, y se elija al obispo ante el pueblo, que conoce la vida y la conducta de cada uno, por convivir y tratar con él» (*Carta 67,5,1*).

Porque «viene de *origen divino* el elegir al obispo en presencia del pueblo, para que todos lo aprueben» (*Ibid.*, 4,1). El pueblo tiene el deber de apartarse de los obispos pecadores, puesto que tiene «poder para elegir obispos dignos y recusar a los indignos» (*Ibid.*, 3,2).

La elección por el pueblo es, por tanto, para Cipriano un elemento integrante de la «tradición apostólica», y algo que da consistencia básicamente a la «sucesión apostólica», de modo que la «cadena ininterrumpida», de que hablaba Ireneo, flota en el aire sin su vinculación al «sentir de la fe» del pueblo que «conoce la vida y la conducta de cada uno» y, desde ese conocimiento, tiene el olfato de la fe para distinguir los «dignos» de los «indignos».

Poner un obispo indigno, según el sentir de la comunidad, será en principio una ruina para la Iglesia. Por eso dice Cipriano: «No se imponga al pueblo un obispo no deseado» (*Carta 4,5*). Desentenderse del deseo del pueblo creyente en el proceso de elección del obispo es salirse de la «comunidad eclesial» en que debe desarrollarse ese proceso.

Pero hay más todavía: este protagonismo de la comunidad en la elección del obispo es un aspecto de un protagonismo más amplio *en la toma de decisiones* en asuntos graves para la buena marcha de la comunidad.

Cipriano es muy explícito también en este sentido. Escribe a sus presbíteros: «Desde el principio de mi episcopado me propuse no tomar ninguna resolución por mi cuenta, sin vuestro consejo y *el consentimiento de mi pueblo*» (*Carta 14,1*).

Y la razón de esta conducta es muy simple, a la vez que muy significativa: «Sería *muy agobiante para mí* y muy mal visto por mi tomar yo solo una decisión que afecta a muchos, y *no podría tener gran fuerza* lo que no pareciera contar con el consentimiento de muchos» (*Carta 30,6*).

Esta intervención del pueblo en la elección surtía otro efecto importante: eliminar en el obispo los deseos de poder o de dominación, tan profundos en los gobernantes de la sociedad pagana, y destacar las capacidades de servicio, de «ministerio», en el sentido de quien se reduce a la condición de siervo.

No era raro en esta época el caso de obispos obligados a serlo, por la insistencia del pueblo, en contra de su voluntad. Orígenes escribe lo siguiente: «Sabemos que en cada ciudad hay,

además, otra sociedad fundada por la palabra de Dios. Por eso exhortamos a los que son capaces de gobernar, porque tienen don de palabra y llevan una vida moral intachable, a que dirijan las comunidades. *No se lo permitimos* a los que tienen deseos de poder, pero *se lo imponemos* a aquellos que, por gran modestia, no quieren aceptar precipitadamente la preocupación común por la Iglesia de Dios».²⁰

Es evidente, por todo lo dicho, que el «consensus fidelium» está jugando un papel decisivo en el «ministerio» del obispo y, por tanto, en la actualización concreta de la «sucesión apostólica» en el seno de las comunidades. Todo esto revela el protagonismo de las comunidades locales, y su autonomía en su propia vida de fe, en su configuración interna y en el cumplimiento del «encargo» recibido, de que ellas se sienten directamente responsables.

Sería también muy peligroso olvidar este protagonismo cuando se destaque la función del obispo y sus auxiliares en las celebraciones litúrgicas, una vez que la vida de las comunidades se vaya centralizando en el culto, como vamos a ver ahora.

C. CULTUALIZACION DE LA IGLESIA

Otro rasgo clave de esta época es la importancia que va adquiriendo el culto cristiano, de donde se derivan algunos efectos de gran trascendencia: la aparición de los «lugares sagrados», la «sacerdotalización» y «clericalización» del ministerio, y la introducción de categorías veterotestamentarias, y aun de las religiones de misterio, en la comprensión de la Iglesia.

Aunque todavía Orígenes habla de que «los cristianos aborrecen los templos, altares e imágenes»²¹, la verdad es que ya a principios del siglo III hay documentos que atestiguan la existencia de lugares de culto cristianos.

Seguramente, el notable crecimiento en número de las comunidades contribuyó a la desaparición de la estructura fundamental de «la casa»²², y con ello de las celebraciones domésticas. Se abre así un proceso en que el culto va a adquirir una preeminencia y una configuración nuevas, y va a modelar hondamente la conciencia cristiana y la conciencia eclesial.

²⁰ *Contra Celsum.*, V111, 75. Como contrapunto, no conviene perder de vista que la estructuración de la Iglesia en torno a «la casa» ejerce gran influjo desde el principio en la introducción del «orden patriarcal de la casa» en el «orden patriarcal y jerárquico» de la Iglesia. «El sometimiento al *paterfamilias* se aplica ahora a las relaciones con los presbíteros y diáconos, con el obispo, con los jefes de la comunidad» (véase Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 121-123).

²¹ *Id.*, o. c., VII, 64.

²² Véase Rafael Aguirre, o. c., 65-125.

1. La comunidad celebrante

Puede decirse que, en el siglo II, en las descripciones más antiguas que se conservan de las celebraciones de la eucaristía, se habla ya de un «presidente de los hermanos», pero nunca se le llama «sacerdote», ni interesa precisar si es el «presbítero» o el «obispo», u otro miembro de la comunidad.

Existe la conciencia de que quien celebra la eucaristía es toda la comunidad reunida, e interesa menos precisar quién la preside. Parece históricamente demostrado que ciertos textos de Ignacio de Antioquía que aludirían más directamente a la presidencia por derecho del obispo o un delegado suyo pertenecen a una refundición posterior de sus cartas²³.

Lo cierto es que en este tiempo no se ha introducido todavía en la Iglesia una distinción que va a jugar un papel trascendental en la Iglesia posterior: *la distinción entre clérigos y laicos*, cuyo proceso estudiaremos enseguida.

La palabra «clero» designa todavía al pueblo de Dios como tal, como «la porción» escogida por él para una misión concreta en la historia. Existen, por supuesto, dirigentes en la Iglesia, pero no forman como una «categoría» eclesial contrapuesta al pueblo.

Lo que hay es, simplemente, comunidades cristianas, y, dentro de ellas, quienes las presiden, porque las comunidades, para su convivencia y para su buen funcionamiento, necesitan ser presididas. Es normal, en este contexto, que quien preside la comunidad sea, a la vez, quien presida la reunión de la comunidad para la celebración eucarística, pero esta presidencia no tiene las connotaciones que sobrevendrán después, cuando la presidencia sea cosa del «clero»²⁴.

2. Sacerdotalización del ministerio

En el siglo III hay ya testimonios más claros de centralización en el culto, sobre todo en la eucaristía, con una regulación bastante precisa, aunque no uniforme, del puesto de cada uno en la celebración: así en la *Traditio apostolica* de Hipólito, la *Didascalía*, diversas obras de Tertuliano y Cipriano, y la culminación de bastante de este trabajo en las *Constituciones apostólicas* del siglo IV.

²³ J. Rius-Camps, *Diversificación de los ministerios en el área sirohelenística: de Ignacio de Antioquía a las Constituciones apostólicas*, en Varios, *Teología y magisterio*. Sígueme, Salamanca 1987, 103.

²⁴ Sobre todo la connotación de que el «centro» de la celebración lo ocupa el presidente, que es propiamente el «celebrante». Antes de la aparición del «clero», no sucedía eso por una razón muy sencilla: «para aquellas Iglesias, la centralidad de Dios y de Cristo es tal que no admite la presencia de cualquier otro «centro» humano y, por tanto, impide que las funciones comunitarias sean propiedad de alguna institución humana que las centralice, para luego delegarlas» (A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*. París 1984, 57).

Aunque no es fácil precisar cuándo y cómo se produce la diferenciación clara entre «obispos» y «presbíteros», es seguro que acontece en el siglo III, y que tiene bastante que ver con la presidencia exclusiva del obispo en las celebraciones eucarísticas. Por tanto, que la figura claramente «monárquica» del obispo va ligada notablemente a su configuración como «sacerdote» presidente del culto, según las categorías del Antiguo Testamento.

Puede ser que «en un principio se tratara simplemente de un vocabulario *alegórico*», y que «el término *sacerdos* (que el Antiguo Testamento aplica a los sacerdotes judíos) fuera utilizado alegóricamente»²⁵, pero en la *Didascalía*, por ejemplo, nos encontramos ya con que «los sacerdotes de entonces (Aarón y sus hijos) tienen su correspondiente en los obispos (sacerdotes o sumos sacerdotes levíticos), mientras que los levitas (hermanos de Aarón y sus hijos) de entonces son ahora los diáconos, los presbíteros, las viudas y los huérfanos»²⁶.

Es sorprendente encontrarse en este escrito de principios del siglo III con esta visión de la comunidad, según el puesto que se ocupa en la asamblea: «El obispo os preside en lugar *de Dios* todopoderoso: que sea honrado por vosotros como Dios. El diácono asiste en lugar *del mesías*: que sea amado, pues, por vosotros. La diaconisa sea honrada por vosotros en lugar *del Espíritu Santo*. Los presbíteros sean para vosotros figura *de los apóstoles*. Las viudas y los huérfanos sean considerados por vosotros como figura *del altar*»²⁷.

Es evidente aquí una diferenciación profunda entre el obispo y los presbíteros, pero porque éstos no entran siquiera a formar parte de la «jerarquía» de la Iglesia. El obispo es el verdadero presidente de la asamblea, como representante de Dios, con sus auxiliares, el diácono y la diaconisa, como Cristo y el Espíritu son los auxiliares de Dios. Los presbíteros, figura de los apóstoles, aunque ocupen un lugar honorífico, no presiden propiamente la celebración litúrgica. De ahí que sólo más tarde se les aplique el título de «sacerdotes».

Pero esta visión de las cosas no va a tener éxito. Pronto aparecerá otro ordenamiento en que los presbíteros ocupan ya el segundo rango después del obispo. Y lo ocupan en forma de «presbiterio» que, en algunos casos en número de doce en representación de los doce apóstoles, rodean al obispo, que ocupa el lugar de Cristo o, como quien se sienta en la cátedra de Moisés y de Cristo, se le considera sucesor de Pedro. Y están, en tercer lugar, los diáconos, auxiliares del obispo en unos casos, y sometidos al obispo y al presbítero en otros²⁸.

Queda así preparado el terreno para que, cuando los presbíteros presidan comunidades más pequeñas dentro del territorio más amplio del obispo, y en ellas presidan la eucaristía y ejerzan funciones litúrgicas, se les considere también como «sacerdotes». Y para que las

²⁵ E. Schillebeeckx, *o. c.*, 94-95.

²⁶ J. Rius-Camps, *o. c.*, 94.

²⁷ *Didascalía, II*, 26, 4-8, citado por J. Rius-Camps, *o. c.*, 95.

²⁸ Véase J. Rius Camps, *o. c.*, 96-105.

comunidades cristianas, centradas fuertemente en el culto, sobre todo en la celebración de la eucaristía, se encuentren presididas por «sacerdotes», con rasgos inspirados en gran medida en los sacerdotes del Antiguo Testamento.

Puede decirse que en esta época «se da un proceso de progresiva imitación de las instituciones judías en lo que concierne a la organización de la comunidad en sus variadas funciones y celebraciones»²⁹, y que, de alguna manera, los cristianos de a pie van pasando «de pertenecer al pueblo *de* sacerdotes, a ser pueblo de *los* sacerdotes»³⁰.

3. Los «sagrados misterios»

Pero hay más todavía. El «sacerdote», presidente de la eucaristía, se convierte a la vez en persona revestida de un «poder *sagrado*», que, en una forma de culto cada vez más ritualizada, celebra los «sagrados misterios».

Los sacramentos adquieren progresivamente matices de «ritos de iniciación» que, en un largo proceso, van introduciendo al creyente en los secretos del misterio cristiano.

En la lucha contra el gnosticismo, la escuela de Alejandría, por ejemplo, trata de comprender la fe cristiana como la «verdadera gnosis», a la que se accede por un camino de iniciación y profundización en la fe que convierte a los creyentes de «psíquicos» en «pneumáticos». Se instaura una especie de «disciplina del arcano» por la que los no iniciados saben que están ante las profundidades de un misterio al que se accede a través de un proceso de ascesis y de búsqueda de la perfección que culmina en la divinización del hombre.

Parece constatado históricamente que hay en esto un influjo importante de las religiones de misterio y del platonismo de que está impregnada la cultura helénica en que se desarrolla la Iglesia.

Es importante caer en la cuenta de la importancia de esta mutación histórica característica de esta época. El impulso cristiano se dirige con gran energía hacia el «más allá», hacia la «otra vida», y deja de ser en buena medida una fuerza de innovación histórica.

El reino de Dios es el lugar ultraterreno al que hay que conducir a los creyentes, y deja de ser un proyecto histórico de transformación del mundo desde los pobres. La beneficencia cristiana, y la asistencia a los pobres, tan importantes en esta época, no tienen ya el sentido de liberación de los pobres como fuerza histórica para la creación de un mundo nuevo. Lo importante es ser «pobre de espíritu», desprendiéndose lo más posible de las cosas y

²⁹ Id., o. c., 110.

³⁰ A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, 94.

preocupaciones de «esta vida», para centrar el corazón y la mente en las cosas de la «otra vida».

Reino de Dios no alude ya propiamente a «plenitud» de la historia como acción poderosa de Dios, sino más bien a «evasión» y huida de la historia. Y la Iglesia va perdiendo la conciencia de ser provocadora de esa plenitud, para ser más bien fomentadora de evasión histórica. El surgimiento del monacato será una expresión clara de esta actitud, y su culminación intelectual la *Ciudad de Dios* de san Agustín³¹.

Posiblemente, sin esta mutación, realizada sobre todo en el siglo III, «hubiera sido difícil concebir el paso que habría de dar luego la Iglesia en el mundo romano: el de llegar a ser utilizada políticamente como «religión oficial» del imperio. Algo que debía marcarla institucionalmente durante largos siglos»³².

D. ORGANIZACION DE LA IGLESIA

Algo ha aparecido ya en lo que llevamos dicho, pero conviene insistir en este punto porque en el siglo III queda fijado ya, en sus líneas formales, el tipo de organización de la Iglesia que ha llegado hasta nosotros, sobre todo en la estructuración de su ministerio «jerárquico».

Aunque con notables vacilaciones, se impone definitivamente la triada obispo- presbítero- diácono, con graves consecuencias para el futuro de la Iglesia. Todo ello acontece, naturalmente, dentro de un proceso cuyos pasos conviene seguir, aunque sea muy sumariamente.

1. Obispo en sentido amplio

Durante el siglo II, «obispo» tiene un sentido muy peculiar de supervisor de un gran sector de la Iglesia. San Ignacio, por ejemplo, en sus cartas auténticas, aparece como el único obispo de la Iglesia de Siria, una gran provincia romana que abarcaba incluso Cilicia y Palestina. No es, simplemente, el obispo de Antioquía, sino el responsable del gran número de comunidades existentes en esa provincia, sobre todo en lo que respecta al mantenimiento de la unidad de las Iglesias.

Justamente su condenación al martirio es motivada por las luchas internas surgidas en esas comunidades entre los intentos restauracionistas de los judaizantes y los primeros brotes de gnósticos, en forma de docetismo, tan graves que llegaron a preocupar a las autoridades

³¹ Véase G. Lohfink, *o. c.*, 197-200.

³² J. L. Segundo, *o. c.*, 198.

romanas. Ignacio toma sobre sí la responsabilidad de lo que las autoridades consideran alborotos preocupantes contra el orden público, y es condenado a las fieras.

En su viaje a Roma se alegra profundamente cuando recibe la noticia de que su condena ha surtido efectos positivos: las luchas han cesado, y se ha restablecido la unidad en las iglesias de Siria. Pero queda claro que nadie en toda esa provincia puede asumir su suplencia: «Sólo Jesús el mesías la supervisará y vuestra comunión» (1 Rom 9,1), hasta que las comunidades, siguiendo el procedimiento acostumbrado, elijan su sucesor.

Obispos de este estilo son, por ejemplo, Policarpo en Asia Menor, Clemente en la región de los romanos, Ireneo en las Galias, etc. El obispo de estas grandes áreas es propiamente el único ministerio que existe, y no es todavía el obispo «monárquico» tal como se configurará en el siglo III.

2. Obispo-díacono-diaconisa, obispo-presbítero-díacono

Los abundantes documentos escritos del siglo III (*Traditio apostólica* de Hipólito, *Didascalía*, *Pseudoclementinas*, primera refundición de las cartas de Ignacio, etc.) nos permiten seguir con más precisión los pasos decisivos con que se avanza en este tiempo en la organización de la Iglesia.

En líneas generales, el proceso parece ser el siguiente: el obispo adquiere ya el sentido más restringido de supervisor de una «parroquia» o «diócesis», incluso a veces de pequeñas dimensiones: un paso importante para la configuración del obispo «monárquico».

En algún caso, como ya vimos, el obispo se elige sus colaboradores y los constituye «diáconos» y «diaconisas». Obispo, diácono y diaconisa constituyen los tres grados de la «jerarquía», como representantes de Dios, de Cristo, y del Espíritu. Los presbíteros son un colectivo, como los huérfanos y las viudas, y no forman parte de esa «jerarquía», sino que son como «el consejo y el senado de la comunidad», que se ocupan, entre otras cosas, de los pleitos que surgen entre cristianos para evitar su presencia en los tribunales paganos. Como colectivo son «figura de los apóstoles» y, aunque ocupan en la asamblea un puesto honorífico, no ejercen funciones en las celebraciones litúrgicas.

Pero la evolución dominante va por otros caminos. Pronto los presbíteros pasan a ocupar el segundo lugar en la «jerarquía», y los diáconos el tercero. Pero en algunas tradiciones desde una perspectiva muy particular.

Los dirigentes de la Iglesia representan sobre todo *la sucesión en la «cátedra» de Moisés y de Cristo*. Pedro es el primer representante de esa sucesión, y el obispo es el sucesor de Pedro desde su «cátedra» episcopal, con las «llaves del reino» en sus manos, y como transmisor de la enseñanza apostólica.

Los presbíteros son de índole colegial, en algunos casos en número de doce, en representación de los doce apóstoles y como transmisores de su enseñanza, pero sin funciones cultuales. Más bien presiden el «ágape eucarístico», comidas comunitarias destinadas a fomentar la ayuda material a los más necesitados, que se celebraban en las casas³³, y que adquieren consistencia propia al margen de la «celebración de la eucaristía», que se realiza en el templo.

Finalmente, cuando ya se ha introducido plenamente el obispo monárquico en las grandes ciudades, y desde ellas surgen comunidades más pequeñas en la misma ciudad o en el campo, los presbíteros pasan a ser los presidentes de esas comunidades, a los que el obispo delega la presidencia de la eucaristía, y, por tanto, empiezan a ser considerados como «sacerdotes». El presbiterio, que en la *Didascalía* era «el consejo y el senado *de la comunidad*», se convierte más tarde en «corona y senado *del obispo*», en los que se llamarán sacerdotes «secundi meriti», o de segundo rango bajo el obispo.

Los diáconos están bajo el obispo y los presbíteros, y su función fundamental es el «servicio», pero en actividades que no sean las propias del obispo o del presbítero. El papel de la diaconisa queda también cada vez más restringido: visitar enfermas o necesitadas en casos en que podía resultar escandalosa la visita de un diácono, bautismo de mujeres por inmersión, etc.

3. La aparición del clero

En medio de este proceso acontece algo de singular interés: *la aparición del clero*. Unas veces como elemento interpuesto entre el obispo y el pueblo, otras veces como contrapuesto a los «laicos», que son ciertos cristianos más destacados o más influyentes en el seno de la comunidad.

Pero se abre aquí la puerta hacia algo de decisiva importancia en la estructuración de la Iglesia posterior: los «clérigos» y los «laicos» como dos categorías de creyentes dentro de la Iglesia, como división clara de la Iglesia en dos sectores bien definidos, cada uno con su función desde su propio puesto, unos «arriba» y otros «abajo», que afectará profundamente al verdadero sentido de la «comunidad eclesial», y llegará a convertir la Iglesia en «cosa del clero».

De todos modos, ya la primera aparición del «clero» en esta época contribuye a destacar más la importancia de los dirigentes de la Iglesia. Ciertas cartas o escritos no se dirigen ya a las Iglesias locales, como era costumbre, sino a los que presiden la comunidad.

³³ Véase Hubert Jedin, *Manara] de historia de la Iglesia*. Herder, Barcelona 1966, I, 449.

Mientras que en la *Didascalía*, por ejemplo, se hacía decir a los apóstoles: «Nos pareció bien escribir al unísono esta instrucción universal *para confirmarlos a todos*» (VI, 12,1), en las *Constituciones apostólicas* se pone en su boca lo siguiente: «Todos juntos, reunidos con un mismo propósito, os hemos escrito esta instrucción universal *para confirmar a aquellos de vosotros a quienes os ha sido confiada la inspección universal*. (VI, 14,1), es decir, a los obispos que tienen ya plenos poderes sobre el clero y los laicos.

Es de notar también el puesto singular que adquiere el obispo en este tiempo: él es el que ocupa «el lugar de Dios» en la comunidad, es como un «segundo Dios», o «vuestro dios terreno después de Dios»³⁴. Por la «cátedra» que ocupa, se le considera *sucesor de Pedro*, y Cipriano funda esta sucesión en Mt 16,18³⁵. Según la mentalidad de esta época, serían los presbíteros los verdaderos *sucesores de los apóstoles*, como colectivo que sucede al colegio apostólico.

Aparece también en este tiempo una cierta preeminencia del obispo de Roma sobre los demás obispos, pero no en el sentido posterior del «primado» romano. Su intervención en algunos asuntos más graves de otras Iglesias, o que afectaban a toda la Iglesia, no implica el reconocimiento de un «primado de jurisdicción» sobre ellas, como aparece sobre todo en Cipriano.

Cipriano era muy consciente de que los obispos sólo ante Dios son responsables de la administración de sus diócesis, e increpa duramente a Esteban, obispo de Roma, que «blasona de su puesto episcopal y cree poseer la sucesión de Pedro, sobre quien se pusieron los fundamentos de la Iglesia». Contra esto advierte Cipriano: «Pedro fue escogido por el Señor como primero, mas no por eso mostró arrogantes pretensiones, ni blasonó de ocupar el primer puesto»³⁶.

4. El sentido comunitario

Para terminar, insistamos de nuevo en este punto: a pesar de la consolidación de la tríada obispos-presbíteros-diáconos como la «jerarquía» de la Iglesia, no se pierde de vista en los tres primeros siglos el protagonismo de la comunidad creyente.

Naturalmente que el recrudecimiento de las herejías, la enorme conflictividad de esta época, y la amenaza de las persecuciones contribuyeron a descubrir mejor la necesidad de la autoridad como eje en torno al cual agruparse, y capaz de mantener a la Iglesia en la fidelidad a sus orígenes.

³⁴ Véase, por ejemplo, *Didascalía*, II, 20, 1, y 26, 4; *Constituciones apostólicas*, II, 26, 4.

³⁵ San Cipriano, *Ep.*, 33, 1.

³⁶ *Id.*, *Ep.*, 59, 14; 75, 17; 71, 3.

Pero cometeríamos un grave anacronismo proyectando en «obispos» y «presbíteros» *el protagonismo eclesial y el tipo de autoridad que se consolidarán más adelante*. Por ahora, lo más importante sin duda sigue siendo el sentido de la fe de Las comunidades, y su consentimiento en la toma de decisiones, como aparece con toda claridad en multitud de comportamientos.

Así, por ejemplo, en la participación esencial del pueblo en la elección de los obispos, como ya vimos, con la fuerza que eso tiene para insertar vivamente al obispo en la vida real de la comunidad, para volverle más cercano al pueblo, para no actuar «desde arriba», con poderes aislados y autónomos, sino en comunión profunda con la fe del pueblo, como aparece en tantos escritos de los Padres, que eran a la vez obispos, y, como veíamos en Cipriano, para no tomar resoluciones por su cuenta, sin el consentimiento del pueblo.

Igualmente, aunque es en esta época cuando se dibuja la figura del obispo como «sacerdote» que preside el culto cristiano, sigue presente de manera preponderante la conciencia del «sacerdocio común» de los fieles, de ese pueblo al que Justino llama «la verdadera raza sacerdotal de Dios»³⁷, y que, por tanto, es el verdadero «sujeto» celebrante de la eucaristía, de modo que es toda la comunidad la que celebra. Todavía el «clero» no divide la asamblea entre el «celebrante» y los «asistentes».

Tertuliano llega a decir que «la diferencia entre el "orden" (clero) y el pueblo lo constituyó *la autoridad* de la Iglesia, y el poder ha sido santificado por la asamblea del orden sacerdotal»³⁸, De modo que la condición sacerdotal pertenece al pueblo creyente, y en este contexto habrá que entender al obispo como «sacerdote».

Algo semejante ocurre con «el ministro del perdón». En una época en que la «penitencia» se reserva, como segunda oportunidad después del bautismo, para Los pecados más graves, sobre todo para los «lapsos» en tiempo de persecución, es normal que el obispo tenga un papel importante que desempeñar en este asunto.

Pero, por debajo de eso, subyace la conciencia de que es la actitud de perdón de las comunidades la que da fuerza al «poder» de perdonar de los dirigentes. Se vive además en la convicción, más clara por ejemplo en la escuela alejandrina, de que «la potestad de perdonar que tiene el sacerdote está ligada a su perfección personal, y se concede aun a simples cristianos que hubieren alcanzado un alto grado de perfección»³⁹.

La aparición del «clero», y del obispo como «sacerdote», no divide todavía a la Iglesia en dos sectores, uno con poderes y otro sin ellos. Esto está reservado a la Iglesia del futuro. De

³⁷ San Justino, *Diálogo con Tritón*, 116, 3.

³⁸ Tertuliano, *De exhortatione castitatis*, 7, 3.

³⁹ H. Jedín, *o. c.*, 488-489.

momento estamos ante una Iglesia constituida, no por clérigos ni por laicos, sino simplemente por cristianos.

5. Religión oficial del imperio

Aun con las precisiones históricas que deban hacerse, es evidente que a lo largo del siglo IV se produce en el imperio y en la Iglesia un giro espectacular: un giro que culmina en la implantación del cristianismo como religión oficial del imperio romano. Este hecho marca, sin duda, un *hito histórico* para la Iglesia y para la eclesiología.

Al margen de la consistencia cada vez mayor que fue adquiriendo la Iglesia a lo largo del siglo III, algo nuevo ocurre aquí por lo que la fe cristiana pasa de la indefensión a la protección oficial, y a una situación de privilegio en la configuración del nuevo Estado.

Por muy considerada que fuera la Iglesia en épocas anteriores, no dejaba de ser, en el fondo, una «superstición», o una «religión ilícita», a la que se toleraba o no según las circunstancias. Perseguidos o no, los cristianos se encontraban en situación permanente de inseguridad jurídica, a merced del buen o mal talante de las autoridades de turno.

En el siglo IV, esto cambia de raíz, y con una fuerza incontenible, a pesar de las fuertes resistencias y los altibajos que jalonan este siglo, desde Constantino a Teodosio. Las consecuencias para el futuro de la Iglesia y de la conciencia eclesial son tan graves que bien merece la pena seguir con cierta detención los pasos de este cambio histórico radical.

A. EL CAMBIÓ HISTÓRICO

Constantino fue el primer emperador romano que se dio cuenta, de manera seria y decidida, de que la actitud hostil frente a la Iglesia cristiana, tal como se venía practicando, no era buena en realidad para el imperio.

Más aún: se dio cuenta de que, en aquel momento, la Iglesia podía ser la gran fuerza histórica que se necesitaba para mantener la unidad imperial y para hacer frente a los mayores peligros que se cernían sobre un imperio en decadencia. Así se abre un nuevo proceso cuyos pasos más significativos, a lo largo de todo el siglo IV, son los siguientes:

1. El edicto de Milán

El edicto de Milán, del 313, fue el primer acto importante de un emperador «convertido» al cristianismo.

Su victoria sobre Majencio en el puente Milvio fue ya un favor del Dios de los cristianos, y la gran ocasión para que un hombre que, poco antes, había tenido una revelación de Apolo en su santuario de las Galias, y recibido de él la corona de vencedor, teniendo como dios protector al «sol invictus» bajo la figura de Apolo, se orientara definitivamente hacia la fe cristiana.

Aunque ese edicto, hecho a una con Licinio, emperador de oriente, afrontaba la cuestión del cristianismo en el sentido de la *tolerancia* religiosa, Constantino fue mucho más allá de la tolerancia: se trataba de incorporar la Iglesia al Estado, y servirse de ella para consolidar la unidad del imperio, empezando por su intervención directa en el arreglo de las divisiones existentes dentro de la Iglesia.

Nos encontramos, de pronto, con un elemento nuevo: la intromisión del emperador en los asuntos internos de la Iglesia. Dos cuestiones importantes requirieron la intervención de Constantino: la cuestión de los donatistas, y la cuestión mucho más grave aún del arrianismo.

Ya en el caso de los donatistas se dio cuenta Constantino de la imposibilidad de resolver los conflictos eclesiales por la fuerza del Estado, pero no sin antes introducir otra novedad muy peligrosa: el empleo de sus tropas para controlar los sínodos, el destierro de obispos por él considerados rebeldes, la confiscación de sus iglesias, etc. Por el contrario, se puede constatar con alegría, y sin el menor sentido crítico, que entonces «los obispos recibían cartas, honores y donaciones de dinero por parte del emperador»⁴⁰.

En Nicea aparece por primera vez que es el emperador quien convoca los concilios, y no el obispo de Roma. «Consta con certeza que Constantino no entabló negociaciones con Roma sobre la convocación de un gran sínodo, ni solicitó la aprobación del obispo romano. Hasta el concilio de 680 (sexto concilio ecuménico) no se atribuye al emperador y al papa la convocación conjunta»⁴¹.

No es fácil calibrar la trascendencia de estos nuevos hábitos que se van introduciendo en la Iglesia.

Por una parte, los obispos se sienten halagados por poder usar gratuitamente para el viaje las postas del imperio, máxime si se tienen en cuenta las vituallas principescas que deben acompañar a los carruajes episcopales, y, sobre todo, por saber que, durante el concilio, serán huéspedes del emperador. En esas fechas celebra Constantino sus veinte años de gobierno: los obispos son invitados preeminentes, y el panegírico de rigor no está ya a cargo de un orador pagano, sino de un obispo cristiano. Los obispos pertenecen ya a las clases distinguidas del imperio.

⁴⁰ Eusebio, *Historia eclesiástica*, 10, 2.

⁴¹ H Jedin, *o. c.*, II, 54.

Por otra parte, el emperador «prepara el concilio de Nicea de tal manera que los obispos que a él concurran de todas partes del imperio se vuelvan totalmente conscientes de *su nueva función al servicio del Estado*, del que se han vuelto funcionarios»⁴². Con lo cual se abre paso otra novedad peligrosa: que llegue a parecer bien el uso del poder político por lo menos para facilitar, si no imponer, la aceptación de la verdad cristiana y la superación del error.

El emperador se siente obligado a denunciar las intrigas de los obispos y a exhortarles con palabras graves a la unidad: el emperador que previamente ha hecho una entrada solemne en el aula conciliar, hasta sentarse en el sillón dorado reservado para él.

Ciertas fórmulas de conciliación se proponen por iniciativa suya, y se llega a pensar que la unanimidad de los obispos se ha conseguido gracias a la habilidad diplomática y a la fascinación personal del emperador. Pero es seguro que muchos obispos «estaban en su interior totalmente del lado del anatematizado Arrio, sólo que no se atrevían a combatir directamente, mientras viviese el emperador, el símbolo de fe aprobado con tal solemnidad»⁴³.

Poco después, el emperador cambia de actitud frente a los obispos simpatizantes con Arrio, y el problema del arrianismo sigue siendo campo de batalla en la Iglesia a lo largo de todo el siglo, con claro predominio de la parte arriana.

2. La cuestión arriana

Una etapa más grave comienza para la Iglesia con el emperador Constancio. Al igual que con su padre Constantino, nos encontramos en la segunda mitad del siglo con un emperador «cristiano», pero que ha abrazado convencidamente *la fe arriana*.

Ya Constantino había designado a Constantinopla como «la segunda Roma», y las intromisiones de los emperadores en los asuntos doctrinales o disciplinares de la Iglesia van a empezar, con Constancio, a abrir la brecha entre la cristiandad oriental y la occidental.

La primera ofensiva de Constancio se dirigió a la condenación de Atanasio, como principal defensor de la fe de Nicea contra Arrio. Primero en Arles y luego en Milán, logra con amenazas que ambos sínodos condenen a Atanasio, y, como de costumbre, los obispos rebeldes son conducidos al destierro. Pero en este caso con una novedad: el destierro incluso del obispo de Roma, Liberio, cuyas oscilaciones en este asunto, hasta la condenación de Atanasio, contribuyeron todavía más a la consolidación del arrianismo.

⁴² J. L. Segundo, o. c., 224.

⁴³ H. Jedin, o. c., II, 59.

Llega un momento en que, en las controversias, ya no interesa la cuestión de la ortodoxia, sino lograr el reconocimiento de un sector del episcopado y el rechazo de otro. Más concretamente: lo que se decide es si se está de parte de Atanasio o de parte del emperador.

En Alejandría, donde había sido obispo Atanasio, las cosas llegaron a los peores extremos: el obispo arriano impuesto «ejerció un verdadero régimen de terror sobre Egipto; envió al destierro a obispos y sacerdotes y atormentó de todas las maneras posibles a los cristianos fieles de Atanasio, hasta que finalmente, al cabo de dieciocho meses, los alejandrinos, hartos de aquel terror, obligaron a huir al obispo que les había sido impuesto»⁴⁴.

Pero lo cierto es que el poder decisivo lo tiene el emperador, y que con ese poder arrastra a la inmensa mayoría de los obispos.

Un claro ejemplo es el sínodo doble (Seleucia-Rimini) celebrado a la vez, pero aparte, por los obispos de oriente y los de occidente, y consentido por el emperador porque preveía en él claras ventajas para su postura.

En Rimini se comenzaron los trabajos, y se llegó a determinadas conclusiones, con una gran mayoría ortodoxa frente a la minoría arriana. Pero el diferente trato del emperador a las delegaciones de ambos grupos, y la presión ejercida sobre los obispos ortodoxos, dieron como resultado el desmoronamiento de la mayoría y su plegamiento a las exigencias imperiales.

No era fácil hacer frente hasta las últimas consecuencias a la voluntad de un emperador que, ya en el sínodo de Milán, después de trasladar las sesiones de la iglesia a su palacio, donde espía las deliberaciones de los obispos oculto tras una cortina, prorrumpió airadamente: «Lo que yo quiero ha de ser ley de la Iglesia».

No era fácil, aunque se previese que el resultado final iba a ser el abandono público de la fe de Nicea, y el triunfo casi total de las tesis arrianas, tal como lo constató san Jerónimo en su célebre frase: «El orbe entero gimió, y se sorprendió al verse arriano»⁴⁵.

Pero, como vemos, se trataba en el fondo de disputas e intrigas entre obispos, manejados de diversas maneras por el poder del emperador. La fe del pueblo iba por otro camino, y ella salvó la ortodoxia en contra de los obispos y de la negligencia de la sede romana, según comprobó históricamente el cardenal Newman, como ya dijimos⁴⁶.

3. El emperador Teodosio

Después de la breve persecución desencadenada por el emperador Juliano contra la «Iglesia de los galileos», y de su intento de restauración del paganismo, la posición arriana fue

⁴⁴ Id., *o.c.*, II, 82.

⁴⁵ San Jerónimo, *Adv. Luciferum*, 29.

⁴⁶ Véase la nota 16 de esta parte.

perdiendo vigor. Una nueva ofensiva pronicena, fomentada en oriente por hombres como Basilio, Gregorio Nacianceno, etc., en Alejandría por el mismo Atanasio, en las Galias por Hilario, y encabezada en Roma por el papa Dámaso, iba a abrir un camino certero para la superación del arrianismo.

Pero, al mismo tiempo, se abre una etapa nueva en la relación de la Iglesia con el imperio con la presencia del *emperador Teodosio*. Su edicto del 380, en que se declara a la religión cristiana *religión oficial del Estado*, y se prohíben todas las herejías, significa la culminación del cambio histórico profundo que se realiza progresivamente a lo largo del siglo IV.

Ya hemos visto cómo desde Constantino, aunque se habla de *tolerancia* de la religión cristiana, tal vez por el simple hecho de que la gran mayoría de la población era todavía pagana, sin embargo se sobrepasan con frecuencia los límites de la tolerancia. Ya bajo Constantino se prohíben ciertos cultos paganos; se considera incluso el paganismo como «superstición»; y el establecimiento del «domingo» como el día legal del descanso es un signo claro de implantación pública de la fe cristiana.

Con Teodosio, esta posición llega a su culmen: desde el supuesto de que la religión cristiana es ya la de la mayoría de los habitantes del imperio, el emperador trata de que sea prácticamente religión obligatoria, la religión impuesta por el poder imperial.

Se prohíben todos los cultos paganos, se destruyen sus templos, que pasan a ser iglesias cristianas, se persigue incluso hasta la muerte a quienes practican otras religiones, que llegan a ser consideradas como «crimen de lesa majestad».

Estamos aquí ante otra novedad importante: lo que el paganismo ha hecho hasta hace poco con el cristianismo, empieza ahora a hacerlo el cristianismo contra el paganismo. «En realidad, el cristianismo se oficializa en la medida en que la persecución que antes se dirigía contra él se dirige ahora contra el paganismo, borrándolo violentamente de la escena. Es el poder político el que 'impone' a la fuerza la verdad»⁴⁷.

B. EL CAMBIO ECLESIAL

Si hemos recogido estos datos sobre el cambio histórico que se produce en el siglo IV no ha sido, simplemente, por recordar la historia, sino para comprender mejor el cambio que se produce al mismo tiempo en la conciencia eclesial.

⁴⁷ J. L. Segundo, o. c., 222.

1. La «conversión» de Constantino

Sigue siendo un problema para los historiadores el asunto de la «conversión» de Constantino. Pero, aun dándola por supuesta, la pregunta fundamental sigue siendo ésta: ¿a qué tipo de cristianismo se «convirtió» Constantino, y los sucesivos emperadores «cristianos»? ¿Qué tipo de cristianismo tiene en mente un Eusebio de Cesarea, por ejemplo, cuando se deshace en alabanzas al nuevo emperador?

Es sorprendente el hecho de que la cruz de Cristo, convertida en símbolo de fuerza y de victorias bélicas, cosa explicable en el emperador⁴⁸, sea entendida sin reservas de la misma manera también por autores cristianos. Es el obispo Eusebio quien describe la victoria de Constantino sobre Majencio en estos términos: el emperador y el ejército «vieron en el cielo, sobre el sol, el signo de la victoria, una cruz luminosa», y junto a ella estas palabras: «con esto vence»⁴⁹.

Un ingrediente fundamental de la «conversión» de Constantino es su convicción de que el dios de los cristianos es su dios protector en las batallas, y por ello el único que se merece adoración en el imperio. Estas convicciones penetran también en la conciencia eclesial, y empieza a pensarse en el triunfo del cristianismo por medio de un emperador que va a llevar a cabo tamaña empresa, no sólo venciendo a los enemigos del imperio, sino también sirviéndose de la Iglesia y gobernándola por designio de Dios. Constantino no es sólo el «instrumento» elegido por Dios para crear un imperio cristiano, sino también «el obispo de fuera», de alguna manera «el obispo universal» por encima de los obispos, en su calidad de «decimotercer apóstol».

No es extraño que, en la cuestión del arrianismo, por ejemplo, los obispos de las diversas tendencias acudan al emperador y traten de ganárselo para su causa, pues están convencidos de que es él quien, en definitiva, tiene en sus manos la imposición de la verdad cristiana. Si, en la segunda mitad del siglo IV, «el orbe entero gimió y se sorprendió al verse arriano», fue sobre todo por las convicciones arrianas del emperador Constancio, y por su poder para manejar a los obispos hasta imponer su opinión.

Pero el caso es que se va abriendo camino ese tipo de conciencia eclesial que espera la implantación de la fe cristiana en los pueblos sobre todo por obra del poder temporal, y luego de una Iglesia protegida y favorecida por él. Se inicia así la larga cadena de emperadores y reyes

⁴⁸ Constantino se dirige así a Dios en forma de oración: «Bajo tu dirección he empezado y consumado los hechos saludables. Yo hice poner por delante tu signo, y así conduje al ejército a gloriosas victorias; y si otra necesidad del Estado lo reclamara, yo seguiría las mismas enseñanzas de tu poder y saldría a campaña contra los enemigos. *Por eso te he consagrado mi alma. Yo amo tu nombre y adoro tu poder*, que me has manifestado por muchos signos, y así has fortalecido mi fe. Yo deseo poner también mis hombros y edificar de nuevo la casa santísima» (Eusebio, *Vita Constantini*, 2, 55).

⁴⁹ Eusebio, *Vita Constantini*, 1, 27-32.

«por la gracia de Dios», cuya misión fundamental, a los ojos de la iglesia, es la extensión y defensa de la fe⁵⁰.

Naturalmente que no faltan voces críticas de esa situación, sobre todo cuando el emperador trata de imponer puntos de vista contrarios a los que uno considera como la verdadera fe cristiana. Así, por ejemplo, un Hilario de Poitiers, acérrimo defensor de las formulaciones de Nicea, se desahoga contra el emperador Constancio en estos términos: «¡Oh Dios todopoderoso, ojalá me hubieses concedido vivir en los tiempos de Nerón o de Decio!... Me hubiera considerado feliz al combatir contra *tus enemigos declarados*... Pero ahora tenemos que luchar contra un perseguidor insidioso, contra un *enemigo engañoso*, contra *el anticristo Constancio*. Este nos apuñala por la espalda, pero nos acaricia el vientre. No confisca nuestros bienes, dándonos así la vida, pero nos enriquece para la muerte. No nos destruye el camino de la libertad metiéndonos en la cárcel, pero nos honra en su palacio para esclavizarnos. No desgarrar nuestras carnes, pero destroza nuestra alma con su oro... No lucha, pues tiene miedo de ser vencido. Al contrario, adula para poder reinar. *Confiesa a Cristo para negarlo*... Reprime herejías para destruir a los cristianos. Honra a los sacerdotes para que no haya obispos. Construye iglesias para demoler la fe. Por todas partes lleva tu nombre a flor de labios, pero hace todo lo que puede para que nadie crea que tú eres Dios... Distribuye entre sus seguidores sillas episcopales, sustituyendo a los buenos por malvados... *Su genio sobrepasa al del diablo, con un triunfo nuevo e inaudito: consigue ser perseguidor sin hacer mártires*»⁵¹.

Otro tanto ocurre con la actitud profundamente crítica de san Ambrosio en relación con el emperador Teodosio. Y san Jerónimo se ve obligado a hacer esta grave constatación: «Desde que la Iglesia vino a estar bajo emperadores cristianos, ha aumentado, sí, su poder y riqueza, pero ha disminuido su fuerza moral»⁵².

No obstante, es otra la línea de fondo que se impone, con gravísimas consecuencias para la conciencia eclesial durante muchos siglos. Algunos puntos conviene destacar de esta nueva conciencia.

⁵⁰ Es sorprendente que la historia tenga que constatar que en la lucha de Constantino contra Licinio, por la ambición política de hacerse con el mando único del imperio, «se decidía definitivamente *la victoria o la derrota de la religión cristiana*» (H. Jedin, *o. c.*, I, 593), Aunque sea a destiempo, no estará de sobra recordar aquí, para comprender los efectos multiseculares de esta novedad que comienza a practicarse en el siglo IV, este texto del cardenal Goma al final de la tragedia de la guerra civil española de 1936-1939: «Los poderes de los Estados, nos decía pocos meses ha nuestro Santísimo Padre, hacen hoy de los pueblos lo que quieren. Demos gracias a Dios de que se quiera hacer de España un pueblo católico *desde las alturas del poder*» (*Catolicismo y Patria*, carta pastoral del 5 de febrero de 1939, en Anastasio Granados, *El cardenal Gomá, primado de España*. Madrid 1969, 385).

⁵¹ San Hilario, *Contra Constantium Imperatorem*, 4-5: PG 10, 580-581.

⁵² San Jerónimo, *Vita .S. Malchi*, 1: PL 23, 55B.

2. Monoteísmo y monarquía

La progresiva identificación de la Iglesia, o del «imperio cristiano», con el reino de Dios es una característica de esta época.

El entusiasmo con que es recibida la nueva «libertad» lleva fácilmente a idealizar la situación hasta ver en ella una forma sorprendente de llegada del reino. Constantino es el «nuevo Moisés» que ha sacado a los cristianos de la esclavitud y conducido a la tierra prometida.⁵³ El imperio es una especie de trasunto del reino de Dios. Y así como éste tiene un solo Padre, así el imperio tiene un solo soberano, el emperador. Y la misión del emperador es realizar el plan de Dios sobre la tierra, como «lugarteniente» de Dios.

Se consagra una forma de «monoteísmo» que comporta la «monarquía» imperial y, en la medida en que la Iglesia se va homologando al imperio, la «monarquía» eclesiástica. Esta mentalidad contribuye en buena medida a la consolidación del «primado romano», de que luego hablaremos.

3. Doble principio de autoridad

Otra novedad muy importante se forja aquí que va a definir la identidad de Europa durante muchos siglos: el imperio es regido por *un doble principio de autoridad*: la autoridad de los sagrados pontífices, y la potestad imperial.

Esta distinción de poderes, formulada con toda claridad por el papa Gelasio I a finales del siglo V⁵⁴, va a sufrir mutaciones notables, a lo largo del primer milenio de la Iglesia, según las diversas circunstancias históricas por las que atravesarán tanto el imperio como la Iglesia.

Para Gelasio se trata de dos principios de autoridad para regir *este mundo*. Cada uno con su propio ámbito de competencia: el uno las cosas temporales, el otro las cosas de la fe. Lo que ocurre es que el emperador es «cristiano» y, como tal, hijo de la Iglesia. Por lo cual, en el recio ejercicio de su poder, está de alguna manera sometido a la Iglesia. Pero no se trata de ningún modo de sometimiento de *su potestad* en cuanto tal.

Sin embargo, posteriormente, sobre todo bajo Carlomagno, en el siglo IX, se tratará ya de dos principios de autoridad para regir *la Iglesia*, dentro de la cual se sitúa incluso la potestad

⁵³ El espléndido banquete ofrecido por Constantino en su palacio a los obispos participantes en Nicea es visto por Eusebio como irrupción deslumbrante de la gloria del reino celestial (Eusebio, *Vita Constantini*, 3, 14).

⁵⁴ Gelasio I, *Carta*. «*Famuli vestrae pietatis*», del 494, al emperador Anastasio.

imperial⁵⁵: una concepción que se acentuará bajo Gregorio VII, en el siglo XI, y culminará en la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, a comienzos del XIV.

Se abre así un largo proceso de césaropapismo o de hierocracia, según domine la situación el emperador o el papa, que ha marcado la historia europea durante todo el medievo.

4. Régimen de cristiandad

De este modo comienza a funcionar, desde el siglo IV, un *régimen de cristiandad*, donde la unidad de la fe cristiana es, a la vez, imperativo político e imperativo eclesial. La «ortodoxia» interesa tanto a la autoridad imperial como a la eclesiástica, y la «herejía» adquiere connotaciones nuevas y más graves como amenaza para la unidad tanto del imperio como de la Iglesia. Los grandes concilios trinitarios y cristológicos dan testimonio de esto.

Pero esta situación de «cristiandad» interesa, sobre todo desde este punto de vista profundamente novedoso: comienza a darse por supuesto que todo el mundo es cristiano, sin interesarse demasiado por la calidad de la fe. Desde luego, entramos en una situación en que, socialmente, resulta más fácil ser cristiano que no serlo, hasta tal punto que lo perseguido es no serlo.

El resultado inmediato de todo esto es la *masificación* del cristianismo, con la consiguiente banalización de la condición cristiana. Ser cristiano ya no es cuestión de convicciones profundas, ni de enrolarse en algo por lo que merezca la pena vivir y por lo que merezca la pena morir. Es, más bien, algo exigido por la nueva situación creada.

Los cristianos ya no aparecen, ni pueden aparecer, como gente muy distinta de los demás, entre otras cosas porque no hay «los demás». No se caracterizan por su «tenor de conducta admirable y sorprendente», como decía la *Carta a Diogneto*, porque ser cristiano es lo normal, lo que hay que ser como buen ciudadano del imperio «cristiano».

La Iglesia deja de ser «sociedad de contraste», y empieza a ser la coronación religiosa del imperio. Los textos de Orígenes, que citamos a su tiempo, carecen ahora de sentido y, lo que es más grave, desaparece el verdadero significado de la «Iglesia local». El «contraste» lo constituirá el monacato, y la comunidad cristiana real se refugiará en los «cenobios» de los monjes.

En estas condiciones es más difícil cada vez encontrar un verdadero protagonismo de las comunidades en su propia vida de fe, en la reacción creyente ante el nuevo orden de cosas y ante determinadas posiciones de los jerarcas de la Iglesia. El protagonismo pasa con gran fuerza

⁵⁵ Véase un estudio detallado de esta evolución en Y. Congar, *L'ecclesiologie du haut Moyen-Age*. Cerf, París 1968, 253-259.

a «los sagrados pontífices», y el pueblo cristiano queda reducido cada vez más a la condición de «sometido» a lo que se determine desde arriba, desde la parte más alta de la pirámide eclesial.

C. ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA

Aunque en sus líneas formales puede decirse que la «jerarquía» de la Iglesia no sufre variaciones considerables respecto de la etapa anterior, salvo en la configuración del «primado romano», sí que hay cambios notables en el rango social y eclesial que adquiere en las nuevas circunstancias, en el boato de que se reviste su figura pública, en el protagonismo ilimitado que empieza a ejercer en la Iglesia.

1. «Faraonización» del ministerio

En el proceso de «asimilación al imperio» que se abre en la Iglesia de esta época, sucede que los obispos se convierten en grandes señores del imperio y en grandes señores de la Iglesia.

Se produce aquí un cambio de tal envergadura que ha podido hablarse de una cierta «faraonización» de los ministerios, sobre todo del ministerio episcopal: «Los 'ministerios', de puros 'servicios' que eran, pasan a ser 'poderes', y los ministros o servidores llegaron a adoptar hasta la indumentaria *faraónica* de los poderosos amos del imperio romano y de otros ámbitos de poder. Hasta la propia iconografía produjo, sobre todo en el oriente, la figura del Cristo Pantocrátor, *ataviado con vestiduras regias* que, según las primeras comunidades, sólo los enemigos pusieron sobre el cuerpo de Jesús para burlarse de él (Lc 23,11). En una palabra: *ya la burla ha dejado de serlo*, y no hace falta ningún maléfico Herodes para que los que se presentan como representantes de Jesús de Nazaret luzcan como sagradas unas vestiduras que en su origen fueron sólo una burla sacrílega. Y esta actitud *faraónica* de los ministros de la Iglesia no se releva únicamente a los símbolos externos, sino que incluía toda la tramoya del poder en todos sus ámbitos: político, social, económico e incluso judicial»⁵⁶.

Las nuevas «insignias» de que se reviste el obispo (desde el palio y la estola hasta el anillo, báculo y mitra) son símbolos del personaje «insigne» que ha pasado a ser, con enorme consideración social, con trato honorífico por parte de los emperadores y en el interior de la Iglesia. Desde comienzos del siglo V se aplica a los obispos el título de «summus pontifex», frente al «pontifex maximus» imperial, un título que hasta el siglo XII no queda reservado al papa.

⁵⁶ J. M. González Ruiz, *La Iglesia a la interperie. Sal Terrae*, Santander 1986, 149.

Se explica así que el cargo de obispo se vuelva altamente apetecible, como fuente de privilegios, y como forma de tener en propias manos todos los resortes para ejercer un influjo poderoso en los asuntos de la Iglesia. Con todo ese bagaje, los obispos empiezan a ejercitar en la Iglesia *un tipo de autoridad* semejante en gran medida a la autoridad de este mundo.

2. Protagonismo del clero

Una consecuencia eclesiológica de gran alcance se deduce de aquí, como ya hemos insinuado: el enorme *protagonismo del clero* dentro de la Iglesia, con gran detrimento del protagonismo del pueblo.

La distinción entre clérigos y laicos empieza a adquirir esos rasgos característicos que se irán acrecentando a lo largo de los siglos y llegan hasta nosotros: división de la Iglesia en dos «categorías» de cristianos, en dos sectores perfectamente distintos que separan a los que tienen «poderes» de los que no los tienen, a los que gobiernan de los que son gobernados, relegando al olvido la «comunidad» eclesial.

Reducidos los laicos a la pasividad y a la receptividad, desaparece el verdadero sentido de la comunidad cristiana, y los clérigos, en lugar de «sirvientes» de la comunidad, resulta que *son ellos* la comunidad, los que constituyen propiamente la Iglesia.

Así la «jerarquía» adquiere sentido y consistencia en sí misma, como realidad autónoma y autosuficiente en la Iglesia, y como el sujeto de los privilegios civiles que vienen del imperio cristiano. Con esto, la Iglesia se convierte cada vez más en un cuerpo llamativamente deforme: por hipertrofia de la cabeza, y por atrofia de los demás miembros del cuerpo.

Dada la situación de privilegio, crecen en importancia las «órdenes» dentro del «orden» clerical: por debajo de los diáconos, los subdiáconos; y luego las «órdenes menores» (ostiaros, lectores, exorcistas, acólitos), precedidas por la «tonsura», como signo de entrada en el «estado» clerical, previo a todo ejercicio de funciones. Cada «orden» se convierte en peldaño para ascender a otro «orden» superior, más privilegiado, hasta el punto de asimilar el ministerio eclesiástico a la carrera militar.

Esta situación de privilegio contribuye también a la *separación* del estamento clerical respecto a los «laicos», que son ya el pueblo cristiano en general. El clero se concentra cada vez más en torno al altar, y, como personaje sagrado que se dedica a las cosas santas, debe revestirse de una forma de santidad que, ya en los siglos IV y V, significa asemejarse a los monjes.

Los monjes surgen como protesta contra la mundanización de la Iglesia, y como huida del mundo para imitar, en forma *ascética*, la entrega hasta la muerte de los mártires. Nace así, entre los clérigos, la «ley de continencia» que, aunque en principio puede justificarse por el

hecho de «estar absorbidos por las obligaciones constantes de sus trabajos»⁵⁷, pronto empieza a sacralizarse, y a entenderse en referencia a la «pureza cultural», y como imitación de los monjes por parte de quienes no pueden retirarse al desierto, pero deben llevar una vida ascética de santidad exigida por su trato de los «venerandos misterios»⁵⁸.

Como consecuencia, esta separación se manifiesta cada vez más claramente en las celebraciones litúrgicas. En las basílicas hay ya un espacio reservado al clero, una especie de «sancta sanctorum», y otro gran espacio para los laicos, que empiezan a ser los «asistentes» a un espectáculo en que los verdaderos «celebrantes» son los clérigos⁵⁹.

De este modo, se va forjando una configuración de Iglesia dividida en compartimientos que, en gran medida, son compartimientos estancos. Desde esta época son ya fundamentalmente estos tres: el clero, los monjes y los laicos.

3. El caso particular de la elección de los obispos

En medio de esta evolución perdura, a pesar de todo, la conciencia y la práctica, aunque con no raras excepciones, de la participación del pueblo en la elección de los candidatos al ministerio eclesiástico, sobre todo *en la elección de los obispos*.

El célebre canon 6 del concilio de Calcedonia (451) no sólo condena las «ordenaciones absolutas» de presbíteros y diáconos (es decir, «sin que se le asigne claramente *una comunidad local* en la ciudad o en el campo»), sino que, en el espíritu del «derecho divino» del pueblo cristiano a la elección de sus dirigentes, de que hablaba san Cipriano, se determina que tales ordenaciones son «nulas e inválidas»⁶⁰.

Esta decisión del concilio apunta en varias direcciones:

- La «jeirotónia», o mano alzada, como elemento constitutivo de la «ordenación».
- La conciencia de que los presbíteros y diáconos no son meros «instrumentos» del obispo, que él pueda ordenar a voluntad y destinar luego a su antojo. La elección por parte del pueblo da al presbiterado consistencia propia, y no es un mero analogado inferior del orden episcopal. Algo que asoma de nuevo en el Vaticano II (LG 21 y 25).

⁵⁷ Véase la cita del papa Siricio (384-399), en J. I. González Faus, *Hombres de la Comunidad*, 126.

⁵⁸ Parece ser que la primera alusión a la «ley de continencia» del clero aparece en el sínodo de Elvira (Granada) hacia el año 306, pero sólo a partir de finales del siglo IV aparece con frecuencia en decretales pontificias y sínodos de distintas regiones eclesiásticas, fundamentándola casi siempre en las exigencias de la «pureza cultural» (véase H. Jedin, o. c., II, 380-385).

⁵⁹ Así aparece ya en las *Constituciones apostólicas*, II, 57, 4-5, compilación hecha por Julián de Halicarnaso en la segunda mitad del siglo IV, a base de escritos anteriores como la *Didajé*, la *Didascalía*, etc.

⁶⁰ Cf. E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*, 77-83.

— El rechazo de la ordenación «para sí mismo», que empezaba a darse entre los monjes y los «presbíteros en comunidad» de san Agustín. A pesar de las prácticas en contra, es evidente que este canon, de mediados del siglo V, reprueba tales prácticas, y debe seguir interpellándonos en la Iglesia actual.

Los papas, a lo largo de todo el siglo V, defienden ininterrumpidamente la participación del pueblo en la elección de los obispos. Pero es san León Magno el que ha dejado constancia mayor de esta conciencia.

Lo mismo que Cipriano, León Magno afirma tajantemente: «No se debe ordenar obispo a nadie contra el deseo de los cristianos y sin haberles consultado expresamente al respecto». Y formula algo que responde más bien a razones de elemental sentido común: «El que ha de presidir a todos, que sea elegido por todos», porque «al que es conocido y aprobado se le reclama con paz, mientras que al desconocido es menester imponerlo por la fuerza», y será constantemente «materia de disensión»⁶¹.

Contra la práctica de ciertos «metropolitanos» de reservarse el nombramiento de «sus» obispos, León Magno escribe a uno de ellos: «No es lícito a ningún metropolitano consagrar obispo a alguien por su cuenta, sin contar con el consentimiento del pueblo y del clero, sino que debe poner al frente de la Iglesia al que haya elegido toda la ciudad»⁶².

Sin embargo, empieza a fallar el derecho de los laicos a «enseñar» y «predicar», sobre todo en presencia del clero. Aunque en los *Statuta Ecclesiae Antiquae* se reconoce aún ese derecho, san León Magno lo rechaza expresamente, tanto para los laicos como para los monjes, y lo reserva en exclusiva para el «orden sacerdotal», fundándolo además en la diversidad de miembros y de funciones que hay en el «cuerpo de Cristo», pero donde unos miembros son «superiores» y otros «inferiores»⁶³. A pesar de todo, hubo todavía importantes teólogos seculares durante esta época.

También se puede comprobar en este tiempo la participación del pueblo en la elección de *una serie de papas*, aunque «el ansia desenfadada de la dignidad episcopal romana» volvía con

⁶¹ San León Magno, *Ad Anastasium*. PL. 54, 633-634.

⁶² Id., *Ep.* 13, 3: PL 5.1, 665. Puede decirse que, con lo ocurrido más tarde sobre este punto, "se ha producido, históricamente, una ruptura con el antiguo ordenamiento eclesial. (E. Schillebeeckx, *o. c.*, 80, nota 6). Es muy probable que «la intervención total del papa en el nombramiento de los obispos no se imponga plenamente hasta la época de Avignon. Por aquella época, los papas andaban muy necesitados de dinero para mantener la fastuosa corte aviñonense, y el obispo que era nombrado por el papa debía entregarle un año entero de sus rentas» (J. I. González Faus, *o. c.*, 127, nota 121).

⁶³ Id. *Ep.* 119, 6: PL 54, 1046.

frecuencia prácticamente imposible la participación popular⁶⁴. Lo cual nos lleva de la mano a otro tema importante: la consolidación progresiva del *primado romano*.

4. El primado romano

Tal vez lo más notorio de esta época, en la evolución del ministerio eclesiástico, sea la centralización del ministerio episcopal en torno al obispo de Roma, o a la «sede romana».

Muy sintéticamente, podemos concretar este proceso centralizador en los siguientes puntos:

— A pesar de la estabilización de la tríada obispos-presbíteros-diaconos, conviene recordar que, todavía en el siglo IV, los diaconos gozan con frecuencia de un prestigio y una influencia superiores a los de los presbíteros, como auxiliares directos del obispo.

En Roma se constituye el *colegio de los siete diaconos* (presididos desde finales de siglo por un archidiacono, o arcediano), que interviene muy directamente en la administración de los bienes de la Iglesia, en la elección de los candidatos al ministerio y en las funciones litúrgicas, y del que es elegido con frecuencia el obispo de Roma.

Hay una tendencia, con reminiscencias de ciertas tradiciones del siglo III, a considerarse superiores a los presbíteros, y a ser preferidos por las comunidades a éstos.

— En los siglos IV y V hay intentos aún de equiparar los presbíteros a los obispos, de modo que presbiterado y episcopado se consideran del mismo rango, puesto que tanto los presbíteros como los obispos son «sacerdotes», y las diferencias entre ambos son más bien de escaso relieve.

Los argumentos en contra de esa igualdad se reducen a la facultad del obispo para consagrar presbíteros, o para confeccionar el crisma, y la mayor amplitud de su territorio. Pero nada de esto parece suficiente para una inferioridad de rango, o para una subordinación del presbítero al obispo.

— Sí lo es, sin embargo, cuando la Iglesia adopta el modelo piramidal del imperio, y empieza a ejercer un tipo de autoridad semejante a la autoridad temporal.

⁶⁴ Baste recordar, por ejemplo, la elección del papa Dámaso (366-384), en que el enfrentamiento entre los partidarios de los dos pretendientes produjo centenares de muertos, y obligó a una intervención cada vez mayor de la autoridad imperial (véase H. Jedin, *o. c.*, II, 344). No obstante, todavía en el 418 el emperador Honorio dispone que «sí en el futuro volvía a darse el caso de tuna doble elección en Roma, *la comunidad entera* designaría en una nueva elección al obispo romano» (*Ibid.*. 359).

Junto al obispo, que desde el siglo III lo es ya en el territorio de una ciudad concreta, aparece el *metropolitano*, que lo es de una provincia, con poder para convocar los concilios provinciales, que deben reunirse dos veces al año, y para consagrar a los obispos de la provincia.

Las provincias se agrupan en grandes territorios llamados «diócesis», de los que ya en el concilio de Nicea aparecen los de Antioquía, Alejandría y Roma, y que más tarde se llamarán «patriarcados».

En general coinciden con las grandes administraciones provinciales o supraprovinciales del imperio, y dan lugar a grandes competencias y poderes de los metropolitans y patriarcas sobre amplios sectores de la Iglesia.

— La importancia de esas tres Iglesias que son consideradas ya como «primeras»: Roma ante todo, y Luego Alejandría y Antioquía, parece fundarse, más que en cualquier otra cosa, en el hecho de que esas ciudades constituyen centros neurálgicos del imperio.

Por otro tipo de razones, debería haber sido la Iglesia de Jerusalén la «primera», y de hecho su obispo intentó en Éfeso y consiguió en Calcedonia que se la reconociera como sede patriarcal, argumentando precisamente a base de su fundación apostólica y de tener el privilegio sobre cualquier otra de ser el lugar de la resurrección de Cristo.

Pero nada de esto prevalece. Prevalece, por el contrario, la erección del cuarto patriarcado, el de Constantinopla, como capital del imperio oriental, cuando en el concilio celebrado en esa ciudad el 381 se reconoce el nuevo rango de su obispo «porque su ciudad es la Nueva Roma»⁶⁵.

— Sólo más tarde comienza a adquirir importancia otro factor: *el origen apostólico* de las principales sedes episcopales, o el llamado «principio petrino» de la fundación de las Iglesias.

Después de pintorescos esfuerzos por demostrar el origen apostólico de algunas Iglesias, «quedaba despejado el camino para la teoría de la *pentarquía*, según la cual serían cinco los patriarcas instituidos por el Espíritu Santo, los cuales, como sucesores de los apóstoles y pastores supremos, deberían dirigir la Iglesia con igualdad de rango»⁶⁶.

— Desde antes de Constantino hay ya una cierta costumbre de apelar al obispo de Roma para la resolución de problemas que las Iglesias locales no logran resolver por su cuenta.

⁶⁵ *Conc. Const.*, c. 3.

⁶⁶ H. Jedin, *o. c.*, II, 332.

Pero no conviene perder de vista que esta especie de primacía, más que «primado» en sentido propio, «no se fundó de entrada en el hecho de que el obispo de Roma fuera *el sucesor de Pedro* por haber asumido las prerrogativas de Pedro descritas en Mt 16,17ss»⁶⁷.

Se trata, más bien, de honrar la memoria de Pedro que, según la tradición, fue martirizado en Roma, no de acatar a su «sucesor», como si se diera por supuesto que Pedro hubiese ejercido el episcopado en Roma. De hecho, en los concilios, que convocan los emperadores, son los obispos los que toman decisiones en las cuestiones debatidas, sin que necesiten que el obispo de Roma les confiera fuerza jurídica. Hasta León Magno puede decirse que permanece este estado de cosas.

— Pero la Iglesia de Roma puede gloriarse de la presencia en sus orígenes de los dos apóstoles de mayor renombre: Pedro y Pablo. Con ello puede decirse que la sede romana cubre todo el espectro de lo que atañe al ministerio apostólico, pues, como dijo el mismo Pablo, a él «le había sido confiada la evangelización de los incircuncisos, al igual que a Pedro la de los circuncisos» (Gál 2,7).

No era difícil, en aquellas circunstancias, convertir a base de esto la Iglesia de Roma en la *Sede apostólica* por excelencia y, por tanto, en la «primera» de todas las Iglesias. Pero, por el mero hecho, se está reconociendo que no se trata de una «institución divina» fundada sin más en la sucesión de Pedro, que diera a sus sucesores un primado de jurisdicción sobre las demás Iglesias.

— Este paso de justificación del primado romano por razones bíblicas, sobre todo por las palabras evangélicas dirigidas por Jesús a Pedro, no ocurre hasta bien entrado el siglo V. Parece ser que el papa Bonifacio I (418-422), en una carta a los obispos de Macedonia del 422, fue el primero en fundar la institución divina de la sede romana en el texto de Mt 16,18: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Un primado que pertenece ante todo a la Sede apostólica, y por extensión al obispo que ocupa la sede.

Es evidente que se abre aquí un proceso de «centralización» de la Iglesia que llevará hasta las consecuencias más extremas. Pero hay que tener en cuenta que «este primado es, para la unidad de la Iglesia, de una importancia normativa, pero no tiene en sentido estricto *ningún carácter administrativo*»⁶⁸.

Es decir, conviene distinguir entre «centralización» en el plano dogmático, y «centralización» en la administración de toda la Iglesia. Es evidente que en este segundo sentido todo obedece a condicionamientos históricos. Pero, aun «desde el punto de vista dogmático, lo importante no es tanto la centralización, sino la existencia de *dos tendencias* para

⁶⁷ Josef Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*. Herder, Barcelona 1972, 49.

⁶⁸ *Ibid.*, 54.

explicarla y apoyarla. La más reciente, aunque no excluya el condicionamiento histórico humano que lleva a justificarla, termina usando para ello *una interpretación traslaticia de la Escritura neotestamentaria*. La otra, tácita, pero muy clara, sobre todo cuando remonta hacia las fuentes, da muestras de tener una clara conciencia de las conveniencias históricas que guiaron a la Iglesia, en el contexto en que le tocó actuar, al establecimiento paulatino de esa autoridad (aunque con el peligro de no conocer con la misma claridad los límites que debía tener para ejercerse de manera equilibrada). Tal vez, dogmáticamente hablando, sería más exacto decir que la segunda no es más "secular" que la primera. Cuando termina por atribuir *a Cristo mismo* la autoridad centralizada en el obispo de Roma, sabe que esa atribución debe entenderse en el sentido de que aquél, que *deja su Espíritu a la Iglesia* para que continúe su obra, le exige a ésta, para ello, desenvolver su creatividad histórica, y la asiste cuando ella lo hace así»⁶⁹.

En León Magno hay ya una conciencia clara del primado romano fundándose en que el obispo de Roma es *heredero de Pedro* y, como heredero, «asume su función, sus poderes y sus privilegios. No la actividad de Pedro en Roma, no la posesión del sepulcro de Pedro, sino la sucesión del heredero entendida jurídicamente es la que hace que el obispo de Roma actúe como lugarteniente de Pedro, como el que hace sus veces. Además: así como Pedro, según Mt 16,18, recibió un plus de poderes en comparación con los demás apóstoles, así ocurre también en la relación entre su heredero y los demás obispos»⁷⁰.

Como esta manera de pensar no es reconocida fácilmente, sino más bien rechazada, sobre todo en oriente, ya en el siglo V hay un intento de proyectarla a un siglo antes, con la leyenda del papa Silvestre, aprovechada después hábilmente por el autor de la famosa *Donación de Constantino*. Así comienza la historia de un «primado romano» que llegará a límites insospechados durante la reforma gregoriana y en los siglos posteriores de la Iglesia.

D. LA CUESTIÓN SOCIAL

Ante esta nueva situación, de cambios tan profundos, no es ocioso volver a hacerse estas preguntas: ¿qué pasa con los pobres, con los más desfavorecidos de la sociedad, ahora que

⁶⁹ J. L. Segundo, *o. c.*, 229-230.

⁷⁰ H. Jedin, *o. c.*, II, 363. Esta subordinación de los obispos al papa la aplica san León a las Iglesias de oriente (mientras en Roma vigen las tradiciones de Pedro, en Alejandría, por ejemplo, vigen las de su discípulo Marcos; después de Calcedonia, declara nulo el canon en que se asignan a la sede de Constantinopla los mismos privilegios y el mismo rango que a la sede de Roma) y a las decisiones de los concilios, que no tienen vigencia sin la aprobación del papa. Sin embargo, los concilios siguen siendo convocados por los emperadores, y, en la imposición del de Calcedonia, León Magno vera «la inspiración del Espíritu Santo».

empieza a haber emperadores «cristianos»?; ¿qué pasa con la preocupación de la Iglesia por los pobres, ahora que cuenta con tantos recursos para atender a fondo a esta cuestión?

1. Crecen las diferencias entre ricos y pobres

Por lo pronto, hay que constatar que el número de los desfavorecidos crece ostensiblemente en el imperio cristiano.

Constantino, a la vez que «convertido», es el que agrava de manera notable el sistema fiscal. El aparato administrativo y burocrático, necesario para la monarquía absoluta implantada por él, tenía que echar mano de elevados impuestos que fustigaban con especial dureza a los más débiles.

Muchos se vieron reducidos a «colonos», con familia y hacienda, de grandes latifundistas. Una ley de Constantino les liga a perpetuidad, a ellos y a sus descendientes, a la gleba de su señor, que es una forma de reducirlos a esclavos.

Ciertos profesionales quedan convertidos prácticamente en gremios cerrados, imposibilitados para cualquier forma de ascenso social, con lo cual las distancias entre los «potentiores» y los «humiliores» crecen en proporciones alarmantes. Y lo que es peor: se crean profundas actitudes de desprecio y humillación para con la gran masa de los pobres y explotados.

2. La Iglesia, sometida al sistema: el problema de la esclavitud

La Iglesia ya no ataca ni discute, tal vez ni puede hacerlo, las estructuras fundamentales del imperio que hacen de él un sistema profundamente injusto e inhumano.

Son conocidos los abundantes textos de los Padres (Basilio, Gregorio Niseno, Ambrosio, Crisóstomo, etc.) en que se acusa duramente a los ricos, y se habla incluso de la injusticia radical de toda riqueza.

La Iglesia hace grandes esfuerzos, más que ninguna otra institución, por aliviar la situación de los más pobres. Critica fuertemente las desproporciones enormes en la distribución de la riqueza y de la propiedad, la vida fastuosa y el despilfarro sin límites de los ricos, el desinterés del Estado por regular algún tipo de organización para mejorar las condiciones de vida de los pobres.

Los *Statuta Ecclesiae Antiquae* ponen en guardia a los obispos contra la aceptación de donativos que provengan de quienes oprimen a los pobres⁷¹. El concilio de Toledo del año 400 pide que, en el caso de un poderoso que despoje a un pobre, se le cite ante el tribunal del obispo y, si no comparece, se le excluya de la Iglesia⁷². Sobre la renuncia a lo «superfluo» para darlo a los pobres, hay Padres que recomiendan que se destine a este objeto la mitad o la tercera parte de los ingresos o, más llamativamente todavía, que, al repartir la herencia, se cuente a un hijo más, a Cristo, y su parte se dé a los pobres.

Pero la Iglesia es ya consciente de moverse dentro de unas estructuras y engranajes que es imposible romper. Eso sin contar el buen número de obispos que, convertidos en personajes insignes, se mueven también a gusto entre el fasto y la riqueza⁷³.

Las estructuras injustas, que condenan a tantos a la indigencia, empiezan a verse como consecuencias del pecado, que no hay más remedio que soportar. En este mundo de pecado es imposible suprimir la opresión, superar el entramado de la injusticia, evitar la prepotencia de los ricos que aprovechan la situación a su favor. Hay que aceptar la realidad como es, sin pretender cambiarla, y, dentro de ella, trabajar por aliviar sus consecuencias más funestas.

Reconocida por principio la propiedad privada, se insiste en el destino común de los bienes de este mundo, pero sin que eso subvierta el orden establecido. Un sínodo de mediados del siglo IV condena la tesis de una «secta» que propugna que la riqueza excluye de la salvación. En estas circunstancias, la predicación dura de los Padres se reduce a una especie de moralismo que sirve de muy poco para cambiar el curso de las cosas.

Pero más grave, tal vez, es la actitud de la Iglesia frente al problema de *la esclavitud*. Se comprende perfectamente que es contraria a la voluntad de Dios, el cual ha hecho al hombre libre y dueño de sí, y hacerle esclavo es reducirle a la categoría de los animales irracionales. Se hace cuanto se puede por suavizar la situación de los esclavos y por suprimir ciertas prácticas que hacen aún más humillante su condición social, incluso favoreciendo lo más posible su manumisión.

Pero se acepta, en definitiva, la estructura esclavista de la sociedad. Más aún: se introduce dentro de la Iglesia. «La Iglesia misma tiene esclavos a su servicio y en su propiedad cuando le vienen transferidos por legados y, si se da el caso, defiende este derecho suyo de propiedad

⁷¹ *Stat. Eccl. Ant.*, can. 94 (69).

⁷² Conc. Toletanum II, can. II.

⁷³ Ya san Jerónimo levantaba su voz contra los obispos que se parecían más a galanes de teatro que a pastores de almas, «cuya gran preocupación es la de ir elegantemente vestidos, perfumados, rizados, calzados con cuero muy flexible, y que más parecían lechuguinos que clérigos» (véase Daniel Raps, *La Iglesia de los apóstoles y de los mártires*. Barcelona 1955, 528).

sobre ellos»⁷⁴ a. La «secta» a que aludimos antes⁷⁵ es censurada severamente por la Iglesia porque excitaba a los esclavos a la rebelión contra sus señores.

Esta actitud aparece ya en la carta de Pablo a Filemón, pero en los siglos IV y V se agrava enormemente porque la entrada masiva en la Iglesia de gente rica y poderosa no planteaba ya a la conciencia eclesial ningún tipo de problemas.

Es evidente que la conversión de la Iglesia en la religión oficial del imperio se hace a costa de la extinción en grandes proporciones de su dimensión escatológica y profética, y de la presencia viva en medio de ella de Jesús, el profeta escatológico del evangelio de la liberación de los pobres.

E. SACRALIZACIÓN Y MORALIZACIÓN DE LA IGLESIA

No podemos terminar esta parte sin reflexionar un momento sobre estas dos cuestiones que han ejercido un influjo muy notable en la conciencia eclesial de toda la Edad Media y aun de la historia posterior de la Iglesia:

— la *justificación teológica* de este estado de cosas que se hace dominante en la Iglesia, vista sobre todo a través de san Agustín y de ese curioso personaje de finales del siglo V que se hace pasar por el Dionisio Areopagita de Hch 17,34;

— la gran convulsión que supuso para la Iglesia *la invasión de los bárbaros*, vista sobre todo a través de su gran cristianizar a finales del siglo VI, el papa Gregorio Magno.

1. Primer intento de inculturación de la fe

Es de sobra conocido que el esfuerzo teológico de esta época está centrado en la comprensión de la fe cristiana con las categorías propias de aquel tiempo, que eran las categorías del pensamiento griego. El resultado fue, sin duda, una profunda helenización del cristianismo.

Sobre este primer intento de inculturación de la fe se ha dicho acertadamente: «Hoy se acusa a los Padres de haber operado una helenización del cristianismo, que lo encorsetó en unas *categorías cosistas, estáticas y platónicas*, carentes de la dimensión personalista y de la dimensión histórica, y empapadas de un dualismo ante el que hoy sentimos cierta alergia... No vamos a negar las acusaciones mencionadas. Pero quizás tienen su contrapartida. La falta de síntesis de la teología patristica ¿no será efecto de su enorme *capacidad creadora*? Hoy que se

⁷⁴ H. Jedin, o. c., 550.

⁷⁵ La secta de los eustacianos, del obispo Eustacio de Sebaste, que propugnaba un ideal extremo de pobreza, moderada después por Basilio de Cesares y Gregorio Nacianceno.

habla tanto de pluralismos teológicos y de libertad del teólogo, deberíamos recordar que la teología nunca fue *más libre* que en la época patristica. Quizás por ello nunca fue más viva, nunca fue más popular y nunca estuvo más en diálogo con la cultura ambiental... Si tratamos de convivir con ellos, es posible que se nos pegue algo... de su enorme libertad y de *su arriesgada capacidad de error*, lo cual también es importante, porque Dios no venció al error quitándolo del medio para comodidad nuestra, sino convirtiéndolo en materia de una verdad futura»⁷⁶.

Es claro que en esta época la Iglesia vive en actitud de avance, de búsqueda de horizontes de expansión para una fe cristiana que, en aquel mundo decadente, se experimenta como cargada de presente y cargada de futuro. De ahí esa gran creatividad y esa libertad teológica que, vista *desde* nosotros, es admirable y envidiable. Si la teología «quizás nunca fue más *viva*, más *popular*», se debe a esto, y en buena medida también a la profunda articulación entre jerarquía y pueblo, derivada en parte de la participación del pueblo en la elección de los obispos, de que ya hablamos.

Pero esto no obsta para reconocer la trascendencia de los aspectos negativos de esta evolución: la versión del cristianismo en categorías cosistas y estáticas, la introducción del dualismo platónico en la interpretación de la fe, y la ausencia de categorías personalistas e históricas en esa interpretación.

Interesa destacar aquí el influjo del platonismo, tal como aparece por ejemplo en san Agustín, y de ese neoplatonismo plotiniano que aparece por ejemplo en ese gran teólogo conocido ya comúnmente como el Pseudo-Dionisio.

a) El platonismo de san Agustín

Es sabido que el método teológico de san Agustín quiere servirse de todas las ciencias auxiliares posibles para la interpretación de la Escritura y para una más profunda comprensión de la fe, pero quiere servirse sobre todo de *los filósofos platónicos*.

Desde el platonismo que impregna su pensamiento ha podido llegarse a esta afirmación: «El reino de las ideas de Platón es el mismo reino del que Cristo afirma que su reino no es de este mundo»⁷⁷. 7i. Con todas las salvedades que haya que hacer al alcance de esa identificación, una cosa queda clara: el reino de Dios de que hablaba Jesús deja de ser en primer plano un proyecto histórico de transformación del mundo, y se desplaza al «más allá», al lugar trascendente en que desemboca la historia.

⁷⁶ J. I. González Faus, *La humanidad nueva*. Sal Terrae, Santander 1974, II. 375-376.

⁷⁷ Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*. Herder, Barcelona 1987, I. 226.

La «civitas Dei» es algo totalmente futuro y trascendente que, por tanto, no se identifica en modo alguno con la Iglesia en la tierra como sociedad contrastante frente a la «civitas terrena». Ambas se mezclan inextricablemente en la historia, y el tiempo del reino es el de la resurrección de los muertos. Reino de Dios no sugiere ya precisamente *la irrupción de lo nuevo en la historia*, sino un profundo pesimismo histórico que obliga a dirigir la mirada y el corazón fuera de la historia⁷⁸.

El platonismo subyacente, que abre un abismo entre el mundo de «aquí abajo» y el mundo de «allá arriba», e invita a huir de «las cosas temporales» para adherirse a «las cosas eternas», lleva por su propia fuerza a entender a Cristo como «aquel que liberó nuestra naturaleza de las cosas temporales y la colocó a la diestra de Dios»⁷⁹.

Este platonismo hace acto de presencia de manera muy fuerte en toda la eclesiología de san Agustín. Su idea básica de la Iglesia como «el Cristo total» la expone de esta manera: «Nuestro Señor Jesucristo, como hombre total y perfecto, es cabeza y cuerpo. Su cuerpo es la Iglesia. No sólo la Iglesia que está aquí, sino la que está aquí y la extendida por toda la tierra. Y no sólo la Iglesia que vive ahora, sino *desde Abel* a los que nacerán hasta el fin del mundo y que creerán en Cristo, todo el pueblo de santos que no forma más que *una ciudad*. Esta ciudad es el cuerpo de Cristo... Y Cristo es esto: el Cristo total y universal, unido a la Iglesia»⁸⁰.

Esa «única ciudad» es propiamente la «Iglesia celeste» hacia la cual peregrina la «Iglesia terrestre», cuyos miembros no tienen aquí ciudadanía, sino que son ya ciudadanos de la ciudad celeste que de momento están en el destierro⁸¹. El mundo de las «apariencias» y el mundo de las «ideas» se traduce eclesiológicamente en una disyunción profunda entre el «ser» y el «parecer»: se puede «aparecer» como estando dentro de la Iglesia, y estar en realidad fuera de ella, porque la Iglesia en su realidad verdadera, la única que de verdad importa, es la «comunidad de los santos» de la Iglesia celeste.

La Iglesia «desde Abel» a que se alude en el texto expresa una especie de existencia de la Iglesia desde la creación, como la ciudad de Dios que traspasa toda la historia humana, en la lucha entre «el amor de Dios hasta el desprecio de sí» y «el amor de sí hasta el desprecio de Dios», en cuyo contexto la proclamación histórica del reino de Dios hecha por Jesús perdería gran parte de su novedad y relevancia. Desde esa visión general de la historia diríase que «la aparición de Cristo apenas si supone cambio alguno»⁸².

⁷⁸ Véase, por ejemplo, *La Ciudad de Dios*, 15, 1; 18, 49.

⁷⁹ *De doctrina christiana*, I, I, cap. 34.

⁸⁰ PL 37, 1159.

⁸¹ *La Ciudad de Dios*, 12, 9.

⁸² G. Lohfink, *o. c.*, 200.

En todo caso, esta mentalidad platonizante, que vimos ya abrirse paso en el siglo III, se acentúa profundamente en san Agustín y, por el enorme influjo de su pensamiento, impregna totalmente la cultura cristiana de la primera Edad Media y está a la base de grandes corrientes teológicas a lo largo de toda la historia de la Iglesia.

De este modo, la necesidad histórica de pensar el cristianismo dentro de las categorías del helenismo abre «el gran abismo hermeneútico que separará *la fe de la vida histórica del hombre*. Ese abismo se abrirá cada vez más, en la medida en que la balanza se incline hacia ese «presente griego» de las ideas eternas que es tan difícil de eludir cuando se emprende la audaz y necesaria empresa de traducir la fe cristiana al mundo helénico»⁸³.

b) El neoplatonismo del Pseudo-Dionisio

El neoplatonismo plotiniano del Pseudo-Dionisio dio como fruto una interpretación de la experiencia cristiana y una forma de teología ciertamente original, que ha ejercido gran influjo en la Edad Media e incluso en la moderna, y le ha convertido de hecho en padre indiscutible de gran parte de la mística cristiana, tanto en oriente como en occidente.

Tanto en *Los nombres divinos* como en su *Teología mística* ha hecho un esfuerzo singular por dar expresión a lo inexpresable e inefable, que se desdobra en forma de «teología afirmativa» y de «teología negativa», y culmina en la «teología mística».

Hay, según nuestro autor, un doble procedimiento teológico: el procedimiento conceptual y el procedimiento simbólico. «El procedimiento simbólico descansa precisamente en la *distancia infranqueable* entre la realidad sensible y la misteriosa, mientras que, en cambio, el concepto quiere expresar su *continuidad relativa*». La importancia del símbolo estriba en que «en modo alguno es un ornamento accesorio del misterio, ni una pedagogía provisional: es el instrumento coesencial de su comunicación»⁸⁴.

Para el pensamiento simbólico, las cosas no interesan primariamente por lo que «son», sino por lo que «sugieren», o hacia donde poéticamente «remiten». Este simbolismo dio lugar en la primera Edad Media a una eclesiología en que la Iglesia terrestre se entiende como descendida de lo alto, como representación simbólica sobre la tierra de la Iglesia celeste. Más que su consistencia terrena, o su capacidad de innovación histórica o de transformación de la historia, la Iglesia terrestre importa como trampolín para retornar a su realidad verdadera: la Iglesia celeste.

⁸³ J. L. Segundo, *o. c.*, 243. Aquí se trataba, simplemente, de resaltar el platonismo de san Agustín. Para una visión sintética de su eclesiología, vuelvo a remitir a mi libro *La eclesiología en su historia*, 118-131.

⁸⁴ Evangelista Vilanova, *o. c.*, 252.

En las celebraciones litúrgicas es donde acontece de manera suprema esta ascunción y ascensión de la Iglesia de aquí «abajo» a su realidad de «arriba». Cuando la comunidad cristiana se reúne para celebrar los sagrados misterios, esta reunión es sólo la otra mitad de la asamblea allí reunida: Cristo glorioso, gran liturgo y «sacerdote único», acompañado de los ángeles y los santos, es el verdadero celebrante de toda celebración litúrgica, y el que conjunta en una sola la liturgia del cielo y de la tierra, transportando a la comunidad terrestre a su verdadera patria⁸⁵.

A la raíz de esta eclesiología están estas dos obras fundamentales del Pseudo-dionisio: *De la jerarquía celeste* y *De la jerarquía eclesiástica*. Desde su concepción plotiniana de la realidad, todos los seres están escalonados «jerárquicamente» según su mayor o menor acercamiento a la realidad divina. Cuanto más cerca se está de Dios, más traspasado se está por su luz y con mayor capacidad de transmitirla.

En la cercanía a Dios se decide la dignidad y la santidad de los seres, así como en su distanciamiento de él, hasta llegar a la materia, se decide su indignidad y su maldad. Así, hay una «jerarquía» de los seres celestes, de la que es trasunto la jerarquía «eclesiástica». Pero el rango o la «jerarquía» la da fundamentalmente la cercanía a lo divino o la santidad del sujeto, de donde se deduce que un ministro indigno o carente de santidad queda excluido por el mero hecho de su rango «jerárquico», y son nulos los sacramentos que administra.

Esta conclusión está en claro contraste con san Agustín que, en su lucha contra los donatistas, defendió siempre la validez de los sacramentos a pesar de la falta de santidad del ministro, porque, en el fondo, es Cristo mismo el sujeto primero que actúa en los sacramentos: «Si Pedro bautiza, es Cristo quien bautiza... si Judas bautiza, es Cristo quien bautiza»⁸⁶.

Naturalmente, esa conclusión fue rechazada también por la tradición posterior de la Iglesia, pero lo de la «jerarquía» como poder *sagrado*, tuvo éxito, aunque en otra dirección que la pretendida por el Pseudo-Dionisio, y contribuyó poderosamente a una mayor *sacralización* del ministerio, y a la consolidación, desde categorías institucionales y jurídicas, de la autoridad de la Iglesia («la jerarquía») como realidad en sí, autosuficiente y autónoma.

2. La invasión de los bárbaros

Algo tan sorprendente e inaudito como la conversión del imperio en el siglo IV fue, sin duda, *la invasión de los bárbaros* un siglo después, con consecuencias igualmente insospechadas para la realización histórica de la iglesia.

⁸⁵ Véase R. Velasco, *La eclesiología en su historia*, 142-146.

⁸⁶ *In Johannem*, 5, 18; 6, 7; *De bapt.*, 3, 10; 4, 4; 5, 19.

Si nos interesa aquí este momento histórico es, sobre todo, por la consolidación que supone de ese proceso de comprensión de la fe cristiana como orientada hacia «el más allá», hacia la cuestión de «la otra vida», con una fuerte dosis de pesimismo histórico y de menosprecio de «las cosas temporales», que va a afectar muy profundamente a la conciencia eclesial y a la razón de ser de la Iglesia a lo largo de toda la Edad Media. No sólo esto, sino que aquí se configura una (imagen» de Iglesia que en muchos de sus rasgos coincide ya con lo que nosotros seguimos entendiendo por Iglesia, y, por lo mismo, nos la vuelve mucho más cercana e identificable que la Iglesia de los primeros siglos.

a) Su conversión a la fe arriana

No es fácil imaginar lo que tuvo que suponer para la Iglesia, después de afrontar durante varios siglos el reto de la cultura del imperio romano, después de ese gran esfuerzo de inculturación del cristianismo en el pensamiento griego que acabamos de ver, tener que afrontar ahora la cristianización de otros pueblos muy diferentes, a los que los romanos llaman «bárbaros», y que invaden el imperio.

Por un lado, se trata de pueblos fascinados de tiempo atrás por la civilización del mundo que invaden, que se convierten masivamente, y sin mayores dificultades, al cristianismo, aunque, nótese bien, en aquella situación de la Iglesia se convierten fundamentalmente *a la fe arriana*.

Por otro lado, se puede dudar razonablemente de la sinceridad y, sobre todo, de la profundidad de las convicciones cristianas de los nuevos convertidos, y, lo que es más importante, no se puede olvidar que los nuevos pueblos traen su bagaje de experiencias, de sensibilidad muy diversa, *de* expectativas muy singulares ante el mundo con que empiezan a encontrarse.

b) La obra de san Gregorio Magno

Con este reto se encontró de manera muy directa, a finales del siglo VI, el papa Gregorio Magno. Aunque de familia patricia romana, desconocedor del griego, no ignoraba por eso las grandes controversias cristológicas que seguían agitándose en la Iglesia de oriente, pero era muy consciente a la vez de lo poco que tenía que ver todo eso con la problemática real de los nuevos pueblos, ante los que él gozaba de gran prestigio como obispo de Roma, y a los que tenía que comunicar el mensaje cristiano.

He aquí el desafío: una nueva inculturación del cristianismo, una nueva traducción del mensaje cristiano en consonancia con las expectativas de unos pueblos totalmente ajenos a la cultura y al pensamiento griegos. De aquí arranca la obra prodigiosa del papa Gregorio I.

Pero el resaltado no se caracteriza precisamente por su originalidad. Gregorio Magno cuenta ya con un cuerpo de doctrina elaborado por los Padres, y el problema ahora es simplificarlo y adaptarlo a las preguntas y a la capacidad de comprensión de los pueblos bárbaros.

Y lo que estos pueblos preguntan en el plano religioso, desde su predisposición a la magia y a la superstición, tiene que ver mucho más con lo portentoso y milagroso que con los problemas reales que plantea la historia en la nueva situación. La gran pregunta a la que tiene que responder Gregorio Magno en sus *Diálogos* es por qué en los tiempos actuales no abundan ya los milagros como en los tiempos antiguos, y la respuesta son cuatro libros de narraciones de milagros ocurridos en los tiempos recientes.

Naturalmente, los milagros no interesan sólo por su carácter portentoso, sino por las vías de acceso que abren para poder *manejar lo sagrado* en provecho propio. Lo que al papa Gregorio le interesa, al narrar los milagros, es el problema de la supervivencia del alma después de la muerte, y descubrir el poder de ciertos ritos para conseguir por su propia virtud la salvación.

De aquí nació la fascinación que ejercieron en la Edad Media, y que perdura hasta hoy, las «*misas gregorianas*»: el poder de la celebración de la misa *treinta días seguidos* para liberar a un alma de las penas del purgatorio.

Lo que ocurre con el hombre en el «más allá», los problemas de ultratumba, acaparan la atención de los creyentes, y una concepción vivamente imaginativa de las ultimidades del hombre ayudará todavía más a evadirse de la historia y a la pérdida de conciencia histórica característica de la Edad Media. El mundo es «este valle de lágrimas», en que viven «los desterrados hijos de Eva», y el más allá un lugar de premios y castigos, donde adquiere gran preponderancia la consideración del purgatorio y del infierno.

Sin duda que esta concepción de las cosas afecta profundamente a la razón de ser y a la misión de la Iglesia⁸⁷. La función que la Iglesia desempeña en el medievo, y aun después, viene determinada, en una de sus notas fundamentales, por esta forma peculiar de dar respuesta al difícil reto de la cristianización de los pueblos bárbaros.

⁸⁷ Habría que recordar aquí la importancia que adquiere la Iglesia establecida como lugar exclusivo de salvación. Desde el «*extra Ecclesiam nulla salus*» de san Cipriano, la expresión adquiere extrema dureza en las luchas contra los donatistas, pelagianos, etc., de modo que la doctrina sobre la gracia de san Agustín culmina en las posiciones más extremas de su discípulo Fulgencio de Ruspe: todos los que no han recibido el sacramento del bautismo son excluidos de la salvación; la voluntad salvífica universal de Dios no se refiere a todos los hombres, sino a determinados hombres de todos los pueblos, razas y edades, etc.

3. El poder temporal de la Iglesia

En una de sus notas fundamentales. Porque otra es, ciertamente, el auge que va tomando *el poder temporal* de la Iglesia.

En tiempo de Gregorio Magno, «el patrimonio de san Pedro era ya con mucho la mayor fortuna inmobiliaria italiana»⁸⁸, y el obispo de Roma tiene que meterse en funciones políticas y administrativas propias de un representante, por lo menos a los ojos de los pueblos invasores, de la idea imperial. Todo esto impregna de un cierto carácter administrativo y burocrático a la curia papal, que se extiende enseguida a las curias episcopales.

Estas tareas administrativas sólo pueden desempeñarlas los clérigos, con lo cual se va conformando una nueva figura de «ministros» de la Iglesia: la de aquellos que, más que servidores de la comunidad eclesial, son servidores del aparato eclesiástico, cada vez más alejados de la vida real del pueblo cristiano.

Dicho un poco provocativamente en relación con el ministerio episcopal: «Los obispos, vueltos cada vez más hacia el interior de la Iglesia y hacia el culto, se van haciendo cada vez menos propagadores del evangelio y *más distantes de la figura de los apóstoles*». Con lo cual sucede en la Iglesia «algo realmente curioso: los hombres que más oficialmente tienen el encargo de «ir por todo el mundo y anunciar el evangelio a todas las gentes» son precisamente *los que menos anuncian el evangelio*, porque otras mil ocupaciones y preocupaciones administrativas se lo impiden»⁸⁹.

El ministerio eclesial se convierte poco a poco en un «beneficio», y en la época feudal el requisito principal de incorporación al ministerio será que el clérigo «tenga asegurada la subsistencia» (Concilio III de Letrán de 1179). Basta esto para poder ejercer funciones sacerdotales, favoreciéndose así las «ordenaciones absolutas, y la mayor configuración del clero como un «estado» con sentido en sí mismo, al margen del «ministerio», o de la presidencia de la comunidad.

En este proceso, la Iglesia va adquiriendo esas concretas estructuras visibles que la hacen reconocible para nosotros, porque son ya en gran medida las estructuras actuales, después de su fuerte consolidación en la Edad Media, «y aun de esa *especie de medievo continuado que pretende ser la Iglesia tridentina*»⁹⁰.

La Iglesia se entiende a sí misma como constituyendo un orden inmutable y eterno, sin conciencia mayor de que ese orden coincida con una forma de institucionalización cada vez más vertical y piramidal de la Iglesia, fruto de un proceso histórico perfectamente constatable. No

⁸⁸ Véase la cita en J. L. Segundo, *o. c.*, 256.

⁸⁹ J. L. González Faus, *Hombres de la Comunidad*, 132.

⁹⁰ J.L. Segundo, *o. c.*, 252-253.

deja de ser sorprendente que una época en que la figura del obispo se vuelve «más distante de la figura de los apóstoles» sea, a la vez, la que más se preocupa por fijar la doctrina de la «sucesión apostólica».

En España concretamente, esta configuración de la Iglesia, reconocible ya perfectamente para nosotros, se realiza principalmente a través de la unidad católica conseguida por Recaredo, que fragua sobre todo gracias a la labor de los primeros concilios de Toledo y de la obra admirable de ese gran sabio que fue san Isidoro de Sevilla.

Las estrechas alianzas Iglesia-Estado que en este tiempo se inauguran dan ya a la Iglesia en España una figura muy peculiar, cuyos rasgos más característicos han llegado hasta nosotros. Así, por ejemplo, ha podido constatarse que «hacia finales del siglo VII había que lamentar en el episcopado hispánico una decadencia intelectual y moral que tenía sus raíces en el estrecho maridaje de Iglesia y Estado: los obispos formaban parte del gremio de los electores del rey, y éste nombraba a todos los obispos»⁹¹.

En España se consolida de una manera típica lo que, en diversas formas, es un fenómeno de la Iglesia universal que prepara otro hito histórico de la historia de la Iglesia y de la conciencia eclesial: la reforma gregoriana.

6. La reforma gregoriana

El comienzo del segundo milenio de la Iglesia es, a la vez, el comienzo de un cambio histórico muy profundo en la estructuración de la Iglesia y en la conciencia que la Iglesia se forma de sí misma, es decir, en la eclesiología. Estamos, seguramente, ante «el giro mayor que ha conocido la eclesiología católica»⁹².

En un momento en que la «cristiandad» está ya perfectamente establecida, en que la fe cristiana es la realidad en que se está como el soporte más hondo de la visión del mundo y de la sociedad, se prepara un salto histórico singular: el poder «espiritual» que representa la Iglesia está muy por encima de cualquier otro poder, muy por encima del poder «temporal» representado por reyes y emperadores, con lo cual se sientan las bases que hacen de la Iglesia el mayor poder de occidente, y preparan el período culminante de la llamada Edad Media: el que corre del siglo XII al XIV.

En Gregorio VII se hace conciencia muy viva esta manera de pensar. Durante algún tiempo monje de Cluny, es, en el fondo, un místico, un hombre que se siente poseído por Dios y

⁹¹ H. Jedin, *o. c.*, 835.

⁹² Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin a l'époque moderne*. Cerf, París 1970, 103.

llamado por él a una misión histórica improrrogable: en la lucha entre el reino de Dios y el reino de Satán, en que se cifra la historia, abrir paso a la acción de Dios para establecer su reino.

En este momento histórico, y en la mente de Gregorio VII, tal proyecto tiene unas connotaciones muy peculiares: la cuestión decisiva es instaurar en el mundo el «orden» querido por Dios. Para instaurar este orden, Dios ha creado su Iglesia y, dentro de ella, un intérprete singular de la voluntad de Dios: *el sucesor de Pedro en Roma*. Cristo dio a Pedro la suprema autoridad sobre la Iglesia, y Pedro sigue vivo en su sucesor, el papa. Realizar en el mundo el orden querido por Dios se centra, por tanto, en una sola cosa: la obediencia al papa. La «obediencia de la fe» (Rom 1,5), que define al creyente, se identifica con la obediencia y adhesión al sucesor de Pedro, y no hay manera de vivir en el seguimiento de Jesús si no es viviendo en el seguimiento y en la sumisión al romano pontífice.

Dentro de este gran proyecto de Dios tiene sentido igualmente el poder temporal. En el contexto de la «Iglesia universal», el soberano temporal es puesto por Dios al servicio de su reino. Si, por su conducta perversa, muestra estar al servicio del reino de Satán, pierde prácticamente su poder⁹³, y puede ser privado del mismo. Como sólo el papa es capaz de juzgar quién es de Dios y quién es de Satán, sólo él tiene en su mano el poder de deponer a un soberano indigno, o de dejarle sin súbditos disolviendo su juramento de fidelidad, como luego veremos.

Baste por ahora tener delante estas claves fundamentales de una reforma, cuyo proceso histórico debemos seguir más detenidamente.

A. EL CAMBIO HISTÓRICO

En esta época no tendría mucho sentido hablar de cambio social por un lado, y de cambio eclesial por otro, pues todo acontece en el ámbito de la «Iglesia universal», que lo abarca todo.

Aunque una de las claves de la reforma gregoriana consiste en distinguir la esfera imperial de la esfera eclesial, para evitar injerencias perjudiciales, tal distinción no excluye que todo se esté pensando al interior de la visión del mundo que representa la Iglesia, y a la que debe subordinarse el poder temporal.

⁹³ Es evidente en este punto el influjo de ideas ya forjadas, aunque en otro contexto, por Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. Para Gregorio Magno, el poder temporal ha sido dado «para abrir más ampliamente el camino del cielo a los que quieren obrar el bien, para que el reino terrestre esté al servicio del reino celeste». (*Regist.*, III, 61). San Isidoro, amigo de etimologías, piensa que la palabra «*rey*» significa «obrar rectamente»: actuando con rectitud se mantiene, pecando se pierde (*Sentent.*, III, 48, 7; *Etymol.*, IX, 3, 4). Gregorio VII aprovecha estas ideas para supeditar el poder temporal a la «plenitud de potestad» del papa.

Naturalmente, todo esto es anterior a la reforma del siglo XI, y debemos recoger aquí algunos momentos previos más relevantes desde los que se pueda comprender mejor el sentido y el alcance de una reforma consolidada irreversiblemente por la gran personalidad y el impulso de Gregorio VII.

1. La Iglesia en poder de los laicos

No es posible entender la reforma gregoriana en su concreción histórica sin una cierta comprensión del significado de esa época previa que fue el *imperio carolingio*, y el *sacro imperio romano-germánico*. Veámoslo en sus aspectos más relevantes.

— Acaso la forma mejor de hacerse cargo, en líneas muy generales, de la novedad de esta época respecto de la estudiada anteriormente consista en recordar este punto: desde la conversión de la Iglesia en religión oficial del imperio se entiende, como ya vimos, que el mundo se rige por un *doble principio de autoridad*: la de los sagrados pontífices, y la potestad imperial.

Pues bien, lo que del siglo V al VIII aparece como doble principio de autoridad para regir este mundo, desde el siglo VIII al XI es ya un doble principio de autoridad para regir la *Iglesia*. La autoridad imperial acontece también al interior de esa magnitud omniabarcante que es la «Iglesia universal».

Con lo cual lo que, en principio, se entendía como dos autoridades autónomas, cada una en su ámbito, aunque se diera un cierto sometimiento del emperador en cuanto «cristiano» a la autoridad eclesial, pasa a ser otra cosa radicalmente nueva: se trata de que la autoridad imperial se constituye como tal al interior de la Iglesia, como una especie de *ministerio eclesial*. El emperador es «Rector Ecclesiae», a una con el papa, y está obligado a velar por la unidad de la fe, a defenderla y extenderla, en el cumplimiento de su función eclesial.

Carlomagno se toma tan en serio esta función que llega a decretar pena de muerte para quien rehúse el bautismo⁹⁴. Al incorporar toda la Sajonia a la administración carolingia, una condición ineludible era ésta: abrazar el cristianismo o morir. El «morte moriatur», repetido machaconamente, podía extenderse a cosas nimias, como la observancia de las prácticas rituales propias del cristianismo de entonces.

La imposición violenta de la fe era consecuencia de la convicción del emperador de ser «ministro de Dios» por el poder de la espada. No aceptar la fe, como el emperador lo exige, es considerado, como otros, un delito de alta traición, de lesa majestad.

⁹⁴ «Capitulatio de parubus Saxoniae», 8, en *Monumenta Germaniae Historica*, cap. I, 69.

— La importancia eclesiológica de esta gran novedad histórica aparecerá mejor, sin duda, si nos fijamos en esto: *la unción de los reyes es entendida como verdadero sacramento* hasta la reforma gregoriana, posiblemente antes de que se entendiera como sacramento en sentido estricto lo que ahora llamamos el «sacramento del orden».

Esa unción regia, cuyo origen hay que buscar entre los godos de España⁹⁵, y que trata de reproducir arquetipos del Antiguo Testamento, convierte al rey o al emperador en «Christus Domini», en unguido de Dios al modo de los sacerdotes, en «rex et sacerdos».

Y es de tal trascendencia para la nueva imagen del soberano, que culmina en una «liturgia regia» para las grandes solemnidades, cuya expresión más excelsa son las *laudes regis* compuestas para esas ocasiones. Ya Isidoro de Sevilla las había compuesto para los reyes godos, pero alcanzan su máximo esplendor entre los reyes francos.

A esto se une la instauración de la «capilla regia», de un especial culto de Dios en la corte, como instrumento principal de ejercicio de la realeza propia de un rey «ungido».

Es importante recordar estas cosas por esta razón fundamental: tanto la unción regia, como las *laudes regis* y el culto en la corte, consolidan una visión muy alta del carácter sacral de los reyes, cuyo resultado es prácticamente su sublimación hasta ocupar la cúspide de la Iglesia.

En las *laudes regis* viene a expresarse simbólicamente que la realeza tiene su origen en el orden de la creación (en Dios Padre), mientras que el sacerdocio lo tiene en el orden de la redención (en Dios Hijo). En este sentido, el rey o el emperador es el enviado *de Dios*, el representante sobre la tierra de la monarquía divina; el sacerdocio, o la autoridad de los sagrados pontífices, representa *únicamente a Cristo*, por lo que ocuparía, en el contexto de la «Iglesia universal», un *segundo lugar*⁹⁶.

Si a esto se añade que el «exercitus Francorum» simboliza a los mártires (como testigos del Espíritu Santo), tendríamos una imagen completa de esta nueva comprensión de la Iglesia fundamentada trinitariamente. Cuando se designa esta época como la de «la Iglesia en poder de los laicos»⁹⁷, no habrá que olvidar su fundamento en este carácter sacral, y hasta sacramental, de la autoridad temporal.

No es extraño, pues, que se inaugure aquí una forma peculiar de *teocracia*, en que el régimen divino sobre la tierra se ejerce sobre todo a través del soberano. A finales del siglo VIII

⁹⁵ Del rey astur Alfonso II (791-843) consta que se hizo ungir según lo que aparecía ya entonces como una antigua costumbre goda.

⁹⁶ Permítaseme citar en latín un texto sumamente expresivo de esta nueva conciencia: el presbítero Camilo escribe a Carlomagno, hacia el año 775, lo siguiente: «Tu es vice illius (Dei)..., et episcopus est *in secundo loco* vice Christi *tantum*» (en *Monumento Germaniae Historica*, IV, 503).

⁹⁷ Véase E. Vilanova, *o. c.*, 432. En el *Manual de historia de la Iglesia* de H. Jedin, todo este período lleva por título: «La Iglesia bajo el dominio de los laicos» (III, 51).

se habla ya de «imperio cristiano», en lugar de «imperio romano», y Carlomagno es «el gobernador de todos los cristianos», como un «nuevo David» de la cristiandad, desde Aquisgrán como «la segunda Roma». Este tipo de teocracia es llevado hasta sus últimas consecuencias bajo los emperadores otones y salios en los siglos X y XI.

El papel del papa, en este contexto, es desplazado más bien al otro mundo: ayudar con su oración al ejército para la victoria del pueblo cristiano contra los enemigos de Dios. Es lo que aparece en la célebre carta de Carlomagno a León III: «Nos incumbe con la ayuda de Dios defender por dondequiera en lo exterior a la santa Iglesia de Cristo por medio de las armas contra los ataques de los paganos y las devastaciones de los infieles, y afirmarla en lo interior por el conocimiento de la fe verdadera. Vuestra misión, Padre santo, es levantar como Moisés los brazos en la oración y ayudar así a nuestro ejército, a fin de que, por vuestra intercesión, bajo la providencia y seguridad de Dios, el pueblo cristiano alcance siempre victoria sobre los enemigos de su santo nombre, y el nombre de nuestro Señor Jesucristo sea glorificado en todo el mundo»⁹⁸.

En este contexto aparece la fórmula «Rey por la gracia de Dios», que se aplica primeramente a Carlomagno, y tiene un largo porvenir en las sociedades cristianas. Es fácil advertir aquí una profunda transmutación y alienación de la verdadera misión de la Iglesia, en virtud de concretos y poderosos factores históricos.

— De la unción de los reyes, entendida como sacramento, se derivan las consecuencias más graves de esta época de la Iglesia que preparan la reforma gregoriana.

Ya la coronación de Carlomagno había incluido la «postración» del papa ante él, «la primera y la última ante un emperador del occidente medieval»⁹⁹, que anticipa una forma rígida de «Iglesia estatal» bajo los emperadores otones, en que la voluntad del emperador lo domina todo y la sumisión de la Iglesia es prácticamente absoluta.

Su intervención en la elección papal es cada vez mayor, y su facultad para poner o deponer al papa se hace más fuerte en un momento en que el pontificado se debate entre la sumisión al emperador germánico o a las intrigas irreconciliables de la nobleza romana. Ningún papa puede ser elegido sin la disposición y confirmación del emperador y, en determinadas ocasiones, después de su consagración ha de hacer juramento de fidelidad al soberano, es decir, algo semejante al vasallaje.

Pero donde la sujeción de la Iglesia al imperio se ejerce más directamente y con mayor fuerza es en la *provisión de las sedes episcopales*. Príncipes y grandes señores feudales se apoderan de las diócesis y, totalmente dueños de la elección episcopal, nombran obispos según

⁹⁸ *Monumenta Germaniae Historica, Epist.*, IV, 93.

⁹⁹ H. Jedin, *o. c.*, III, 181.

sus intereses políticos unas veces, normalmente de entre hombres formados y amaestrados en la «capilla regia», u otras para proveer a sus propios hijos, incluso hereditariamente, de iglesias propias convertidas en feudos, con sus grandes bienes incluidos, aunque se diera el caso de obispos y arzobispos elegidos a los cinco años de edad.

Así se fragua la gravísima cuestión de las *investiduras*. Aunque el principio tradicional de la elección del obispo por el pueblo seguía recordándose, y un cierto asentimiento popular evitaba a veces por lo menos al obispo *no deseado*, de hecho los derechos señoriales y reales se imponían con demasiada frecuencia.

Una vez elegido, el obispo recibía de manos del monarca o del señor el báculo, al que luego se añadió el anillo, y con ellos el cargo episcopal mismo, aunque a esto hubiera que añadir la consagración. Seguía luego la *encomienda*: el obispo ponía sus manos plegadas en las manos desplegadas del señor, y éste las encerraba en las suyas; acto seguido, el obispo hacía el juramento de fidelidad, con lo que quedaba completo el vínculo de vasallaje.

De este modo, el ministerio episcopal se convierte en un «beneficio» recibido del poder temporal, que incluye con frecuencia grandes bienes de un amplio territorio, y convierte a su vez al obispo en gran señor feudal con sus propios vasallos. En el siglo X hasta el papa puede hablar ya de una «vieja costumbre» según la cual «la entrega de los obispados a un clérigo incumbe únicamente al rey, y sin su mandato no puede hacerse la consagración episcopal»¹⁰⁰.

A la caída de la Iglesia en manos de los señores feudales contribuyó en gran medida la estructura germánica de las *iglesias propias*. Las iglesias que surgían dentro de un feudo eran de hecho construidas, dotadas y mantenidas por el señor feudal, con lo cual éste se reservaba el derecho de propiedad sobre ellas. Para su funcionamiento se necesitaba un clérigo. Pero este clérigo no lo nombraba el obispo, sino el señor feudal, que con frecuencia lo tomaba de entre sus propios vasallos o familiares, o controlaba al sujeto para asegurarse de la mejor manera posible la explotación de «su» propia iglesia. Así se ponen las bases para una etapa de decadencia y corrupción del clero como ha habido pocas en la historia de la Iglesia¹⁰¹.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 442. Esta entrega, cuando se trataba de iglesias mayores, suponía con frecuencia grandes sumas de dinero. «Hasta dónde podía llevar la tendencia materialista, muéstralo con particular claridad la provisión del arzobispado de Narbona el año 1016. Cien mil chelines de oro puso encima de la mesa el conde de Cerdada en favor de su hijo de once años para sobrepasar al otro pretendiente, al abad de Concilies, financieramente fuerte por la venta de los bienes del monasterio» (*Ibid.*, 531).

¹⁰¹ La simonía y el concubinato o matrimonio de los clérigos, sobre todo en el mundo rural, son los más mencionados y combatidos por quienes, desde comienzos del siglo XI, empiezan a sentir la necesidad de una reforma en profundidad de la Iglesia. Decretos rigurosos de este tiempo, por parte de la Iglesia oficial, urgiendo el celibato de los clérigos no son ajenos a lo que ocurría con los bienes eclesiásticos empleados muchas veces para proveer a los hijos de los mismos clérigos.

— Conviene señalar, por otra parte, que este sometimiento de la Iglesia al poder del imperio no afecta al *ministerio papal* de la misma manera que al ministerio episcopal.

Aunque reducido a veces a un segundo puesto en la conducción de la Iglesia por ciertos soberanos «ungidos», había un punto en que se mantenía la conciencia de la condición singular del sucesor de Pedro: la consagración y coronación del emperador por parte del papa que, desde mediados del siglo IX, se entiende prácticamente como constitutiva de la dignidad imperial.

Esta posición privilegiada del papa hace que los emperadores puedan, por supuesto, intervenir en su elección, pero sin llegar en ningún caso a su «investidura», y menos a la «encomienda» en sentido propio. Al contrario, la coronación del emperador suele ir acompañada de un pacto o concordato con la Iglesia romana que incluye la concesión de importantes territorios.

Así se abre paso otra novedad histórica de incalculables consecuencias, que contribuirá todavía más a la «faraonización» del ministerio papal: el papa empieza a ser *soberano de unos Estados* que en el siglo X comprendían ya dos terceras partes de Italia.

Como soberano, ocupa en Roma el lugar del «basileus», al estilo bizantino, y exige para sí insignias imperiales, incluida la tiara, y todo el ceremonial cortesano propio del emperador de oriente.

Pero lo más curioso del caso es que se justifica todo esto fundamentalmente a base de una falsificación: el famoso *Constitutum Constantini*, o *donación de Constantino*, según la cual fue ya el emperador Constantino quien otorgó estos privilegios al papa Silvestre a principios del siglo IV.

Esta falsificación, que incorpora la célebre *leyenda de Silvestre*, nacida ya a comienzos del siglo VI, tiene su origen en la segunda mitad del siglo VIII, y, según ella, Constantino hizo donación a Pedro y a sus sucesores de su palacio imperial (el Laterano), de las insignias imperiales, así como de la ciudad de Roma y de todas las provincias y ciudades de Italia y de las regiones occidentales. Y, lo que es más grave, traslada su sede a Bizancio, porque donde está la «cabeza» de la religión cristiana no es justo que tenga potestad alguna el emperador terreno.

Esta figura del papa como una especie de «emperador de occidente» se emplea siempre que se puede para defender la autonomía e independencia del papa frente al emperador y, sobre todo en momentos de debilidad del imperio (por ejemplo la división de Verdún en el 843), para destacar la primacía papal. Sin duda, esta falsificación influyó también en el hecho de entender la consagración del emperador por parte del papa como constitutiva de la dignidad imperial.

Si a esto se añaden las *Falsas Decretales*, o el *Pseudo-Isidoro*, de la segunda mitad del siglo IX, se comprenderá el gran influjo de la facultad fabulatriz medieval en esa comprensión del

papado como primado romano de jurisdicción sobre toda la Iglesia, y como poder espiritual por encima del poder temporal, que se reivindicará sobre todo en la reforma gregoriana.

— No obstante, hay que tener en cuenta que, antes del gran impulso de la reforma gregoriana, y aun durante ella, perduraba una seria conciencia de la autonomía episcopal frente a Roma. La importancia de los «metropolitanos» iba unida a la convicción tradicional de la colegialidad del episcopado que está en la sucesión apostólica por derecho divino, sin participación directa de la sede romana.

De ahí la importancia de los *concilios* provinciales como instancia suprema dentro de su ámbito, que permitían una vida relativamente independiente a las Iglesias locales. En alguno de estos concilios se llegó incluso a mantener la opinión de su derecho a juzgar y deponer a un obispo sin la confirmación o consenso de Roma, y a fijar determinadas condiciones al derecho papal, condiciones que no se daban en la Roma «criminal y venal» de los papas del siglo X¹⁰².

En todo caso, los obispos de esta época se veían obligados a moverse entre dos fuegos: las intervenciones de Roma exigiendo sus derechos y considerándose prácticamente como «fuente» de la autoridad episcopal, aunque fuera echando mano de una falsificación como el *Pseudo-Isidoro*, y las intervenciones de los príncipes que tenían en su mano el poder de elegir y nombrar obispos a veces con total libertad y, por tanto, la facultad de controlar y supeditar su autoridad unciéndola a los intereses de su propio Estado.

En momentos más recios de prepotencia papal surgen autores importantes con una concepción muy sólida del carácter colegial del primado; de la Iglesia como «comunidad» y no como «monarquía»; de la importancia de los «concilios» como un poder superior al del papa solo, en que se encuentran ya gérmenes del conciliarismo de los siglos XIV y XV.¹⁰³

¹⁰² Por ejemplo, en el de Vercy (de 991), en que se hace una descripción espantosa de todo el pontificado del siglo X. Es interesante y muy significativa a este respecto la postura de Silvestre II, que lo que de obispo atacó como pecaminoso e inválido en las intervenciones de la sede romana, no tuvo inconveniente en hacerlo luego él mismo como papa (véase H. Jedin, *o. c.*, 467-469). Las circunstancias le llevaron a ver en su pontificado una gran ocasión histórica: él como sucesor del Silvestre de la leyenda, y Otón III como sucesor de Constantino, volverían a construir la grandeza del imperio y de la Iglesia según el ideal de los mejores tiempos. Suceder y emular a Constantino el Grande fue obsesión de bastantes emperadores de esta época, y un estímulo en los papas para mantener la sucesión de Pedro. Los dos grandes mosaicos lateranenses, colocados por León III en la sala papal de recepciones, muestran el primero a Cristo flanqueado por Pedro y Constantino, y el segundo a Pedro flanqueado por León y Carlomagno.

¹⁰³ Así, por ejemplo, Rabino Mauro, Hinemar de Reims, por citar sólo autores que mantienen viva esta conciencia a lo largo del siglo IX.

2. La Iglesia en poder de los clérigos

En estas condiciones, el clamor por una reforma en profundidad de la Iglesia era creciente desde los comienzos del siglo XI, pero se hizo incontenible en la segunda mitad de ese siglo.

Era normal, en aquel contexto, que la reforma empezara por los aspectos más vulnerables y escandalosos de la situación del clero: simonía, concubinato, etc., pero pronto tuvo que enfrentarse con las estructuras básicas del «imperio cristiano», tal como se había configurado en los últimos siglos. Sin ello era imposible conseguir la aspiración fundamental de los anhelos de reforma: la libertad de la Iglesia.

— Sin duda que el anhelo de reforma cundió sobre todo entre los monjes, y ellos mismos constituyen un potente foco de irradiación de sus objetivos fundamentales.

El movimiento de *exención* de los monasterios, presente desde finales del siglo X, que los desligaba al mismo tiempo de la jurisdicción de los obispos y de la sujeción a reyes y grandes señores feudales, hizo que surgieran entre los monjes grandes defensores de la autoridad papal por encima de cualquier otra.

El fundador de Cluny, en el año 910, había hecho donación de su monasterio a los apóstoles Pedro y Pablo, que era como decir a la Sede apostólica, independizándose en lo posible de cualquier autoridad episcopal y temporal. Esta idea se hace más influyente en la medida en que Cluny crece y se organiza en forma de «orden» o congregación religiosa que, a finales de siglo, recibe ya derechos típicos de exención.

Puede decirse que los cluniacenses y otras órdenes monásticas prepararon directamente la reforma gregoriana por lo menos en estas dos direcciones: por su vinculación directa con Roma despertaron la conciencia de una Iglesia supranacional que, bajo la autoridad monárquica del primado romano, liberara a las Iglesias particulares de sus enormes sujeciones a los poderes temporales; y por su vida centrada en la separación del mundo, en la contemplación entendida como la forma suprema de vida cristiana, dieron a la reforma un cierto aire monacal.

El retorno a «la forma de la Iglesia primitiva», añorado en toda reforma, queda referido en buena medida a su plasmación en la vida monástica como ideal para toda la Iglesia. En una Iglesia perfectamente dividida en monjes, clérigos y laicos, desde los monasterios se expande la conciencia de que «verdad, evangelio, Iglesia primitiva pasan a través del monaquismo, y llegan a los demás solamente en un tenue reflejo»¹⁰⁴. 104.

— Pero el influjo de los monjes afecta sobre todo al orden intraeclesiástico. En el orden extraeclesiástico, en que se debaten los problemas fundamentales de la teocracia y de la sumisión de la Iglesia a los poderes feudales, intervienen otros factores.

¹⁰⁴ Evangelista Vilanova, o. c., 436.

Acaso el más decisivo sea éste: la conciencia creciente de que la *unción* episcopal, o de los sagrados pontífices, está por encima de la *unción* de los reyes y emperadores. Para reformar la Iglesia era necesario, ante todo, echar abajo este pilar fundamental de la etapa anterior: la *unción* de los reyes entendida como sacramento, por la que el rey o el emperador llegó a ocupar el primer puesto en la Iglesia como representante *de Dios*, mientras que el sacerdocio ocuparía como un segundo lugar en cuanto representante únicamente *de Cristo*.

Desde la experiencia de los últimos siglos, crece más bien la conciencia contraria: dentro de la lucha entre el reino de Dios y el reino de Satán, el que se divide la historia, el poder «temporal» está más bien del lado de Satán, ligado al pecado y a la soberbia humana, como poder violento que se impone por la espada.

Por el contrario, el poder «espiritual» ha sido instituido expresamente por Dios para la realización de su reino, para realizar en el mundo el «orden» querido por él. A esta autoridad espiritual le ha sido dado el poder de «atar y desatar», de determinar lo que es justo y recto.

El poder temporal sólo se justifica en la medida en que sirve a la realización de ese «orden», en subordinación al poder espiritual de la Iglesia. Así se removía el cimiento de ese tipo de teocracia llevada a cabo en los últimos siglos sobre todo por los emperadores germánicos.

— Removido este fundamento, en la segunda mitad del siglo XI se desencadena la lucha contra su consecuencia práctica más importante: la cuestión *de las investiduras*.

Había que acabar, en primer lugar, con las injerencias del poder secular en la elección del papa. Desde Nicolás II, en 1059, hay un decreto de elección papal por el que empieza a funcionar un pequeño *colegio de cardenales* como colegio elector del papa, que en el siglo XII tiene ya el derecho exclusivo de esa elección.

Lo importante de este órgano electoral es que un asunto tan trascendental para la libertad de la Iglesia como la elección del papa quedaba en manos de la autoridad eclesiástica. Como símbolo, expresaba, a la vez, que de una Iglesia sometida al imperio se estaba pasando a un imperio sometido a la Iglesia. El mismo Nicolás II se atreve a investir y recibir vasallaje, con juramento de fidelidad, de los príncipes del sur de Italia, con lo que la sede romana adquiere de golpe la soberanía feudal sobre buena parte de la península.

Pero la batalla decisiva había que darla en la cuestión de la provisión de las *sedes episcopales*. Hay una conciencia cada vez más clara de que en la elección episcopal se ha invertido el ordenamiento tradicional de la Iglesia: de la elección por parte de clero y pueblo, a la que daba luego su asentimiento el príncipe, se había pasado a un tipo de elección en que el príncipe lo decidía todo, y a su poder de decisión debían someterse los demás electores. Como a esto se unía el juramento de vasallaje y la encomienda, la sumisión de los obispos a los príncipes era prácticamente total.

Lo que sucede ahora es que se tiende a ver el fantasma de la *simonía* en gran parte de las elecciones episcopales, y verdaderos movimientos populares antisimoníacos surgieron por diversas partes de la Iglesia. La reforma podía convertirse en revolución si prosperaba la idea, defendida por algunos, incluso desde las altas esferas, de declarar inválidas las ordenaciones simoníacas¹⁰⁵.

La simonía no aparecía sólo como vicio reprobable, sino como algo en que se jugaba la sustancia de la fe y el sentido teológico de los sacramentos. Se trataba, en el fondo, de una traición a la auténtica realidad de la Iglesia. Lo que aquí se debatía era todo el sistema político-religioso anterior. Más concretamente: comenzaba la ruptura de la unidad Iglesia-imperio, y se abría paso una creciente diferenciación de ambas realidades, con clara hegemonía de la Iglesia.

El «*punctum dolens*» lo ofrecía la cuestión de las *iglesias propias*. Acaso el primer ataque contra las investiduras consistió en prohibir a los clérigos *recibir de laicos una iglesia*, fuera con pago o sin pago de dinero.

Naturalmente, en ciertas partes de la Iglesia en que, sobre todo el clero urbano, pertenecía a la nobleza y estaba por lo general casado, la reforma encontró graves resistencias. La distinción entre el «altar», como perteneciente al obispo, y la «iglesia propia», como cosa del señor feudal o del patrono, no logró espantar el fantasma de la simonía sobre cualquier negocio montado a base de los bienes de la iglesia.

Más bien predominó la convicción de los derechos de la Iglesia sobre esos bienes, desde el supuesto de la unidad indivisible que debe darse entre altar e Iglesia, y desde la prevalencia del derecho romano, que veía ante todo en la Iglesia local al clérigo que necesita una jurisdicción para ejercer su «oficio», sobre el derecho germánico, que veía lo primero el territorio propiedad del señor feudal, para el cual se designaba un clérigo que lo recibía como un «beneficio».

De este modo, se discuten cada vez más los «derechos de señorío» que los príncipes y la nobleza habían adquirido sobre muchas iglesias, con lo que se ponen también en discusión sus derechos de elección y de investidura, y se tambalean los pilares fundamentales de esa etapa histórica que es la primera Edad Media, dando origen a una nueva era que ha podido calificarse como «el paso de un mundo a otro: del mundo patrístico, mistérico, a los primeros anuncios del mundo moderno»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Es conocida la postura radical en esta cuestión de Humberto de Silva Cándida, del equipo de colaboradores que se llevó consigo León IX, junto con Hildebrando, futuro Gregorio VII, en que puede verse el verdadero comienzo de la reforma. La invalidez de las ordenaciones simoníacas la defiende, contra Pedro Damiano, en los dos primeros libros de su obra *Adversus simoníacos*, y no son ajenas a esta cuestión las controversias sobre la eucaristía suscitadas por Berengario, al que se opuso tenazmente Humberto. La fórmula del sínodo de Roma en 1059, que se vio obligado a suscribir Berengario, había sido redactada por él.

¹⁰⁶ Y. Congar, *o. c.*, 103.

— Pero el paso irreversible en esta dirección es obra, sin duda, de Gregorio VII. Toda la dinámica puesta en marcha por la voluntad de reforma la va a dirigir hacia una sola meta: *la monarquía papal*.

Esta meta implica un proyecto de dominio universal del papa para la realización del reino de Dios sobre la tierra, tal como sólo puede hacerse a través del sucesor de Pedro, encargado de establecer en el mundo el «orden» querido por Dios.

Para esto la Iglesia necesita autocomprenderse según un derecho propio, independiente de los poderes temporales, pero absolutamente dependiente del papa. Así puede decirse que Gregorio VII «ha diseñado los rasgos de una eclesiología jurídica dominada por la institución papal»¹⁰⁷.

Ya antes de ser papa había visto con toda claridad que una reforma radical de la Iglesia era imposible sin un nuevo ordenamiento jurídico de la vida eclesial centrado en la autoridad del papa. Aunque el encargo hecho por él a Pedro Damiano en este sentido no llegó a realizarse, de Gregorio VII arranca un gran movimiento de canonistas, decretistas y decretalistas, por el que ha podido definirse como «edad canónica» de la Iglesia la que va de Graciano a la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII.

Pero la obsesión de Gregorio VII era conseguir, a través de ese ordenamiento jurídico, centrarlo todo en la «institución papal». Sobre la «piedra» que es Pedro, y su sucesor el papa de Roma, debe fundamentarse todo «orden» en el mundo: el orden eclesiástico por supuesto, pero también en gran medida el orden temporal. Todo debe derivar de esta «cabeza», que es a la vez «fuente y origen» de cualquier otra forma de autoridad.

De esta obsesión de Gregorio VII nació su *Dictatus papae*, como resultado del material canónico recogido por él, pero extraído en general de una falsificación, del *Pseudo-Isidoro*, aprovechando todo lo que más favorecía la exaltación del primado romano. En sus 27 proposiciones se enuncian los poderes fundamentales del papa, tanto al interior de la Iglesia como al exterior:

Dentro de la Iglesia: fundación por sólo Cristo e infalibilidad de la Iglesia romana; necesidad de estar de acuerdo con ella para ser considerado católico (1,22,26); santidad automática del papa una vez ordenado canónicamente (23); sus legados tienen autoridad sobre todos los obispos, aun cuando sean de rango inferior (4); sólo él puede destituir o absolver a los obispos,

¹⁰⁷ *Ibid.* Es interesante la observación de Confiar de que el texto preferido de Gregorio VII, citado por él 19 veces, es un texto del Antiguo Testamento en que se dice: «Obedecer vale más que un sacrificio; ser dócil, más que grasa de carneros. Pecado de adivinos es la rebeldía, crimen de idolatría es la obstinación. Por haber rechazado al Señor, el Señor te rechaza hoy como rey" (1 Sm 15,23), mientras que no cita ni una sola vez el edad al César lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios».

o trasladarlos de una a otra sede (3,13); es el único legislador, fuente y norma de todo derecho, juez supremo y universal que no puede ser juzgado por nadie (2,7,16-21).

Sobre el orden temporal: al papa le es permitido destituir a los emperadores (12); sólo él puede utilizar insignias imperiales (8); es el único hombre al cual todos los príncipes besan los pies (9); puede desligar a los súbditos del juramento de fidelidad (27).

Evidentemente, hay aquí una sublimación del papa en términos jurídicos de poder que abre una etapa nueva al pontificado romano como el mayor soberano de occidente¹⁰⁸.

Con este esquema operativo prosigue Gregorio VII la reforma. Aplicando decretos de los papas anteriores, emprende, en primer lugar, con inusitada energía, la lucha contra la simonía y el matrimonio de los clérigos. En dos sínodos romanos se decretan penas de suspensión contra tales abusos, y se respalda cada vez más a los defensores de la absoluta invalidez de las ordenaciones simoníacas.

Pero la cuestión más grave que es preciso afrontar sigue siendo ésta: la cuestión de las investiduras. Su duro enfrentamiento con Enrique IV a los tres años de su pontificado le empujó a una posición inflexible: prohibición a los clérigos de recibir de manos de un laico cualquier tipo de investidura bajo pena de excomunión y anulación. No había posibilidad alguna de reforma de la Iglesia, que para Gregorio VII quería decir dejar espacio libre a la acción de Dios en medio de aquella maraña histórica, mientras la provisión de obispos y sacerdotes estuviera en poder de los reyes o de grandes señores poseedores de sus propias iglesias.

Esta era la cuestión decisiva: acabar con las iglesias propiedad de los laicos, y pasarlas a manos de la Iglesia. Conseguido esto, sería más fácil poner el nombramiento de obispos en manos de la autoridad eclesiástica. Aun respetando el derecho tradicional de elección por parte

¹⁰⁸ Resulta refrescante a estas alturas comparar los *Dictatus papae* de Gregorio VII con este texto célebre escrito por su predecesor Gregorio Magno al patriarca de Alejandría cinco siglos antes: «Vuestra Beatitud me habla diciendo: 'como vos lo habéis prescrito'. Os ruego que, al referiros a mí, no utilizéis estas palabras, pues sé lo que soy y lo que sois vos. Por el rango sois mi hermano, y por las costumbres mi padre. Así, pues, yo no he prescrito nada, sino que sencillamente me he esforzado en señalar lo que me parece útil. Y a pesar de todo tengo la impresión de que vuestra Beatitud no ha tenido cuidado en guardar fielmente en su memoria lo que yo quería grabar en ella, pues yo había dicho que ni vos a mí ni nadie a ningún otro debería escribir de este modo. Y he aquí que en el encabezamiento de vuestra carta descubro ese 'soberbio' título de *papa universal* rechazado por mí. Ruego a vuestra muy amada Beatitud que no haga esto en adelante, pues se os arrebataría a vos aquello que exageradamente se atribuiría a otro. No es en *las* palabras donde yo deseo hallar mi grandeza, sino en mis costumbres; y no considero honor aquello que, bien lo sé, perjudicaría el honor de mis hermanos. Mi propio honor lo constituye el honor de la Iglesia universal. *Mi propio honor lo constituye el sólido vigor de mis hermanos*. Lo que de veras me honra es que a nadie se le niegue el honor que le conviene. Pero si vuestra Santidad me trata a mí de papa universal, se rechaza a sí mismo aquello en lo cual me atribuí lo universal. Que no sea así. ¡Que desaparezcan las palabras que hinchan la vanidad y hieren la caridad!» (*Epist.*, VIII, 30: PL 77, 933C).

de clero y pueblo, Gregorio VII hizo todo lo posible para que la decisión última quedara reservada al papa.

Con esta baza en su mano, por la que podía tratar a los obispos como «el propietario de una finca trata a sus granjeros»¹⁰⁹ y la de la «exención» de las órdenes monásticas, desencadena un proceso de *centralización* de la Iglesia en que ésta aparece como una inmensa diócesis bajo el episcopado universal del papa, y en que queda claro que de él dimana toda autoridad eclesiástica.

Pero, tras este fortalecimiento interno de la Iglesia, la preocupación fundamental de Gregorio era esta otra: el sometimiento de los laicos a los intereses de la Iglesia, sobre todo de reyes y príncipes.

Pidió juramento de vasallaje a numerosos países, como España, sur de Italia, Hungría, etc., y comprometió siempre que pudo a reyes y príncipes en la defensa de la Santa Sede, incluso a través de la «guerra santa». Creó su propia tropa, la «milicia de san Pedro», y ser «miles sancti Petri» fue título de numerosos nobles.

Trató de extender los Estados pontificios, y declarar reinos enteros como pertenencia de san Pedro. Fundándose tal vez en la cláusula del *Constitutum Constantini* que hablaba de la donación hecha por Constantino a Pedro y a sus sucesores de «las regiones occidentales», o en ciertos acuerdos de Recaredo con Gregorio Magno, escribe una carta pastoral a los reyes y grandes de España declarando que, «según constituciones antiguas», el reino de España había sido entregado en propiedad a la Iglesia romana. Como se ve, la «faraonización» del pontificado romano sigue su curso.

Pero donde se puso de manifiesto el talante autoritario e intransigente de Gregorio VII fue en su conflicto con Enrique IV. Desde su convicción de que la Sede de Pedro es la única que ha recibido directamente de Dios «el poder de atar y desatar», y de que este poder implica «la sumisión a ella de todo principado y de todo poder en el orbe de la tierra»¹¹⁰, lanza excomunión contra el emperador, desposeyéndole de su autoridad y usando su poder de desvincular a sus súbditos del juramento de fidelidad.

La reacción del episcopado alemán, a una con Enrique IV, no se hizo esperar: deposición del papa y elección de un anti-papa. El cisma de trece cardenales y otros prelados de la curia abre a Enrique las puertas de Roma, y el papa tiene que abandonar la ciudad y muere en el destierro.

A pesar de su aparente derrota, algo quedó victorioso irreversiblemente gracias al ímpetu y a la tenacidad de Gregorio VII: la primacía del poder eclesiástico sobre el poder temporal, dejando atrás definitivamente una etapa histórica de la Iglesia y abriendo otra etapa histórica

¹⁰⁹ Véase la cita de una carta de Liemar de Brême, de 1075, en Y. Congar, o. c., 113, nota 1.

¹¹⁰ Gregorii VII *Registrum*, VII, 6, en *Monumenta Germaniae Historica, Epist. sel.*

nueva, justamente la de mayor esplendor del pontificado romano en toda su historia, aunque sea tan problemático tener que afirmar esto como algo acaecido a la Iglesia de Jesús.

Los papas siguientes llevan a término, en sus líneas fundamentales, la labor de la reforma: acaban con los vínculos de vasallaje, ponen fin, no sin grandes dificultades, a la cuestión de las investiduras (concordato de Worms de 1122), y las colecciones canónicas, sobre todo el célebre *Decreto de Graciano (Concordia discordantium canonum)*, editado en Bolonia hacia el año 1140), fueron precisando la distinción entre las dos esferas, la civil y la eclesiástica, y diseñando una figura de Iglesia como poder internacional muy por encima de los poderes de los distintos Estados.

— No podemos concluir este pequeño recorrido histórico sin acercarnos un poco hasta esa culminación de todo el proceso que aparece a principios del siglo XIV en la célebre bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII.

Evidentemente, el impulso reformista de Gregorio VII iba derecho hacia la hierocracia papal. Pero los soberanos no estaban dispuestos tan fácilmente a pasar por eso, y con la reforma comienza también una etapa de conflictos entre papas y reyes o emperadores, y de anhelo de independencia de éstos para realizar su proyecto político autónomamente, sin injerencias del poder eclesiástico en su propio terreno.

También ellos organizan sus propias escuelas de juristas que tratan de fundamentar la independencia del poder temporal. Pasado ya el momento de su hegemonía fundada en la «unción» de los reyes, se procede ahora a la justificación de los reyes *por derecho divino*, con un poder otorgado directamente por Dios, que abre un ámbito de autoridad y de competencias no supeditado al poder de la Iglesia. Puede decirse que esta época se caracteriza por la lucha entre dos bandos de juristas: los defensores del poder papal, y los defensores del poder temporal.

En este contexto surge, entre los defensores del poder papal, la *teoría de las dos espadas*. En su doctrina sobre el Estado se encargan, naturalmente, de resaltar su sumisión a la ley de Dios y a la ley moral, siendo la Iglesia la única competente en la interpretación de esas leyes. De este modo, la prevalencia del derecho canónico llega a ser tan fuerte que la Iglesia puede declarar nulas importantes disposiciones civiles que considere opuestas a la normativa eclesiástica.

En tales casos entra en juego el *poder coercitivo* de la Iglesia, que puede llegar a imponer a los mismos reyes la excomunión y el entredicho. Aplicado este poder principalmente contra los herejes, Iglesia y Estado se alían perfectamente en esta cuestión para que, ante esa amenaza inquietante contra el sistema que es la herejía, la Iglesia maneje «la espada espiritual» y el Estado «la espada material», sólo que bajo el mandato de la autoridad de la Iglesia.

Pero en la justificación de las «guerras santas» y de las «cruzadas», el poder coercitivo eclesiástico se extiende también a lo material, es decir, al derecho de la Iglesia a la coacción por las armas cuando lo exige la defensa o la liberación de la «cristiandad».

En definitiva, los numerosos textos eclesiásticos de esta época sobre «las dos espadas», empezando por los famosos de san Bernardo, dan por supuesto que ambas espadas pertenecen a la Iglesia, pero sin que se llegue a aclarar si con esto se trata de reivindicar el poder temporal mismo como constituido al interior de la Iglesia, con lo que estaríamos ante una afirmación clara de teocracia papal.

En todo caso, desde el momento en que el poder temporal trata de independizarse, y va desapareciendo esa mentalidad tradicional que tiende a concebirlo como un poder dentro de la Iglesia, «la invocación de las dos espadas no podrá significar otra cosa que una intolerable pretensión teocrática o hierocrática de *Weltherrschaft* (de dominio del mundo). No es éste el caso en el siglo XII, aunque puede detectarse durante el mismo una corriente de inspiración teocrática»¹¹¹.

Tal pretensión se hace explícita en ciertos canonistas de principios del siglo XIII, y sobre todo en la época de los decretalistas¹¹². Con la «plenitud de potestad» del papa como fondo, a lo largo del siglo XIII cunde la idea de que la «cristiandad» no puede tener sino una sola «cabeza», no dos cabezas que la convertirían en una realidad monstruosa. De aquí a deducir que el emperador (en un tiempo en que Federico II domina la escena) tiene la espada recibida del papa, o que recibe el imperio de la Iglesia romana, no hay más que un paso¹¹³.

¹¹¹ Y. Congar, *o. c.*, 145.

¹¹² Interesa recordar aquí la polémica suscitada por R. Sobro, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, por su contraposición entre Iglesia del Espíritu e Iglesia del derecho. Sohme ve en la obra de los canonistas de la segunda mitad del siglo XII, exactamente en el año 1179, a propósito de la redacción de un nuevo reglamento de elección papal, «la mayor revolución que ha tenido lugar en el catolicismo», por el paso de una concepción pneumática a una concepción jurídica de: la Iglesia (véase R. Sohme, *Kirchenrecht*, 1892 y 1923).

¹¹³ Lanzada la reflexión de teólogos y canonistas por este camino, se llega a las conclusiones más disparatadas. Recordemos, por ejemplo, estas tres: 1) el papa es, no sólo «vicario de Cristo», sino su *sucesor*; incluso «vicario de Dios», o «sucesor de Dios., una especie de Dios en la tierra, y así puede decirse que «la sentencia del papa y la sentencia de Dios son una sola sentencia» (Agustín Trionfo, *Summa*, q. 6, a. 1); 2) colocado así por encima del «orden apostólico», el papa podría no ser obispo de Roma, ni obispo en absoluto, sino un simple laico, porque «papa es nombre de jurisdicción» (*Ibid.*, q. 19, a. 4); 3) la «plenitud de potestad» del papa es la misma que la de Cristo, y de ella deriva toda potestad episcopal y toda potestad temporal; el emperador es «ministro del papa», lo mismo que todo soberano; «su poder es sin número, peso y medida» (Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, III, 8); se extiende no sólo a los cristianos, sino también a los infieles, judíos y paganos; es señor de todos los bienes temporales (*Ibid.*, II, 4); en el papa está, en lugar de la razón, la voluntad, y lo que a él le place tiene fuerza de ley; como Dios, puede hacer algo de la nada; puede dispensar sobre el derecho y contra el derecho; de la justicia puede hacer injusticia corrigiendo y cambiando el derecho (véase Y. Congar, *o. c.*, 256, notas 16 y 17); «si quedara el papa solo, y todo fuera destruido en la Iglesia, él solo podría rehacerlo todo de nuevo» (San Buenaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 3, ad 15); el papa no puede ser hereje, por la sencilla razón de que una cosa es conforme a la fe por el hecho de que el papa piensa de tal manera, aun cuando todos discrepen de su manera de pensar; del papa se puede decir, como de Cristo, «de su plenitud recibimos todos», o «se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra» (véase Y. Congar, *o. c.*, 191).

Es curioso el uso que se hace en este contexto de Lc 22,38: las dos espadas; y de Mt 16,19: «te daré las llaves del reino de los cielos». Las llaves, en plural: una para abrir y cerrar en relación con las cosas espirituales, y otra para usarla en las cosas temporales.

Así queda preparado el terreno para la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, posiblemente el documento oficial más extremoso de exaltación del poder papal. Veamos algunas de sus afirmaciones más importantes: «La Iglesia, por tanto, una y única, no tiene más que un cuerpo y una cabeza, no dos cabezas como si fuera un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro y su sucesor...

Dos son las espadas que están en su poder: una espiritual y otra temporal. Las dos espadas, la espiritual y la material, están en poder de la Iglesia, pero con la diferencia de que la material ha de ser empuñada a favor de la Iglesia, y la espiritual por la Iglesia. Esta ha de ser empuñada por los sacerdotes; aquélla, por la mano de reyes y soldados, pero subordinada a la voluntad y al consentimiento del sacerdote. Una espada ha de ser subordinada a la otra, y la autoridad temporal a la potestad espiritual... El poder espiritual, tanto por su dignidad como por su nobleza, está por encima del poder temporal, cualquiera que sea. Y si esto lo afirmarnos tan claramente es porque las cosas espirituales son superiores a las temporales... Es testimonio de la verdad que es propio del poder espiritual instituir el poder terrenal, y juzgarle si no fuera bueno.., Por tanto, si el poder terrenal va desviado, será juzgado por el poder espiritual, y si va desviado un poder espiritual menor, por su superior; mientras que si se trata del poder supremo, no podrá ser juzgado por ningún hombre, sino sólo por Dios».

Así, pues, Cristo y el papa forman «una sola cabeza» de la Iglesia. El papa, por tanto, es cabeza del «cuerpo místico de Cristo», y éste se identifica con la realidad jurídica de una corporación de hombres sometidos a la jurisdicción papal.

Al mismo tiempo, tanto el poder espiritual como el temporal están en poder de la Iglesia, y, en ella, el temporal se subordina al espiritual en cuanto instituido por éste¹¹⁴.

Y todo ello se concentra en el «poder supremo» del papa, que no es juzgado por nadie, sino sólo por Dios.

¹¹⁴ Es discutido el alcance de ese «instituir» que emplea la misma *Unam Sanctam*, y Bonifacio VIII parece atemperarlo en una declaración consistorial en que reconoce que, después de cuarenta años de experto en derecho, sabe muy bien que «dos son las potestades ordenadas por Dios» (véase H. Jedin, *o. c.*, IV, 466, nota 3). En todo caso, el papa Inocencio IV, que es el primero en aplicar la proposición 12 del *Dictatus papae* de Gregorio VII («al papa le es permitido destituir a los emperadores»), al deponer a Federico II funda ya este derecho en su poder de «instituir» al emperador, en el sentido de que al emperador «lo hace» el papa, y «desenvuelve la idea audaz de que Jesucristo es el *dominus naturalis* de emperadores y reyes y por tanto puede instituirlos y deponerlos; este poder lo confió Cristo de modo universal a sus vicarios en la tierra» (Ibíd., 338).

Culmina así otra fase de «faraonización» del primado romano, que se cierra con esta definición: «Declaramos, decimos, definimos que someterse al romano pontífice es para toda humana creatura absolutamente necesario para la salvación».

Suena a cierta ironía de la historia que, a los pocos años de esta afirmación, se abriera esa etapa de decadencia papal que se inicia con el destierro de .Avignon, y que conduce, en la segunda mitad del siglo XIV, al gran Cisma de Occidente, en que la cristiandad se ve obligada a dividir su obediencia entre dos papas, incluso entre tres en algunas ocasiones, a lo largo de casi medio siglo.

B. EL CAMBIO ECLESIOLOGICO

Naturalmente, este recorrido histórico nos interesa aquí directamente en la medida en que determina el surgimiento de una *eclesiología* que, en sus rasgos fundamentales, va a dominar la historia de la Iglesia hasta el concilio Vaticano II.

Aunque referido a la *eclesiología* de la contrarreforma, este texto de Congar describe perfectamente la función de la *eclesiología* resultante de la reforma gregoriana: «La *eclesiología*, que *traduce* y *justifica* el sistema, se vuelve reflexión sobre una sociedad organizada como un Estado que tiene, en la cumbre de la pirámide, al papa asistido por las congregaciones romanas»¹¹⁵.

Un giro radical se produce aquí que distingue profundamente el primero y el segundo milenio de la Iglesia: la antigua y tan arraigada tradición que ve la Iglesia básicamente como una *comunidad* queda soterrada, y ocupa totalmente la escena una Iglesia entendida como *sociedad perfecta*, que trata de justificar, con categorías jurídicas, su hegemonía sobre esa otra sociedad perfecta que es el imperio o los diversos reinos en que se divide Europa.

Estamos en ese momento histórico en que la labor tenaz de decretistas y decretalistas gregorianos preparan el terreno para los «tratados sobre la Iglesia», es decir, para la consideración de la Iglesia como realidad en sí, cosa que no acontece todavía en las grandes «summas» teológicas.

La profunda «juridización» de la noción de Iglesia que se produce en estas circunstancias hace que los primeros rudimentos de «*eclesiología*», que nacen entre los siglos XIII y XIV, no se ocupen sino de esta sola cuestión: la «potestad eclesiástica», normalmente concentrada en la potestad papal y, más concretamente, los «poderes» de esta autoridad frente a los «poderes» de la autoridad temporal¹¹⁶.

¹¹⁵ Y. Congar, *o. c.*, 382.

¹¹⁶ Véanse los títulos de la lista completa de esos tratados que ofrece Y. Congar en *o. c.*, 270-271.

Aquí nos interesa destacar algunos *rasgos permanentes* de ese tipo de eclesiología que ha resultado dominante hasta la segunda mitad del siglo XX.

1. La Iglesia como «sociedad desigual»

Un rasgo fundamental y fundante, que actúa como presupuesto obvio en el planteamiento de otras muchas cuestiones, es este estatuto de desigualdad en la constitución misma de la Iglesia.

Esta obviedad eclesiológica se hace ya moneda corriente entre los canonistas gregorianos, y permanece intacta, pero cada vez más sólida, en la eclesiología dominante hasta el Vaticano II.

En forma muy sintética, pero recogiendo los elementos esenciales consolidados a lo largo de muchos siglos, aparece este rasgo en un texto muy significativo de la constitución sobre la Iglesia que se preparó, y no llegó a aprobarse, en el Vaticano I: «La Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales, en la que todos los fieles tuvieran los mismos derechos, sino que es una *sociedad de desiguales*, no sólo porque entre los fieles unos son clérigos y otros laicos, sino, de una manera especial, porque en la Iglesia reside el poder que viene de Dios, por el que a unos es dado santificar, enseñar y gobernar, y a otros no»¹¹⁷.

Desde este mismo presupuesto incuestionable, precisaba todavía más el papa Pío X a principios del siglo XX: «La Iglesia es, *por la fuerza misma de su naturaleza*, una sociedad desigual. Comprende dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que están colocados en los distintos grados de la jerarquía, y la multitud de los fieles, Y estas categorías hasta tal punto son distintas entre sí, que sólo en la jerarquía residen el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores»¹¹⁸.

Será difícil exagerar la gravedad de estas afirmaciones, por muy ortodoxas que hayan llegado a parecer. Veamos qué forma de abordar la comprensión de la Iglesia va implicada en todo esto:

a) De la «comunidad» a la «sociedad perfecta,

¹¹⁷ *Coll. Lac.*, VII, Friburgo 1890.

¹¹⁸ Enc. *Vehementer Nos*, 11 de febrero de 1906: AAS 39 (1906) 8-9.

Olvidada la «comunidad» eclesial, como esa dimensión más profunda de la Iglesia constituida por nuestra condición común de creyentes, pasa a ser dimensión básica de la Iglesia otra cosa que, de suyo, sólo tiene sentido en un segundo momento: los distintos «puestos» o «rangos» que se ocupan en una «sociedad» jerárquicamente estructurada.

Si se entiende la Iglesia como «comunidad», lo que aparece en primer plano es la igualdad fundamental de los creyentes y, desde ella, la articulación esencial de cualquier «puesto» o «rango», en su calidad de «ministerio», con las experiencias profundas que se conviven en la Iglesia, de tal manera que ninguna instancia eclesial se autodetermine por sí misma, o adquiera consistencia propia al margen de la «comunidad», o de su referencia constitutiva a la comunidad creyente en cuanto creyente.

Si la Iglesia se entiende básicamente como «sociedad», en el sentido que esta palabra adquiere sobre todo desde la reforma gregoriana, «se tiende a pasar, de una visión de unidad o de *comunidad orgánica*, a una visión más separante, que marca más las distinciones, a riesgo de la disyunción, por ejemplo, entre laicos y sacerdocio jerárquico, o entre episcopado y primado»¹¹⁹.

En resumen, pierde el primer puesto la comunidad eclesial, se debilitan en consecuencia los lazos orgánicos entre las distintas funciones o sectores eclesiales, y empieza a ocupar el primer puesto ese sector desde el que se define fundamentalmente la Iglesia: la jerarquía eclesiástica.

b) La «Iglesia jerárquica»

Lo decisivo entonces es la «jerarquía»: una palabra introducida por el Pseudo-Dionisio, y que en él tenía, como vimos, el sentido de mayor o menor cercanía a la realidad divina, producida en definitiva por la mayor o menor intensidad de la «experiencia mística», se entiende ahora en términos puramente jurídicos, para expresar el mayor acercamiento a Dios de quienes ocupan el «puesto» o «rango» de presidir la Iglesia, y la comunicación de Dios a los demás a través de ellos.

El número 23 de los *Dictates papae* de Gregorio VII es la expresión más clara de esta nueva mentalidad que invade el ambiente: «El Romano Pontífice, si ha sido ordenado canónicamente, es indudablemente santo por los méritos de san Pedro».

Desde esta perspectiva, la «jerarquía», participada ella misma en diferentes «grados», pasa a ser la estructura básica de la Iglesia, y puede hablarse incluso de «Iglesia jerárquica», expresión creada seguramente por san Ignacio de Loyola¹²⁰. Más aún: llega a entenderse que la

¹¹⁹ Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age*, 92.

¹²⁰ Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 359.

jerarquía es la que constituye propiamente la Iglesia, de modo que «jerarquía» e «Iglesia» son términos intercambiables, como veremos enseguida.

c) Dos categorías de cristianos: los clérigos y los laicos

Lanzada la estructuración y comprensión de la Iglesia en esta dirección, están dadas todas las condiciones para entenderla como un sistema desigual. Básicamente, está constituida por dos categorías de personas: los *clérigos* y los *laicos*.

En el *Decreto de Graciano* se habla ya de «dos géneros de cristianos»: los clérigos son los que tienen determinados «poderes», y los laicos los que no tienen poderes. A los niveles más altos de la Iglesia, se trata de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial propios de una «sociedad perfecta». A los niveles más bajos, se trata sobre todo de los poderes sobre los sacramentos, en un ministerio clerical definido fundamentalmente por el «poder de consagrar».

De este modo, clérigos y laicos, ese binomio de tan larga historia, como hemos tenido ocasión de ver, llegan a constituir dos sectores «hasta tal punto distintos entre sí» que hacen que la Iglesia aparezca a simple vista como una sociedad enormemente desigual.

d) Iglesia piramidal y estamental

En el contexto de la reforma gregoriana, por influjo de la sociedad feudal y del derecho romano, esta desigualdad se despliega en una visión *piramidal y estamental* de la Iglesia.

Es decir, hay quienes están colocados *más arriba* que otros en la pirámide, y todo se desenvuelve en un proceso descendente por el que se van derivando poderes y sumisiones de quienes son *más* hacia quienes son *menos* en la Iglesia.

La pirámide tiene su «vértice», el papa, que no sólo es el punto más alto, sino una especie de punto dinámico desde el que se despliega toda la pirámide. Este punto es homologable al que ocupa el emperador o el rey absoluto en la sociedad.

De él deriva, como estamento más alto, el poder de los obispos, que es algo así como la nobleza de la sociedad eclesiástica, no sólo homologable a los señores feudales o príncipes del imperio, sino convertidos con frecuencia en grandes señores feudales ellos mismos y en príncipes de la Iglesia.

Otro estamento lo constituye el «bajo clero», los llamados propiamente «sacerdotes», que en el plano del poder de decisión están muy por debajo de los obispos, y les corresponde más bien soportar la sumisión, pero que en el plano «sacerdotal», centrado en el culto, sobre todo

en el poder de «decir misa» y de administrar los sacramentos, ejercen gran influjo sobre los laicos.

De todos ellos puede decirse que agotan «el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad».

Otro estamento muy peculiar lo forman los monjes que, a la vez, que un gran influjo espiritual, ejercen también gran dominio social a través sobre todo de poderosos abades de monasterios convertidos en grandes feudos con extenso poder.

Está, finalmente, el estamento laical, que no se define ya por su puesto o rango dentro de la pirámide, sino por su carencia de él, y constituye así *la base* inmensa de la pirámide eclesial. Su correlato social son los vasallos, o los siervos de la gleba, o lo que se llamaba en la España del siglo XVI la gente menuda.

Naturalmente, en una situación de «cristiandad» la base social y la base eclesial la cubre el mismo pueblo sometido. De él puede decirse, en versión eclesial, que «no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores».

e) «El poder que viene de Dios»

Pero hay más todavía: todo este «constructo» eclesial se funda en «el poder que viene de Dios». Es una estructura de «derecho divino» y, por tanto, describe la *naturaleza* misma de la Iglesia, su esencia inmutable: «la Iglesia es, por la fuerza misma de su naturaleza, una sociedad desigual».

En este contexto adquiere máximo relieve el concepto de «potestad», como poder que viene de Dios. Naturalmente que todo «poder» viene de Dios, también el poder temporal¹²¹, pero esto se sacraliza en la Iglesia de una manera singular: se trata de la «*sagrada potestad*» de los pontífices.

Al mismo tiempo, esta «potestad» de los sagrados pontífices, dentro de una concepción piramidal de la Iglesia, hay que entenderla también jerárquicamente. El empeño de Gregorio VII por retrotraerlo todo a la institución papal da origen a una categoría jurídica nueva de excepcional interés: la «*plenitud* de potestad» del papa. Como sólo él tiene la «sagrada potestad» en plenitud, de la cúspide de la pirámide deriva cualquier otra forma de potestad en la Iglesia, sobre todo el poder episcopal.

¹²¹ Recuérdese, no obstante, el intento creciente desde Gregorio VII de ver la autoridad temporal como *hybris* humana de poder, como fruto del pecado.

Aplicando al papa en exclusiva el texto de Mt 16,18-19, desde esta perspectiva de su plenitud de potestad, sólo él es en la Iglesia el plenipotenciario del poder de «atar y desatar», el plenipotenciario de las «llaves del reino». Es decir, sólo él posee en plenitud lo que desde entonces se ha llamado la «triple potestad» de la jerarquía: «el poder que viene de Dios, por el que a unos es dado santificar, enseriar y gobernar, y a otros no».

A estos niveles de profundidad se mueve la desigualdad constitutiva de la Iglesia. De aquí deriva una eclesiología centrada toda ella en la «monarquía» papal, de modo que puede hablarse no sólo de «Iglesia jerárquica», sino más concretamente de «Iglesia monárquica»¹²².

El papa está en una relación especial y directa con Cristo, por la que éste pone en sus manos la plenitud de su «señorío» como vicario suyo. Se empieza a reservar al papa el título de «vicario de Cristo», que Inocencio III utiliza con profusión, colocándose así por encima del «orden apostólico» y, por tanto, en un plano cualitativamente distinto de los demás obispos. Y se hace corriente una interpretación del texto de Jn 21,15-17 en que «corderos» alude a los simples fieles, y «ovejas» se refiere expresamente a los obispos.

Se abre así ese proceso de progresiva *centralización* de la Iglesia, que ya sugerimos antes, y que, a pesar de las resistencias, crece de manera incontenible hasta nuestros días. Roma es el centro y la fuente de todo ordenamiento eclesial, ninguna otra Iglesia es tal sino desde su vinculación y dependencia de la Iglesia romana, y en la medida en que el ordenamiento de su propia vida reproduzca los dictados emanados de Roma. La Iglesia se viste de uniforme, tanto en el plano litúrgico, como en el doctrinal y organizativo, o el de las prácticas cristianas más comunes y ordinarias. La «curia» romana se convierte cada vez más en un gran aparato administrativo de toda la Iglesia, y la «faraonización» del ministerio papal llegará a cumbres insospechadas, tanto en el siglo XIII como en la época del Renacimiento.

Desde esta cúspide del poder papal puede verse mejor hasta dónde llega esta concepción de la Iglesia como sociedad desigual. Y, naturalmente, en una sociedad desigual a todo se accede en forma desigual: el superior en condiciones de superioridad, y el inferior en condiciones de inferioridad. Cuando se trata de la Iglesia, y la desigualdad se funda en un poder «sagrado», ese acceso desigual afecta a cosas tan sagradas como el acceso a Dios, a Cristo, a la Iglesia, a los sacramentos, etc. Es de este modo la sustancia misma de la Iglesia la que queda alterada por esta manera de pensar.

¹²² De Egidio Romano, uno de los primeros que escribe, a principios del siglo XIV, un tratado con el título *Sobre la potestad eclesiástica*, es este texto sumamente expresivo: el papa, «qui tenet apicem Ecclesiae, et potest dici Ecclesia» «El papa, que ocupa el vértice de la pirámide eclesial, puede llamarse Iglesia» (*De ecclesiastica potestate*, III, 12).

2. La jerarquía «es» la Iglesia

Que se accede en forma desigual a la realidad misma de la Iglesia lo demuestra otro efecto prácticamente inevitable de la reforma gregoriana: la reducción de la Iglesia a la jerarquía.

a) La Iglesia la forma el «orden clerical»

En las circunstancias históricas del siglo XI, querer distinguir con precisión la esfera eclesial de la esfera imperial tuvo que traer por necesidad esta consecuencia: la esfera eclesial está formada por el «orden clerical», que es el que constituye propiamente la Iglesia.

Para superar esa forma *de* «Iglesia en poder de los laicos», propia de la etapa anterior, no había otra salida que una «Iglesia en poder de los clérigos», que es la que empieza a funcionar con vigor incontenible desde la reforma gregoriana.

La Iglesia es el papa, con toda la burocracia administrativa de las congregaciones romanas, seguido por los obispos, los clérigos y los monjes; frente al imperio que es el emperador, seguido por los príncipes, los señores feudales, los caballeros, los siervos de la gleba, etc.

Es fácil advertir la profunda distorsión de la imagen de la Iglesia que se produce aquí, y que se va a convertir en la imagen normal que llega hasta nosotros. Por un lado, se abre una perspectiva cargada de futuro: la distinción entre la Iglesia y la sociedad temporal. Pero, por otro, la Iglesia va a dejar de aludir directamente al *pueblo* creyente, para designar en primer término una institución o un sistema decididamente jerárquico y clerical.

El abismo abierto entre clérigos y laicos toca fondo en esta manera de entender la Iglesia. Los clérigos son los que se dedican a las cosas eclesiásticas, mientras que los laicos se dedican a los asuntos seculares. En cuanto cristianos, asisten a las cosas de la Iglesia, y en este sentido participan de ellas, pero no son propiamente Iglesia. A lo sumo, perciben estar en una Iglesia que, en el fondo, es propiedad de otros. De este modo, el «pueblo cristiano» pasa a ser masa anónima en la Iglesia, elemento pasivo y receptivo de lo que ordena y enseña la jerarquía y de las cosas espirituales que administra el clero.

Con lo cual acontece otra cosa *de* suma gravedad: desaparece el sentido neotestamentario y tradicional de la *comunidad* cristiana. Ya no se trata de grupos de personas con un proyecto histórico de transformación del mundo según el evangelio, sino de una sociedad supuestamente cristiana que se distribuye territorialmente desde el aparato administrativo de la Iglesia, y a la que se administran los bienes de la salvación ya en posesión de la Iglesia.

Naturalmente que esta forma de Iglesia no comienza con la reforma gregoriana, pero diríamos que aquí se «canoniza» jurídicamente y se convierte en la verdad «perenne» de la Iglesia.

En resumen, desde una exaltación extrema del poder papal, la jerarquía se entiende como realidad en sí, autosuficiente y autónoma, consistente en sí misma, sin necesidad de justificarse eclesiológicamente desde otras referencias.

Al contrario, en cuanto fundada en «el poder que viene de Dios», todo lo demás se justifica en la Iglesia por su referencia a la jerarquía. La jerarquía es propiamente la Iglesia y, en consecuencia, la eclesiología se reduce a mera «jerarcología»¹²³.

Los tratados sobre la Iglesia, desde finales del siglo XIII y comienzos del XIV en que empiezan a elaborarse, hasta las vísperas del concilio Vaticano II, no tienen otro contenido que éste: la fundación o institución de la Iglesia jerárquica por Cristo en Pedro y en los doce; la perpetuidad de esa institución a través de sus sucesores, el papa y los obispos; los poderes de la jerarquía, sobre todo su poder de gobierno y de magisterio, puesto que el poder de santificar se reserva más bien para el tratado sobre los sacramentos y para los libros de espiritualidad sacerdotal¹²⁴.

b) El poder del «sacerdote» sobre la eucaristía

En esta redacción de la Iglesia al clero ha ejercido, sin duda, un influjo notable el poder del «sacerdote» sobre la eucaristía; más concretamente, su «poder de consagrar».

Perdida de vista la «mano alzada», es decir, la participación del pueblo *en* la elección de los dirigentes de la Iglesia, como elemento constitutivo de la «ordenación sacerdotal», comienza a realizarse el acceso al ministerio a través de un «sacramento», el sacramento del «orden», que, por su propia fuerza, comunica al ordenando unos «poderes», sobre todo el «poder sobre la misa». La celebración de la eucaristía se convierte en «cosa del cura», a la que los demás asisten.

A pesar de todo, persiste durante mucho tiempo la conciencia de que se trata de un «poder» sobre el «cuerpo *eucarístico*» de Cristo, que no es posible *entender sino* en referencia al «verdadero cuerpo» de Cristo que es la Iglesia.

Esta referencia impide llevar hasta el extremo las «ordenaciones absolutas», o la ordenación de sacerdotes «para sí mismos», al margen de toda relación con la comunidad cristiana o con el pueblo creyente. La convicción de la condición «sacerdotal» de este pueblo contribuyó poderosamente, como ya dijimos, al mantenimiento de esta conciencia.

¹²³ Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*. París 1971, 10.

¹²⁴ Véase por curiosidad simplemente el índice del tratado sobre la Iglesia de Salaverri, escrito en 1954, en Varios, *Sacrae Theologiae Summa*, 1 (BAC). Madrid ⁴ 1958, XV-XIX. Después de la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, había que añadir un capítulo sobre la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, pero de tal manera que no alterase lo más mínimo el contenido precedente.

Pero en la lucha con Berengario, que no al azar ocurre en el clima eclesial creado en el siglo XI, la identificación del «cuerpo eucarístico» de Cristo con su cuerpo físico y real, en virtud de lo que se llamará poco después la «transubstanciación», lleva por su propia fuerza a un *cambio terminológico* de graves consecuencias: el «cuerpo eucarístico» es el «verdadero cuerpo» de Cristo, y la Iglesia su «cuerpo *místico*».

Por tanto, el «poder» directo del sacerdote es poder sobre el «verdadero cuerpo» de Cristo que él hace presente en virtud de su «poder de consagrar», y de ahí deriva en un segundo momento su relación al «cuerpo místico» de Cristo que es la Iglesia. El sacerdote es ante todo quien tiene poder sobre la eucaristía, y puede celebrarla él solo, sin presencia de la comunidad y sin referencia alguna a la comunidad. Surgen así los sacerdotes sin «ministerio», la pérdida de conciencia del carácter *ministerial* de toda acción clerical, y más concretamente de su referencia constitutiva a la comunidad¹²⁵.

Evidentemente, una articulación dinámica muy profunda, vigente hasta entonces, entre Iglesia, ministerio y eucaristía se invierte ahora en la vida real de la Iglesia: ya no es el ministerio el referido a la comunidad o al pueblo creyente como «verdadero cuerpo» de Cristo, sino el pueblo creyente, como «cuerpo místico», el referido al ministerio por su poder sobre el «verdadero cuerpo» de Cristo en virtud de su «poder de consagrar».

En la realidad y en el ejercicio del ministerio se empieza a distinguir entre «poder de orden» y «poder de jurisdicción». Por el sacramento del orden se capacita al «ministro» para consagrar el verdadero cuerpo de Cristo. Esto es lo que le constituye propiamente como sacerdote, previamente a toda jurisdicción sobre una comunidad real, sobre una porción concreta del cuerpo místico de Cristo. Tal jurisdicción le será encomendada «desde arriba» por quien tiene sobre él poder de jurisdicción, es decir, por un grado superior de la jerarquía.

Todo se juega y se decide al interior de la jerarquía misma, que es la que constituye propiamente la Iglesia. Si es verdad que «la Iglesia hace la eucaristía», en esta perspectiva la Iglesia es concretamente el clero: es el sacerdote celebrante el que hace la eucaristía por su poder de consagrar. Y si es verdad que «la eucaristía hace la Iglesia», esto quiere decir que es el clero, desde su poder sobre la eucaristía, el que hace la Iglesia y constituye en realidad la Iglesia. Así se consolida y se hace más clara esta verdad fundamental: la Iglesia es la jerarquía.

¹²⁵ Sobre este punto decisivo para comprender la eclesiología de esta época, véase H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Aubier, Paris 1948, sobre todo en la primera parte, capítulos IV y V.

3. Desde la categoría de «poder»

Es sorprendente que Gregorio VII, desde sus convicciones espirituales más hondas, vuelva a poner en el centro de la reforma el símbolo básico de la experiencia cristiana: *el reino de Dios*. En la lucha entablada entre Dios y Satán, la cuestión decisiva es la realización del reino de Dios sobre la tierra.

¿Estaremos ante una verdadera «vuelta a las fuentes», ante una conexión real de la reforma del siglo XI con las pretensiones fundamentales de Jesús simbolizadas en el reino de Dios que irrumpe? A poco que nos fijemos, nos daremos cuenta enseguida de que estamos ante otra cosa profundamente distinta:

a) La estructura social

Ante todo, hay que tener en cuenta que, en aquellas circunstancias, nadie piensa en un cambio de las estructuras fundamentales de aquella sociedad. El feudalismo debe quedar intacto, y, dentro de sus estamentos sociales perfectamente definidos, nadie va a pretender que los vasallos o los siervos de la gleba cambien de posición social.

Lo que la reforma pretende es la «libertad de la Iglesia» para que sean los «sagrados pontífices», y sobre todo el «sumo pontífice», los realizadores directos del reino de Dios, y no el poder temporal. Una reforma, por tanto, realizada «desde arriba», desde el poder eclesiástico, que descienda piramidalmente hasta los «simples fieles», en una Iglesia estructurada ella misma al modo de la sociedad feudal.

El «pueblo cristiano» tiene poco que hacer en este asunto, como no sea recibir y poner en práctica lo que se decide en las altas esferas. No es el pueblo el que «hace» la reforma, sino el que la «padece», aunque no haya que reducir esta palabra a su mero matiz peyorativo.

La reforma implica, como dijimos, un acrecentamiento enorme del poder papal y del centralismo romano. Desde ese «vértice» eclesial se despliega una reforma a la que el pueblo creyente debe someterse. Desde encima del pueblo, la reforma recae sobre el pueblo.

En este sentido, estamos en el polo opuesto del movimiento de Jesús, y de la dinámica del reino de Dios que él proclamaba. Se trataba allí, como ya vimos, de un «movimiento popular», para la liberación del pueblo de concretos poderes opresores que, desde arriba, pesaban sobre él. Se trataba, más bien, de una revolución desde abajo. Ahora se trata de una reforma desde arriba.

b) El reino de Dios se desplaza a «la otra vida.»

No hay que olvidar tampoco que en el siglo XI era ya conciencia común lo que se consolidó de una manera muy fuerte en el siglo VI por obra de Gregorio Magno, gran predecesor de Gregorio VII: el reino de Dios es cosa del «más allá», es asunto de la «otra vida».

Es curioso observar cómo el menosprecio de «las cosas temporales», tan arraigado ya en la conciencia cristiana, se traduce en la reforma gregoriana en menosprecio de *la función política del poder temporal*, colocado más bien en la órbita del pecado, cuya única justificación consiste en supeditarse y ponerse al servicio del poder espiritual de la Iglesia.

Esta suerte de pesimismo histórico, de raíz agustiniana, excluye toda posibilidad de entender el reino de Dios como un proyecto histórico de transformación de la sociedad, apoyado en expectativas o proyectos de cambio de los sectores en peores condiciones dentro del entramado social.

El reino de Dios es, más bien, un símbolo de resignación histórica, y de evasión de la historia, toda ella en poder del maligno, para refugiarse en esperanzas depositadas en el «otro mundo», al otro lado de la historia. La naturaleza humana «caída», de la que apenas puede salir nada bueno, no puede hacer otra cosa que esperarlo todo de la «gracia» que le proporciona la Iglesia. Lo cual no obsta para que se organicen con gran ímpetu «guerras santas» y «cruzadas» para llevar a todo el mundo el mensaje cristiano de salvación ultrahistórica¹²⁶.

Es curioso también que este tiempo sea el del surgir de *sectas o herejías*, a veces en forma de movimientos populares profundamente críticos de lo que estaba ocurriendo en la gran Iglesia, y que, a pesar de sus excesos, tenían con frecuencia una visión más evangélica del significado del reino de Dios.

Se trataba por lo general de movimientos centrados en la pobreza voluntaria, en la crítica de la Iglesia rica y poderosa, en el ataque a veces a las bases mismas del sistema feudal y a una

¹²⁶ Es ilustrativo a este propósito comparar el espíritu que llevó en las «cruzadas» a la conquista de la Tierra Santa con el espíritu de «alianza histórica» con Dios tal como aparece en el Antiguo Testamento en la marcha del pueblo judío hacia la Tierra Prometida o en su añoranza de ella durante el destierro: «En cierto modo, el cristiano medieval nunca vivirá hondamente, hasta sus últimas consecuencias, lo que correspondería al concepto de alianza histórica tal como ésta se da en el Antiguo Testamento, A pesar de semejanzas que pudieran existir, no lo hace en lo que tiene que ver, por ejemplo, con los francos, tal como los presenta la *Historia francorum* de Gregorio de Tours o, más tarde, durante las cruzadas, cuando se acuña la expresión 'gesta Dei per Francos'. Y no podía llegar a sus últimas consecuencias porque, como se cantaba ya en el siglo XI, la *Salve Regina* recordaba a ese mismo franco medieval que el mundo donde se libraban tales batallas era 'un valle de lágrimas' donde vivían y actuaban 'los desterrados hijos de Eva'. Los judíos que iban en busca de su tierra, o suspiraban por recobrarla durante el exilio en Babilonia, no tenían tan fácil e ideal respuesta. Y por eso mismo tuvieron que crear algo mis hondo, enraizado y sustancioso (J. L. Segundo, o. c., 266, nota 15).

Iglesia que reproducía en su interior las estructuras feudales, y cuya intención primaria era, simplemente, seguir a Cristo según la letra del evangelio.

Es explicable, pero no por eso menos trágico, que una Iglesia instalada en el poder no pudiera ver en estos movimientos sino sus aspectos negativos, y una fuerza disolvente del sistema imperante, hasta tal punto que Inocencio III declara la herejía «crimen de lesa majestad» y hasta organiza una cruzada contra los herejes.

A pesar de los métodos de guerra empleados contra ellos, y de los procesos de la Inquisición que terminaron con frecuencia en la hoguera, nos encontramos ante movimientos «cuyas críticas contenían una parte de verdad y partían de percepciones religiosas profundas; es impresionante a veces su constancia y su coherencia; representan una protesta ininterrumpida durante dos siglos y que llega hasta la Reforma; no se puede menos de pensar que si lo eclesiológicamente válido de esta protesta —por desgracia, muy mezclado con elementos negativos inaceptables —hubiera sido asumido, dramas mucho más graves hubieran podido evitarse»¹²⁷.

c) Desaparece el reino de Dios como liberación de los pobres

Pero falta, sobre todo, en este proyecto de reforma otra característica fundamental del reino de Dios de que hablaba Jesús: *un reino que pertenece a los pobres y es liberador de los pobres*.

En las grandes cuestiones que se plantea la reforma, este asunto tiene poco que ver. Las preocupaciones de los reformistas van por otro camino: estructurar sólidamente la autoridad eclesiástica, centrada en la autoridad papal, como un «poder» frente a otros poderes, con la suficiente superioridad sobre éstos para poder ejercer un «dominio» sobre el mundo que será la forma concreta de realizar el reino de Dios.

El papa tiene en sus manos «las llaves» del reino, y con este «poder de las llaves» puede imponerse, y se impone de hecho en ocasiones conflictivas, al poder de reyes y emperadores.

Cuando Inocencio III decía que el papa «está a medio camino entre Dios y el hombre, es menos que Dios pero más que un hombre»¹²⁸, estaba expresando esta conciencia de ser, sin comparación, el mayor poder sobre la tierra, al que debía someterse todo otro poder.

Y cuando Inocencio IV, gran jurista, legislaba para toda la cristiandad con la conciencia de que no lo hacía según su propia sabiduría jurídica, sino «por inspiración divina», estaba

¹²⁷ Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 209.

¹²⁸ Véase la cita en J. M. Tillard, *El obispo de Roma*, 83, n. 122.

expresando igualmente su convicción de ser el depositario de un «poder que viene de Dios» que le colocaba muy por encima de cualquier otro poder.

La «plenitud de potestad» del papa condujo de hecho, como ya vimos, a entender la autoridad papal como un poder absoluto y sin límites, al cual prácticamente todo está sometido en el cielo y en la tierra. El papa podía sentirse perfectamente dueño del mundo, hasta considerarse, por ejemplo, «señor de todos los bienes temporales».

Con tales presupuestos, no es extraño que más tarde un papa se creyese con poder para conceder al rey de Portugal el derecho de hacer esclavos suyos a todos los habitantes de África, o a la corona de España el derecho a apropiarse todos los bienes de América¹²⁹. De esta forma se extiende el reino de Dios hasta los últimos confines de la tierra.

Pero mientras tanto, mientras se libran duras batallas por la dominación del inundo en las altas esferas, ¿qué pasa con *la inmensa base* de la pirámide social y eclesial? Pues muy sencillo: que su condición de sometimiento, de no contar nada ni en la sociedad ni en la Iglesia, es *un elemento más del «orden» querido por Dios*.

La inmensa mayoría de la población, que vive en condiciones lamentables de precariedad y de penuria, es el soporte necesario, a la vez que irrelevante, para el mantenimiento de un sistema en que se expresa la voluntad de Dios. Del reino de Dios proclamado por Jesús ha desaparecido un elemento esencial: la liberación histórica de los pobres.

De un reino de Dios que se realiza en la historia desde abajo, «desde lo débil del mundo para confundir a lo fuerte, desde lo que no cuenta para reducir a la nada a lo que cuenta» (1 Cor 1, 27-28), en el seguimiento de un Crucificado por los «poderes» de este inundo, se ha pasado a un reino de Dios realizado desde arriba, desde las alturas de un «poder» que llegó a ser durante varios siglos el mayor poder de occidente.

Este aspecto liberador del reino de Dios se hace presente, más bien, en los movimientos populares, más o menos heréticos, de que hablábamos antes.

Hay toda una corriente, del siglo XII al XIV, que llega a preocupar a papas y concilios, desatada por movimientos que se toman en serio la pobreza evangélica y el seguimiento de Cristo pobre, y que arrastran a veces a grandes sectores del pueblo bajo, hasta convertirse en movimientos masivos.

Ya en el siglo XII, ciertos predicadores ambulantes logran movilizar fácilmente a un pueblo profundamente descontento de su situación y escandalizado de lo que ocurría en la gran Iglesia. Así surgen grupos como los cátaros, valdenses, pobres de Cristo, etc., que se propagan rápidamente en amplias capas populares y llegan a constituir una amenaza seria al sistema

¹²⁹ Nicolás V, Bula *Romanos Pontifex*, en *Bullarium Dipl. et Priv. Sanct. Rom. Pontificum*, V, 113; Alejandro VI, Bula *Inter caetera*: *Ibíd.*, 363.

social y eclesial establecido. A pesar de la represión durísima a que son sometidos durante el siglo XIII, tales grupos siguen adelante durante mucho tiempo.

Pero lo que interesa destacar aquí es que, a través de estos grupos, llega a convertirse en preocupación central de muchos creyentes la cuestión de la *pobreza evangélica*. Hay algo en medio de todo esto que expresa ese malestar que se produce en la conciencia cristiana siempre que la Iglesia de Jesús aparece de manera más llamativa como una institución rica y poderosa.

En este contexto hay que entender, por ejemplo, las duras críticas de san Bernardo a la curia romana, tal como venía estructurándose y funcionando desde los comienzos de la reforma. Le preocupa ese gran aparato central de la Iglesia, demasiado ocupado en asuntos jurídicos y administrativos, demasiado preocupado de prestigios de orden temporal y mundano. Le preocupa la figura del papa como gran señor de este mundo, en que se muestra «como sucesor de Constantino más que de Pedro», Le preocupa la inflación del poder legislativo de la curia, que la convierte en un tribunal en que se dictan leyes, pero «las de Justiniano, no las del Señor»¹³⁰. Contra esta orientación propone su «ideal de pobreza», dirigido también a los obispos y al papa.

Pero la expresión mayor de esta conciencia es, sin duda, el movimiento suscitado por Francisco de Asís, que refleja, por contraste, la teatralidad de la pobreza evangélica justamente en una Iglesia que se está olvidando profundamente de ella.

Es sorprendente que, en medio de aquella exacerbación del poder papal que aparece en la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, uno de los problemas más graves de este papa fuera su conflicto con los *espirituales*, ese sector del movimiento franciscano que no sólo defendía la pobreza en todo su rigor para los miembros de la orden, sino que, al poner sobre la mesa la «disputa sobre la pobreza de Cristo», removía un fundamento muy profundo que afectaba a la Iglesia entera, y ponía en cuestión el «poder temporal» del papa, tan mezclado en aquel tiempo con su «poder espiritual». Más sorprendente todavía es que fuera seguramente un cardenal franciscano el redactor de la *Unam Sanctam*¹³¹, para que se vea hasta qué punto estaban divididos los ánimos dentro del mismo movimiento franciscano.

Es también muy significativo que, en medio de estas controversias, se ponga incluso en cuestión *la propiedad privada*, y se entienda como fruto del pecado original y como forma de dominación del pecado en el mundo. No es difícil escuchar a través de todo esto el clamor de un pueblo oprimido que protesta contra lo que está a la base de su dominación y de su exclusión del sistema social.

¹³⁰ San Bernardo, *De consideratione*, I, 4; IV, 3, 6: PL 112, 732 y 776.

¹³¹ El cardenal Mateo de Aquasparra (véase H. Jedin, *o. c.*, IV, 467).

La cuestión de la pobreza se convierte así en una especie de «espada de dos filos» que discierne entre el espíritu y la carne, que somete a crisis constantemente la fidelidad de la Iglesia al evangelio de Jesús. Y desde luego, en la época que nos ocupa, somete a crisis la comprensión del reino de Dios con categorías de «poder», y la configuración de la Iglesia como un gran poder de este mundo.

En conclusión, la Iglesia como «sociedad desigual», la jerarquía como punto de partida identificado con la Iglesia misma, y en el fondo la categoría de «poder»: estos son los rasgos más característicos de un esquema eclesiológico que va a pasar por la verdad perenne acerca de la Iglesia durante muchos siglos; que, a pesar de conflictos a veces muy agudos con otros esquemas, se va a enraizar cada vez más poderosamente en la conciencia eclesial hasta la segunda mitad del siglo XX, y que va a ser justamente el esquema eclesiológico sometido a un giro en redondo en el concilio Vaticano II, como veremos más tarde.

7. Iglesia a la defensiva

Después de lo dicho, se comprenderá más fácilmente por qué la reforma gregoriana ocupa un puesto único en la historia de la eclesiología, y por qué representa, seguramente, «el giro mayor que ha conocido la eclesiología católica».

Es evidente que la Iglesia resultante de la reforma es un edificio sólidamente construido, y que la reflexión eclesiológica, que «traduce y justifica el sistema», contribuye poderosamente a dar un aire de perennidad a esa forma histórica de Iglesia, y si no a perennizarla de hecho, sí por lo menos a darle consistencia de siglos. Puede decirse que las líneas maestras de cómo hay que entender la Iglesia, pensadas además como válidas para siempre, están dadas en ese esquema de representación que acabamos de describir.

Esta concepción eclesial ha hecho de baluarte inexpugnable ante las grandes sacudidas históricas con que ha tenido que enfrentarse la Iglesia hasta nuestros días. La falta de sentido histórico que caracteriza a la Edad Media y, por consiguiente, la falta de conciencia de la condición histórica de la Iglesia y de la historicidad constitutiva de toda eclesiología, han ido segregando la imagen de una Iglesia eterna e inmutable, perfectamente sabedora de lo que es y de lo que tiene que ser de una vez para siempre, y esa imagen es justamente la modelada por el paradigma de representación que entra en juego en el proceso histórico de la reforma gregoriana.

Es decir, se da aquí una especie de *absolutización del sistema*, que hay que defender como verdad revelada contra cualquier ataque que venga de dentro o de fuera. Esto hace que la Iglesia de los últimos siglos, sobre todo en sus altas esferas que siguen identificándose con la Iglesia misma, pueda definirse como *Iglesia a la defensiva*, donde la configuración y la concepción de la Iglesia no cambian en sus líneas fundamentales, sino que se convierten, por el

contrario, en la esencia fija de la Iglesia que hay que mantener inmovible contra los «errores» del mundo moderno. Y, naturalmente, esos «errores» se entienden como tales muchas veces en la medida en que no cuadran con los esquemas sociales y mentales que provienen de la Edad Media.

Una consecuencia trágica de todo esto es que el pueblo creyente se aleja cada vez más de la autoridad de la Iglesia, en el sentido de que su voz, su calidad de sujeto, desaparecen de la escena eclesial. El sentir de la fe, el «sensus fidei» de todo un pueblo que se da por cristiano, no cuenta para nada en la búsqueda de una verdad más plena acerca de la Iglesia, entre otras cosas porque no hay verdad más plena que buscar en una Iglesia que se siente en posesión de la verdad absoluta.

La perspectiva es, más bien, esta otra: la jerarquía, por su poder magisterial, tiene ya las respuestas a todos los problemas que puedan plantearse. La cuestión ahora es llevarlas al pueblo e introyectarlas en él. El pueblo se acostumbra de esta manera a ser el receptáculo de verdades ya hechas que le vienen dadas desde arriba.

Funciona así una forma peculiar de *extrinsecismo* de la fe, fundado en un *extrinsecismo de la autoridad*, que anula al pueblo como sujeto portador de algo que pudiera servir para una más plena edificación de la Iglesia.

En la concepción de «una revelación ajena al hombre, heterónoma, como un 'aerolito' caído del cielo»¹³², va implicada la concepción de una autoridad eclesial del mismo tipo que, desde un contacto directo con Dios, comunica al pueblo desde fuera no sólo las verdades que debe creer, sino su misma eclesialidad. Creer lo que manda creer la Santa Madre Iglesia (la jerarquía), y practicar lo que está determinado desde arriba que hay que practicar, es la forma de ser Iglesia que le queda al pueblo cristiano.

Tanto la palabra «magisterio», como la palabra «tradición», adquieren así connotaciones muy particulares que sólo son posibles cuando ha dejado de ocupar un puesto central la *experiencia* de la fe, el «sentir de la fe» de todo un pueblo creador de su propia historia.

Naturalmente que el pueblo nunca deja de ser de alguna manera, por los resquicios que le deja el sistema, creador de su historia propia. Y, mientras ejerce su función pasiva en sometimiento a lo que se le manda desde arriba, sigue ejerciendo también su función activa y creadora *paralelamente* a la Iglesia oficial.

La escatología imaginativa del Dante, por ejemplo, o las «fiestas de locos», son escapatorias de un pueblo creyente que no tiene papel que desempeñar dentro del sistema establecido, y por eso mismo busca la manera de reírse de él, o de «soñar» que las cosas podrían ser de otra manera.

¹³² A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Cristiandad, Madrid 1917, 129.

Sin duda que también esto, y las diversas formas de religiosidad popular, han dejado profundas huellas dentro de lo que fue la Iglesia medieval. Pero todo ello en la forma marginal de lo que consiente un sistema que busca ante todo su propia consolidación.

Se dirá, tal vez, que olvidamos aquí la aportación decisiva de la *teología* que, en sus siglos de mayor esplendor, llegó a constituir un verdadero «magisterio» distinto del magisterio jerárquico: el magisterio de los «maestros» o «doctores»¹³³.

No es éste el lugar para abordar en serio esta cuestión, pero sí para señalar estas dos cosas:

— *Primera*, que ese tipo de reflexión teológica que llamamos teología «escolástica» es un formidable ejercicio de penetración intelectual en los «artículos de la fe», como principios ahistóricos de los que sacar conclusiones ahistóricas también, en que no entra en juego para nada la experiencia de fe del pueblo, ni se cuenta para nada con la voz del pueblo en su proceso de aprendizaje de la fe desde sus problemas y vicisitudes reales, como elemento integrante de una reflexión más completa sobre la fe.

Se ha dicho acertadamente que «las cuestiones que la teología se empeña en resolver en esas insospechadas y maravillosas obras de arte intelectual medieval que son las *Summas* de saber teológico, comenzando por la de santo Tomás de Aquino, no representan nada parecido a las hipótesis con que la experiencia trata de llenar lagunas que los hechos le muestran entre las expectativas de la fe y la compleja realidad del mundo... El «videtur quod non», con que cada problema se presenta, no es ya la voz del pueblo o de una comunidad real que cuestiona lo que ha tenido por verdadero cuando se topa con la difícil y tozuda realidad de la historia»¹³⁴.

Estamos, pues, ante una especie de «aristocracia intelectual», que llega a constituir un «tercer poder»: el *Studium*, frente al *Sacerdotium* y el *Imperium*, pero ante el que el pueblo sigue siendo el carente de poder y de influjo.

-- *Segunda*, que el poder real de la teología, tal como se ejerce, por ejemplo, en los siglos XII y XIII, «no nos puede hacer olvidar que, en este juego de poderes, *la autoridad del papa es la decisiva*, la de mayor alcance en este periodo medieval tan marcado, a partir de Gregorio VII, por el centralismo romano»¹³⁵.

Así lo demuestran la condena de algunos teólogos, la de «una serie de 219 proposiciones que contenían los errores de aquellos tiempos, entre los cuales diez tocaban más o menos las posiciones de santo Tomás», la dura advertencia del papa Gregorio IX a la Universidad de París, etc.

¹³³ Véase Y. Congar, *o. c.*, 241-244; E. Vilanova, en Varios, *Teología y magisterio*, 115-119.

¹³⁴ J. L. Segundo, *o. c.*, 281-282.

¹³⁵ E. Vilanova, *o. c.*, 118.

Puede decirse que la teología como «tercer poder» contribuyó también poderosamente, si no a «la aparición de ese oficio de vigilancia y represión llamado *Inquisición*»¹³⁶, sí a su fortalecimiento contra la peor amenaza al sistema establecido: la amenaza de la «inteligencia.».

Una cierta emancipación o independencia de la teología sólo es posible en la medida en que queda intacto el edificio eclesial tan sólidamente construido desde la reforma gregoriana. Ese edificio eclesial es la imagen imperante que domina el ambiente, y que domina también a la teología, sobre todo cuando se trata de reflexionar sobre la Iglesia.

En este sentido, ha podido decirse de la eclesiología de santo Tomás, por ejemplo, que es una «eclesiología de esquema feudal», o una eclesiología «de corte monárquico absolutista, reflejo de la idea de la sociedad feudal imperante»¹³⁷.

Pero estas reflexiones previas pretendían únicamente abrir paso al último tramo de este capítulo sobre la realización histórica de la Iglesia. Un tramo en que vamos a ver a la Iglesia parapetada, como en un castillo, en esta imagen medieval de sí misma, y a la defensiva contra los ataques que le vienen de un mundo que sale progresiva y definitivamente de la Edad Media. Vamos a fijarnos solamente en algunos momentos más importantes de esta historia.

A. PRIMERA «QUIEBRA» DEL SISTEMA: EL PRINCIPIO CONCILIAR

Como decíamos, la afirmación más extremosa de la monarquía papal, y del poder absoluto del papa, que representa la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, está separada por muy pocos años de ese período de decadencia y de desprestigio papal que recorre gran parte del siglo XIV y la primera mitad del XV. El destierro de Avignon primero, y el gran Cisma de Occidente después, minan profundamente la imagen excelsa del papado forjada desde la reforma gregoriana.

1. El destierro de Avignon

La permanencia de los papas en Avignon durante setenta años antes del Cisma significó, por lo pronto, estas dos cosas: su sujeción al poder de Francia, y su escandalosa mundanización a una con la curia.

Sin duda que un duro golpe contra la idea del papa como gran señor espiritual y temporal de occidente, que aureolaba a grandes pontífices de los siglos XII y XIII, fue su confinamiento en territorio francés, y su sometimiento a los intereses del rey de Francia. Más que de papas,

¹³⁶ *Ibíd.*, 117.

¹³⁷ E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 792.

algunos hacen la figura de un simple obispo francés o, más humildemente todavía, de su mero lugar de procedencia.

Las presiones constantes del rey de Francia, y el nombramiento cada vez más numeroso de cardenales franceses, son las causas principales de la prolongación de una situación que hundía progresivamente en el descrédito la figura del papa. Baste recordar los manejos de Felipe el Hermoso sobre Clemente V para procesar a Bonifacio VIII, y la trágica cuestión de la supresión de los templarios.

Se contaba entonces que los diez primeros cardenales nombrados por él «le devolvieron sus capelos, pues se habían equivocado al suponer que él, *como todos los papas anteriores, era señor del mundo* y estaba por encima del emperador y de los reyes, cuando en realidad era súbdito del rey de Francia, el cual, por su soberbia, había cometido un gran crimen contra la famosa orden»¹³⁸.

Pero la mundanización de los papas y de la curia aviñonesa comienza con Juan XXII: otra etapa importante de «faraonización» del ministerio papal. Estamos en un momento de total politización de la función del papa, en que su calidad de «señor temporal» hace desaparecer prácticamente su calidad de «señor espiritual».

La situación enormemente conflictiva de Italia, y su influjo en los Estados de la Iglesia, obliga a los papas a meterse en luchas constantes, a emplear las penas eclesiásticas contra sus adversarios políticos, y a manejar enormes sumas de dinero para empresas puramente temporales, que con frecuencia son desbaratadas por los grandes señores de este mundo.

Esto no obsta para que haya abundante dinero todavía para construir el gran palacio de Avignon, y para comprar la ciudad misma, aunque fuera a costa de declaraciones de inocencia en que se ponían en juego los principios más sagrados de la Iglesia¹³⁹.

Sobre todo, quedaba dinero para un tren de vida altamente mundano, para derroches principescos en fiestas y banquetes solemnes, para el favoritismo y nepotismo más desenfrenado. Y de tal manera parecía esto normal para lo que debe ser un papa, que alguno de los de Avignon llegó a creerse que sus antecesores no habían sabido ser papas.

Dos cosas importantes para la eclesiología se derivan de este estado de cosas:

— Seguramente por primera vez en Avignon se reserva el papa en exclusiva el nombramiento de obispos, y conviene tener en cuenta este origen que tiene mucho que ver con el año entero de sus rentas que el elegido debe entregar a las arcas de la curia aviñonesa.

¹³⁸ H. Jedin, *o. c.*, IV, 195.

¹³⁹ Véase el caso de la reina Juana de Nápoles, y de los turbios procedimientos para la venta de la ciudad de Avignon y del condado, que le pertenecían, al papa Clemente VI, en Antonio Casino Zafra, *Los círculos del poder*. Ed. Popular, Madrid 1987, 172.

Más aún: uno de los abastecimientos fuertes de la curia proviene de los obispados que tienen que aportar anualmente un tercio de sus ingresos. Las más duras penas eclesiásticas, suspensión, excomunión o entredicho, recaen sobre arzobispos u obispos morosos en el pago de aquello a lo que se habían comprometido por juramento.

El escándalo y el descrédito papal cundían a medida que aumentaban las exigencias insaciables de dinero que dejaban con frecuencia a las diócesis en lamentable situación de despojo. Evidentemente, el distanciamiento entre jerarquía y pueblo se acrecienta hasta límites insospechados con estos procedimientos.

— Por primera vez aparecen en esta época las célebres *capitulaciones electorales*; condiciones impuestas por los cardenales al nuevo papa antes de su elección. Naturalmente que los cardenales buscaban con esto un influjo directo y cada vez mayor en el gobierno de la iglesia, que contribuyó al poder inmenso del colegio cardenalicio después del cisma y a la vida fastuosa de los grandes «purpurados» del Renacimiento.

Pero se expresaba a la vez la desconfianza creciente en el poder absoluto del papa, tal como se había configurado en la reforma gregoriana. Por supuesto que los papas se encargaban de no cumplir, uno tras otro, los compromisos contraídos, y el primer papa que se vio obligado a la *capitulación*, Inocencio VI, llegó a ver en ella una contradicción con su *plenitud de potestad*.

Pero todo esto fue despertando la conciencia en el pueblo cristiano de que lo que había en la cúspide de la Iglesia era, por encima de todo, ambición de poder, ansia insaciable de dinero para una vida principesca y para las grandes empresas políticas en que anclaban metidos los papas. La crítica de la situación, y el clamor por la reforma de la Iglesia «en la cabeza y en los miembros», invaden poco a poco todos los ámbitos del mundo cristiano.

2. El gran cisma

Pero el escándalo llega a su colmo cuando se produce *el gran cisma*.

La vuelta a Roma del papa Gregorio XI, y su muerte prematura, crean un clima de desconcierto, sobre todo entre los cardenales franceses, que hace muy difícil la nueva elección. La irrupción turbulenta del pueblo romano en el cónclave, pidiendo «un papa romano o al menos italiano», entroniza a un papa cuya elección es una de las más problemáticas de la historia de la Iglesia.

Pronto es elegido otro papa, y comienza a dibujarse el cisma, con un papa en Roma y otro en Avignon. Intereses políticos de todo tipo entran en juego, y consolidan para largos años la división de la cristiandad entre dos papas.

Es difícil imaginarse la convulsión que esto produjo en la conciencia cristiana, al poco tiempo de definirse, como vimos, que «someterse al Romano Pontífice es para toda humana creatura absolutamente necesario para la salvación».

Cabildos catedralicios, órdenes religiosas, etc., se vieron pronto divididos entre dos obediencias. Sobre todo las órdenes religiosas exentas, ligadas inmediatamente al papa, se encontraron de improviso en una situación prácticamente insostenible: dos bandos de superiores, dos convocatorias de capítulos generales, profundamente divididos por la obediencia a uno u otro papa. Sin hablar de un cardenal que se encontró, en medio de aquella confusión, con tres capelos cardenalicios.

Había que acabar cuanto antes con situación tan absurda, pero ambos papas eran meros comparsas de grandes intereses de los soberanos políticos que, más que de resolver el problema, se preocupaban de sacar de aquel río revuelto el mayor provecho posible.

Después de muchos esfuerzos por resolver la escisión por otras vías, se pensó seriamente en la única que iba a tener éxito: *la vía conciliar*. El primer intento, en el concilio de Pisa, complicó más las cosas de momento: tres papas en lugar de dos; pero puso los cimientos para una solución definitiva del cisma.

El proceso de los dos papas, su deposición como cismáticos y herejes, declarando vacante la sede papal, consolidó la conciencia sobre los poderes del concilio, y abrió el camino para las grandes decisiones del concilio de Constanza.

Aunque también de este concilio puede decirse que fue «un acontecimiento político», y sólo gracias a la diplomacia del rey alemán Segismundo pudo convocarse y concluirse, a pesar de la huida aparatosa de Juan XXIII, hay que decir a la vez que fue el más grande concilio de la Edad Media, con participación importante de teólogos y laicos, en que irrumpió con gran fuerza ese principio que, en el fondo, constituía una amenaza al sólido edificio construido desde la reforma gregoriana: *el principio conciliar*.

Llegamos así al problema clave desde el punto de vista eclesiológico, del que debemos destacar algunos aspectos.

a) Crisis del papado

Sin duda que lo ocurrido desde el destierro de Avignon sometía a crisis en muchos sentidos la figura del papa que venía de la reforma: su sujeción a Francia, hasta reducirse a veces a un mero obispo francés, no respondía a la idea del papa universal, con un poder espiritual por encima de reyes y emperadores, que había diseñado Gregorio VII; su profunda mundanización, y su mezcla constante en intrigas políticas, desdecían con los hechos cada vez más la solemne afirmación de los *Dictatus papae*: «el Romano Pontífice, si ha sido ordenado canónicamente, es

indudablemente santo por los méritos de san Pedro» (n. 23); el cisma había hecho de la propia Iglesia en cierto modo «un monstruo con dos cabezas», cosa más grave aún que la condenada por Bonifacio VIII en la *Unam Sanctam*.

Todo esto despertó de forma muy aguda en el pueblo cristiano la conciencia de que no se puede identificar la «obediencia de la fe» con la «obediencia al papa». Hay algo fundamental, más importante que el papa, que es *la Iglesia misma* como comunidad de creyentes, lo que se llamaba entonces la «congregatio fidelium», la cual, en virtud de su fe, tiene por cabeza a Cristo, y le sigue teniendo siempre, aun cuando falte su «cabeza visible» que es el papa.¹⁴⁰

De una Iglesia deducida del papa, tal como la pensaban los hierócratas gregorianos, se pasa a una concepción más tradicional de la Iglesia como realidad básica dentro de la cual habrá que entender el sentido, el puesto y las funciones del papa.

Por debajo de su estructura jurídica hay algo que define el sentido y la razón de ser de las estructuras de la Iglesia: *la finalidad a la que sirven*. Y esta finalidad no es otra que la edificación de la Iglesia misma.

Desde aquí hay que medir los «poderes» del papa, y desde aquí puede y debe ser juzgada su conducta. Puede haber en la Iglesia, y los ha habido de hecho, papas que se han salido, en el ejercicio de su poder, de esa finalidad profunda, y, por tanto, la Iglesia necesita órganos de control que hagan frente a sus efectos más perniciosos que pueden llegar a ser irreparables.

b) La posibilidad del papa hereje

Esta conciencia se nutrió también de otra convicción que era común en la Edad Media: *el papa puede ser hereje*. Ya Graciano, en su célebre decreto, había asumido esta afirmación que venía de antes de la reforma: «El papa no es juzgado por nadie, a no ser que se le encuentre desviado en la fe».

El papa puede errar en la fe, la que no puede errar es la Iglesia. La tendencia ahora es a pensar la «inerrancia» del papa en dependencia de la inerrancia de toda la Iglesia, y no propiamente la de la Iglesia en dependencia del papa.

Es decir, la convicción dominante era ésta: para la «comuni3n» de todos en la misma fe, es más importante la comuni3n del papa con la Iglesia que la comuni3n de la Iglesia con el papa.

¹⁴⁰ Sí algo ponía de manifiesto el cisma era que, «aun en el caso en que no haya ningún papa, siempre la Iglesia permanece una»; por tanto que, por necesario que sea el papa como fundamento visible de la unidad de la Iglesia, lo es en un sentido «secundario», pues, en el fondo, «la unidad de la Iglesia la crea su única cabeza, Cristo, que la cohesiona con el vinculo de su Esp3ritu, por su diversidad de carismas». Así Gerson y otros (véase Y. Congar *o. c.*, 317-319).

Lo que no podría entenderse, desde esta perspectiva, es que el papa pueda decidir sobre la fe contra toda la Iglesia o, en su caso, contra el «consensus» conciliar, como afirmaban ciertos defensores de la exaltación papal proveniente de la reforma gregoriana.

De nuevo, dos eclesiologías entraban en conflicto en este momento de decadencia y de descrédito papal: la eclesiología de «comunidad», y la eclesiología que trata de entender la Iglesia como «sociedad perfecta», centrada en la «monarquía papal».

3. El principio conciliar

Todas estas tendencias se concentraron, a lo largo del cisma, en la *idea conciliar*.

Ya en el concilio de Pisa se fijó el derecho de los cardenales a convocar un concilio en el caso en que falle el papa, con lo que no se hacía más que repetir lo que durante decenios enseñaban teólogos y canonistas.

Pero esto no bastaba: para acabar con el cisma, y sobre todo para poner en marcha una reforma en profundidad de la Iglesia, había que retomar el concilio ecuménico como autoridad suprema, como órgano supremo de representación eclesial al que todo el mundo debe someterse, incluido el papa.

Con resonancias de san León Magno, se mantenían principios como éstos: «lo que atañe a todos, debe ser aprobado por todos», o «es mayor la autoridad de todo el *orbe* que la de cualquier *urbe*».

Sin cuestionar por ello el «puesto» del papa en la Iglesia, se trataba de colocarlo en el contexto de una dinámica muy tradicional, aunque opuesta a la que se había hecho prevalente durante siglos: la autoridad reside básicamente en la Iglesia universal, y los que la ejercen lo hacen en calidad de representantes de la Iglesia o, como se ha dicho siempre, en calidad de «ministros». La representación suprema es el concilio.

Incluso la «plenitud de potestad» reside en la Iglesia, en la universalidad de los creyentes, como en su fundamento, y el papa la ejerce como su representante o su ministro. Por tanto, no la posee el papa «solo» o aislado, sino en calidad de «cabeza» de la Iglesia universal, sometido a la índole y a las exigencias de ésta.

Había una especie de horror en aquellas circunstancias, por tan amargas experiencias, a dejar la Iglesia en manos de uno solo, de modo que pudiera entronizar su voluntad en la Iglesia y dirigirla o gobernarla a su antojo.

Cuando se trata de atajar estos males, en el fondo se vuelve siempre a lo mismo: a la «comunidad eclesial» como lugar de articulación profunda de las diversas instancias eclesiales en el contexto de la totalidad de la Iglesia.

Es decir, como lugar en que aparecen, por ejemplo, los «poderes» de la jerarquía no como poderes autónomos, sueltos del pueblo, que recaen luego sobre el pueblo creyente, sino al contrario: como poderes que se quedan en el vacío si no se nutren de la fe real de la Iglesia, del «sensus fidei» de todo el pueblo cristiano que es su suelo nutritivo.

El «órgano supremo» en que se expresa la fe de la Iglesia, y en que se traduce y se hace conciencia refleja el sentir de todo el pueblo creyente en momentos más conflictivos, concretándolo en fórmulas unánimes y en normas comunes de comportamiento, es el *concilio*. Esta conciencia conciliar es la que irrumpe de diversas formas hasta la superación del cisma, sobre todo en los concilios de Constanza y Basilea.

a) El concilio de Constanza

En un clima de desconfianza ante las actitudes y conducta de los últimos papas, exacerbado por la huida de Juan XXIII que ponía en cuestión la prosecución misma del concilio, nació el decreto de la sesión quinta, del 6 de abril de 1415, sobre la superioridad del concilio ecuménico en la Iglesia. En él se hacen estas dos declaraciones más importantes:

— El concilio, representando a toda la Iglesia católica, *tiene su potestad inmediatamente de Cristo*, a la cual todos, de cualquier estado y dignidad, aunque sea la papal, deben prestar obediencia.

— Esta obediencia se extiende a las cosas pertenecientes a la fe, a la extirpación del cisma, *y a la reforma de la iglesia en su cabeza y en sus miembros*.

Por supuesto que hay elementos coyunturales en el concilio de Constanza que le dan matizaciones peculiares. En este sentido, puede discutirse sobre la autoridad de un concilio sin el papa, o sobre la necesidad de aprobación de sus decretos por un papa posterior, etc.

Pero esto no debería hacernos perder de vista algo más importante que latía en la conciencia eclesial de aquel momento, y que se estimaba de valor permanente: *el principio conciliar*. Es decir, la conciencia de que el concilio, que por su propia estructura incluye al papa, es el lugar normal de resolución de los problemas más graves de la Iglesia, para «resolver en común» las cosas más importantes «contrastándolas con el parecer de muchos», como se decía ya desde los primeros siglos.

En este sentido, el concilio es mayor que el papa: una estructura de «derecho divino» en la Iglesia, que cumple una función distinta y más amplia que el papa solo, en cuanto que es capaz de representar y expresar mejor el sentir de la fe de toda la Iglesia.

Como asamblea representativa, «tiene su potestad inmediatamente de Cristo», y no derivada del papa, aunque le incluya. Y como «órgano supremo» de expresión de la fe común, sus resoluciones deben ser obedecidas por todos, también por el papa.

En definitiva, las experiencias del cisma no hicieron sino reavivar y hacer más explícita una conciencia de siempre: la Iglesia no está en manos del papa solo, y hay que evitar de una vez por todas que eso suceda. La Iglesia está en manos, ante todo, de la Iglesia misma, del sentir de la fe de todo el pueblo convocado por Dios. En este contexto, y para hacer frente a los peligros que amenazan a esa «convocación de Dios» en momentos más graves, hay que entender el concilio. Y en este contexto hay que entender también el «ministerio» del papa y de toda autoridad en la Iglesia.

Si bien se mira, y al margen de posibles excesos conciliaristas, la intención fundamental de Constanza, y también de Basilea, era ésta: dejar claro definitivamente que el papa no es señor de la Iglesia, ni su voluntad puede convertirse en ley suprema de la Iglesia. Y con esto se trataba de algo más que de superar la situación trágica del cisma: se estaba poniendo en cuestión el sólido edificio eclesial construido desde la reforma gregoriana.

Por algo era voz común en aquel tiempo que los papas eran los culpables, en el fondo, de todo lo ocurrido, y por algo se decía también que el papa ya no suscitaba la imagen de «siervo de los siervos», sino de «señor de los señores». Y por eso la labor fundamental a que se dedicaron con gran intensidad ambos concilios fue, sin duda, «la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros», pero empezando antes que nada por su cabeza.

b) Sin concilio, no hay reforma

Otro axioma repetido constantemente en los siglos XIV y XV era éste: *sin concilio, no hay reforma*. Es decir, la reforma de la Iglesia no se puede esperar del papa solo, ni se debe dejar en sus manos. La reforma sólo puede hacerla el concilio general, y partiendo del supuesto de que el concilio es el «órgano supremo» de la Iglesia, que puede obligar al papa.

El vasto programa de reforma de ambos concilios abarcaba temas de vital importancia para una Iglesia futura profundamente renovada. Baste recordar, por ejemplo, la obligación de celebrar un concilio a los cinco años, y luego habitualmente cada diez; la sumisión a una profesión de fe de todo nuevo papa, inmediatamente después de su elección; el juramento sobre una especie de «líneas directrices», marcadas por el concilio, sobre el modo de cumplir el oficio papal; su compromiso en la prosecución de la reforma, según las disposiciones conciliares, «en su cabeza y en la curia romana»; la posibilidad de corregir y deponer al papa; decretos importantes que iban directamente contra el centralismo romano y contra el poder absorbente de la curia, etc.

En fin, cosas dirigidas todas ellas a acabar con el «poder absoluto» del papa y con esa concepción «monárquica» de la Iglesia puesta en marcha desde el siglo XI.

c) Un principio sin futuro

Pero el edificio eclesial gregoriano era ya demasiado consistente y, a pesar de la sacudida del cisma, el principio conciliar iba a tener poco futuro. Martín V, el papa elegido en Constanza, era «un político con grandes ansias de poder», y se preocupó de recuperar los Estados de la Iglesia, para lo que tuvo que gastar grandes sumas de dinero en contingentes militares, y de restaurar el poder papal y de la curia al estilo antiguo, después del paréntesis del cisma, más que de poner en práctica el principio conciliar y la reforma de la Iglesia programada por el concilio.

Eugenio IV, su sucesor, se vio obligado en su elección a una *capitulación electoral* hecha por un colegio cardenalicio harto del autoritarismo de Martín V, y sentida ya como una necesidad para no sepultar en el olvido el concilio de Constanza. Su pontificado estuvo marcado todo él por su oposición al concilio de Basilea, al que disolvió, y por el conflicto entre este concilio y el convocado por él en Ferrara-Floencia.

Hasta qué punto el principio conciliar, como contrapunto al poder absoluto del papa, era inasimilable por los papas de aquel tiempo lo revela el hecho de que, en la votación sobre el lugar en que celebrar el concilio de unión con los griegos, contra la gran mayoría el papa decide a favor de la minoría declarándola la «pars sanior».

Nos encontramos de nuevo, por culpa del papa, con dos concilios a la vez, con el proceso y deposición del papa en Basilea, y con la amenaza del cisma. Sólo la política de los Estados pudo evitarlo. En aquellas condiciones, poder papal y principio conciliar no podían ser sino «poderes» antagónicos que se quitaban terreno mutuamente, y donde el principio conciliar tenía todas las de perder.

Como tenía todas las de perder la reforma de la Iglesia. Los papas del Renacimiento renuncian ya expresamente a la reforma, y abren un nuevo periodo de la Iglesia, de extrema politización y mundanización del papado, y donde la «faraonización» del ministerio papal alcanza seguramente las cumbres más altas de toda su historia. El tenor de vida principesca del Vaticano y de los cardenales en sus grandes palacios se tenía, no sólo por normal, sino por conveniente para la buena marcha de la Iglesia.

Así se perdió definitivamente la ocasión de una auténtica reforma de la Iglesia que hubiera evitado posiblemente la gran crisis de la reforma protestante.

B. SE CONMUEVEN LOS CIMIENTOS: EL PRINCIPIO PROTESTANTE

Es asombroso que, desde la segunda mitad del siglo XV, un historiador de la Iglesia pueda constatar cosas como éstas:

«En parangón con la política, las tareas propiamente religiosas del papado pasaban de forma espantosa a segundo término».

Ante los enormes gastos del Vaticano, «cabe preguntar qué necesidad había de sostener una clientela de centenares de personas, entrar a caballo en el Vaticano con una gran escolta, construir magníficos palacios o potentes fortalezas y organizar fiestas suntuosísimas».

A la muerte de Calixto III, «el cardenal francés d'Estouteville, por su enorme riqueza, pudo ganar para su elección un número considerable de votos».

Un antiguo ministro general de los franciscanos, Francesco della Royere, llega a ser el primer gran papa del Renacimiento, Sixto IV, sobre el que pesa «una gran responsabilidad ante la historia del cristianismo y de la Iglesia», como «el culpable principal del ulterior resbalar de la curia romana hacia un nepotismo y amundanamiento sin límites».

«Apenas cabe duda de que el cambio (a favor de la elección de Alejandro VI) se debió a *manejos simoníacos*... Parece que en la segunda mitad del siglo XV fue cosa corriente y moliente tomar puntuales acuerdos sobre dinero, beneficios y oficios curiales para ganar los votos, y eso es precisamente simonía. Los contemporáneos confiesan francamente la simonía en esta elección, previendo que, en caso de necesidad, pueda ser alegada para atacar al nuevo papa».

Si aplicáramos aquí la teoría, defendida en tiempos de Gregorio VII, de la invalidez de las ordenaciones simoníacas, nos encontraríamos seguramente con la invalidación de unos cuantos papas del Renacimiento.

Del papa Julio II puede decirse que «no tuvo de sacerdote más que la sotana y el nombre», y durante su pontificado hasta tal punto lo dominaba todo la política que, ante una grave enfermedad del papa, al pensar en el próximo cónclave, el emperador Maximiliano «intentó presentarse él mismo como candidato».

A León X, que ingresó en el estado eclesiástico a los *siete* años, y fue nombrado cardenal antes *de* los catorce, gran amigo de «festivas cabalgatas y espectáculos pomposos, de representaciones teatrales en el palacio papal, y gran aficionado a la caza», puede disculpársele diciendo: «el reproche no atañe tanto a su persona cuanto al *sistema* que él hereda y continúa, que, en el aspecto religioso, no tema justificación posible»¹⁴¹.

He querido que estos textos sirvan *de* introducción al tema que nos va a ocupar ahora porque expresan de una manera clara e hiriente el abandono total de la idea misma de reforma

¹⁴¹ Véase H. Jedin, *o. c.*, IV, 802, 805, 815, 834-835, 838, 849-550, 856-857.

en la Iglesia, y la creciente *absolutización* del sistema eclesial heredado del siglo XI, cuya *relativización* es a buen seguro lo que está en el fondo de la reforma protestante. En todo caso, éste es el punto de vista que vamos a desarrollar aquí¹⁴².

1. La cuestión de la ruptura

Lo que en este momento nos interesa más directamente de la reforma protestante no es su contenido, sino el hecho de que los acontecimientos llevaran hasta la ruptura con Roma. Seguramente ahí es donde puede verse mejor el influjo que ejerce en todo ello el sólido edificio eclesial, con fuertes estructuras medievales, construido desde la reforma gregoriana y solidificado en la época del Renacimiento.

a) «Saltar fuera de su sombra»

La primera constatación que hay que hacer, en el momento en que irrumpe Lutero, es que los anhelos de reforma de la Iglesia «en su cabeza y en sus miembros» habían llegado a una especie de callejón sin salida. Reforma, en el siglo XVI, tenía que significar necesariamente salir de las estructuras medievales de que el mundo estaba saliendo irreversiblemente, y de las que, por muy profundas razones, la Iglesia estaba prácticamente incapacitada para salir.

Y. Congar ha observado atinadamente que la identificación de la función jerárquica en la Iglesia con su configuración histórica medieval era, en aquellos momentos, «casi fatal», y tan difícil desmontar lo uno sin lo otro como «hacer a un hombre saltar fuera de su sombra».

Pues bien, de la misma manera que el papado veía, en contra de los espirituales por ejemplo, que desposeerle de sus posesiones temporales era «poner en cuestión la existencia misma de los poderes jerárquicos, y, por tanto, la estructura misma de la Iglesia»¹⁴³, así también Lutero verá que, sin negar la estructura misma visible de la Iglesia, no había manera de evitar que fuese un poder de este mundo en contra del evangelio.

Porque no era cuestión solamente de las posesiones temporales de la Iglesia, por escandalosas que fuesen. Era cuestión, sobre todo, del edificio eclesial gregoriano en su conjunto que, en sus rasgos más fundamentales, debía mantenerse, desde el punto de vista romano, como la verdad perenne de la Iglesia.

¹⁴² Para una síntesis más completa de la eclesiología de la reforma protestante, y de la contrarreforma, remito de nuevo a mi libro *La eclesiología en la historia*, 183-222.

¹⁴³ Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans L'Eglise*. Cerf, París 1950, 337-338.

Era cuestión, por ejemplo, del orden medieval de la relación sacerdocio-imperio que, desde Gregorio VII, era sacerdocio por encima del imperio. Era cuestión de la «monarquía papal» que, a pesar de los esfuerzos por recuperar el «principio conciliar», los papas tratan de mantener y acrecentar. Era cuestión de la Iglesia identificada con la jerarquía, o de la Iglesia propiedad del clero, de que tampoco se estaba dispuesto a salir.

Convertido el ministerio jerárquico en un «beneficio», se encontrarán luego razones suficientes para justificarlo como estructura inmutable de la Iglesia, pero quedará abierta la puerta, a la vez, para los mayores abusos: un cardenal en posesión de 10 obispados, 26 monasterios y otros 133 beneficios; sedes episcopales y abadías reservadas para los segundones de las familias nobles, a quienes preocupa cualquier cosa menos la promoción de la fe.

Por eso, el clamor de reforma, ya desde el siglo XV, no era sólo contra los abusos en la Iglesia, sino contra el sistema mismo que estaba a la base de tales abusos. Nadie pretendía con esto dividir la Iglesia, pero «al fracasar esta reforma en cabeza y miembros, se vino a la escisión; según esto, la reforma protestante sería la respuesta revolucionaria al fallo de la reforma católica en los siglos XIV y XV»¹⁴⁴.

Es decir, la resistencia a la reforma de un sistema eclesiástico que se ha absolutizado, que, por tanto, se considera inmutable y, en consecuencia, irreformable, es una causa fundamental de que la reforma pretendida por Lutero llevara históricamente a la división de la Iglesia.

b) El contrapunto de Adriano VI

Como contrapunto al sistema cerrado en que estaban metidos los papas y la curia romana de este tiempo, es interesante en algunos aspectos la actitud diferente, profundamente crítica, del papa Adriano VI.

Este papa holandés no podía entender la conciencia radicalmente mundana y venal que se hacía pasar por conciencia eclesial en la curia del Renacimiento. Los cardenales que le eligieron estaban profundamente aseglarados y divididos por intereses puramente mundanos. Cuando uno de ellos trata de recordarle el favor que se le ha hecho llamándole a ocupar la silla de Pedro, el papa contesta que se le ha llamado, más bien, a la cárcel y al martirio, y que los cardenales han sido sus verdugos. Un odio solapado fue creciendo contra él en cuanto empezó a cortar beneficios en vez de prodigarlos.

Adriano VI se encontró ya con el hecho consumado de la división de la Iglesia. Al mismo tiempo que condena a Lutero y, sobre todo, le parece increíble el apoyo a su causa de los

¹⁴⁴ H. Jedin, *o. c.*, V, 44.

príncipes alemanes, el papa trata de descubrir las causas profundas por las que se ha llegado a esa situación, y con la mayor crudeza confiesa las culpas de la Iglesia y, muy principalmente, de la curia papal.

En una «instrucción», enviada por él a su legado en la dieta de Nüremberg de 1522, se dicen cosas tan graves como éstas: «Sabemos muy bien que también en esta santa sede han acaecido desde muchos años atrás muchas cosas abominables... Todos nosotros, prelados y eclesiásticos, nos hemos desviado del camino del derecho, y tiempo ha ya que no hay uno solo que obre el bien... Por eso, pondremos todo empeño porque se corrija ante todo esta corte romana, de la que tal vez han tomado principio todas estas calamidades»¹⁴⁵.

No es fácil entender todas esas «cosas abominables», o la curia romana como «principio de todas estas calamidades», reduciéndolas a meros abusos de un sistema que puede permanecer intacto, sino más bien como males estructurales de un sistema que hay que reformar en algunas piezas fundamentales.

Con Adriano VI, cuyo pontificado duró poco más de un año, se perdió, tal vez, otra ocasión histórica para una reforma de la Iglesia desde su profunda sustancia cristiana. A través de sus consejeros, entre los que hay que contar a Erasmo, volvió a percibir con claridad la sabiduría de este principio de la época del gran cisma: sin concilio, no hay reforma.

No era fácil en aquellas circunstancias preparar un concilio universal, pero se podía empezar con la celebración de sínodos que fueran recogiendo la inquietud de tantos creyentes por una Iglesia profundamente renovada, sobre todo en sus estructuras de poder.

De nuevo la posición social de la Iglesia como estructura de poder, los conflictos políticos entre los Estados, las vacilaciones del papa entre su alianza con el emperador, su antiguo alumno, y el rey de Francia, y la imposibilidad de mantenerse neutral en medio de tales conflictos, hicieron inviable un cambio histórico profundo de la Iglesia, por otra parte necesario.

Realmente, salir de su propia configuración histórica era para la Iglesia como «saltar sobre su propia sombra», y el endurecimiento progresivo de la escisión entre católicos y protestantes se hizo prácticamente inevitable.

2. El fondo de la cuestión

Desde estos presupuestos puede comprenderse mejor que el conflicto originado en la reforma protestante está entre la absolutización de una forma histórica de Iglesia, de un sistema eclesial, y la percepción de que eso la convierte en un poder de este mundo contrario al

¹⁴⁵ *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V*, Gotha 1896, III, n. 74, 397-398.

evangelio. Otros temas concretos debatidos en el conflicto, incluido el de la justificación por la fe sola, serían consecuencias de esta confrontación fundamental¹⁴⁶.

a) ¿La justificación por la fe?

Es importante señalar aquí, lo primero, el giro profundo ocurrido en la segunda mitad del siglo XX en la discusión entre católicos y protestantes sobre el problema, tan central en las controversias de la reforma, de la justificación por la fe.

Es conocida la interpretación que hizo Hans Küng de la doctrina del concilio de Trento sobre esta cuestión, y la reacción de Karl Barth manifestando su disposición a postrarse de rodillas ante los Padres de Trento y pedirles perdón si las cosas eran así, aunque dudaba de que ésa pudiera ser la interpretación oficial de la Iglesia católica.

Más tarde, el mismo Congar, en la recensión de un libro del teólogo protestante E. Schlink, llega a afirmar lo siguiente: «Schlink compara los enunciados del concilio de Trento con los de la Confesión de Augsburgo, y nota con toda razón que *los cánones de Trento no se aplican a Lutero*»¹⁴⁷.

Es decir, la cuestión de la «fe sin obras» metió en un laberinto tal las controversias del siglo XVI que no es fácil determinar ni el pensamiento de los reformadores sobre este punto, ni lo que realmente condenó el concilio de Trento. Aunque referido a las repercusiones ecuménicas actuales de este asunto, observa certeramente J. L. Segundo: «Los problemas de las Iglesias cristianas de América Latina enfrentadas a la injusticia y a la opresión del hombre por el hombre han llegado, fuera de los terrenos oficiales, a un *fácil ecumenismo*. Dios sabe si el problema del *compromiso cristiano*, y de las «obras» que éste implica, es central. Y ni una vez en mi experiencia tuve que discutir con un protestante que quisiera evadirse de él *pretendiendo que tenía fe*» 148¹⁴⁸.

En cualquier caso, lo que se desprende de todo esto es que el tema de la justificación no era el punto clave de la experiencia fundamental de Lutero, y que si se llegó a la ruptura en aquella situación fue seguramente por algo mucho más hondo. Algo incluso que desbordaba su conciencia refleja, el alcance explícito de sus preguntas y respuestas, y que Robinson ha llamado «contribución involuntaria de Lutero»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Para las siguientes reflexiones, sigo de cerca el pensamiento de Juan Luis Segundo, *o. c.*, 301-309.

¹⁴⁷ Y. Congar: *RevScPhTh* 68 (1984) 277.

¹⁴⁸ J. L. Segundo, *o. c.*, 305.

¹⁴⁹ John A. T. Robinson, *The New Reformation?* Westminster Press, Filadelfia 1965, 54.

b) El principio protestante

¿En qué consiste esa experiencia más honda, difícilmente traducible en el plano doctrinal, de alguna manera agazapada bajo las controversias teológicas? Esto es justamente lo que Paul Tillich ha llamado «el principio protestante», lo que realmente «hace al protestantismo protestante».

Y lo describe de esta manera: «El protestantismo tiene un *principio* que va más allá de todas sus realizaciones. Es la fuente crítica de todas sus realizaciones, pero no se identifica con ninguna de ellas... El principio protestante, que deriva su nombre de la protesta de los «protestantes» contra las decisiones de la mayoría católica, contiene *la protesta divina y humana contra toda pretensión absoluta hecha por una realidad relativa*, aunque esa pretensión sea hecha por una Iglesia protestante»¹⁵⁰

Aquí radicaría la singularidad de esta «protesta», que se ha apropiado tal nombre en medio de tantas otras ocurridas antes y después en la historia de la Iglesia. La protesta iba dirigida, por tanto, en su intención más honda, y como principio, contra las «absolutizaciones» indebidas, creídas y practicadas en la Iglesia católica. Más concretamente, contra la absolutización del edificio eclesial construido desde la reforma gregoriana.

Para nuestro propósito interesa resaltar esto: la absolutización se refiere no sólo al plano doctrinal o puramente dogmático, sino también al de la institucionalización o estructuración concreta de la Iglesia. Es decir, el principio protestante se mueve en un terreno que es, a la vez, teórico y práctico: «El *abuso* de autoridad o de institucionalidad que, en nombre de Dios y de su revelación, diviniza lo que es humano y absolutiza lo que es relativo, se da tanto en la fijación de la fe como en las estructuras de la comunidad eclesial»¹⁵¹.

En el fondo, el mecanismo que aquí funciona es «la tentación de seguridad que significa absolutizar lo relativo; y, obviamente, ¿dónde sería esta tentación más de temer que en el plano de la absolutización por excelencia: el de la religión institucionalizada?»¹⁵².

A la raíz del problema está, por tanto, «el abuso de autoridad... que diviniza lo que es humano y absolutiza lo que es relativo». Y esto está, a su vez, al origen de la «protesta» de la reforma protestante, y es, a buen seguro, la causa más honda por la que se llegó hasta la ruptura.

En cuanto protesta contra la absolutización de lo relativo, puede decirse que el principio protestante «no es, en realidad, otra cosa que *el principio cristiano a secas*», que somete a discernimiento toda realización histórica de las Iglesias cristianas. Esto es lo que ha querido

¹⁵⁰ Paul Tillich, *The Protestant Era*. Univ. of Chicago Press, 1957, cap. XI, 162-163.

¹⁵¹ J. L. Segundo, *o. c.*, 307.

¹⁵² *Ibid.*, 308.

expresarse siempre, en el fondo, con el principio de la «Ecclesia semper reformanda», aunque el clamor por la reforma haya resonado con más fuerza en momentos particularmente críticos de la historia de la Iglesia.

Y en este sentido, es sumamente sugerente el libro de Robinson, *¿La nueva Reforma?*, escrito el año mismo de la clausura del concilio Vaticano II, cuya «tesis principal es que la Reforma quedó a medio camino y, tal vez por ello, fue alcanzada por la Iglesia católica en el Vaticano II; de modo que el ecumenismo consiste, para ambas Iglesias cristianas unidas, en emprender el resto del camino»¹⁵³.

Veremos a su tiempo las implicaciones de todo esto para la situación histórica de las Iglesias que arranca del Vaticano II. Pero lo que ahora conviene señalar es que aceptar el «principio protestante» no significa en modo alguno ponerse del lado de las Iglesias protestantes, sino retrotraerse a algo que, como decía Tillich, «va más allá de todas las realizaciones del protestantismo».

c) La «sola Escritura», y el estatuto de los laicos

Esto por un lado. Pero, concretando un poco más la «sacudida de cimientos» que supuso la reforma protestante, quisiera aludir al menos a estas dos cuestiones básicas: el principio de la «sola Escritura», y el estatuto eclesial de los laicos.

Evidentemente que la concentración de la fe en sólo lo que se halla en la Biblia sometía a revisión muy seriamente la formación de los dogmas a lo largo de la Edad Media. Sean cuales fueren los extremos a que llevó Lutero ese principio, la posición del mismo Erasmo parece clara a este respecto: «La Iglesia debe simplificarse y depurarse, por medio de la distinción entre el *reducidísimo número de dogmas intangibles* y la masa de las «opiniones», y por medio de la supresión de las observancias sin fundamento en la Escritura ni en los Padres»¹⁵⁴.

Sin duda que, en la conciencia de tantos creyentes que clamaban por la reforma de la Iglesia «en la cabeza y en los miembros», el ámbito de esas «opiniones» y «observancias sin fundamento en la Escritura ni en los Padres» abarcaba también el edificio eclesial gregoriano, entendido además como inmutable. Se recordará hasta qué punto ese edificio fue fruto de notables «falsificaciones» (el *Constitutum Constantini*, el *Pseudo-Isidoro*), y construido por la labor tenaz de canonistas, decretistas y decretalistas, que, más que de los fundamentos bíblicos, se preocupaban de «justificar el sistema», sobre todo el poder ilimitado del papa, fundándose en gran parte en esas falsificaciones.

¹⁵³ *Ibid.*, 306.

¹⁵⁴ Emile G. Léonard, *Historia General del Protestantismo*. Península, Madrid 1967, I, 35.

Si se tienen en cuenta las reservas cada vez mayores, en el siglo XVI, contra el orden medieval, la conciencia creciente de que ese orden no es eterno ni inmutable, sino más bien un momento histórico ya superado, y de que el cristianismo construido y practicado en la Edad Media era, en muchos aspectos, un mundo enormemente distante del bíblico, se comprenderá mejor, sin duda, lo que estaba en juego en el conflicto eclesial de ese siglo, y lo que en todo ello tenía que ver la absolutización de la forma histórica y de la concepción medieval de la Iglesia.

Se recordará también que una pieza clave de la eclesiología gregoriana era la reducción práctica de la Iglesia al «orden clerical», la identificación de la Iglesia con la «jerarquía», y la consiguiente división de la Iglesia en dos categorías de cristianos: los clérigos y los laicos. En virtud *de* esto, los laicos desaparecen prácticamente en la Iglesia como *sujeto eclesial*, como coautores en el proceso histórico de edificación de la Iglesia.

Sin duda que este cimiento de la eclesiología del medievo, que configura a la Iglesia como una «sociedad desigual», fue sacudido de una manera muy fuerte por la reforma protestante. La insistencia de Lutero en la «libertad cristiana», en el «sacerdocio universal de los creyentes», su crítica radical del «poder» de los clérigos sobre la «misa», etc., van dirigidas a destruir la primera de las «tres murallas» de que se ha rodeado la Iglesia romana para hacerse inexpugnable.

Pero topamos aquí con una «base» del sistema eclesial, tan consustancial ya con la Iglesia misma, tan identificado con su naturaleza inmutable, que ponerla en cuestión significaba, efectivamente, para la Iglesia del siglo XVI, «saltar sobre su propia sombra».

d) Iglesia a la defensiva.

Por eso, la reacción primera de la Iglesia en el concilio de Trento no podía ser otra, fundamentalmente, que ponerse *a la defensiva*.

Una reacción, por otra parte, con voluntad de afrontar una verdadera reforma de la Iglesia, aunque dando toda su importancia a la «tradición» y a las verdades adquiridas en la Iglesia «de siempre», y sin entrar, en lo posible, en los aspectos más polémicos de una controversia desatada ya entre los cristianos durante un cuarto de siglo. Hasta el punto de poder decirse, como ya vimos, que «los cánones de Trento no se aplican a Lutero».

No hay que olvidar, para entender esto, acontecimientos importantes anteriores al concilio. No hay que olvidar, por ejemplo, que, a pesar de la gravedad del momento, ha podido decirse de Clemente VII que «fue sin duda el más funesto de los papas que se hayan sentado en la silla de Pedro (Ranke); funesto, sobre todo, porque no dio ningún paso decisivo para la renovación de la Iglesia, *ni quiso el concilio* que debiera ya haberse celebrado mucho antes, y pensó que la

unidad de la Iglesia podía asegurarse por medios políticos y una hábil diplomacia»¹⁵⁵; que era, ante todo, un político, y sus grandes preocupaciones seguían siendo, como era ya costumbre, los Estados de la Iglesia y «apoyar los intereses de su familia, consolidando el dominio de los Médici en Florencia»¹⁵⁶; que, a pesar de sus diferencias con Carlos V, le impuso, finalmente, la corona imperial, «la última coronación que haría un papa». Es decir, que la idea del «poder absoluto» del papa permanece inmutable.

No hay que olvidar tampoco que la estructura episcopal de la Iglesia, tal como se había configurado sobre todo desde la reforma gregoriana, era otro punto intocable, cuyo poder, más que reformar, había que tratar de consolidar contra los ataques protestantes. Un poder que muchos sectores del pueblo cristiano experimentaban ya, en aquella época, más que como un servicio eclesial, como una carga de que había que tratar de liberarse.

Esta persistencia del esquema eclesiológico posgregoriano hace que los primeros contrincantes de Lutero se atrincheren en ese sistema como la verdad absoluta de la Iglesia, y como la única forma de defenderse contra los errores protestantes. Una concepción rígidamente «monárquica» de la Iglesia, organizada poderosamente como un Estado, donde la pertenencia se decide, prácticamente, en la sumisión al papa, es la idea que sigue presente en los defensores de la verdad católica¹⁵⁷.

Todo esto contribuyó a que la reforma llevada a cabo por el concilio de Trento no fuera a la raíz de los problemas y, sobre todo en el plano eclesiológico, se convirtiera de hecho, después del concilio, en un proyecto de «contrarreforma», en que los pilares fundamentales del edificio eclesial gregoriano salen fortalecidos.

El concilio trató de responder a las cuestiones fundamentales en que, a partir de Lutero, aparecía negada o amenazada la verdadera fe: la Sagrada Escritura y su relación con la Tradición, la cuestión de la justificación por la fe, de los sacramentos, del sacerdocio ministerial, etc. Pero es curioso observar que la cuestión *eclesiológica* no fue abordada directamente por el

¹⁵⁵ H. Jedin, *o. c.*, V, 348.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 344.

¹⁵⁷ Así, por ejemplo, en Silvestre Prierio, *De iuridica et irrefragabili veritate Ecclesiae Romanae Pontificis*. Roma 1520; Juan Eck, *De primatu Petri*. París 1521; Contarini, *De potestate papae*, 1530; Hosio, *Confessio Catholicae fidei*, 1553, que sigue repitiendo la fórmula: «Ibi esse Ecclesia, ubi papa». Es particularmente significativo, como representante de esta época, Reginaldo Pole, *Défense de l'unité de l'Eglise en quatre livres*, escrito en 1535-1536, traducido al francés por N. M. Egratien, París 1967: partiendo de la monarquía como la mejor forma de gobierno, se pasa a considerar la autoridad del papa como plasmación de la monarquía en la Iglesia, organizada exactamente como un Estado.

concilio, a pesar de que el tema de la «Iglesia invisible» fue de gran importancia en el pensamiento de Lutero, y el punto de partida para su crítica radical de la Iglesia romana¹⁵⁸.

Este hecho afecta profundamente, no sólo a la solución que se da a las cuestiones debatidas en el concilio, sino, sobre todo, a la eclesiología imperante en la época postridentina. Más concretamente, a la consolidación posconciliar del sistema eclesial del medievo. La sacudida del «principio protestante» deja de conmover los cimientos de la Iglesia para varios siglos.

Basta repasar, por ejemplo, la eclesiología del cardenal Belarmino, tan influyente hasta nuestros días, para darse cuenta del alcance de esa omisión conciliar, y para comprender mejor que surgiera después de Trento una eclesiología que puede definirse, efectivamente, como «eclesiología de contrarreforma».

Todo esto hace que se vuelva, con renovada energía, «al ideal de Gregorio VII», a una nueva forma de «centralización romana», puesto que el concilio de Trento «ha favorecido una construcción del orden jerárquico, no en torno a la eucaristía, sino según el *régimen*, en que Roma ocupa el centro y la cúspide. Desde entonces... una era de juridicismo se abre para la eclesiología teórica; en definitiva, *una ortodoxia, no sólo de fe, sino de teología.*, queda fijada por una especie de canonización del sistema conceptual y verbal heredado de la escolástica que, desde entonces hasta nuestros días, ha hecho cuerpo con el catolicismo»¹⁵⁹.

C. A LA DEFENSIVA FRENTE AL MUNDO MODERNO

En su discurso de clausura del concilio Vaticano II, Pablo VI decía lo siguiente: «No podemos omitir la observación capital, en el examen del significado religioso de este concilio, de que ha tenido *vivo interés por el estudio del mundo moderno*. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea, y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio. Esta actitud, *determinada por las distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en éste particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana...* ha estado obrando fuerte y continuamente en el concilio»¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Congar piensa que es un cierto temor de *conciliarismo*, latente todavía en la Iglesia desde el Gran Cisma y desde los conflictos de Constanza y Basilea, la explicación histórica de esta anomalía: «La papauté craignait trop les relents de conciliarisme pour mettre à l'ordre du jour la question de l'Eglise» (*L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 364). Pero el temor de conciliarismo va unido, sin duda, al deseo y al interés de mantener intacto el edificio eclesial gregoriano.

¹⁵⁹ Y. Congar, *o. c.*, 368.

¹⁶⁰ Véase *Concilio Vaticano II* (BAC), Madrid 1965, 815.

Y el cardenal König, gran testigo de esta preocupación fundamental del concilio, declaraba veinte años después: «Este documento (la *Gaudium et spes*) constituye un vuelco en la concepción de la Iglesia en relación a la historia; un vuelco con el que se cierra la era del *Syllabus* y de la encíclica *Pascendi*».¹⁶¹

No podemos terminar esta parte, sobre la realización histórica de la Iglesia, sin unas reflexiones sobre esas «distancias y rupturas» entre la Iglesia y el mundo moderno en los dos últimos siglos, cuyos hitos están marcados, en la reacción del magisterio eclesiástico, por el *Syllabus* de Pío IX, y la encíclica *Pascendi* de Pío X.

¿De qué se defiende y contra qué reacciona la Iglesia de esta época? Fundamentalmente, contra estas dos conmociones históricas que definen el mundo moderno: la Revolución francesa, y esa gran innovación de la ciencia y de la cultura que se designa con el nombre de Ilustración. A lo que hay que añadir, en la segunda mitad del siglo XIX, los movimientos socialistas, y sobre todo el marxismo. Vamos a recorrer brevemente este último trecho del camino.

1. Las luchas entre católicos y protestantes, el absolutismo de los príncipes, la secularización del pensamiento

Parece claro que, en la realización de la reforma pretendida por el concilio de Trento, por parte de los papas que se la tomaron con alguna seriedad, una pieza clave seguía siendo, no precisamente la puesta en cuestión, sino el fortalecimiento del poder papal.

Después del concilio alcanzó el papado, en varios pontificados, «una posición que sólo puede compararse con la de la alta Edad Media».¹⁶²

Tras un serio empeño por restablecer la unidad confesional en Europa, mediante un movimiento bien organizado de contrarreforma, y después de la guerra de los treinta años, catolicismo y protestantismo quedan perfectamente consolidados como dos formas de cristianismo en Iglesias separadas. Se abre así un largo periodo de controversia, de confrontación permanente, en que el objetivo principal es convencerse cada parte de estar en posesión de la verdad cristiana, y arrojar el error a la parte contraria.

En este contexto, la eclesiología católica, en la época del barroco, tiende a destacar las estructuras más sólidas de la Iglesia tradicional, y a defender la «verdadera» Iglesia contra las «falsas» Iglesias nacidas de la Reforma.

¹⁶¹ Franz König, *Iglesia ¿adónde vas?* Sal Terrae, Santander 1986, 100.

¹⁶² H. Jedin, *o. c.*, V, 838.

Desde Belarmino, la eclesiología se centra en la «institución eclesial», definida rigurosamente desde sus solos elementos externos, «tan visible y palpable como la sociedad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia», y donde la pertenencia a la misma se decide igualmente a base de realidades visiblemente constatables: profesar la verdadera fe, practicar los verdaderos sacramentos, someterse a los legítimos pastores, sobre todo «al único vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice»¹⁶³.

El centro de la escena lo ocupa la «monarquía papal», y todo el sistema romano surgido del empeño por organizar la Iglesia como un Estado, con la centralización y el absolutismo con que los Estados tienden a organizarse en esta época. En este sistema, la función del colegio episcopal queda cada vez más en la sombra, y, con el episcopado, el «principio conciliar»: tres siglos transcurren desde Trento hasta la convocación de otro concilio.

Por otra parte, el sistema estatal europeo comienza a emanciparse del papado, y surge una forma de *absolutismo* de los príncipes, en un proceso de *secularización* del poder temporal, contra el que se estrellan las protestas y las intervenciones autoritarias de la curia papal. «La idea, configurada por Maquiavelo, del Estado autónomo, sometido a su propia ley de la *razón de Estado*, va ganando lentamente terreno»¹⁶⁴, y obliga a los papas a ponerse a la defensiva frente a un mundo que aparece cada vez más como hostil a la Iglesia.

De puertas adentro, el auge de la Inquisición contra infiltraciones de cariz protestante, y los «procesos de brujas», tan crueles a veces que podían ser comparados con «los métodos de la persecución neroniana contra los cristianos»¹⁶⁵, eran la forma de salvar la propia identidad amenazada, que sigue siendo medieval, en medio de un mundo que ha dejado atrás, definitivamente, la Edad Media.

Otro elemento importante de la nueva situación es la *secularización del pensamiento*, es decir, la emancipación de la ciencia frente a intromisiones hegemónicas de los teólogos y de la autoridad eclesiástica en su propio terreno.

Descartes en filosofía, Grocio con su teoría del derecho fundado en las leyes de la naturaleza social del hombre y de la razón, las ciencias de la naturaleza fundadas en la observación empírica y el cálculo matemático, son los artífices de ese cambio histórico que inaugura el mundo moderno. El «caso Galileo» es paradigmático de un nuevo tipo de conflictos

¹⁶³ Véase Roberto Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, impresas primero en Ingolstadt 1586 y 1593, y después en Venecia 1596, tomo II: *Prima controversia generalis*, lib. III: *De Ecclesia militante*, cap. II: *De definitione Ecclesiae*.

¹⁶⁴ H. Jedin, *o. c.*, V, 867.

¹⁶⁵ Véase, por ejemplo, la *Cautio criminalis* de Friedrich von Spee, Rinteln 1631, en que se atreve a denunciar las atrocidades que se cometían en tales procesos, por lo que encontró gran resistencia entre sus compañeros jesuitas, y se le aconsejó abandonar la Compañía.

entre un mundo nuevo y una Iglesia vieja, es decir, encastillada en sus estructuras y en su mentalidad medievales, convertidas en la verdad perenne e inmutable de la Iglesia.

2. Reacción frente a la Ilustración: eclesiología ultramontana

Con estos antecedentes puede comprenderse mejor la reacción de la Iglesia frente al fenómeno de la «Ilustración».

El «atrévete a saber», de Kant, la salida de la razón de la tutela de la autoridad, sobre todo religiosa, la salida del hombre de su infancia «de la que él mismo es culpable», para alcanzar su mayoría de edad: todo esto es visto por la Iglesia, ante todo, como endiosamiento del hombre, como la entronización de la «diosa Razón». Pero, en gran parte, porque el esquema medieval de la «filosofía sierva de la teología», del sometimiento de toda ciencia a la tutela de la fe y, en concreto, del magisterio eclesiástico, sigue vigente en una Iglesia anclada en el pasado, y a la defensiva contra toda *novedad* del presente.

En este terreno de las «novedades del siglo» es emblemático el pontificado de Gregorio XVI: «Las nuevas opiniones, en materia doctrinal, son auténticos monstruos, y la causa de que se hayan arruinado tantos imperios y culturas; por eso, hay que evitar, en todo caso, el afán de novedades, no sólo en teología, sino incluso en las demás ramas del saber humano, porque quienes se dejan llevar por el deseo malsano de lo nuevo son maestros del error».

En el fondo, se vivía en la convicción de que «la razón humana cae inevitablemente en el error en cuanto rechaza la autoridad de la Iglesia»¹⁶⁶. Su calificación como «delirios», o «pestilentísimos errores», a cosas tales como la libertad de conciencia, o la libertad de opinión, expresa perfectamente la situación de asedio, o el estado de alarma en que se encuentra la Iglesia ante el pensamiento moderno.

Si, además, la razón autónoma se vuelve «razón crítica» de la religión y de la Iglesia, será prácticamente imposible, en aquellas circunstancias, distinguir lo que pudiera ser crítica de la sustancia misma de la Iglesia, o de su «configuración histórica» medieval que debía ser sometida a revisión y a transformación. Es decir, era prácticamente imposible no ver en la Ilustración «el paradigma de la provocación antieclesiástica y antiteológica»¹⁶⁷.

Poco antes del concilio Vaticano I, Pío IX publica el célebre *Syllabus*, o compendio de los errores modernos. Entre casi un centenar de condenaciones, conviene destacar ésta que muestra con toda claridad la actitud de fondo de la Iglesia frente al mundo moderno en la mitad

¹⁶⁶ J. M. Castillo, en Varios, *Teología y magisterio*. Sígueme, Salamanca 1987, 156-157.

¹⁶⁷ J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*. Cristiandad, Madrid 1979, 41.

del siglo XIX: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» (D. 1780).

¿No habrá que ver, en esta reacción defensiva de la Iglesia, una causa importante de que, en el Vaticano I, se llegara a definir la infalibilidad del papa?

Hans Küng lo ha expresado de esta manera: «Era la época de la restauración política y del romanticismo antiilustrado y antirracionalista de la primera mitad del siglo, en que la humanidad europea, después de la confusión y excesos de la Revolución francesa y de la era napoleónica, era presa de *un irresistible deseo de tranquilidad y orden, de nostalgia por el buen tiempo pasado y hasta de la 'Edad Media cristiana'*, y en que nadie mejor que el papa podía ofrecer la base religiosa para el mantenimiento o la restauración, según los casos, del *statu quo* político y religioso... ¿Se hubiera definido en 1870 la infalibilidad pontificia si, en la segunda mitad del siglo, no se hubiera visto de nuevo amenazada en sus cimientos toda esta obra de la restauración por el liberalismo que rápidamente se imponía?... ¿Se hubiera definido si, para el papa y la curia, la cuestión romana no hubiera sido el problema más inmediatamente apremiante..., si no hubiera sido esa definición casi el único rayo de esperanza para quienes luchaban por el mantenimiento de los Estados de la Iglesia?»¹⁶⁸.

No es extraño que, en esta situación, invadiera el ambiente esa forma de *eclesiología ultramontana* que, en sus rasgos fundamentales, ha llegado hasta el concilio Vaticano II.

Lo que estaba en marcha, como ha observado certeramente Y. Congar, era «una restauración del catolicismo identificado a una autoridad y, prácticamente, a la autoridad del papa»¹⁶⁹.

En consecuencia, «si en la Iglesia todo depende de la autoridad y del poder magisterial, *a fortiori* la teología no sólo depende de ese poder, sino que además todo el quehacer teológico tiene que estar orientado a justificar, defender y reafirmar ese mismo poder»¹⁷⁰.

La conciencia de desmoronamiento o de caos social y espiritual se expresa en autores como de Maistre, Lamennais, etc., en una concentración total en la soberanía y en la infalibilidad del papa como la única fuerza capaz de mantener lo que queda de orden y de civilización.

De Maistre, por ejemplo, lo sintetiza así: «No hay moral pública ni carácter nacional sin religión, no hay religión europea sin cristianismo, no hay cristianismo sin catolicismo, no hay catolicismo sin papa, no hay papa sin la supremacía que le corresponde». O más claro aún: «No puede haber sociedad humana sin gobierno, ni gobierno sin soberanía, ni soberanía sin infalibilidad». En realidad, todo queda centrado en el Romano Pontífice como soberano

¹⁶⁸ Hans Küng, *¿Infalible? Una pregunta*. Herder, Buenos Aires 1971, 102-105.

¹⁶⁹ Y. Congar, *o. c.*, 415.

¹⁷⁰ J. M. Castillo, *o. c.*, 141.

absoluto e infalible: «Sin Soberano Pontífice no hay verdadero cristianismo»; «El cristianismo reposa enteramente sobre el Soberano Pontífice»¹⁷¹.

De este modo, los manuales de eclesiología más influyentes en el siglo XIX (Perrone, Pasaglia, Schrader, etc.) se reducen a entender la Iglesia como un «sistema de autoridad», donde los temas decisivos son la soberanía y la infalibilidad del papa, y el magisterio eclesiástico entendido como «magisterio absoluto».

Acaso la novedad más preocupante de esta eclesiología está en las nuevas connotaciones que adquiere «el magisterio» eclesiástico: se le sitúa en el ámbito de la «potestad de jurisdicción» en la Iglesia, sacándole fuera de su ámbito tradicional, la «potestad de orden», como realidad *sacramental* que se mueve en el plano de la comunión en la fe y en las realidades de la gracia que nos viene directamente de Cristo a la comunidad creyente. En vez de esto, el magisterio es un poder jurisdiccional, autosuficiente y soberano, que se impone desde arriba a los creyentes.

Sin duda que la reacción contra los «errores» de la Ilustración contribuyó también poderosamente a la formación de un concepto de «dogma» en que lo fundamental es la aceptación de una verdad porque la autoridad la propone para ser creída, más allá del alcance de la razón. Nos encontramos así ante otra novedad importante de esta época que, en el fondo, es otra forma de reforzar la soberanía infalible de la autoridad eclesiástica.

Naturalmente, esta actitud exasperadamente defensiva y reaccionaria abre más aún el abismo entre una Iglesia aferrada cada vez, más a sus esquemas medievales y el mundo moderno. Puede decirse en este sentido que «la segunda mitad del siglo XIX, tal vez los años que precedieron y siguieron al concilio Vaticano I, señala el momento de mayor conflictividad, desde el Renacimiento, entre humanismo y dogma católico. La razón es obvia: la aventura del humanismo que rompe los moldes de la Edad Media... se estrella con la decisión clara de la Iglesia de mantener, cueste lo que cueste, el mundo medieval»¹⁷².

3. Reacción frente a la Revolución francesa y frente a los movimientos socialistas, principalmente el marxismo

Pero otra sacudida histórica, seguramente con más incidencias prácticas, contra la que reacciona virulentamente la Iglesia es la Revolución francesa. Y más tarde, por razones completamente diferentes, los movimientos socialistas y, más concretamente, el marxista.

¹⁷¹ J. de Maistre, *Correspondence*, Ed. por E. Daudet, Paris 1908, L. IV, 428; *Du Pape*, lib. I, cap. 19, 147, y cap. 5, 56.

¹⁷² J. L. Segundo, *o. c.*, 338.

— Tanto la Iglesia católica, como las protestantes, vieron ante todo en la Revolución francesa «el horrible monstruo que sale del abismo», algo así como el derrumbamiento de los pilares fundamentales de todo orden social, y una especie de entronización del caos.

Por dos razones más importantes: por *los principios democráticos* que la inspiraban, y por *la exclusión de la religión* como principio estructurante de la nueva sociedad.

En el clima de la revolución se empieza a hablar en serio del «poder que reside en el pueblo», de la «soberanía popular», y del establecimiento de un régimen en que los gobernantes sean puestos por el pueblo en sufragio universal. Naturalmente, esto implica echar abajo la «monarquía absoluta», el principio de los reyes puestos por Dios y representantes de Dios, es decir, lo que se ha llamado desde entonces el «antiguo régimen».

A una con esto, se inaugura un «régimen de libertades» que, partiendo de la separación de la Iglesia y el Estado, aboga por la libertad de conciencia, por la libertad religiosa y de asociación, por la libertad de prensa, etc., que se convierten en otras tantas pesadillas para los dirigentes de la Iglesia católica hasta el concilio Vaticano II.

A esto se añade la reivindicación de los derechos del hombre, la declaración de «los derechos del hombre y del ciudadano», denunciada por el papa Pío VI como «el punto final de la religión católica y de la sumisión al rey»¹⁷³.

Una consecuencia importante se deriva de todo esto: la Iglesia se configura, en el contexto del mundo moderno, como *un poder conservador y reaccionario políticamente*, en que la añoranza del «antiguo régimen» la pone instintivamente a la defensiva, y la empuja a aliarse con las fuerzas conservadoras y antirrevolucionarias de esa encrucijada histórica europea.

La Iglesia se vuelve así incapaz de ver elementos positivos en la nueva situación, y posiblemente el punto más grave, por el que no estaba dispuesta a pasar, fuera éste: «la negativa de la Asamblea nacional a proclamar el catolicismo 'religión dominante', es decir, religión de Estado»¹⁷⁴.

Lo cual nos lleva de la mano a ese otro conflicto decisivo que amenazaba derechamente el edificio eclesial del medievo: la exclusión de la religión como principio estructurante del nuevo orden social.

Las luchas constantes entre católicos y protestantes, que llevaron en ocasiones a sangrientas guerras de religión, fueron consolidando una convicción totalmente contraria a la tradicional desde Constantino: la religión es principio de división, no de cohesión social. La

¹⁷³ Jan Kerkhofs, *Derechos humanos en Europa y derechos humanos en la Iglesia*, en *Iglesia y derechos humanos*. IX Congreso de Teología. Ed. por Centro Evangelio y Liberación, Madrid 1989, 40.

¹⁷⁴ Véase en las Actas del Congreso de la nota anterior, E. Vilanova, *La Iglesia ante los derechos humanos. Análisis histórico*, 63.

conclusión a que llega el liberalismo político incubado en la Revolución es muy sencilla: «Puesto que el centro de la política y de la vida social alrededor de la religión ha naufragado, hay que encontrar otro centro de gravedad que permita fundamentar un nuevo orden político y social. Este centro de gravedad será el individuo humano y sus derechos naturales, accesibles a la razón y que todos pueden reconocer. No es a la fe a quien se pide fundamentar *la unidad* del cuerpo social ni *legitimar el poder político*, sino a los principios de la democracia liberal, de la que se espera el respeto a la dignidad de cada uno y la paz civil»¹⁷⁵.

Para una Iglesia que ha identificado con su verdad perenne e inmutable ser el cimiento espiritual de todo orden social, sin el que cualquier sociedad no puede hacer otra cosa que caminar hacia la ruina, era prácticamente imposible no ver en estas nuevas ideas la intención de «aniquilar la religión católica» como su objetivo principal.

— No es éste el lugar para estudiar con la detención que se merece la grave cuestión de la actitud de la Iglesia frente a los movimientos socialistas del siglo XIX, y sobre todo frente al socialismo marxista.

Pero si para constatar que su puesta a la defensiva, su predisposición reaccionaria frente a los errores y los males del siglo, le llevaron a reducir precipitadamente el marxismo, por ejemplo, a un «proyecto ateo», y a resaltar la crítica marxista de la religión como «opio del pueblo».

Y le cerraron los ojos ante la tremenda realidad de que, en aquella era de la revolución industrial, constituía un problema sangrante «la explotación del hombre por el hombre», la división de la sociedad en clases, en nuevas formas de antagonismo entre ricos y pobres, entre explotadores y explotados.

Y así se perdió una gran ocasión histórica para redescubrir el puesto central que ocupan los pobres en el evangelio de Jesús, y el reto que eso supone para una Iglesia que se sabe llamada a «evangelizar a los pobres», y que debe redefinir constantemente su «lugar social» para cumplir eficazmente esa misión.

Lo que sucedió fue, más bien, lo contrario: para oponerse al marxismo; la Iglesia tuvo que aliarse en buena medida con la burguesía que hizo la Revolución francesa, y que como experta en capitalismo, estaba dispuesta a convertir en mercado hasta la religión, en orden a obtener «el máximo beneficio»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 66.

¹⁷⁶ No me resisto a recoger, siquiera en nota, estos dos textos que reflejan perfectamente el estado de la cuestión a mediados del siglo XIX:

El primero es de Montalembert, en un discurso ante la Asamblea Nacional, el 20 de noviembre de 1848: «No voy a repetir aquí lo que la religión hace por la propiedad y lo que dije a este respecto el otro día. Pero quiero añadir una palabra de propietario a propietarios... ¿Cuál es el problema de hoy? Inspirar respeto hacia la propiedad a

Desde esta perspectiva, se llegó a ver en las «desigualdades sociales», y en las «clases sociales», el «orden de la providencia», reduciéndose la misión de la Iglesia al consuelo de los pobres con las promesas del más allá, a fomentar la resignación en la pobreza, y a invitar a los pobres a sobrellevar sus males con paciencia.

Llegamos así a la expresión más dura y más desconcertante, posiblemente la más reveladora de la religión como «opio del pueblo», que es la que puede verse en este texto de León XIII sobre el «derecho de propiedad», del año 1878: «Mientras los socialistas presentan el derecho de propiedad como una invención humana contraria a la igualdad natural de los hombres..., la Iglesia, mucho más sabia y útilmente, reconoce también en la posesión de los bienes *la desigualdad entre los hombres*, debida a fuerzas físicas y aptitudes de ingenio naturalmente diversas, y quiere que el derecho de propiedad y dominio, que deriva de la misma naturaleza, quede intacto e inviolable para todos... No por eso deja en olvido la causa de los pobres..., puesto que con gran afecto los acoge en su seno; y, teniendo bien presente que revisten la persona de Cristo..., les repite aquellas palabras suyas en las que llama bienaventurados a los pobres, y les anima a que se eleven a esperar los premios de la eterna bienaventuranza. Porque ¿quién no ve que ésta es la más hermosa manera de arreglar el eterno conflicto entre ricos y pobres?»¹⁷⁷.

Estamos, seguramente, ante el pecado histórico más grave de la Iglesia en el siglo XIX, y con mayores repercusiones para el futuro. Puede decirse que el antisocialismo y el anticomunismo han hecho más daño a la Iglesia de Jesús que el comunismo. Por una razón muy sencilla: la «causa de los pobres» quedó en manos del «ateísmo militante», con lo cual algo tan sustancial y básico para la conciencia cristiana como el que «la causa de los pobres es la causa de la Iglesia» ha sido expulsado insensiblemente de esa conciencia con el pretexto de que «eso es ateísmo o comunismo».

los que no son propietarios. Pues bien: no conozco más que una receta para inspirar ese respeto, para hacer creer en la propiedad a aquellos que no son propietarios, y es *hacerles creer en Dios*. Y no en el Dios vago del eclecticismo, de tal o cual sistema, sino en el Dios del catecismo, en el Dios que ha dictado el decálogo y castiga eternamente a los ladrones. He aquí la única creencia popular que puede proteger eficazmente la propiedad». El segundo es de Proudhon, y constata lo siguiente: «En la actual indecisión de las creencias, todo el mundo se dirige a la Iglesia, pidiendo quién un remedio a la corrupción, quién un freno contra la revolución social... La burguesía (¡qué feliz síntoma!), después de un siglo de indiferencia, se llena repentinamente de fervor religioso. Se da cuenta de que la religión puede ser útil a sus intereses: inmediatamente pide religión, mucha religión. Se organiza en su seno una comandita para restaurar las ideas religiosas, Cristo ha sido llamado en auxilio de los dioses burgueses: Mammón, Platos, etc... Cristo no ha respondido, pero la Iglesia, ortodoxa y reformada, se ha apresurado a acudir».

Véase J. I. González Faus, *El engaño de un capitalismo aceptable*. Sal Terrae, Santander 1983, 121-122.

¹⁷⁷ León XIII, encíclica *Quod apostolici muneris*: AAS II (1878) 374-375.

Creo que los dos efectos más perniciosos de la actitud exageradamente reaccionaria y autodefensiva de la Iglesia pueden resumirse de esta manera: «Del mismo modo que Lutero 'se llevó consigo' y despojó a la Iglesia de la *libertad cristiana*, así también Marx y la burguesía, cada cual a su modo, *le arrebataron los pobres*»¹⁷⁸

Más tarde, Pío XI tendrá que reconocer que «la Iglesia ha perdido a la clase obrera», y, para salir de una contradicción tan flagrante, abrió paso a ese primer intento de libertad cristiana de los laicos que fue su movilización en la Acción católica. Veremos a su tiempo las repercusiones de este pecado histórico de la Iglesia a lo largo del siglo XX, y sobre todo en su actitud reaccionaria frente a las revoluciones del Tercer Mundo y frente a la teología de la liberación.

4. En conclusión

Es interesante observar, en conclusión, la sensibilidad y el interés constante de la Iglesia por el tema de la *desigualdad*.

León XIII, en el texto que acabamos de citar, se empeña en destacar «la desigualdad entre los hombres» en un contexto en que la divisa de la Revolución francesa: «libertad, igualdad, fraternidad», podía haber servido para recuperar la igualdad como divisa cristiana que va más allá que los mismos ideales revolucionarios.

Porque la Revolución puso el énfasis en la igualdad de todos ante la ley, en la transformación política de los súbditos en ciudadanos. Pero consagró, al mismo tiempo, la desigualdad de condiciones ante el proceso de producción, ahondando el abismo entre clases sociales antagónicas, entre el mundo de los pobres y el mundo de los ricos, entre pueblos explotados y explotadores.

Se abría aquí una gran ocasión histórica para desencadenar las potencialidades de la igualdad y de la fraternidad en su raíz evangélica, en vez de insistir en otros niveles innegables, pero secundarios, de desigualdades entre los hombres que dejaban los verdaderos problemas en manos de «proyectos ateos».

Es difícil evitar la sospecha de que, en el fondo, estaba influyendo en todo esto la estructuración y la comprensión de la Iglesia como una «sociedad *desigual*», que recorre y marca decisivamente todo el segundo milenio de la Iglesia.

Se recordará que, al estudiar la configuración y concepción de la Iglesia como «sociedad perfecta», con las connotaciones que esto adquiere desde la reforma gregoriana, partimos de dos textos muy posteriores, uno de la constitución sobre la Iglesia que se preparó en el concilio Vaticano I, y otro del papa Pío X a principios del siglo XX, que recogían los rasgos más característicos de ese modelo de Iglesia. Conviene recordarlos de nuevo como final de este

¹⁷⁸ J. I. González Faus, *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo*. Sal Terrae, Santander 1984, 113.

capítulo: «La Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales, en la que todos los fieles tuvieran los mismos derechos, sino que es una sociedad de desiguales, no sólo porque entre los fieles unos son clérigos y otros laicos, sino, de una manera especial, porque en la Iglesia reside el poder que viene de Dios, por el que a unos es dado santificar, enseñar y gobernar, y a otros no».

«La Iglesia es, por la fuerza misma de su naturaleza, una sociedad desigual. Comprende dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que están colocados en los distintos grados de la jerarquía, y la multitud de los fieles. Y estas categorías hasta tal punto son distintas entre sí que sólo en la jerarquía residen el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores».

Como puede advertirse, hay una continuidad homogénea, a lo largo de diez siglos, en la estructuración de la Iglesia y en la eclesiología resultante de ella. Se trata de una «forma histórica de Iglesia» cuyo ámbito connatural fue la Edad Media, y que ha entrado en colisión con sectores más conscientes de la comunidad creyente y con la sociedad desde la irrupción del «mundo moderno».

En este conflicto, es evidente que ese tipo de Iglesia ha tenido que oponerse al mundo, en ciertos aspectos, por fidelidad a su sustancia cristiana, pero es evidente también que un factor determinante de su actitud defensiva y reaccionaria ha sido su configuración medieval convertida en la verdad permanente de la Iglesia.

Por esta razón, el concilio Vaticano II se propuso expresamente poner en marcha un *cambio histórico* de gran envergadura en la comprensión de la Iglesia y en su relación con el mundo moderno.

III. EL VATICANO II: UN CAMBIO HISTORICO

Introducción: El cambio histórico

1. Situación actual: «involución» y «restauración»

Parece claro que, a los veinticinco años de la clausura del Vaticano II, no nos encontramos precisamente en condiciones favorables para comprender el alcance histórico de este concilio. Lo que estaba llamado a ser un nuevo comienzo, o «el comienzo de un comienzo» (K. Rahner), se ha convertido en un conflicto entre lo viejo y lo nuevo, con predominio de lo viejo.

He aquí, en síntesis, una descripción exacta de la situación actual: «En estos últimos años han tenido *sorprendente fortuna* posiciones que en los años sesenta caracterizaban a los ambientes más conservadores de la curia romana y del episcopado. Se asiste, en efecto, a una clara reaparición de actitudes que el Vaticano II *desechó inequívocamente* y consiguió superar, y que habían quedado circunscritas a grupúsculos nostálgicos. Parece extenderse una valoración pesimista de la historia, penetrada de maniqueísmo, un rechazo de la invitación del concilio a las Iglesias para que vuelvan a una actitud peregrina y misionera, como si ello implicase un abandono de la tradición, y, finalmente, una reaparición de la *eclesiología 'cerrada' del período postridentino*, a favor de una Iglesia parapetada como una fortaleza, celosa de su pureza y provista de condenas»¹.

Naturalmente, a esta situación se ha llegado por un proceso concreto. Dejando ahora de lado el conflicto desatado en el concilio mismo, al que volveremos enseguida, es evidente que el primer período posconciliar desencadenó en toda la Iglesia un impulso de renovación en fidelidad a lo que parecía exigencia indiscutible del concilio mismo.

Pero ese impulso se volvió muy pronto sospechoso, y un sector influyente de la Iglesia, sobre todo de la curia romana, vio enseguida la necesidad de frenarlo si no se quería asistir en poco tiempo a una auténtica destrucción de la Iglesia.

Y ¿qué es lo que había que frenar: una interpretación equivocada del «verdadero concilio», o el impulso renovador exigido por el concilio mismo?

¹ G. Alberigo, *La condición cristiana después del Vaticano II*, en G. Alberigo-J. P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*. Cristiandad, Madrid 1987, 42.

No hay que olvidar, a este propósito, que en el primer Sínodo de los obispos, celebrado sólo un año después de la clausura del concilio, apareció ya con toda claridad que «la minoría conciliar seguía haciendo uso de todo su poder para *vaciar de contenido al concilio*, apenas concluido éste»².

Es decir, un sector importante de la jerarquía, aunque reducido a minoría en el debate conciliar, «para el que el concilio había significado un sufrimiento»³, comenzó a ver en él, en su espíritu de apertura, una amenaza para la sustancia misma de la fe cristiana, y para la sustancia misma de la Iglesia.

Había que proceder con toda urgencia a una operación estratégica de gran alcance: *desactivar* el concilio, vaciarle de todo contenido que pudiera sonar a innovación profunda en la comprensión habitual de la fe y de la Iglesia. Para ello, había que situarlo en perfecta continuidad con la tradición y con la Iglesia de siempre, sospechar incluso de la oportunidad de su convocación por Juan XXIII en aquel momento histórico, atribuir más tarde algunas de sus inspiraciones de fondo, por ejemplo su replanteamiento de la relación de la Iglesia con el mundo, al «optimismo de los años sesenta», de que se dejaron contagiar algunos padres conciliares, de modo que quedase claro que el concilio no pretendió en forma alguna «cambios de doctrina», sino a lo más perfeccionar «el modo insatisfactorio de formularla»⁴, acomodando al momento actual la doctrina de siempre a efectos pastorales. La intención del papa Juan de que el concilio fuera «pastoral» sirve así de tranquilizador de conciencia ante un acontecimiento que, en el fondo, es decir, en el plano de las definiciones doctrinales, no ha cambiado absolutamente nada.

Una vez desactivado el concilio, se hace posible otra operación importante: *apropiárselo*, desde una interpretación auténtica del mismo, e inculpar al posconcilio, y a interpretaciones aberrantes de los documentos conciliares, de los gravísimos estragos ocurridos en la Iglesia desde el concilio para acá.

La expresión más drástica de esta posición se encuentra en estas afirmaciones del cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a los veinte años de la clausura del concilio: «Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido *decisivamente desfavorables* para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos... Se esperaba una nueva unidad católica, y ha sobrevenido una división tal que, en palabras de Pablo VI, se ha pasado de la autocrítica a *la autodestrucción*... Se esperaba un salto hacia adelante, y nos hemos encontrado ante un

² Franz König, *Iglesia: ¿adónde vas?* Sal Terrae, Santander 1986, 48-49.

³ *Ibíd.*, 49.

⁴ J. Ratzinger, *Informe sobre la fe* (BAC). Madrid 1985, 48.

proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un presunto "espíritu del concilio", provocando de este modo su descrédito⁵.

Es evidente, por tanto, que hay que abandonar el «camino equivocado» emprendido por la Iglesia desde el concilio, que ha conducido indudablemente a «resultados catastróficos», e inaugurar otro nuevo, para una «acogida auténtica del Vaticano II que *aún no ha comenzado*». Pero lo curioso de esta «nueva fase» posconciliar es que debe empeñarse en una obra de «restauración» global, en que deje de hablarse de un «antes» y un «después» del concilio, de modo que, entendido en «rigurosa continuidad» con la tradición postridentina, pueda leerse y aplicarse sin sorpresas ni sobresaltos⁶.

En resumen: la mentalidad de la «minoría» conciliar, «para la que el concilio había significado un sufrimiento», se va apoderando poco a poco de los centros decisorios de la Iglesia, hasta imponer una interpretación y una puesta en práctica del mismo con las que pueden sentirse a gusto quienes se hubieran sentido muy a disgusto dentro del aula conciliar, en el proceso innovador seguido por la gran «mayoría» de los padres conciliares a lo largo de más de tres años de trabajo.

2. De una etapa histórica a otra

Pero, si bien se mira, todo este esfuerzo de domesticación del Vaticano II deja la impresión de que se está huyendo de algo, de algo muy voluminoso a lo que se tiene pavor: la mera posibilidad de que este concilio pretendiera un *cambio histórico* en la comprensión de la fe cristiana y en la comprensión de la Iglesia a los veinte siglos de su historia.

Sin embargo, resulta muy difícil, al mismo tiempo, no reconocer que ésa fue justamente la intención fundamental del concilio, y hasta la razón primera de su convocación: «En la decisión de Juan XXIII de celebrar un nuevo concilio, se trataba de llamar a concilio al catolicismo... para salir, con un empeño y un esfuerzo común, de un *largo período histórico que parecía ya concluido y carente de futuro*»⁷.

Cuando se hablaba de «fin de la era constantiniana», o de «fin de la época postridentina», se estaba expresando esta convicción de que la conciencia que había llevado a un concilio en la segunda mitad del siglo XX, y que irrumpió enseguida en el aula conciliar, fue la de cerrar una etapa histórica de la Iglesia, y abrir una etapa histórica nueva.

⁵ *Ibíd.*, 35-36.

⁶ *Ibíd.*, 34, 36, 41, 44, 46.

⁷ G. Alberigo, *l. c.*, 34.

A pesar de la involución creciente a lo largo del período posconciliar, un observador atento al nuevo rumbo impreso por el concilio a la Iglesia puede seguir afirmando: «A veinte años de distancia, es cada vez más claro que este *cambio de época* es la causa y la finalidad del Vaticano II»⁸.

La afirmación de Ratzinger sobre los veinte años posconciliares como «decisivamente desfavorables para la Iglesia católica» no sería tan grave si no encubriera el propósito de poner sordina al concilio, de enmarcarlo en las coordenadas de una tradición uniforme, y de excluir todo lenguaje sobre él que aluda a un cambio de rumbo en la marcha de la Iglesia.

Una vez entendido el Vaticano II en «rigurosa continuidad con los concilios de Trento y Vaticano I»⁹, y abandonada toda alusión a «giros copernicanos», «finés de época», o cosas semejantes, se estará, ciertamente, en condiciones de asumirlo sin sobresaltos, pero también sin responder a los desafíos históricos que estaban a la base del concilio mismo.

Por eso, la actual «involución» impuesta a la Iglesia es, en el fondo, «represión» del cambio histórico conciliar y, en este sentido, claramente anticonciliar. En algún momento del posconcilio se ha sentido fuertemente la necesidad de *estabilizar* la sacudida conciliar, de traducirla en normas y leyes concretas. Un ejemplo de esto es la promulgación del nuevo *Código de Derecho Canónico*¹⁰. Pero, ante un acontecimiento de la envergadura del Vaticano II, un intento de este tipo puede convertirse, y pienso que se está convirtiendo de hecho, en causa mayor de *desestabilización*, puesto que no es fácil evitar la sospecha de que, con esa operación, lo que se está haciendo es paralizar el cambio histórico puesto en marcha por el concilio mismo.

Reafirmar, por tanto, el cambio histórico pretendido por el Vaticano II es tocar un punto clave que afecta profundamente a la manera de entenderlo, y que debe servir de criterio para juzgar la fidelidad o infidelidad al concilio de las diversas interpretaciones surgidas en la etapa posconciliar.

Con toda razón se ha destacado a este propósito la importancia decisiva de este hecho innegable: la primera sesión conciliar comenzó *rechazando los esquemas* presentados por la comisión central, previa al concilio, y obligó a preparar otros nuevos, elaborados por nuevas comisiones desde planteamientos totalmente distintos. ¿Qué implicaba tal decisión? Por lo pronto estas tres cosas:

⁸ *Ibíd.*, 35.

⁹ J. Ratzinger, *o. c.*, 34.

¹⁰ «Algunos cánones dan la impresión de que los deseos de la minoría conciliar, introducidos en los textos del concilio por la voluntad de compromiso de la mayoría, han adquirido más peso que las nuevas propuestas hechas por voluntad de la mayoría» (Hermann J. Pottmeyer, *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II*, en G. Alberigo-J. P. Jossua, *o. c.*, 58).

— El impacto producido por el discurso inaugural de Juan XXIII que, en un ambiente donde, por una larga tradición, se daba por supuesto que «era imposible para la Iglesia iniciar un camino nuevo», despertó la conciencia de que ésa era justamente la razón de ser y la tarea fundamental del concilio.

— La conciencia de la soberanía conciliar, «que rechazaba cualquier condicionamiento de la curia romana, deseando abrirse libre y responsablemente su propio camino». Con una libertad sin reservas, dispuesta a «ponerlo todo en discusión», desde un «planteamiento nuevo». Esta libertad «llevaría al concilio, a lo largo de sus cuatro sesiones, muy lejos de cuanto hubiera podido preverse»¹¹.

— La conciencia, a la vez, de que eso no significaba partir de cero, dando por cerrados veinte siglos de historia, sino recuperar niveles más profundos de la tradición con que superar el marco estrecho de una determinada tradición dominante en los últimos siglos¹².

No es extraño, pues, que, desde el rechazo de esos esquemas, se formara la «mayoría» y la «minoría» conciliar, y que todo el concilio transcurriera bajo el signo de un conflicto muy hondo: el conflicto entre la mentalidad de la mayoría conciliar, que optó decididamente porque el concilio iniciara un cambio histórico en aquel momento crítico de la Iglesia, y la mentalidad de la minoría, que veía en eso un desastre para la fe y para la Iglesia, y centró su estrategia en hacer cuanto estuviera en su mano para conseguir que ese cambio no se produjera¹³.

Pensar, como pretenden algunos, que ese conflicto quedó ya superado al interior del concilio, a través del «consenso» conseguido en la aprobación global de los documentos conciliares, significaría, a mi juicio, dejar de lado la cuestión de fondo, que sigue siendo una

¹¹ F. König, *o. c.*, 23-24 y 97-98. Esta actitud innovadora abrió paso a otro hecho importante: poder nombrar como «asesores» a teólogos que, unos años antes, habían sido censurados y reducidos al silencio por el Santo Oficio. Ya el discurso inaugural de Juan XXIII, en que enunciaba el paso de las condenas a la misericordia, preparó el terreno para esta recuperación, e hizo posible «apreciar el daño, además de la injusticia, causado por métodos de sospecha y de represión en toda la iglesia» (G. Alberigo, en G. Alberigo-J. P. Jossua, *o. c.*, 29, nota 31).

¹² Fue célebre, en este sentido, la intervención del cardenal Frings, en la primera sesión del concilio, denunciando que el esquema presentado por la curia, «al elaborar la doctrina de la Iglesia, no ha tenido en cuenta toda la tradición católica, sino sólo una pequeña parte, es decir, la tradición de los cien últimos años» (*Acta Synodalia*, I/IV, 218-219).

¹³ Es sabido cómo en ciertos sectores más reaccionarios se ha visto en este rechazo de los esquemas preparatorios una «rebelión inaudita», que ha introducido dentro de la Iglesia los errores condenados constantemente por el magisterio desde la Revolución francesa. Gracias a este «golpe magistral» del enemigo, el concilio ha supuesto un cambio inconcebible: los ataques contra la Iglesia ya no provienen solamente, como antes, «de sus enemigos declarados, sino de su interior mismo». (véase Daniele Menozzi, *El anticoncilio (1966-1984)*, en G. Alberigo-J. P. Jossua, *o. c.*, 399-400).

cuestión pendiente, y condenarse, por el mero hecho, a no entender nada de lo ocurrido, y de lo que sigue ocurriendo, en este cuarto de siglo de posconcilio¹⁴.

3. El giro eclesiológico: un nuevo paradigma de comprensión

Pero, en este cambio histórico, hay algo que nos interesa aquí más de cerca: su concentración en el tema de la Iglesia.

Como es sabido, desde la segunda sesión conciliar, el Vaticano II se centró en la Iglesia como el núcleo en torno al cual giraría todo el trabajo del concilio. Nos encontramos así con el primer concilio ecuménico, en los veinte siglos de historia de la Iglesia, en que el lugar central de las preocupaciones conciliares lo ha ocupado la Iglesia misma. Fruto de esta opción han sido dos documentos de capital importancia: la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*, con gran influjo en la orientación y contenido de los demás documentos conciliares.

No es fácil comprender todo el alcance de esta opción conciliar. Dicho en pocas palabras, implica lo siguiente: que el cambio histórico desencadenado por el concilio comporta, ante todo, un «giro copernicano» en la configuración y comprensión de la Iglesia misma, y un «giro copernicano» en su manera de relacionarse con el mundo.

Después de lo dicho en la parte anterior de este libro, resultará sin duda más fácil para el lector comprender el sentido concreto de este cambio histórico eclesial y eclesiológico.

Vimos allí cómo, desde la reforma gregoriana, la configuración de la Iglesia, y la eclesiología justificadora del sistema, dieron como resultado una imagen de iglesia como un edificio sólidamente construido, desde un esquema piramidal inspirado en estructuras medievales, pero entendido a la vez como la verdad «perenne» de la Iglesia.

Este edificio empieza a cuartearse cuando, por vicisitudes históricas muy concretas, la Iglesia se ve obligada a poner en práctica el «principio conciliar»; y se conmueve en sus mismos cimientos cuando cobra vigencia el «principio protestante», como protesta contra la absolutización de un sistema eclesial que aparece cada vez más como condicionado

¹⁴ Lo que aquí está en juego aparece con toda claridad en estas dos posiciones básicamente divergentes: el «nuevo equilibrio» propuesto por Ratzinger, como forma de una nueva fase posconciliar de «restauración» eclesial (*Informe sobre la fe*, 44), y la convicción del cardenal König de que eso significaría, de hecho, «redimensionar el espíritu del concilio» (*Iglesia, ¿adónde vas?*, 97). El conflicto existente actualmente en la Iglesia entre esas dos posiciones es expresión de la permanencia del conflicto intraconciliar entre la opción por un cambio histórico, entendido como inaplazable para la sobrevivencia de la fe y de la Iglesia («¿Qué habría sido de la Iglesia de hoy sin el concilio ecuménico? Una auténtica catástrofe», F. König, *o. c.*, 43), y la oposición al mismo, por ver en él la autodestrucción de la fe y de la Iglesia, tal como lo han mostrado los «resultados catastróficos», con «todo tipo de desviación herética» (J. Ratzinger, *o. c.*, 46 y 114), de veinte años de posconcilio.

históricamente, es decir, como fruto de concepciones y formaciones sociales propias del mundo medieval.

Pero el edificio es tan consistente y, sobre todo, tan identificado con la realidad inmutable de la Iglesia, que la época postridentina es, más bien, una consolidación del sistema, aunque conseguida sin duda a un alto precio: «En efecto, el concilio de Trento había sufrido y sancionado una *drástica reducción* cualitativa y cuantitativa del horizonte católico. Rara vez un concilio había tenido una representación tan escasa del episcopado, agravada por la procedencia casi exclusivamente latina y mediterránea de los obispos. Sobre esta base, había logrado el concilio contener la disolución que amenazaba al catolicismo y había puesto en marcha su recuperación. Sin embargo, no se pueden ignorar *los costes de la operación*, que se pueden sintetizar en *un drástico aislamiento del cristianismo de tradición romana*, separado y excluido de cualquier ósmosis con las otras tradiciones cristianas de oriente y occidente, situado *en actitud de defensa* respecto a la cultura moderna y, finalmente, rodeado por un cordón sanitario que impidiera contaminaciones con culturas extrañas. Jamás en la historia cristiana la «*massa damnata*» había tenido una acepción tan amplia; jamás el cristianismo había agudizado hasta la exasperación *su extrañamiento de la historia de la humanidad*»¹⁵.

Como ya vimos, esta actitud defensiva frente al mundo moderno se hace comportamiento habitual y obligado de la Iglesia desde la Revolución francesa, y tiene su expresión culminante en el *Syllabus* de Pío IX y en el concilio Vaticano I.

En este contexto hay que entender el cambio histórico puesto en marcha por el Vaticano II. En el fondo, es la absolutización de un sistema eclesial con consistencia de siglos lo que se pone en cuestión, y, para ello, entra en juego lo que llamábamos el «principio protestante» en la medida en que, como veíamos, es el «principio cristiano a secas», el rechazo de toda pretensión absoluta hecha por una realidad relativa. Todo ello en orden a la superación de un doble «extrañamiento»: el extrañamiento de la historia de la humanidad, tal como ha acontecido sobre todo en los últimos siglos, y el extrañamiento de otras realidades cristianas y, más en general, religiosas.

Es decir, el cambio histórico conciliar presupone un nuevo *paradigma de comprensión*: una concepción dinámica, histórico-evolutiva, de la realidad del mundo, y, dentro de él, una comprensión lúcida del carácter histórico del cristianismo y de la Iglesia, y de la historicidad constitutiva de toda eclesiología.

¹⁵ G. Alberigo, o. c., 32.

Ya del discurso con que Juan XXIII inauguró el concilio ha podido decirse que «es, desde el principio al fin, una sola y continua reflexión sobre el condicionamiento histórico del cristianismo y sobre la gran importancia de este dato para el acontecimiento conciliar»¹⁶.

Cuando el buen papa Juan insistía en la importancia de estar atentos a los «signos de los tiempos», de «aggiornamento» de la Iglesia, de distinguir entre la sustancia de los dogmas y su formulación histórica, en el fondo estaba removiendo algo considerado intocable durante muchos siglos: un concepto muy preciso de inmutabilidad de la fe y de inmutabilidad de la Iglesia. Sobre todo de ésta última, puesto que «la idea de la absoluta inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas es solamente un aspecto, el intelectual y doctrinal, de la conciencia de inmutabilidad de la Iglesia misma»¹⁷.

Dicho de otra manera: lo que estaba aquí en juego era, ni más ni menos, una comprensión de la historia como «lugar teológico», no en el sentido tradicional de encontrar en ella la confirmación de lo que ya se sabe por la revelación cristiana, sino en el sentido estricto de elemento intrínseco en la constitución de la revelación y en la constitución de la Iglesia. Ni la revelación ni la Iglesia son «aerolitos» caídos del cielo, sino realidades acaecidas y constituidas dentro de la historia y a través de concretos acontecimientos históricos.

Reconocida la historicidad de la Iglesia, se comprenderá a la vez perfectamente que todo «extrañamiento» de la historia compromete el sentido mismo y la razón de ser de la Iglesia como tal. Cuando Juan XXIII llamaba «profetas de calamidades» a quienes «no ven en los tiempos modernos más que prevaricación y ruina», y se comportan como si «nada tuvieran que aprender de la historia», o aludía a la necesidad de sustituir con el lenguaje de la «misericordia» el lenguaje tradicional de las «condenas», era perfectamente consciente de que en eso se jugaba la identidad y el futuro de la Iglesia.

Por eso era necesario el concilio, y por eso había que aprovecharlo como gran ocasión para un cambio histórico que implicase para la Iglesia un «salto hacia adelante» de imprevisibles consecuencias.

Se trataría, en resumidas cuentas, de superar una etapa de profunda deshistorización de la fe y de la Iglesia, y de iniciar una etapa histórica nueva bajo el signo de una conciencia clara de la historicidad de la fe, de la Iglesia, y de toda reflexión teológica y eclesiológica. Junto con la convicción de que hay que replantearse constantemente la versión histórica que hay que dar a la fe y a la Iglesia, desde dentro de la historia, para la liberación de la historia según el evangelio.

¹⁶ Véase Giuseppe Ruggieri, *Fe e historia*, en G. Alberigo-J. P. Josua, o. c., 129, nota 13.

¹⁷ Ricardo Franco, *Hermenéutica del Magisterio*, en *Teología y Magisterio*, Sígueme, Salamanca 1987, 190.

No es cuestión, evidentemente, de pasar de una fe a otra, o de una Iglesia a otra. Se trata de pasar de una «forma histórica» de fe, a otra «forma histórica» distinta, de una «forma histórica» de Iglesia y de comprensión de la Iglesia, a otra «forma histórica» nueva, tal como lo exige la condición de una Iglesia «semper re-formanda».

4. Acceso a los documentos conciliares: claves interpretativas

Con esto entramos ya en el estudio de los grandes temas eclesiológicos del Vaticano II. No sin antes advertir varias cosas:

— No es posible acceder a los documentos conciliares, como a cualquier otro texto, sin interpretarlos. Nadie nos va a proporcionar la verdad objetiva de los mismos, al margen de toda interpretación. Y toda interpretación se orienta por ciertas claves que permitan adentrarse en el texto de tal modo que se logre una comprensión lo más certera posible.

Una clave de interpretación que guiará nuestro trabajo es ésta: el cambio histórico, pretendido claramente por el concilio, en la manera de entenderse la Iglesia a sí misma, y en la manera de entender su relación con la historia.

Podrá hacerse, tal vez, una lectura de los textos conciliares interpretándolos de tal manera «a la luz de la tradición» que no impliquen cambio histórico alguno. Pienso, por mi parte, que lo que no es posible es hacer eso sin infidelidad al concilio.

— Evidentemente, los documentos conciliares fueron fruto de un «consenso», de un gran esfuerzo de los padres conciliares por lograr su aprobación unánime. En este sentido podrá decirse, por ejemplo, que en la *Lumen gentium* están presentes dos eclesiologías, y acusar de ambigüedad a la doctrina eclesiológica conciliar, hasta el punto de poder sacar de ella las conclusiones más divergentes.

A mi juicio, ésta sería la manera más eficaz de reducir el concilio a la nada, de relegarlo a la inoperancia como un hecho del pasado prácticamente irrelevante. Acaso por esto ha podido decirse que, «paradójicamente, parecería que el Vaticano II hubiera suscitado una oposición aguerrida, sin encontrar, en cambio, defensores convencidos»¹⁸.

Para sortear este peligro, hay que tener muy presente que el «consenso» conciliar no lo coloca todo al mismo nivel. Hay perspectivas de fondo, planteamientos básicos, que han servido a la mayoría conciliar de orientación fundamental en la elaboración de cada documento, y hay «modos», o incisos, introducidos por la minoría conciliar desde otra mentalidad.

¹⁸ G. Alberigo, *l. c.*, 18.

Pero esto no interrumpe las líneas maestras en la concepción y en el desarrollo de cada tema, según un esquema nuevo que presupone, no se olvide, el rechazo del esquema anterior preparado antes de la inauguración del concilio. Olvidar la diversidad de planteamientos entre los viejos y los nuevos esquemas, y tratar de colocarlo todo en el mismo plano, sería otra forma clara de infidelidad al concilio, dando por resuelto un conflicto que está todavía por resolver.

Otra clave interpretativa que nos va a guiar, según esto, es la sugerida por el cardenal Suenens poco después de la clausura del concilio: «extraer de la ganga de los incisos y de los circunloquios las afirmaciones básicas y centrales»¹⁹. Lo inaceptable, en cualquier caso, será hacer una «hermenéutica desde los incisos».

— El Vaticano II no es un acontecimiento que tuvo ya lugar en el pasado. El Vaticano II está aconteciendo todavía, y nuestra vida creyente actual, y la vida de la Iglesia actual, transcurren bajo ese acontecimiento.

Posiblemente, en el momento presente de «involución» y de restauración» eclesial, resulte difícil percibirlo. Pero eso sólo indica que no es nada fácil estar a la altura del cambio histórico desencadenado por el concilio, y que ese cambio se realiza necesariamente a través de un proceso que no tiene por qué ser lineal y uniforme.

Así ha ocurrido con todos los grandes concilios en la historia de la Iglesia²⁰. Han abierto un camino capaz de imprimir una forma nueva al cristianismo y a la Iglesia, pero a través de altibajos, de avances y retrocesos, de resistencias tenaces por parte de quienes ven siempre, en el derrumbamiento de una determinada forma histórica de tradición o de Iglesia, el derrumbamiento de la tradición o de la Iglesia mismas.

Pero la época histórica que trató de cerrar el Vaticano II está definitivamente cerrada, y la época nueva que quiso abrir sigue ahí abierta y más desafiante cada vez en este sorprendente final de milenio. En este sentido, puede decirse que lo más importante implicado en el acontecimiento conciliar está todavía en el futuro.

Lo cual nos impone otra clave de interpretación: no se trata sólo de entender y profundizar los documentos conciliares, se trata también de *proseguir* el concilio, de hacerle avanzar hacia el cambio histórico iniciado por él. No se puede ser fiel al concilio sino yendo más allá que él, en innovación y en creatividad permanentes. En definitiva, el Vaticano II fue un acontecimiento del Espíritu, de ese Espíritu que sigue siendo «creador» de su Iglesia, y que sigue haciendo «nuevas todas las cosas».

¹⁹ J. Suenens, *La corresponsabilidad de la Iglesia*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1969, 18.

²⁰ «Recordemos que raramente ha habido un concilio que no haya sido seguido de una gran una gran confusión», decía Newman. (J. H. Newman, *Carta del 7 de agosto de 1970 a O'Neill Daunt*, en *Pensamientos sobre la Iglesia*. Barcelona 1964, 103).

8. «Giro copernicano» en la *Lumen Gentium*

Dentro del cambio histórico pretendido por el concilio hay que entender el cambio eclesiológico puesto en marcha en la constitución sobre la Iglesia.

Después del profundo viraje realizado en la constitución sobre la divina revelación (que en el esquema rechazado se titulaba, significativamente, «De deposito fidei pure custodiendo»), y en la constitución sobre la liturgia, en el tema de la Iglesia se iba a producir, ciertamente, un giro en redondo. Era aquí donde debía quedar claro que el concilio significaría un cambio de época en la historia de la Iglesia.

Vamos a tratar de seguir ahora las líneas básicas de un proceso en que se quedan atrás esquemas mentales con raigambre de siglos, y se abre paso una nueva comprensión de la Iglesia desde otros presupuestos.

A. «PUEBLO DE DIOS» COMO PUNTO DE PARTIDA

Se ha dicho innumerables veces, pero conviene repetirlo aquí, que el giro sustancial en la eclesiología conciliar se produce ya en el paso de un esquema a otro en la elaboración de lo que sería luego la constitución dogmática sobre la Iglesia.

Efectivamente, si se empezó a hablar enseguida de «giro copernicano» en la *Lumen Gentium* fue por esta razón fundamental: haber fijado como punto de partida para centrar la constitución el pueblo de Dios como tal, haber dedicado a esto un capítulo entero, el capítulo segundo, y haberlo antepuesto a los capítulos que hablan de realidades sectoriales de la Iglesia, incluida la jerarquía.

No era, precisamente, por hablar del «misterio» de la Iglesia en el capítulo primero, a pesar de su importancia como enseguida veremos, por lo que se hablaba en esos términos. Hay que desenmascarar ya desde ahora un procedimiento muy peligroso, que se ha hecho bastante común desde hace años, pero que presupone ese clima de «involución» posconciliar, recelosa del cambio histórico promovido por el concilio: interpretar la *Lumen Gentium* con categorías ahistóricas que lo colocan todo al mismo nivel, o, lo que es peor, privilegian niveles que no son los privilegiados por la misma constitución.

Esta actitud aparece ya con toda claridad, por ejemplo, en las reservas del cardenal Ratzinger a la categoría de «pueblo de Dios», como una especie de vuelta al Antiguo Testamento, como categoría que suscita, más bien, «sugestiones políticas, partidistas y colectivistas», y hasta con la insinuación de abandonarla, porque «por ese camino se corre el peligro de retroceder en lugar de avanzar». Lo que urge es volver al «misterio» de la iglesia, y

expresarlo ante todo con el concepto de «cuerpo de Cristo», que es del que recibe la Iglesia «su connotación neotestamentaria más evidente»²¹.

En este punto es notable el influjo de Ratzinger sobre el Sínodo Extraordinario celebrado con ocasión de los veinte años de la clausura del concilio: «Pueblo de Dios» es *ya uno de los «diversos modos»* con que el concilio describió a la Iglesia, parece que en el posconcilio ha producido el efecto de una «concepción sociológica unilateral» de la misma, y es necesario volver al «misterio» eclesial en un momento en que, a pesar del secularismo reinante hay «signos de una vuelta a *lo sagrado»*²².

Algo semejante piensa, por las mismas fechas, la comisión teológica internacional: en la *Lumen Gentium*, «pueblo de Dios» es una expresión «*usada junto con otras denominaciones para indicar la Iglesia*», y en su intención profunda va a subrayar el carácter tanto de «misterio» como de «sujeto histórico» de la realidad eclesial, donde ambos aspectos están en íntima correlación, de modo que «el misterio constituye el sujeto histórica, el sujeto histórico revela el misterio»²³.

Lanzados en esta dirección, puede concluirse que «el misterio no es un aspecto entre otros, sino *el asiento mismo* de la visión del concilio sobre la Iglesia»²⁴. «Pueblo de Dios» sería, pues, un aspecto entre otros: por ejemplo, «cuerpo de Cristo», «templo del Espíritu», etc. Por debajo estaría la categoría de «misterio» como el sustrato primero desde el que entender la Iglesia según el Vaticano II.

Inadvertidamente tal vez, aquí está ocurriendo algo de enormes consecuencias, por seguir funcionando los esquemas de siempre: llámese a la Iglesia pueblo de Dios, o cuerpo de Cristo, o templo del Espíritu, o entiéndase como «misterio», el caso es que, previamente, se han convertido todas esas denominaciones en fórmulas grandilocuentes, en *categorías ahistóricas* desde las que se trata de entender la Iglesia con mayor o menor fortuna. Pero haciendo, evidentemente, eclesiología puramente deductiva, y en manera alguna inductiva.

Con estos presupuestos, si el concilio ha privilegiado, por ejemplo, la categoría de «misterio», o de «pueblo de Dios», podrá conseguirse, ciertamente, algún avance en la comprensión de la Iglesia, pero de ninguna manera un cambio histórico. El problemita está., por

²¹ J. Ratzinger, *o c.*, 55-51. Otros, por el contrario, pueden sentir la necesidad de «hacer un llamamiento a la vigilancia, porque son muchos los intentos (cada vez más numerosos hoy día, y a veces provenientes de 'muy arriba') de calzarse ahora lentes tridentinas para leer el Vaticano II, pretendiendo, en una forma sorprendente de superar los textos, hacer avanzar a la Iglesia invitándola a retroceder» (Rémi Parent, *Una Iglesia de bautizados*. Sal Terrae, Santander 1987, 85-86).

²² *Relación final*, II. A, 1 y 3.

²³ Comisión teológica internacional, *Temi scelti d'ecclesiologia. In occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II*; La Civiltà Cattolica 3251 (1985) 454.

²⁴ Ricardo Blázquez, *La Iglesia del Concilio Ecuménico Vaticano II*. Sígueme, Salamanca 1988, 34.

tanto, en *historizar* esas categorías, en partir de la *conciencia histórica* que de ellas se tiene, de las resonancias que provocan, tan diversas en las diversas etapas de la historia dos veces milenaria de la Iglesia, como pudo apreciarse en la parte segunda de este libro, y del *uso histórico* que de ellas se hace en el avance de la conciencia creyente, a través de la historia, hacia la verdad completa.

En este sentido, tanto el «misterio» de la Iglesia, que ocupa todo el capítulo primero de la *Lumen Gentium*, como el «pueblo de Dios», que ocupa todo el capítulo segundo, son decisivos para el cambio histórico eclesiológico que el concilio pretende, pero mucho más directamente el capítulo segundo que el primero.

No se olvide que el capítulo primero estaba ya presente en el esquema rechazado, como tema exigido desde la *Mystici Corporis* de Pío XII, mientras que el segundo fue fruto del gran esfuerzo de reestructuración del nuevo esquema para responder al giro eclesiológico que debía emprender el concilio, es decir, para Lograr un «nuevo planteamiento» en que se volviera a «ponerlo todo en discusión» (König).

Con estos precedentes, vamos a analizar más despacio las pretensiones básicas de esas dos categorías privilegiadas por el concilio.

1. La Iglesia como «misterio»: sacramentalidad de la Iglesia

En el capítulo primero de la *Lumen Gentium* se aborda este tema, evidentemente, desde una conciencia histórica muy determinada.

La palabra «misterio» no siempre ha tenido las mismas resonancias en la conciencia creyente, y menos referida a la Iglesia. No es lo mismo entender por misterio «el reino de Dios que viene», o el designio de Dios sobre la historia realizado históricamente en Jesucristo, que referirlo a la realidad «inaccesible» de Dios, a la que el hombre trata de acceder por diversos caminos de iniciación, como en las «religiones de misterios», o reducirlo a las verdades sobrenaturales que están por encima de la razón, como en la reacción contra el racionalismo propia del siglo pasado.

Cuando ya en el prólogo de la *Lumen Gentium* se habla de la Iglesia como «sacramento», es evidente que se está asumiendo la primera acepción, y entendiendo en esa clave el «mysterion» del Nuevo Testamento, referido al «misterio de Dios que es Cristo» (Col 2,2), que ya los padres tradujeron por «sacramentum».

En este sentido hablaba san Hilario, por ejemplo, del «sacramento de su cuerpo», en cuanto que Cristo en su humanidad visible es la mostración histórica del designio de Dios sobre la historia, y, en la medida en que los padres veían a toda la humanidad asumida en Cristo, la

Iglesia es «sacramento» en cuanto llamada a traducir en visibilidad histórica el mismo designio de Dios sacramentalizado en él.

Desde esta perspectiva, el uso de esa expresión en el prólogo mismo de la *Lumen Gentium* tiene una intención muy clara: *poner fin a la época de la contrarreforma*. Por lo menos en estas direcciones:

— Entender la Iglesia como «sacramento» es una forma de superar la comprensión de la Iglesia como «sociedad perfecta», tal como lo entendió la teología postridentina.

El Sínodo Extraordinario de 1985 lo ha dicho drásticamente: se trata de sustituir «una visión unilateral, *falsa*, meramente jerárquica de la Iglesia», por otra en que se tenga en cuenta que «toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo»²⁵.

El problema está en cómo se entiende esa «conexión con Cristo». Cuando se habla del «misterio» de la Iglesia, suele decirse, y el mismo concilio lo dice (LG 8), que eso alude a que la Iglesia es una «realidad compleja», constituida por un elemento humano y otro divino, por una dimensión visible y otra invisible. Dos dimensiones que, por supuesto, no pueden separarse, pero cuya relación mutua no suele precisarse.

La teología postridentina sustentó la dimensión visible de la Iglesia, en reacción contra Lutero que sustentó, por su parte, la dimensión invisible, escondida, o recóndita de la misma, olvidándose por ambos lados lo único decisivamente importante: la articulación esencial de ambas dimensiones.

Desde la *Mystici Corporis* de Pío XII, se ha tratado de revalorizar esa dimensión invisible privilegiada por la teología protestante, pero en esa encíclica puede hacerse de tal modo que eso no afecte para nada a la autonomía o a la consistencia propia de la dimensión visible de la Iglesia. La dimensión invisible es desplazada al «más allá», o al ámbito de «lo sagrado», y así, en el ámbito del «más acá», pueden describirse los elementos esenciales de pertenencia eclesial en los mismos términos en que lo hizo Belarmino en plena eclesiología de contrarreforma, es decir, como elementos puramente externos y visibles, propios de esa «sociedad perfecta» que es la Iglesia católica.

Cuando la *Lumen Gentium* antepone a esos elementos este otro invisible: «poseer el Espíritu de Cristo» (LG 14), es evidente que está tratando de interrelacionar ambas dimensiones en orden a superar graves aporías históricas a partir de otra concepción del «misterio».

Es decir, hablar de la Iglesia como «misterio», en el sentido más tradicional, patristico, de «sacramento», es lo mismo que cuestionar la absolutización de un sistema eclesial entendido, desde la reforma gregoriana, como «sociedad perfecta».

²⁵ *Relación final*, II, A, 3.

La Iglesia no es «sociedad perfecta» como lo era el imperio. Su dimensión visible sólo tiene sentido en cuanto que traduce *en visibilidad histórica* su dimensión invisible. La Iglesia no es «sacramento» por el mero hecho de ser una «sociedad visible», sino en la medida en que sea una sociedad de tal índole, posiblemente en contraste provocativo con otras sociedades humanas, que en ella se transparenten históricamente las realidades invisibles, evangélicas, que está llamada a vehicular. De lo contrario, se convertiría en antisacramento, en antisigno.

Por lo cual, lejos de consolidar el *statu quo* eclesial en su configuración histórica, la sacramentalidad de la Iglesia ejerce en la *Lumen Gentium* la función de instancia crítica directa de la Iglesia visible, societaria, jerárquica, fuertemente jurídica, propia de la reforma gregoriana y, más concretamente, de la contrarreforma.

Dicho de otra manera: el concilio abre el paso de una Iglesia entendida como «institución», como «medio» de acceso de los hombres a Dios, a una Iglesia entendida como «misterio», es decir, como «sacramento» que vehicula el acceso de Dios a los hombres. En este sentido es Cristo «sacramento», y la iglesia lo es «en Cristo».

En ambos casos se *historiza* el «misterio» de Cristo y el «misterio» de la Iglesia, sin caer en otras posibles concepciones del «misterio» gravemente perjudiciales para la comprensión de la Iglesia. En este sentido, la realidad histórica de Cristo no es un «medio» para la salvación, sino la forma histórica concreta que adopta la salvación misma. Y esto es lo que la Iglesia está llamada a «proseguir» históricamente en formas históricas diversas.

Así se comprenderá mejor que, cuando se acentúa la importancia del *Jesús histórico* y de la *historicidad de la Iglesia*, es justamente para comprender mejor el «misterio» de Cristo y el «misterio» de la Iglesia, sin ceder ante posibles «iniciaciones místicas» que no responden a las exigencias fundamentales de la fe cristiana.

Lo cual no tiene nada que ver, ni con un «proyecto-Jesús» que sería mero proyecto de liberación social, puramente histórico e inmanente, ni con una iglesia «mera construcción humana», con una misión puramente intrahistórica, sino todo lo contrario.

Dicho con las palabras del Sínodo Extraordinario: no se trata para nada de «sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica, también unilateral, de la Iglesia».

— La mencionada encíclica de Pío XII es la prueba más clara de que se pueden decir las cosas más sublimes del misterio de la Iglesia dejando intacto un sistema eclesial absolutizado, entendido en términos societarios o «meramente jerárquicos».

Una forma de hacerlo es la que se expresa en esta identificación: la Iglesia de Cristo, o el cuerpo místico de Cristo, «es» la Iglesia católica romana. Desde la verdad absoluta poseída por esta Iglesia hay que definir la posible realidad eclesial de *otras* llamadas Iglesias, que sólo podrán entenderse en referencia a la única verdadera Iglesia.

Cuando en la *Lumen Gentium* se dice que la Iglesia de Cristo «subsiste en» la Iglesia católica, reconociendo a la vez que «fuera de ella pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica» (LG 8), se están poniendo en cuestión dos cosas a un tiempo: la absolutización del sistema romano y, en consecuencia, la forma plurisecular de afrontar el problema ecuménico (LG 15).

Al reconocer posteriormente, en el decreto sobre el ecumenismo, a las otras confesiones cristianas la condición de «Iglesias» (UR 3), no se hace sino ultimar el «nuevo planteamiento» conciliar de este tema gravísimo. Y otro tanto sucede con la cuestión no menos importante de la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (LG 16).

— Ese «nuevo planteamiento» está presente también en la forma de abordar el tema tradicional de la «fundación» de la Iglesia.

Se evita expresamente fundamentarlo todo, como era habitual, en Mt 16,18ss, con todas las implicaciones proyectadas sobre ese texto por la eclesiología tradicional, como vimos en la parte primera, y se centra la cuestión en la continuidad entre la proclamación del reino de Dios, que es la preocupación básica de Jesús en su vida histórica, y la misión de la Iglesia de proseguir esa misma proclamación *después de la resurrección de Jesús*, y del envío del Espíritu a sus discípulos. Proclamación que es ahora «del reino de Cristo y de Dios» (LG 5).

Queda abierta la cuestión de la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico en el sentido en que se planteó y se resolvió indubitablemente en la eclesiología clásica. El concilio evita entrar en un tema que sabe muy bien que la exégesis actual ha vuelto en puntos fundamentales enormemente problemático.

— Por supuesto, el «misterio» eclesial puede expresarse con diversas «figuras» o «imágenes», tan abundantes ya en el Nuevo Testamento (LG 6).

En este capítulo de la *Lumen Gentium* se destaca la imagen del «cuerpo de Cristo» (LG 7). Ya explicamos en su momento las connotaciones históricas que acompañan a la denominación «cuerpo místico de Cristo» desde que ocupó el lugar de «verdadero cuerpo de Cristo» para designar la Iglesia. Aunque el concilio no rehúye esa expresión, al asumir el tema en el comienzo del n. 7, prefiere hablar de los «constituidos místicamente como su cuerpo».

En cualquier caso, hay también en este punto una novedad importante: la *Mystici Corporis* entiende esta imagen como «la más apropiada para definir y describir la Iglesia»²⁶, lo que supuso un duro golpe para ciertos exégetas y teólogos (Koster, Cerfaux, etc.) que entendían que el verdadero punto de partida para una definición *real* de la Iglesia no podía ser otro que la categoría de «pueblo de Dios».

²⁶ AAS 35 (1943) 199.

La *Lumen Gentium* les da la razón, no sólo privilegiando esa categoría, sino poniéndola al frente de todo el giro eclesiológico que iba a significar el concilio, como veremos enseguida.

— Pero la más sorprendente concreción de lo que hay que entender por «misterio» de la Iglesia, según el capítulo primero de la *Lumen Gentium*, venga tal vez por otra parte.

Es sabido cómo un buen grupo de padres conciliares, después de asumido el «pueblo de Dios» como punto de partida de la eclesiología conciliar, pensó que había que dar un paso más en la concreción del tema: si se quería responder «a la inspiración de Dios y a las expectativas de los hombres», había que poner «el misterio de Cristo *en los pobres*, y la evangelización de los pobres como el centro y el alma del trabajo doctrinal y legislativo de este concilio».

De esta iniciativa nació el famoso «Esquema XIV» que, aunque no fue asumido en su totalidad, sacudió lo suficiente la conciencia de la asamblea como para insertar sus textos más significativos en distintos documentos conciliares.

Por ejemplo, éste en que se intenta precisar el «misterio» de la Iglesia desde la perspectiva de la «Iglesia de los pobres», de que había hablado ya Juan XXIII: «Como Cristo efectuó la obra de la redención *en la pobreza y en la persecución*, así la Iglesia es llamada a seguir *ese mismo camino* para comunicar a los hombres los frutos de la salvación», tratando de «reconocer en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y sufriente» (LG 8).

Evidentemente, se refleja aquí una conciencia muy peculiar y novedosa del «misterio» de la Iglesia de incalculables consecuencias, como tendremos ocasión de ver con mayor amplitud más adelante. Y la novedad consiste no sólo en que se expresa de una manera muy original y concreta en qué forma «toda la importancia de la Iglesia se deriva de su conexión con Cristo», sino, sobre todo, porque el «misterio» de Cristo y de la Iglesia se entienden, desde luego, desde la perspectiva del «designio de Dios *en visibilidad histórica*», pero subrayando lo más visible y escandaloso dentro de ese ámbito de visibilidad: el mundo de los pobres, y la identificación de Cristo con ellos. He aquí un camino inquietante, profundamente innovador, abierto por la *Lumen Gentium*, para realizarse la Iglesia como «misterio»: el camino de la pobreza y la persecución.

Con lo dicho podrá comprenderse fácilmente con qué profundidad está ya presente en el capítulo primero de la constitución el giro eclesiológico que el concilio pretende. Cuando el cardenal Ratzinger entiende por «misterio» eclesial una «realidad suprahumana» que estaría *detrás* de la «fachada humana», o de la «dimensión exterior» de la Iglesia²⁷, o el Sínodo Extraordinario lo interpreta como una «vuelta a lo sagrado», se van por otro camino que, en este momento histórico, no puede hacer sino encubrir y paralizar el cambio histórico que el Vaticano II se ha propuesto y ha tratado de poner en marcha.

²⁷ J. Ratzinger, o. c., 54.

2. La Iglesia como «pueblo de Dios»: historización de la Iglesia

En todo caso, el mayor esfuerzo conciliar, y el de mayores consecuencias, consistió ciertamente en adelantar, contra el esquema rechazado, el título de «pueblo de Dios» al capítulo segundo de la constitución, dedicándole el capítulo entero, y en la elaboración de su densísimo contenido, donde se recogió lo sustancial del «giro copernicano» de la *Lumen Gentium*.

Todo ello fruto de una opción muy pensada y muy debatida por los padres conciliares. No se puede, pues, sin infidelidad al concilio, bajar la guardia en este punto, cediendo ante posiciones que atentan contra una decisión fundamental del concilio cuya pretensión era ésta: la superación de un pasado histórico concreto de la Iglesia, y la apertura de un futuro nuevo.

«Pueblo de Dios» no es en la *Lumen Gentium* una expresión más de la realidad eclesial entre otras «expresiones complementarias», sino el punto de partida para una nueva comprensión de la Iglesia, de la que dependen muchas otras innovaciones concretas.

Hay que afirmar, pues, con toda energía que «pueblo de Dios» es el *concepto base* de la constitución *Lumen Gentium*, y reconocer, cuando menos, «en esta orientación *bastante nueva* una de las mayores originalidades tanto de la constitución como del concilio»²⁸.

Afirmado esto, no viene al caso suponer que «se deseaba evitar una interpretación demasiado estrecha de la Iglesia como cuerpo místico», porque, evidentemente, lo que se pretendía era otra cosa. Como tampoco hace al caso recordar que «el aspecto más misterioso de la Iglesia está, sin embargo, en su condición de cuerpo de Cristo»²⁹, que, por consiguiente, seguiría siendo, como en la *Mystici Corporis*, la imagen más adecuada para definir la Iglesia.

Con mayor razón podría decirse que el aspecto más misterioso de la Iglesia está en su condición trinitaria, y afirmar que «la segunda redacción del esquema sobre la Iglesia (que fue tomado como base de discusión) marcó *un vuelco de orientación*, al pasar de la 'impostación' cristológica a la trinitaria del misterio de la Iglesia»³⁰.

Pero todo esto es escaparse por la tangente, y escamotear la preocupación central de la *Lumen Gentium*: desencadenar un cambio histórico en la manera de entender la Iglesia. En orden a esto, «pueblo de Dios» sigue siendo el *concepto base*, y el más apropiado para definirla

²⁸ Henri de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*. Milán 1979, 43.

²⁹ Véase Ricardo Blázquez, *o. c.*, 41.

³⁰ A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*. Bolonia 1975, 487.

Iglesia de modo que se abra la posibilidad de sobrepasar una etapa histórica eclesial y eclesiológica, y de inaugurar otra nueva.

Por supuesto que la categoría de pueblo de Dios, como categoría ahistórica, es más adecuada que otras para destacar determinados aspectos de la Iglesia. Por ejemplo:

— «Pueblo de Dios» apunta más directamente a la condición *peregrinante* de la Iglesia. La Iglesia es un pueblo entre los pueblos, sacudido por las convulsiones de todo tipo que atraviesan la historia, configurado de distintas maneras según las exigencias de los condicionamientos históricos y culturales por los que le ha tocado pasar, sujeto a errores y a las consecuencias funestas de opciones históricas que le han alejado peligrosamente del ideal evangélico y, en tiempos más recientes, consciente de su historicidad misma y de lo que debe a la historia para comprenderse y realizarse como tal pueblo.

Esta conciencia hizo posible la *Gaudium et Spes*, de que hablaremos luego, donde se pone como base un análisis detenido de la situación histórica actual para descubrir la forma de presencia y la misión de la Iglesia en este mundo concreto, y donde se declara desde el principio que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo»³¹. Es evidente que este cambio de actitud frente a la historia está a la base del nuevo paradigma de comprensión con que el concilio afronta las cuestiones fundamentales.

— «Pueblo de Dios» es, por lo mismo, más apto para insertar la comprensión de la Iglesia dentro de una *visión dinámica, evolutiva de la historia*, flexibilizando esquemas rígidos, intemporales, que no tienen en cuenta los condicionamientos históricos influyentes en la fijación de esos esquemas.

Para la reforma en profundidad de la Iglesia que el concilio pretende, la categoría de pueblo de Dios es más adecuada, sin duda, que la de cuerpo de Cristo. En este sentido se ha dicho, por ejemplo, que, para replantear la cuestión de la pertenencia a la iglesia, «se acudió al concepto de pueblo de Dios, que, bajo este punto de vista, es bastante más amplio y móvil que las categorías de cuerpo y miembros»³², con las consecuencias de gran alcance que esto implica, como ya dijimos, para el ecumenismo y para la relación de la Iglesia con las grandes religiones del mundo. Incluir el «poseer el Espíritu de Cristo» como elemento de pertenencia eclesial (LG 14) es echar abajo el planteamiento estático de esta cuestión que ha permanecido inalterable desde la contrarreforma hasta la segunda mitad del siglo XX.

³¹ GS 1. El Sínodo Extraordinario del 85 dice, por el contrario: «Entre nosotros nos hemos hecho partícipes del gozo y la esperanza, pero también de la tristeza y de la angustia que la *Iglesia*, dispersa por el mundo, padece muchísimas veces». (*Relación final*, I, 1).

³² J. Ratzinger, *L'ecclésiologia del Vaticano II*, en *La Chiesa del Concilio*. Milán 1985, 20.

— «Pueblo de Dios» sugiere más directamente *la continuidad con el pueblo de Israel*, la alianza con un Dios que se revela en medio de acontecimientos históricos, que conduce a su pueblo en un proceso de «aprender a aprender» (J. L. Segundo), que incorpora la historia en su manifestación progresiva hacia una verdad siempre mayor.

Desde esta perspectiva, la categoría de pueblo de Dios centra la tarea fundamental de la Iglesia, más que en actividades sacrales o culturales, «en el esfuerzo de todos los combates por la liberación y la dignidad de los hombres, allá donde se hace presente el signo del amor de Dios a los hombres en Jesucristo, no sólo en las liturgias de nuestras iglesias, por muy auténticas que sean, sino dondequiera que los hombres sean víctimas del odio, de la explotación, del desprecio, de la falta de amor, de las discriminaciones injustas»³³.

Pero si la categoría de pueblo de Dios *se historiza*, y se atiende al uso histórico que de ella se hace en el momento histórico conciliar, es evidente que lo que con ella se pretende, ante todo y sobre todo, es lo siguiente: poner en primer plano *nuestra condición común de creyentes* como punto de partida para comprender la Iglesia.

Conviene recordar aquí que hasta el verano de 1963 no se tomó la decisión de poner un capítulo entero sobre el pueblo de Dios, antes del relativo a la jerarquía. Nos encontramos posiblemente ante el período más creativo y más innovador de los años conciliares. Hubo, en un gran esfuerzo de meses, la intención clara de dar un vuelco al planteamiento global de la *Lumen Gentium*, que ponía en cuestión el tratamiento de otros temas ya planteados, y que suponía, ciertamente, un «giro copernicano» en la comprensión de la Iglesia.

Se trataba, en definitiva, de *bajar a otro plano*; a una dimensión más honda de la Iglesia, olvidada en una eclesiología multiseccular desarrollada en el plano segundo de las distinciones y diferencias entre unos y otros, y centrada en un sector mínimo, pero identificado con la Iglesia misma, de ese segundo plano: el sector de los dirigentes de la Iglesia.

Por eso hay que insistir en que «la herencia del concilio, en su aspecto eclesiológico, se juega en gran parte en torno al desarrollo de la teología del pueblo de Dios. Todo intento de marginar, reducir o limitar esta teología como explicitación del misterio de la Iglesia es infiel al concilio... Nuestra fidelidad al concilio pende, por tanto, de la profundización en las implicaciones de la Iglesia como pueblo de Dios, *en contraste con* otras definiciones y teologías anteriores. Por eso no tiene nada de extraño que los movimientos o personas más negativos o reacios a valorar positivamente el concilio tomen distancias de esta definición y propongan sustituirla por otras, según ellos más fieles al concilio, pero que de hecho llevan a neutralizar las implicaciones del capítulo segundo de la constitución»³⁴

³³ Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*. Cristiandad, Madrid 1976, 95-96.

³⁴ J. A. Estrada, *La Iglesia, Pueblo de Dios*, en *Iglesia y Pueblo*. Actas del VI Congreso de Teología. Madrid, Misión Abierta, diciembre, 1966, 91-92.

Lo que está aquí en juego es, por consiguiente, de tal envergadura que nos vemos obligados a analizarlo ahora con toda detención.

B. CONSTITUCION PRIMARIA DE LA IGLESIA: NUESTRA CONDICION DE CREYENTES

Es ya aceptado comúnmente que «pueblo de Dios», en la intención conciliar, designa esa realidad englobante de la Iglesia, previa a toda diferenciación, que remite a lo básico y común de nuestra condición eclesial: nuestra simple condición de creyentes como la realidad primaria y fundamental desde la que hemos sido «constituidos en pueblo» (LG 9).

Se entiende también, en líneas generales, que en esta realidad englobante se inscribe todo lo demás y hay que entenderlo en referencia a ella. Más aún: si en una recta comprensión de la Iglesia lo primero es el pueblo de Dios, habrá que admitir, por consiguiente, que la Iglesia no es primariamente la jerarquía.

Pero estas afirmaciones, en realidad profundamente subversivas, pueden convertirse en verdades inocentes, prácticamente inofensivas, que no hacen sino recordar lo obvio, lo que se da por supuesto. Lo mismo que en otra época histórica se convirtió en una obviedad eclesiológica que la Iglesia es una «sociedad desigual», desde la *Lumen Gentium* es obvio que lo primero es la comunidad de todos los creyentes, previa a las distintas funciones, servicios o ministerios, etc. Y, por supuesto, que esto implica una igualdad fundamental de todos en cuanto creyentes.

Es claro que por ahí va el cambio conciliar, pero no lo es tanto que ese cambio no pueda consistir, prácticamente, en cambiarlo todo para que todo siga igual, es decir, para que no se trate en forma alguna de un cambio histórico que suponga el paso eclesial de una forma histórica a otra.

La situación de «cristiandad», con raigambre de siglos, sigue influyendo profundamente en la Iglesia en el sentido de *devaluar* y *banalizar* la condición de «cristiano», de creyente sin más, de lo que se ha llamado tradicionalmente «simple fiel». Ser cristiano es lo obvio, lo que hay que ser en determinadas circunstancias, sin que implique mayores exigencias, puesto que las responsabilidades de la fe y la carga de la Iglesia se supone que pesan sobre otros. Aun en sociedades que están dejando de ser cristianas, este esquema mental tiene más vigencia de lo que pudiera creerse.

Por encima de eso, prácticamente irrelevante, sigue estando, como es natural, la jerarquía de la Iglesia, en cuyas manos está, con su poder de decisión y su magisterio, llevar por el buen camino a un pueblo que, de otro modo, no sabría hacia dónde dirigirse. Es decir, mientras quede claro que en el pueblo de Dios los dirigentes están «arriba» y los demás «abajo», puede

decirse cuanto se quiera sobre la importancia del capítulo segundo de la *Lumen Gentium*, y sobre la igualdad *fundamental* de los creyentes que ese capítulo supone.

Lo que no podrá decirse, en modo alguno, es que esa constitución suponga un «giro copernicano» en la comprensión de la Iglesia. Este giro se decide, fundamentalmente, en una revalorización tal de nuestra condición de creyentes, de cristianos sin más, que sea capaz de sacudir los cimientos de todo un edificio eclesial montado desde otros presupuestos. Pero vayamos por partes.

1. El «sensus fidei», o la experiencia de la fe

Decíamos que el planteamiento conciliar nos obliga, ante todo, a bajar a otro plano, a un nivel de la realidad eclesial eclesiológicamente olvidado.

En la decisión de colocar el «pueblo de Dios» por delante de todas las realidades sectoriales de la Iglesia se está percibiendo lo siguiente: algo muy profundo estamos olvidando, como en un ensueño de siglos, que es la realidad primera y última constituyente de Iglesia, y que ha quedado soterrada bajo un empeño tenaz por entender la Iglesia desde realidades secundarias.

Hay que distinguir, pues, dos dimensiones eclesiales que se mueven a muy distintos niveles, y que remiten a realidades eclesiales muy diversas. Una dimensión contiene lo que llamaríamos realidad *sustantiva* de la Iglesia, y otra lo que llamaríamos realidades *relativas*. La primera está descrita, por supuesto, en el capítulo primero de la *Lumen Gentium*, como ya hemos visto, pero sobre todo en el capítulo segundo y en el quinto, y culminantemente en el séptimo. La segunda, en los capítulos tercero, cuarto y sexto.

No ponerlo todo al mismo nivel, ni entremezclar indebidamente ambos niveles, es un requisito fundamental para entender adecuadamente la eclesiología conciliar. La mayor tragedia eclesiológica consiste en haber *individualizado* la experiencia de la fe como relación exclusivamente vertical entre el creyente y Dios, y haberla perdido de vista como realidad originaria constituyente de Iglesia. Hay en este punto, en la perspectiva conciliar, una «vuelta a los orígenes», a las experiencias fundantes de la Iglesia, de que hablamos en la primera parte. Nos encontramos, pues, ante una cuestión capital que debemos analizar paso a paso.

— Acaso la mejor oportunidad para situarnos en el punto de arranque de la revolución eclesiológica conciliar nos la ofrezca esta afirmación de la primera carta de Juan: «Esta es la victoria que vence al mundo: *nuestra fe*, (1 Jn 5,4).

Una victoria de tal índole que se nos puede decir a los creyentes: «Todo es vuestro: Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro» (1 Cor 3,21-22), porque todo ha quedado sometido a la victoria de nuestra fe. Naturalmente, una victoria

que presupone esta afirmación del señorío de, Jesús sobre el mundo: «No temáis: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

Como vimos en su momento³⁵, Pablo es consciente de que, al fondo de todo esto, hay una acción soberana de Dios a la que nadie puede sobreponerse. El, en concreto, en ningún momento ha pretendido «dominar sobre la fe» de los cristianos de Corinto (2 Cor 1,24), pues sabe muy bien que esa acción poderosa de Dios le reduce a la condición de «sirviente» (1 Cor 3,5), sirviente de algo mucho más importante que él mismo como apóstol: la comunidad *creyente*. La experiencia de la fe que ha dado origen a la comunidad de Corinto es, en realidad de verdad, la única fuerza constituyente de Iglesia, a cuyo servicio debe ponerse todo lo demás.

— Pero, obsérvese bien, a lo que ha dado origen, ante todo, esa experiencia es a la comunidad creyente. No se trata, en primer término, de una experiencia individual, sino rigurosamente comunitaria.

Es decir, al origen de esta experiencia de fe hay, sin duda, una acción gratuita de Dios, se trata de algo nacido de la iniciativa de Dios, aunque incluye, evidentemente, la respuesta humana en la fe. Pero lo que el comienzo mismo del capítulo segundo de la *Lumen Gentium* quiere resaltar es que esa acción gratuita de Dios que está al origen de todo es una acción *convocante*, y lo primero que provoca es la *convocación de Dios* que es la Iglesia. Lo primero que brota de esa acción no es la jerarquía, ni los laicos, ni los religiosos, sino el pueblo de Dios como tal, como fruto de una acción que no quiere salvar «aisladamente, sino constituyéndonos en pueblo» (LG 9).

La «convocación de Dios» es el ámbito comunitario en que acontece la fe. Dentro de esa convocación es donde acontece que cada uno es «llamado», pero en calidad de «con-vocado», no al margen de esa convocación. La experiencia de la fe va inscrita, pues, en el interior de una dinámica que nadie puede realizar a solas, sino en el ámbito de convivencia y de acción común propios de la comunidad creyente. «Solus christianus, nullus christianus», es el viejo aforismo en que quedó plasmada esta conciencia eclesial.

— Esto es lo que el concilio nos obliga a poner en primer plano como realidad *sustantiva* de la Iglesia, o eclesialidad primera, y a distinguirlo cuidadosamente de otras realidades *relativas*, o eclesialidad segunda. Mantener cada cosa en su nivel, decíamos, es esencial para entender bien la Iglesia.

Dicho con categorías neotestamentarias: uno es el nivel de la «Koinonía» eclesial, otro es el nivel de las «diakonías» en la Iglesia. La «koinonía» es, a su nivel, la realidad primera y última

³⁵ Véase lo dicho en las p. 51-52. [Así aparece esta cita en el texto, en el presente documento, para entendernos, se refiere al punto "a) La Iglesia Local", de "1. Las Cartas auténticas de Pablo" de "A: LA TRADICIÓN PAULINA"].

constituyente de Iglesia, donde se decide la totalidad de la Iglesia en su ser y en su misión. No sólo la realidad *básica* de la Iglesia, sino, a la vez, su *horizonte último* de comprensión.

Las «diakonías» son, a su nivel, distintas instancias que surgen en la Iglesia en cuanto necesarias «para» la realización de la koinonía. Instancias constitutivamente *relativas*, puesto que toda su consistencia, su razón de ser y su inteligibilidad les viene de su *referencia* a otra cosa: a la comunión eclesial. Haber sustantivado en la Iglesia lo que es relativo ha sido la gran fuente de equívocos que hace tan difícil volver a dar con la verdadera realidad eclesial³⁶.

La «koinonía» es, así, el centro de gravitación en torno al cual giran las «diakonías», el punto de referencia desde el que se estructuran y dentro del cual se articulan las distintas diakonías al servicio de la koinonía o, dicho con los términos de la *Lumen Gentium*, al servicio del pueblo creyente. A esto se aludía cuando se hablaba de «giro copernicano» en la eclesiología conciliar.

Es lo que expresó admirablemente san Agustín en este texto que recoge la constitución: «Si me aterra lo que soy para vosotros, me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Obispo es el nombre del cargo, cristiano es el nombre de la gracia. Obispo es el nombre del peligro, cristiano es el nombre de la salvación» (LG 32).

El plano del «ser-con» es el plano de la comunión eclesial, el plano del «ser-para» es el plano de la diakonía episcopal. En el plano del «ser-con» acontecen la «gracia» y la «salvación»: esas realidades soberanas que son, en definitiva, no sólo lo más importante, sino lo único decisivamente importante que nos constituye en pueblo de Dios, y que la *Lumen Gentium* ha resumido de esta manera: «Este pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo, 'que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación' (Rom 4,25)... Tiene por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el mandato del amor, como el mismo Cristo nos amó. Tiene, por último, como fin la prosecución del reino de Dios incoado por él» (LG 9).

En el plano del «ser-para» se mueve todo lo referente al «cargo» y al «peligro»: en este caso el ministerio episcopal. Para san Agustín, el «terror» de ser obispo sólo es soportable dentro del «consuelo» de la comunión con los hermanos en la fe. Se trata de una «diakonia» sólo realizable desde la inmersión profunda en el sustrato común a todo el pueblo creyente, desde el sometimiento a la índole y a las exigencias de una «comunión» que obliga a una *forma de presidir* totalmente original y discrepante de lo que es normal en las sociedades humanas. Hay en los planteamientos básicos de la *Lumen Gentium* una «eclesiología de comunión» que, aunque no pudo llevarse en el concilio hasta las últimas consecuencias, sigue siendo urgencia ineludible de la renovación conciliar.

³⁶ En este sentido, como veremos más tarde, haber sustantivado a la Iglesia frente al mundo vuelve muy difícil redescubrir la verdadera relación Iglesia-mundo.

— En definitiva, lo que está subiendo aquí a primer plano, hasta inundar la totalidad de la Iglesia en su realidad sustantiva, es ese otro concepto, tan tradicional y tan olvidado a la vez, que ha recogido también el capítulo segundo de la *Lumen Gentium*: el «sensus fidei» o, más exactamente, el «con-sensus fidei» (LG 12), como *correlato esencial* de la acción «con-vocante» de Dios que está al origen de la Iglesia.

Es decir, se trata de recuperar esa dimensión más honda de la fe que, como decía santo Tomás, no termina en los enunciados, o en los «artículos» de la fe, sino que toca la realidad misma de Dios³⁷. Por debajo de la fe traducida en «verdades» reveladas (*fieles quae creditor*) está la experiencia de la fe (*fides qua creditor*), que es lo traducido, siempre balbucientemente, en toda formulación de la fe.

El «sensus fidei» es, pues, la «sensación» o la «percepción» primaria de la realidad de Dios que va dada en todo acto de fe. O, dicho más concretamente, es la inmersión, ininterrumpida a través de la historia, en las experiencias originarias de que nació la Iglesia, como vimos en la primera parte, y de que re-nace siempre por obra del Espíritu, puesto que se trata de un «sensus fidei» o experiencia de fe «que el Espíritu de la verdad excita y sostiene» (LG 12).

De esta fuente originarte de iglesia, de lo que llamábamos «experiencia pascual», con todo el cúmulo de experiencias prepascuales y postpascuales que implica acerca de lo acontecido en Jesús, y de las que son, como decíamos, mero reflejo escrito todos los escritos del Nuevo Testamento, se sigue originando siempre la Iglesia en su realidad sustantiva, en lo que sigue «constituyéndonos en pueblo» desde una fundante e incesante vuelta a los orígenes³⁸.

Es de capital importancia volver a dar la primacía en la constitución de la Iglesia a este «consensus fidei», o experiencia comunitaria de fe. Es decir, es necesario comprender bien que el «sensus fidei», en el sentido expuesto, precede y fundamenta todo «intellectus fidei», y toda «docencia» y «discencia» de la fe.

Una cosa es la experiencia de la fe, y otra la conciencia refleja que de ella se tiene en la Iglesia, su necesaria traducción en lenguaje humano, en formulaciones de fe, en doctrina sobre

³⁷ Santo Tomás, *Summa Theologica*, 2-2, q. 1, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 14, a. 8, ad 5.

³⁸ Lo mismo que constituyó en «Iglesia» a los discípulos de Jesús, reunidos de nuevo por la experiencia de su resurrección, sigue aconteciendo en la Iglesia de cualquier tiempo y de cualquier lugar de la tierra. Véase un testimonio impresionante de ello venido del Tercer Mundo: «La Iglesia de los pobres...», con la misma sorpresa, el mismo gozo, y —esperamos— la misma responsabilidad de los primeros discípulos, confiesa que *Cristo crucificado se le ha aparecido como resucitado*. En nuestro continente se está repitiendo la misma gracia que se les concedió a los primeros cristianos, y por esa razón está surgiendo *una nueva forma de ser Iglesia*, como surgió entonces una nueva forma de ser comunidad religiosa. El Señor sigue revelándose y mostrándose en aquel lugar en que él dijo que estaba, y a la Iglesia se le ha concedido la gracia de verlo. *En los pobres Cristo se ha aparecido a la iglesia*. Y quienes han sido testigos de esas apariciones no han podido menos, hoy como ayer, de configurar una nueva forma de ser Iglesia» (Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1981, 101).

la fe, En este plano segundo se mueve toda reflexión neológica, toda actividad docente de la Iglesia y todo asentimiento a lo que se enseña con autoridad. Su suelo nutricional, lo que se trata siempre de traducir en doctrina o en confesión unánime, es nuestra experiencia comunitaria de fe, suscitada y mantenida por el Espíritu en novedad histórica permanente, que nos constituye en Iglesia.

Sin esto, toda teología, todo magisterio, toda definición dogmática, se quedan literalmente sin suelo debajo de los pies. Como dijimos en su momento, fue el sentir de la fe del pueblo creyente el que, en el siglo IV, salvó a la Iglesia del arrianismo en contra de los obispos.

Nada de esto contradice, sino que fundamenta, la necesidad de traducir en doctrina y en confesión unánime la experiencia de la fe. «Consensus fidei» no es lo mismo que lo que expresa en su sentido normal la palabra «consenso», sino que remite a *la raíz desde la que se hace posible tanto el «consenso» como el «disenso» eclesial*.

La misma experiencia de la fe, en su calidad de realidad eclesial que ha de ser comunitariamente vivida y practicada, exige por su propia naturaleza una traducción doctrinal, y se expresa en ella. Pero aquí surge inmediatamente el problema de las diversas interpretaciones de la fe, que pueden llegar a ser irreconciliables en puntos en que se ponga en juego la identidad de la fe.

En ese momento y, según la mejor tradición de la Iglesia, sólo cuando llegaba a tratarse de un «articulus stantis aut cadentis Ecclesiae», entraba en escena la «docencia» autorizada de la fe y la «docencia» de la fe, en el sentido de proposición y aceptación de una confesión unánime de fe concretizada en una fórmula definida.

Y esto, normalmente, «al final de un largo proceso de debates»³⁹, en que quedaba todo el espacio abierto a la expresión libre del «sensus fidei», y en que cumplía también un papel fundamental el «intellectus fidei», la reflexión teológica como forma de profundización en el sentir de la fe del pueblo creyente, en orden a una expresión doctrinal certera de la experiencia de la fe.

La existencia o no de ese previo «proceso de debates» da lugar, evidentemente, a dos tipos de «docencia» de la fe, o de magisterio eclesial: un magisterio que asume el «sensus fidei» y, desde la inmersión en él como lugar en que el Espíritu habla, trata de darle expresión en una formulación unánime; o un magisterio como poder autónomo que recae sobre el pueblo creyente, e impone desde fuera la verdad de la fe.

Dos tipos de magisterio que dan lugar a dos tipos de creyentes: los que, desde una experiencia de fe practicada, salen al encuentro de lo que dice el magisterio sobre expresiones

³⁹ G. Daly, *¿Cuál es el magisterio auténtico?*. Concilium 168 (1981) 238.

puntuales de la fe; y los que, desde un vacío de experiencia, esperan que el magisterio les dé las cosas resueltas desde arriba.

Recuperar el protagonismo del «sensus fidei» como momento primero constituyente de Iglesia y, en consecuencia, comprender la condición *diaconal*, en un segundo momento, de otras instancias eclesiales, sobre todo de la instancia jerárquica, es lo que se estaba decidiendo en la *Lumen Gentium* al anteponer «pueblo de Dios» a otras realidades sectoriales de la Iglesia que sólo tienen sentido dentro de él y subordinadas a él.

En este sentido, el «sensus fidei», o la experiencia de la fe, es lo que propiamente nos constituye en Iglesia, a un nivel en que se es sujeto experimentante de algo que no pone en dependencia de nadie, ni en sumisión a nadie, sino que, por el contrario, a ello queda sometido y supeditado todo en la Iglesia.

Esto es fácil de decir, pero muy difícil de practicar. Y la dificultad está en que, en un sistema eclesial que ha funcionado durante siglos en sentido contrario, «¿cuántos cristianos y cristianas de nuestro tiempo vinculan espontáneamente a la Iglesia *con su acto de fe en cuanto tal*, un acto que es siempre personal (y, por ello mismo, siempre comunitario, habría que añadir) y que jamás puede ser pasivamente dejado en manos de ningún otro, sea quien sea?»⁴⁰.

He aquí el reto de *este* punto de partida conciliar, que sigue interpelando cada vez con más fuerza a la Iglesia posconciliar.

— Pero en la *Lumen Gentium* se da un paso más en esta cuestión que debemos destacar aquí. En el fondo, se trata de precisar que el «consensus fidei» se actualiza, antes que en cualquier otro sitio, en la comunidad cristiana real.

Puesto en primer plano el «pueblo de Dios», la perspectiva conciliar llevaba por su propia fuerza a otra vuelta a los orígenes: recuperar la primacía de la *Iglesia local*, de eso que en el Nuevo Testamento, como ya vimos, es lo primero que recibe el nombre de «Iglesia»: «La Iglesia de Dios que está en Corinto» (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1), «las Iglesias de Dios en Cristo Jesús que hay en Judea» (1 Tes 2,14).

Por una serie de circunstancias, el texto de que vamos a hablar vino a caer en el capítulo tercero, concretamente al hablar de la función de santificar de los obispos (LG 26). Pero hay que vincularlo directamente con lo que estamos diciendo porque, en realidad, se refiere a la misma cuestión de fondo: precisar el *centro de gravitación* en torno al cual gira toda la eclesiología conciliar.

Posiblemente fue Karl Rahner el primero que vio en el n. 26 de la *Lumen Gentium* «*la mayor novedad* de la eclesiología conciliar, y una perspectiva realmente prometedora para la

⁴⁰ Rémi Parent, *Una Iglesia de bautizados*. Sal Terrae, Santander 1987, 32.

Iglesia del futuro»⁴¹. Puede decirse que ahí se realiza en su máxima concreción el «giro copernicano» que atraviesa toda la constitución: esa concreción consiste en pasar «de la gravitación de la Iglesia local en torno a la Iglesia universal, a la consideración de *la Iglesia local como el centro de gravitación*»⁴².

Referido todo él a las «pequeñas comunidades cristianas», en este texto se recogen algunas afirmaciones fundamentales:

- «La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento».

Con lo cual se conecta aquí con ese punto básico para poner en primer plano la experiencia de la fe como realidad sustantiva de la Iglesia: la comunidad local, «no como distrito administrativo de una gran organización religiosa llamada Iglesia, sino como la máxima concreción de la Iglesia, su realización suprema»⁴³ desde la experiencia comunitaria de la fe, o desde el «consensus fidei».

Se trata, por tanto, de la comunidad local, no como una parte de la Iglesia universal, sino como la Iglesia entera de Dios aconteciendo en un determinado lugar. Por eso en el Nuevo Testamento se habla con toda normalidad de Iglesias, en plural.

- Pero se afirma todavía más: estas comunidades locales «son cada una en su lugar *el pueblo nuevo*, llamado por Dios en Espíritu Santo y plenitud» (1 Tes 1,5).

Es decir, volviendo a ese primer testimonio escrito del Nuevo Testamento que es la primera carta de Pablo a los tesalonicenses, se entiende que cada comunidad local, nacida del Espíritu, posee en plenitud lo que nos constituye propiamente en iglesia, la realidad sustantiva de la Iglesia.

Y, en este sentido, hay que decir con toda verdad que ellas son *el nuevo pueblo de Dios*. Lo que en el capítulo segundo se ha dicho en términos de Iglesia universal, nos vemos forzados aquí a leerlo en otra clave: a partir de su concreción en la Iglesia local como realización plena de la Iglesia.

Hay en esto una gran novedad eclesiológica: «La concepción fundamental de la Iglesia, que resulta de la consideración de la Iglesia en su conjunto, es legítima y ciertamente no se puede abandonar. Pero está claro que no es la única concepción posible, puesto que en la constitución

⁴¹ Ricardo Blázquez, *o. c.*, 104.

⁴² E. Lanne, *L'Eglise locale et l'Eglise universelle*; Istina 43 (1970) 490.

⁴³ K. Rahner, *Das neue Bild der Kirche*, en *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, 335.

conciliar está presente, sin duda, la *otra* perspectiva, la que ve la Iglesia, ante todo, en y desde la comunidad local»⁴⁴.

Por supuesto que cada comunidad local se sabrá vinculada con todas las demás comunidades nacidas de la misma experiencia, y con quienes las presiden. Pero esto no obsta para que «*lo primero y lo último* sea siempre la realidad y la experiencia de que Cristo, el crucificado y resucitado, se hace presente con su palabra, y así acontece siempre de nuevo la Iglesia... Toda otra conciencia de Iglesia deberá vivir *desde este fondo y este centro, y sólo de él*. Lo que le acaezca al nuevo cristiano en su comunidad no lo experimentará ya, como hasta ahora, como algo que acontece *en* la Iglesia, sino como *el acontecer de la iglesia misma*»⁴⁵.

Nada menos que esto se decide en la comprensión de la Iglesia desde su verdadero «centro de gravitación».

- En estas comunidades locales «son congregados los fieles por la predicación del evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor, 'a fin de que, por el cuerpo y la sangre del Señor, quede unida toda la fraternidad'».

La Iglesia local se realiza, significativamente, en la celebración de la eucaristía. En ella acontecen las dos cosas más sustanciales constituyentes de Iglesia: la predicación del evangelio y la celebración de la cena del Señor. Pero, para que eso sea verdad, hay que redescubrir constantemente algo tan olvidado con frecuencia en nuestras celebraciones: su fuerza *constructiva de comunidad* como el verdadero cuerpo de Cristo, porque «la participación del cuerpo y de la sangre de Cristo no hace otra cosa sino que pasemos a ser aquello que recibimos». Si la comunidad «hace» la eucaristía, es para que la eucaristía «haga» la comunidad desde sus experiencias fundantes.

- Y se concluye con esta afirmación que nos descubre todavía mejor en qué tipo de comunidad local, como nuevo pueblo de Dios, se está pensando al elaborar este texto: «En estas comunidades, por más que sean con frecuencia *pequeñas y pobres o vivan en la dispersión*, Cristo está presente, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica».

Estas *pequeñas* comunidades son el ámbito primario de encuentro de los cristianos con la verdadera realidad de la Iglesia: con lo que significa en concreto para ellos ser Iglesia, y con la primera puesta en práctica de su misión eclesial. Con este texto «se quería resaltar la Iglesia concreta de la vida de cada día, allí donde su realidad es más identificable y comprensible que en una abstracta ideología, o en una tesis dogmática, o en una gran organización social». Puede decirse que «*aquí* viene anticipada la nueva y futura *experiencia* de la Iglesia... *Aquí* tendrá lugar

⁴⁴ *Ibid.*, 334.

⁴⁵ *Ibid.*, 337.

la 'vivencia' de Iglesia más profunda e inmediata, religiosa y teológicamente hablando. *Aquí comprenderá el cristiano de mañana lo que es propiamente la Iglesia*»⁴⁶.

En estas comunidades *pobres* se empezará a poner en acto efectivamente la (Iglesia de los pobres» de que hablaba Juan XXIII, y desde ellas se comprenderán las exigencias de transformación eclesial que van implicadas en eso de que la Iglesia «llegue a ser verdaderamente la Iglesia de los pobres»⁴⁷.

Y, si *viven en la dispersión*, en ellas se comenzará a ensayar otro tipo de presencia de la Iglesia en el mundo, más desde abajo, en mayor identificación con los sufrimientos y los problemas reales de la gente, como servicio humilde, como testimonio en debilidad, terminando con tantas formas eclesiales de poder y de dominación social que distorsionan el mensaje evangélico que la Iglesia está llamada a ofrecer. Evidentemente, se está recuperando aquí algo muy elemental y primario que habrá que tener en cuenta también como clave de lectura de la *Gaudium et Spes*.

En todo caso, es a partir de estas comunidades, y de la presencia de Cristo en ellas, desde donde se va congregando y construyendo, según el concilio, la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

De este modo, la revalorización del nombre de cristianos sin más, de nuestra condición común de creyentes (de la victoria de nuestra fe, del ámbito primario de la *koinonía*, del «*sensus fidei*» como esa dimensión de la fe que toca la realidad misma de Dios autocomunicándose en Jesucristo, de la primacía de la comunidad local y de la constitución del cristiano en ella como verdadero sujeto en que la Iglesia sigue aconteciendo y construyéndose), es el punto de partida y el centro de gravitación puesto en primer plano por la *Lumen Gentium* para entender adecuadamente la Iglesia, para determinar con precisión su realidad sustantiva, desde la que todo cobra sentido y consistencia eclesial.

2. «Saltar fuera de su sombra»

Pero hay en este asunto un segundo paso que dar: falta por ver de qué manera esta inmersión en la realidad primaria de la Iglesia sacude los cimientos de un edificio eclesial montado desde otros presupuestos.

Una tarea nada fácil que tampoco hay que deshistorizar. En el concilio irrumpió, sin duda, la conciencia de que el nuevo planteamiento eclesiológico de que arranca la *Lumen Gentium* exigía, por su propia fuerza, un «cambio estructural de la Iglesia» (K. Rahner).

⁴⁶ *Ibid.*, 335 y 336.

⁴⁷ Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 8.

Siempre que esa realidad soberana que es «la victoria de nuestra fe», en su forma de «consensus fidei» o de «comunidad eclesial», sube a primer plano en la conciencia creyente, ha sucedido algo semejante. En la crisis del Gran Cisma y de la reforma protestante tal vez como conciencia abrumada ante la imposibilidad histórica en que se encontraba la Iglesia de «saltar fuera de su sombra». En el Vaticano II, más bien como conciencia de que la nueva situación histórica hacía posible, y hasta necesario, ese salto. Tal vez a esto aludía el «salto hacia adelante» de que hablaba Juan XXIII en el discurso de apertura.

Pero, evidentemente, lo único que el concilio podía hacer en este asunto era abrir un proceso, desencadenar un impulso hacia una meta sólo alcanzable históricamente, en una nueva etapa histórica de la Iglesia que era justamente la que el concilio quería inaugurar. No obstante, en la *Lumen Gentium* están no sólo los presupuestos, como hemos visto, sino también las líneas básicas de un cambio profundo en esta dirección. Vamos a verlo en sus aspectos más relevantes.

a) La «verdadera igualdad»

Puesta en primer plano, y recobrada en toda su fuerza, nuestra condición común de creyentes como realidad sustantiva de la Iglesia por la que somos «constituídos en pueblo», el concilio tenía que desmontar necesariamente esta pieza fundamental de la eclesiología gregoriana y postridentina: *la Iglesia entendida como «sociedad desigual»*.

Esta manera de entender la Iglesia se funda precisamente en el olvido de esa dimensión eclesial primaria recuperada por el concilio, el cual, en virtud de esta misma recuperación, obliga por el mero hecho a entender la Iglesia básicamente como una «comunidad de iguales».

Pero esta «verdadera igualdad», constitutiva del pueblo de Dios, va tan implicada en la posición conciliar, que había que afirmarla expresamente. He aquí un texto que, aunque colocado en el capítulo cuarto de la *Lumen Gentium*, tiene también su lugar connatural en el replanteamiento eclesiológico del capítulo segundo: «Aunque es verdad que algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituídos en la Iglesia como... pastores, no obstante se da una *verdadera igualdad* entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los creyentes para la edificación del cuerpo de Cristo» (LG 32).

Es decir, se trata de una igualdad tan verdadera que se funda en la realidad sustantiva de la Iglesia, en las experiencias fundantes de la misma, y no puede ser perturbada por ninguna otra realidad eclesial. Por el hecho de que en la Iglesia haya «pastores», por ejemplo, no debe pasar nada con la verdadera igualdad de todos como pueblo de Dios. Esta igualdad acontece a un nivel de profundidad, se constituye a base de experiencias tan profundas desde nuestra mera condición de «simples fieles», que no debe ser alterada lo más mínimo porque surjan otras instancias eclesiales que nos diferencian a unos de otros.

También aquí hay que tener en cuenta la distinción de planos, no colocarlo todo al mismo nivel. Uno es el nivel que nos constituye en comunidad de iguales, otro el nivel de los distintos «ministerios» o «carismas» que surgen al interior de la Iglesia. Este segundo nivel es el de lo relativo y diaconal, cuya razón de ser en la Iglesia no puede ser otra que la de hacer cada vez más verdadera esa igualdad, no introducir en ella categorías que desplacen estructuralmente lo que nos constituye en verdadera comunidad de iguales.

Al contrario: cuando se tiene de verdad ante los ojos la «familia de hermanos» que somos como convocación de Dios en Iglesia, las diferencias entre los hermanos pierden toda relevancia. La *Lumen Gentium* vuelve a hacer aquí un resumen de esta realidad suprema: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (Ef 4,5); común dignidad de miembros por nuestra regeneración en Cristo, gracia común de hijos, común vocación a la perfección, una salvación, una esperanza y una indivisa caridad» (LG 32).

Esta es la sustancia de la Iglesia que prohíbe sustantivar cualquier «ministerio» o diakonia eclesial y, por consiguiente, colocarlo al mismo nivel que nuestra igualdad sustantiva. Ningún ministerio es una realidad «en sí», sino que se define como tal «desde» y «para» la realidad a la que sirve. Esta realidad es el «centro de gravitación». Ningún «ministerio» o distinción eclesial tiene sentido sino como algo que gira en torno a esa realidad soberana, no para introducir en la Iglesia «distinciones» que puedan dar a entender que hay en ella algo más importante que ser creyente sin más.

Tampoco el ministerio de presidir. La misma palabra «jerarquía» es peligrosa en este sentido, tal como se ha forjado precisamente en una eclesiología centrada en la comprensión de la Iglesia como «sociedad desigual». No es nada fácil concordar «verdadera igualdad» con «jerarquía» y, estando en la Iglesia las cosas como están, el peligro siempre inminente es que esa igualdad no supere jamás la mera retórica. Sobre todo si se habla de «Iglesia jerárquica», expresión introducida probablemente por san Ignacio de Loyola, como ya vimos.

El camino abierto por la *Lumen Gentium* para superar esta aporta es bien claro: volver a la conciencia de nuestra *común dignidad*, desde las realidades primarias que nos constituyen en pueblo de Dios, ante la cual cualquier otro tipo de *dignidades* se esfuma. Y, desde esa conciencia, aceptar sin reservas que la Iglesia se construye, ante todo y sobre todo, desde la *acción común* que brota de la experiencia de la fe y del compromiso con la «tarea del evangelio» de todo el pueblo creyente.

En definitiva, se trata de devolver el protagonismo al pueblo y, más en concreto, a ese «nuevo pueblo de Dios» que son las «pequeñas comunidades cristianas» de que habla el n. 26 de la *Lumen Gentium*., volviendo así a la mejor tradición de la Iglesia, tal como lo exige esa

«noción de comunión que impregnó durante *el primer milenio* la conciencia de la Iglesia y la doctrina eclesiológica»⁴⁸.

Por donde se ve cada vez más claro que las realidades de que habla el capítulo segundo de la constitución sobre la Iglesia (con su prolongación en el quinto) obligan a replantear y a resituar las realidades a que se refieren los capítulos tercero, cuarto y sexto. Sobre todo el capítulo tercero, como veremos. Si se lee este capítulo fuera del contexto del capítulo segundo, se podrá retroceder, sin duda, a la Iglesia como *sociedad desigual*. Y se podrá afirmar, por ejemplo, que «desde la óptica del Vaticano I hablar de '*societas inaequalium*' estaba justificado», o que se trataba de una «afirmación adecuada sin duda según el punto de mira adoptado»⁴⁹, en vez de afirmar, sencillamente, que se trataba de una eclesiología «falsa», como lo ha hecho expresamente el Sínodo Extraordinario de 1985.

Falsa, por ejemplo, en la concepción *monárquica* y centralizada de la Iglesia que hacía derivar la autoridad episcopal de la autoridad papal: posición negada por la *Lumen Gentium* al revalorizar la «sacramentalidad» del episcopado (LG 21), como veremos enseguida.

Falsa, sobre todo, en la división de la Iglesia en dos categorías de cristianos, los clérigos y los laicos: cuestión tan grave en el tema de la Iglesia como *sociedad desigual* que merece la pena analizarla en párrafo aparte.

b) Por debajo del binomio clérigos / laicos

No es fácil percibir, en fuerza de la costumbre, la distorsión eclesial y eclesiológica que supone la estructuración y comprensión de la Iglesia desde el binomio clérigos / laicos.

Una polarización que empezó a funcionar ya con gran fuerza en el siglo IV, pero que se estableció definitivamente como pieza clave del sistema eclesial en la reforma gregoriana, sobre todo por obra de los grandes canonistas que la vertieron en términos jurídicos del siglo XII al XIV, ese periodo histórico que se ha llamado con razón «edad canónica» de la Iglesia.

Ya el *Decreto de Graciano*, de mediados del siglo XII, habla de «dos géneros de cristianos», los clérigos y los laicos. Colocados ambos polos en la constitución misma de la Iglesia, en su única dimensión de *sociedad perfecta* jurídicamente entendida, está todo dispuesto para entender el clero como el *polo activo*, y al laicado como el *polo pasivo*. El clero es el que *hace* la Iglesia, el laicado el que *recibe de* la Iglesia.

De aquí a entender que el clero es la Iglesia no hay más que un paso, y, por consiguiente, a convertir la «jerarquía» en el *centro de gravitación* en torno al cual gira todo en la Iglesia. Ya

⁴⁸ Ricardo Blázquez, o. c., 57.

⁴⁹ *Ibid.*, 42 y 230.

Gregorio VII, como vimos, estaba convencido de que había que dar un paso más, y centrarlo todo en la «monarquía papal», y así esa «cúspide» de la pirámide eclesial se convierte, en realidad de verdad, en el verdadero y efectivo centro de gravitación.

Que el planteamiento de la *Lumen Gentium* pone en cuestión todo este sistema eclesial parece fuera de duda. El problema, dentro del debate conciliar, estaba en cómo salir de él, en si era posible en ese momento histórico saltar fuera de esa «sombra».

Y la primera dificultad, prácticamente insuperable, era ésta: *encontrar un «puesto» para los laicos en la Iglesia*. Este es el problema que condiciona históricamente todo el capítulo cuarto de la *Lumen Gentium*.

En el fondo, lo que hay en ese capítulo cuarto es una definición negativa del laicado: «Por el nombre de laicos se entiende aquí la totalidad de los fieles cristianos, *a excepción* de los miembros que han recibido un orden sagrado y de los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia» (LG 31). Se sabe perfectamente qué puesto ocupan en la Iglesia los clérigos y los religiosos. Determinar el puesto de los laicos hace problema.

Todo el esfuerzo del concilio por dar contenido positivo a esa definición negativa no hace otra cosa sino bajar a ese otro plano que describe nuestra condición común de creyentes: «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 regia de Cristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo». Con decir «a su manera» y «por su parte», no se ha dado ningún paso positivo en la definición del laicado.

El intento conciliar de destacar la «índole secular» de los laicos como algo «propio y peculiar» suyo, tampoco conduce a grandes resultados. Una de dos: o lo que se dice de los laicos es propio de todo creyente («buscar el reino de Dios tratando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios»), o se cae en una peligrosa «secularización» de los laicos, con la consiguiente, y peligrosa también, «sacralización» de los clérigos (los laicos en el mundo, los clérigos en la Iglesia).

Cuando se insiste en que los laicos «viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida: es ahí donde están llamados por Dios a contribuir *desde dentro, a modo de fermento*, a la santificación del mundo», se está presuponiendo de alguna manera que los clérigos no viven en el siglo, les toca santificar el mundo desde fuera, incapacitados, por consiguiente, para ser fermento evangélico en la historia. Ellos se dedican propiamente a las cosas de Dios y de la Iglesia y, una vez asentado esto, los laicos son los que «viven en el mundo».

Con lo cual se impone otra lógica más perjudicial todavía: acercarse al mundo es alejarse de Dios, cuanto más se acerca uno a Dios más se aleja del mundo. Y así lo que se encomienda a los laicos es lo más bajo, después de haber encumbrado a los clérigos a lo más alto.

Lo que ocurre aquí es que se sustantiva de antemano tanto a los «clérigos» como a los «laicos», se les convierte en realidades «en sí», constitutivas de Iglesia, y se busca luego cómo relacionarlos. Pero este presupuesto actúa previamente de una manera muy peculiar: dando por descontado que los clérigos están «arriba» y los laicos «abajo», con lo cual quedan viciadas estructuralmente sus relaciones: «Hay un *vicio estructural* que grava las relaciones clérigos / laicos. Un vicio que, independientemente de las buenas o malas voluntades reciprocas, *pre-define* un lugar eclesial y eclesiológico para cada uno de los términos, y *pre-determina* un tipo muy concreto de actitudes y comportamientos que parece pueden esperarse del clérigo o del laico... De lo que aquí se trata es de una determinada y concreta *organización* de la Iglesia, ideológicamente justificada por una determinada *teología* de la Iglesia, que exige un determinado tipo de relaciones entre los clérigos y los laicos. Relaciones que se hallan viciadas *de antemano* y de las que inevitablemente, y por muy buena voluntad que se tenga, saldrán maltrechos los unos y los otros»⁵⁰.

En definitiva, la *Lumen Gentium* no ha sido capaz, en ese momento histórico concreto, de dar una definición positiva del laicado. Ha abierto, sin embargo, un camino importante para otra cosa: la superación del binomio clérigos / laicos. Ese camino consiste, simplemente, en haber puesto el «pueblo de Dios», nuestra condición común de creyentes, como «centro de gravitación» de la eclesiología conciliar, y, más en concreto, en haber ubicado ese centro en las «comunidades pequeñas y pobres o que viven en la dispersión» (LG 26).

Es decir, no parece haber otra salida para superar la distorsión eclesial y eclesiológica que suponen los «dos géneros de cristianos» que la superación del binomio clérigos / laicos llevando la cuestión a otro terreno: *el binomio comunidad / ministerios*⁵¹.

Y digo «a otro terreno» porque, efectivamente, este segundo binomio obliga a replantear las cosas de tal manera que pone en entredicho pilares fundamentales de la eclesiología tradicional en que se ha generado la polarización clérigos / laicos. Por ejemplo:

— La polarización clérigos / laicos no puede ocupar un *primer plano* en la Iglesia. Acontece en un segundo plano que presupone la comunidad creyente como ámbito global constituido por la realidad sustantiva de la Iglesia, desde el que se relativiza y se difumina básicamente la importancia de ese binomio.

⁵⁰ Rémi Parent; *o. c.*, 23.

⁵¹ Véase Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*. Fax, Madrid 1973.

Claro que el problema clérigos / laicos es «estructural» en la Iglesia. No puede reducirse a cuestión de «funcionamiento», de manera que, mejorando sus relaciones, pero «cuidando de que sigan *tal como están actualmente estructuradas*», se resuelva el problema. Al contrario: «las dificultades surgen *en el corazón mismo de las relaciones* entre clérigos y laicos... Más concretamente: en la *estructura actual* de dichas relaciones»⁵².

Pero si se tiene en cuenta que esa «estructura» se da a un segundo nivel eclesial, por debajo del cual está el nivel sustantivo de la comunidad creyente, se comprenderá fácilmente que hay otro punto de referencia desde el que superar el «vicio estructural» de las relaciones clérigos / laicos: su relación a la comunidad creyente como tal.

Porque, efectivamente, «no habría 'laicos' en la Iglesia si no hubiera 'clérigos'... Clérigos y laicos sólo existen, *como tales* clérigos y *como tales* laicos, gracias a una estructura de las relaciones que les constituye como tales»⁵³.

Pero el «vicio» radical de esta estructura está en otra parte: en la Iglesia entendida como «sociedad desigual». Sólo la puesta en primer plano de la «verdadera igualdad» resaltada por la *Lumen Gentium*, nacida de las experiencias más profundas que nos constituyen en Iglesia, y tan «verdadera» que no puede ser alterada por ninguna otra realidad eclesial, abrirá el camino para la superación del binomio clérigos / laicos desde lo que les constituye *como tales* clérigos y *como tales* laicos: la estructura desigual de sus relaciones.

En esta dirección va el binomio comunidad / ministerios. Lo primero es la comunidad cristiana real, surgida de la experiencia de la fe en orden a la «tarea del evangelio» que está llamada a realizar. Luego están los distintos «ministerios» que surgen en cuanto necesarios para la «edificación» de la comunidad y para la realización de su tarea esencial. Sólo entendidos «desde» la comunidad y «para» la comunidad perderán sus connotaciones «clericales» y, por consiguiente, «laicales», para ser, simplemente, ministerios «eclesiales».

Hoy es ya bastante común hablar de «ministerios» en plural, lo cual significa un paso adelante en la superación de un sistema eclesial en que no había lugar sino para un único ministerio: el ministerio «jerárquico». Pero el peligro está en cómo se entienda ese plural. Porque dentro de esa pluralidad de ministerios se puede distinguir, por ejemplo, entre «ministerio sacerdotal» y «ministerios laicales», entenderlos como cualitativamente diversos, y estar pensando, en el fondo, que el ministerio sacerdotal es el que está «arriba» y los ministerios laicales los que están «abajo», con lo que entraríamos justamente en la dinámica que encubre la verdadera igualdad⁵⁴.

⁵² Rémi Parent, o. c., 19 y 23.

⁵³ *Ibid.*, 35.

⁵⁴ De esto adolece, a mi juicio, el libro de Dionisio Borobio, *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1982.

— El binomio comunidad / ministerios va también en la dirección de otra cosa más grave: superar el *acceso desigual* a las realidades fundamentales de la experiencia cristiana, que se ha producido también por el poder distorsionante del binomio clérigos / laicos.

Así, por ejemplo, el acceso desigual a *la realidad de Dios*. Porque los clérigos, sobre todo en su calidad de «sacerdotes», son los «hombres de Dios», colocados «junto a Dios», o en relación más directa e inmediata con Dios. A lo que va unido, por una larga tradición, lo siguiente: son los «segregados» del mundo, los colocados fuera de él, porque el ámbito propio de su vida y de su ministerio es el ámbito de lo «sagrado».

Aunque superado en muchos extremos, no estará de sobra leer aquí este texto de la Escuela francesa de espiritualidad: «El clero ha de ser ciego con respecto a este mundo, no considerando en lo más mínimo sus bellezas ni sus excentricidades; ha de ser sordo a sus rumores, pisotear todas sus pompas y condenar todos sus artificios. Debemos vernos, pues, como personas fuera del mundo, que viven en el cielo, que conversan con los santos y que olvidan, desdeñan y desprecian el siglo, al que aborrecen y condenan soberanamente»⁵⁵.

Evidentemente que este lenguaje nos resulta hoy anacrónico e irrisorio, pero no es tan fácil negar que eso persiste en esquemas mentales que mantienen esta convicción: los «sacerdotes» se dedican a las cosas de Dios, que son las colocadas en lo más alto; los laicos viven en el mundo, en medio de las realidades temporales y terrenas, que es lo colocado en lo más bajo y, por consiguiente, lo más distante de Dios.

De aquí a ser los «sacerdotes» los encargados de *discernir* si lo que proviene de los laicos es de Dios o no es de Dios no hay más que un paso. Con lo cual, efectivamente, queda mediatizada clericalmente para los laicos su relación con Dios.

No es casual que la condición de «creyentes» se haya reducido para los laicos a la de «simples fieles». La fe del simple fiel no toca ya «la realidad misma de Dios», sino que termina en los «enunciados» o en los «artículos» de la fe, en una fe reducida a doctrina que es elaborada para el «pueblo fiel» por la «jerarquía». El «sensus fidei» se convierte en «asentimiento» a lo que dice el clero, estableciendo así una relación «objetivada» con un Dios lejano, sin raigambre real en la propia existencia y en la propia vida.

De este modo, se filtra en la conciencia cristiana una imagen de Dios que responde más bien a esquemas «teístas». Dios es el «ser supremo», el que está «allá arriba», como comienzo absoluto de un proceso descendente, que «interviene directamente para elevar a los clérigos a

⁵⁵ Citado por Rémi Parent, *o. c.*, 52. Mientras este tipo de esquema mental tenga alguna pervivencia en la conciencia cristiana, definir a los laicos por su «índole secular», por muy positivo que parezca y aun pueda serlo en algún sentido, difícilmente se liberará de este efecto negativo: consolidar más aún un «abajo» laical frente a un «arriba» clerical.

su condición de *sujeto* de la Iglesia»⁵⁶, y reduce a los laicos a *objeto* receptivo de un Dios que desciende hasta ellos a través *de* los clérigos.

El binomio comunidad / ministerios supone, por el contrario, que es en el ámbito de la comunidad, de nuestra condición común de creyentes, donde se decide la cuestión de Dios y de la relación con Dios.

En ese ámbito previo a toda distinción dentro de la Iglesia acontece *la decisión de creer*, nacida de experiencias insustituibles de la propia vida, de la experiencia de un Dios «más íntimo a mí que yo mismo», como realidad primaria que constituye en *sujeto eclesial*, y a cuyo servicio están los «ministerios».

El plano segundo en que éstos se mueven no permite distinguir en la Iglesia el ámbito de lo sagrado y el ámbito de lo profano, ni menos dividirla en sectores cuya especificidad provendría de la dedicación a uno u otro ámbito. Toda contraposición entre «vivir en el mundo» y «vivir junto a Dios» distorsiona la comprensión de la Iglesia, como distorsiona la «imagen» de Dios, más íntimo a la historia que la historia misma.

Todos estamos por igual *en el mundo*, y todos estamos llamados por igual «a contribuir *desde dentro*, a modo de fermento, a la santificación del mundo» (LG 31).

Todos estamos por igual *en la Iglesia*, y todos somos responsables por igual de su edificación y de su misión en el mundo. Desde esta «verdadera igualdad» y para ella se determina el sentido, la razón de ser y el cometido concreto de los diversos ministerios, también del ministerio de presidir.

Todos estamos por igual *junto a Dios*, y somos portadores por igual de su Espíritu, que distribuye «a cada uno según quiere» distintos carismas o ministerios «para provecho común» (1 Cor 12,7 y 11).

Si a esa realidad fundante que es nuestra fe común se le permite irrumpir con toda su fuerza, la distinción clérigos / laicos se esfuma, y aparece por debajo la realidad soberana de la *comunidad creyente*, a cuyos pies deberá postrarse todo «cargo» o «ministerio» eclesial.

— El binomio comunidad / ministerios trata igualmente de superar el acceso desigual a *la realidad de Cristo* y, por consiguiente, a *los sacramentos* en que se concretiza y visibiliza su presencia real en la Iglesia.

Porque sucede que los clérigos, también en su calidad de «sacerdotes», se han convertido en «otro Cristo», cuando parece tan claro que, terminológicamente, es el nombre de «cristiano» el que debería significar «otro Cristo».

⁵⁶ Rémi Parent, *o, c.*, 44.

Pero la terminología sacerdotal, monopolizada por el clero, ha rodeado de tal sublimidad a los clérigos en la Iglesia, por ser, en realidad de verdad, quienes tienen en sus manos a Cristo, quienes le «hacen venir» por su «poder de consagrar», y le «dan» a los demás, que la distancia entre clérigos y laicos ha logrado, a través de esto, sus cotas más altas y sus expresiones más sorprendentes⁵⁷.

La administración de los sacramentos, sobre todo su poder sobre la «misa», ha sido y sigue siendo la forma más visible y cotidiana de entronizar a los clérigos junto a Cristo, lo más «arriba» posible, y de reducir a los laicos a quienes «reciben» pasivamente a Cristo, desde lo más «abajo» posible, acentuando hasta límites inconcebibles la polarización clérigos / laicos.

El binomio comunidad / ministerios coloca todo esto en otra perspectiva. Toda comunidad cristiana nace de la «experiencia pascual», como experiencia fundante de la Iglesia. Esta experiencia, como dijimos, es un momento interno del «acontecimiento cristológico», de todo lo acontecido en Jesús que culmina en su resurrección.

De este modo, la presencia de Cristo, y la identificación de los creyentes con él, es el constitutivo primario de la comunidad creyente. Ningún «ministerio» cabe aquí que pueda consistir en «dar» a Jesús, o «hacerle venir», o «administrarle» a los demás.

Los sacramentos son, ante todo, celebraciones de la comunidad, que es el verdadero «sujeto celebrante» de todos ellos, sobre todo de la eucaristía. Así se ha entendido en una larga tradición eclesial, a lo que contribuyó no poco la conciencia de la *condición sacerdotal* de toda la comunidad cristiana.

En el contexto de la «comunidad celebrante» habrá que entender en qué consiste el «ministerio» de presidirlos, que en ningún caso podrá consistir en privarla de su condición de «sujeto» para convertirla en «recipiente» de una gracia sacramental que alguien prepara al margen de su participación. Pero de esto trataremos más ampliamente cuando abordemos el

⁵⁷ Y. Congar ha sintetizado esta mentalidad en los siguientes términos: “El sacerdote es *superior* a los ángeles y semejante a María, porque tiene el cometido de dar a Jesús, de *hacerle venir*; es incluso *más poderoso* que María, porque ésta *dio a luz* a Jesús una sola vez, mientras que él puede hacerle venir *mil veces*, (Y. Congar, *Le sacerdoce du Nouveau Testament*, en *Les prêtres. Formation, ministère et vie* (Unam Sanctam 68). Cerf, París 1968, 238).

Algo semejante trasparece en este texto de Juan Pablo II: «Como ministros de la Santa Eucaristía, los sacerdotes tienen sobre las Sagradas Especies una responsabilidad primordial, porque es total: ellos ofrecen el pan y el vino, los consagran y, luego, distribuyen las Sagradas Especies a los participantes en la asamblea... Por eso, ¡cuán elocuente, aunque no sea primitivo, es en nuestra ordenación latina *el rito de la unción de las manos*, como si precisamente *estas* manos tuvieran necesidad de una especial gracia y fuerza del Espíritu Santo! El tocar las Sagradas Especies, su distribución con las propias manos, es un privilegio de los ordenados, que indica una participación activa en el ministerio de la Eucaristía» (Juan Pablo II, *Carta* a todos los obispos de la Iglesia sobre el misterio y el culto de la Santa Eucaristía: Ecclesia 1976 [marzo de 1980] 16).

tema del *sacerdocio eclesial*, o de lo que ha llamado la *Lumen Gentium* «sacerdocio común de los creyentes» (LG 10).

c) Por debajo del binomio religiosos / seculares

Otro pilar fundamental del edificio eclesial sacudido en sus cimientos por la eclesiología del Vaticano II lo constituyen, sin duda, los llamados «religiosos», que en una etapa multiseular se han convertido en el «estado religioso» en la Iglesia o, más concretamente, en el «estado de perfección».

Hasta el nombre hace problema aquí. No parece precisamente afortunado llamarles «religiosos», nombre que ha contribuido poderosamente a entender lo propiamente religioso en la Iglesia desde la «huida del mundo» y otras connotaciones que han marcado profundamente durante siglos a este sector eclesial.

La Congregación romana que se ocupa de ellos se llama actualmente «Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica», con lo cual tampoco parece que se adelante mucho.

Pero no es éste el problema planteado en la elaboración de la *Lumen Gentium*. El problema era este otro: resituar a los religiosos en el pueblo de Dios, tal como éste había avanzado a primer plano y se había constituido en «centro de gravitación» en el capítulo segundo. Para ello fue necesario dedicar un capítulo entero, el capítulo quinto, a la «vocación universal a la santidad», previo al dedicado expresamente a «los religiosos».

Es decir, lo primero que exigía el planteamiento conciliar era remover el «puesto» tradicional ocupado por los religiosos en la Iglesia. Por una larga historia que no vamos a estudiar aquí, los religiosos se han erigido en la Iglesia como «el estado de perfección», y así se han constituido ante el pueblo de Dios como «los profesionales de la santidad».

Por otro camino que el binomio clérigos / laicos, los religiosos han introducido en la textura eclesial «dos categorías de cristianos»: los llamados a la perfección, y la masa de los fieles seculares. El binomio clérigos / laicos se mueve, más bien, en el plano de la *estructura* de la Iglesia, el binomio religiosos / seculares en el plano de la *vida* misma que se vive en ella.

Lo cual reviste, a mi juicio, una gravedad mucho mayor: los religiosos se han apropiado, en su grado más alto, lo que propiamente nos constituye en Iglesia, las experiencias profundas implicadas en nuestra fe común, en nuestra condición común de creyentes.

Bonhöffer percibió muy bien este equívoco cuando vio, en los orígenes del monacato, la justificación eclesial de la *gracia barata*: «Con la extensión del cristianismo y la secularización creciente de la Iglesia, la noción de *gracia cara* se perdió gradualmente. El mundo estaba cristianizado y la gracia se había convertido en el bien común de un mundo cristiano. Se la podía

adquirir muy barata. Y, sin embargo, la Iglesia romana conservó un resto de esta noción primera. Fue de enorme importancia el que el monaquismo no se separase de la Iglesia y el que la prudencia de la Iglesia soportase el monaquismo... La vida monacal se convirtió en una protesta viva contra la secularización del cristianismo y el abaratamiento de la gracia... Pero la Iglesia, soportando esta protesta y no dejándola desarrollarse hasta sus últimas consecuencias, *la relativizó*; más aún, sacó de ella misma la justificación de su propia vida secularizada; porque ahora la vida monacal se convirtió en *la proeza aislada de unos pocos*, a la que no podía obligarse a la masa del pueblo de la Iglesia..., lo que condujo a distinguir un nivel superior y otro inferior en la obediencia cristiana»⁵⁸.

Dos niveles en el plano mismo de la realidad sustantiva de la Iglesia: ésa es la trágica disyunción intraeclesial abierta por la llamada «vida religiosa». Haber reducido el nombre de «cristiano» a la insignificancia, y haber abierto el camino en la Iglesia para diversas formas de «supercristianos», ha sido el resultado de esta extraña polarización de la existencia cristiana.

Para acabar con ella se introdujo el capítulo quinto de la *Lumen Gentium*, y, dentro de él, esta afirmación tajante: «Todos los creyentes, de cualquier estado o condición que sean, están llamados a *la plenitud* de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40).

Así, pues, la «plenitud» de la santidad y de la perfección va implicada en la llamada de Dios por la que hemos sido convocados en Iglesia, y no puede apropiársela ningún sector eclesial. Nuestra condición común de creyentes marca *el horizonte último e insuperable* de vida y de perfección, más allá del cual no hay nada.

Entender a los religiosos como «el estado de perfección» en la Iglesia, o de «los llamados a la perfección de la santidad», es entender a la vez que el horizonte de nuestra fe común ni es último ni es insuperable, sino superable y superado de hecho por quienes están llamados a «algo más» que el resto de los creyentes. Sobre esta grave cuestión tenemos que limitarnos aquí a algunas puntualizaciones:

— Lo primero que hay que decir, desde la perspectiva conciliar, es que la vida religiosa como tal es, dentro del contexto eclesial, una realidad *segunda*. Por tanto, que no se constituye como tal desde las realidades primeras que nos constituyen en Iglesia.

Todo lo que sea radicalismo evangélico, dar testimonio del espíritu de las bienaventuranzas, vivir hasta las últimas consecuencias en el seguimiento de Cristo, etc., es cosa que pertenece a nuestra fe común, y que no puede traspasarse al plano de un «carisma» particular dentro de la Iglesia, como propio suyo.

Naturalmente que sin las experiencias profundas que nos convocan en Iglesia la vida religiosa no sería nada. Pero lo que eso quiere decir es que lo más importante de la vida

⁵⁸ Dietrich Bonhöffer, *El precio de la gracia*. Sígueme, Salamanca 1968, 22.

religiosa es *ser vida cristiana sin más*, no que se constituya en sí misma, como «carisma» distinto de otros, desde esas realidades sustantivas.

Una cosa es descubrir las fuentes eclesiales de que brota la vida religiosa, y otra muy distinta apropiarse las aguas más puras que manan de esas fuentes, como si eso fuera lo propio y específico suyo. Cualquier tentativa de este tipo introduce irremediabilmente en la Iglesia «dos categorías de cristianos» y, en relación con los seculares, convierte a los religiosos en «super cristianos»⁵⁹.

— Nos encontramos aquí con una tarea semejante a la realizada anteriormente: superar el binomio religiosos / seculares llevando la cuestión a otro terreno: *el binomio comunidad / carismas*. Este «otro terreno» obliga, sin duda, a remover el puesto que los religiosos han ocupado tradicionalmente en la Iglesia.

Es decir, obliga a reconocer, ante todo, que el binomio religiosos / seculares no puede ocupar un *primer plano* en la Iglesia, Uno es el plano de la «koinonía», y otro es el plano de las «diakonías». La vida religiosa se mueve en el plano de las «diakonías», que en este caso es el servicio de un «carisma» en la Iglesia. Uno es el plano del «ser-con», y otro es el plano del «ser-para». La vida religiosa es constitutivamente «para» la realización de la koinonía.

Se trata, pues, de una realidad *relativa*, de modo que toda su consistencia, su razón de ser y su inteligibilidad le viene de su *referencia a* otra cosa mucho más importante que ella misma: la comunión eclesial. Sólo así se logrará comprender en toda su importancia la vida religiosa en la Iglesia sin que eso altere para nada la «verdadera igualdad» de todos los creyentes como pueblo de Dios.

Tampoco los «carismas», en cuanto nos diferencian a unos de otros, deben perturbar para nada la «comunidad de iguales» que formamos desde la realidad sustantiva de la Iglesia. Los «carismas» se mueven también a ese segundo nivel de lo relativo y diaconal, cuya razón de ser es hacer cada vez más verdadera esa igualdad, no introducir instancias que instauren la desigualdad en la Iglesia.

La vida religiosa no está en la Iglesia para elevarse como una cumbre más alta de perfección o de santidad, dejando más abajo a los demás, sino como carisma suscitado por el Espíritu para que todos los creyentes, ayudándonos los unos a los otros desde diversos carismas, podamos ascender comunitariamente a la cumbre única de perfección cristiana a que estamos llamados todos a una y todos por igual.

⁵⁹ Sobre estas cuestiones, tal como son abordadas por los especialistas en teología de la vida religiosa, véase, por ejemplo, J. M. R. Tillard, *El proyecto de vida de los religiosos*. Madrid 1974; T. Macara, *La vie religieuse au tournant*, París 1971; L. Gutiérrez, *Teología sistemática de la vida religiosa*, Madrid 1979.

No es bueno, pues, «sustantivar» la vida religiosa, o entenderla como una realidad «en sí», porque ése será el camino más corto para convertirla en «centro de gravitación» en lo referente a la perfección o a la santidad, en contra del planteamiento conciliar empeñado en constituir como centro único de gravitación el pueblo de Dios como tal o, más a nuestro propósito, «la vocación universal a la santidad».

No es bueno tampoco entender la vida religiosa *desde una relación peculiar con Dios, con Cristo o con el evangelio*, porque eso fomentará el *acceso desigual* a las realidades fundamentales que nos constituyen en Iglesia.

Más aún que los clérigos, los religiosos se han colocado «junto a Dios», en una relación más directa e inmediata con Dios. En este caso, no por razón de un «ministerio», sino por razón, diríamos, de la misma «experiencia» de Dios, de tal manera replegada en sí misma que ha impulsado todavía más a la «huida del mundo». El binomio comunidad / carismas, en la medida en que todo lo que es experiencia de Dios se sitúa en el plano de la comunidad, tiende a superar ese acceso desigual a Dios que ha ido implicado en el binomio religiosos / seglares.

La relación peculiar con Cristo, propia de la vida religiosa, se ha pretendido fundar en la imitación del «género de vida» que Cristo asumió, en su mismo proyecto humano de vida, cuyas tres dimensiones más hondas serían su «celibato-pobreza-obediencia».

Por supuesto que la pobreza y obediencia de Cristo son de tal manera patrimonio común de todos los creyentes que en modo alguno pueden convertirse en lo propio y distintivo de la vida religiosa. Pero es muy problemático también pretender que la condición de «célibe» de Jesús, por importante que fuera en su vida histórica al servicio del reino, pueda servir para justificar un «carisma» eclesial. De modo semejante a como es muy problemático que su condición de «varón» pueda servir para excluir a las mujeres del «ministerio» de presidir en la Iglesia.

La vida histórica de Jesús, con todas sus concreciones, y con su culminación en el Crucificado-Resucitado, es creadora de «comunidad» eclesial. Los «ministerios» y «carismas» en la iglesia responden a otro tipo de cosas: desempeñar un *menester*, o secundar una *moción del Espíritu* para la realización de la comunión.

El binomio comunidad / carismas tiende a superar en la Iglesia todo acceso desigual a Cristo y a su evangelio, poniendo en lo más hondo el nivel de la «comunidad», y en un plano segundo los diversos «carismas» que sirven a la comunión, también ese carisma peculiar que es la vida religiosa. En la medida en que el binomio religiosos / seglares sugiera un acceso desigual a las realidades básicas de la experiencia cristiana, introduce sin duda un «vicio estructural» en el ámbito de la vida misma de la Iglesia que hace imposible superar las «dos categorías de cristianos».

— Hemos dicho que la vida religiosa es un «carisma». Tal vez una mejor comprensión de lo que son, para Pablo, los carismas en el seno de la comunidad creyente nos ayude a resituar la vida religiosa en la Iglesia.

Un carisma es un «don» del Espíritu, una «manifestación» del Espíritu, por la cual un creyente, o un grupo de creyentes, es movido por él a realizar una tarea «para provecho común», es decir, para edificación de la Iglesia (1 Cor 12,7). Como dijimos en su momento, sin el soporte de la comunidad, todos los carismas se quedarían, para Pablo, literalmente en el vacío, porque el Espíritu que los suscita es, previamente, el que crea la comunidad *creyente* como tal, en cuyo contexto tienen sentido los carismas.

Por eso es importante notar algo que descubre muy bien, en el pensamiento de Pablo, la relación de los carismas con la comunión eclesial: *el carácter provisorio de los carismas*. Los carismas, por muy importantes que sean, y aun necesarios para la edificación de la Iglesia, son realidades provisorias: «Desaparecerán las profecías, cesarán las lenguas, desaparecerá la ciencia; porque imperfecta es nuestra ciencia e imperfecta nuestra profecía» (1 Cor 13,8-14).

Sin embargo, hay algo de que brota toda esa contextura carismática de la Iglesia, y que se fomenta y se profundiza a través de los carismas, que es totalmente de otro tipo: nuestra comunión en la caridad «que no pasa jamás», que es la realidad que queda por debajo de los carismas que pasan.

Toda la diversidad carismática, que irrumpe multiformemente en la Iglesia, está al servicio de esa comunión en la caridad, sin la cual de nada sirven todos los carismas. Porque, «aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como campana ruidosa o platillos estridentes; aunque tuviera el don de la profecía y penetrara todo secreto y todo saber, aunque tuviera fe como para mover montañas, si no tengo caridad, nada soy; aunque repartiera todos mis bienes, o me dejara quemar vivo, si no tengo caridad, de nada me sirve» (1 Cor 13,1-3).

Todo suena a falso, todo se mueve en el vacío, sí no arranca de nuestra comunión en la caridad y a ella vuelve como a la única realidad permanente frente a la cual todos los carismas nada cuentan. Tres cosas sorprenden de manera particular en la doctrina de Pablo sobre los carismas, que pueden servir muy bien para comprender el «puesto» de la vida religiosa en la Iglesia:

— Que los carismas no se dan primariamente para el que los recibe, sino para la comunidad, y sólo de rechazo para el que los recibe, en cuanto que su vida de creyente se decide por entero dentro de la comunidad. En los carismas se descubre ese carácter paradójico de la existencia cristiana por el que, dando la vida es como se recibe, perdiéndola por Cristo y por su evangelio es como se encuentra en plenitud.

Recibir un carisma, por tanto, no es disponer de algo con que pueda cultivarse una vida interior profunda, o una espiritualidad distinta de quien no ha recibido tal carisma. Al contrario:

es algo que va destinado directamente a la comunidad, y cuya finalidad es hacer caer a la comunidad entera en posesión del Espíritu, como fuente única creadora de comunión y, en la comunión, de toda interioridad y de toda espiritualidad cristianas.

Por consiguiente, la vida religiosa, justo por ser carismática, no tiene su puesto en el plano de la realidad sustantiva de la Iglesia, no existe en sí ni para sí, sino en el plano segundo de las realidades relativas, en calidad de «ser-para» la comunión eclesial, no para alzarse como forma de espiritualidad o de perfección que no esté al alcance de los demás creyentes.

— Que un carisma es una «manifestación», un «don» del Espíritu, que «dio a unos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como evangelizadores, a otros como pastores y maestros» (Ef 4,11). Pablo no dice «llamó» porque está hablando a los ya «llamados a ser santos», a los previamente «convocados», y lo que hacen los carismas es «equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo de Cristo».

Si a los carismas y ministerios se les quiere llamar «vocaciones» (puesto que se ha vuelto común no hablar sino de la «vocación religiosa» y de la «vocación sacerdotal» en la Iglesia), no habrá que olvidar que un carisma o un ministerio no es jamás la primera vocación que uno ha recibido de Dios, sino que adviene en un segundo momento en que lo decisivo a que hay que llamar «vocación» ha acontecido ya.

Es decir, lo primero es siempre la «con-vocación» de Dios por la que somos «con-vocados» en Iglesia. Ahí acontece la gran llamada de Dios que es nuestra «vocación cristiana» sin más, y que es a la vez, constitutivamente, «vocación eclesial». En ella se decide lo primero y lo último, lo fundamental y lo supremo, porque se mueve en ese horizonte de plenitud insuperable que es la experiencia de la fe, y que no puede ser superado por ninguna otra instancia eclesial.

Por consiguiente, si se quiere hablar de «vocación religiosa», o de «vocación sacerdotal», habrá que tener en cuenta que se trata de vocaciones segundas, que no se determinan jamás por una *mayor densidad de contenido cristiano*, como si en ellas se volviera la «vocación cristiana» más exigente o más radical, sino por su referencia al contenido cristiano común, mayor que el cual nada existe.

Habrà que tener en cuenta, igualmente, que esas «vocaciones» no añaden nada a la vocación cristiana común, porque a la vocación cristiana no se le puede añadir nada. Cristo no puede llamar a nadie a algo más que a ser cristiano. No se puede tratar tampoco de «especificaciones» en que se concrete la vocación cristiana común, porque ser cristiano es lo más concreto que hay, y no puede especificarse con nada.

Se mueven, sencillamente, en otro plano, en el plano propio de los «carismas» o «ministerios» suscitados por el Espíritu «para provecho común», para equipar a los santos para la tarea del servicio, para la construcción de la comunidad creyente.

En este contexto habría que añadir lo siguiente: una cosa es la «identidad» y otra lo «distintivo» de la vida religiosa en la Iglesia. La identidad incluye las raíces eclesiales que, sin ser vida religiosa como tal, son, sin embargo, lo más importante de la vida religiosa. Lo propio y distintivo no puede constituirse por apropiación de nada perteneciente a nuestra condición común de creyentes, sino por algo advenido de otra parte: el celibato, como forma de vida humana peculiar, distinta de otras, que, desde las raíces eclesiales que actúan en los religiosos, se convierte en «celibato por el reino», profesado públicamente y aceptado por la Iglesia, es lo que distingue a la vida religiosa de otros carismas, o de otras formas de vida intraeclesiales.

— Que los carismas son algo esencialmente referido a la única realidad decisiva: nuestra comunión en la caridad, que no es un carisma, que es más que todos los carismas juntos, porque es el ámbito concreto en que acontecen la fe, la gracia y la salvación. En cuanto referidos a la caridad, decíamos, los carismas son realidades provisorias, al servicio de lo único que queda por debajo de los carismas que pasan.

Como carisma, la vida religiosa se mueve, pues, en un plano que en forma alguna puede ser autosuficiente o autónomo. No está en la Iglesia para ser realización más perfecta de la Iglesia misma, como si fuera la comunidad total de los creyentes la referida a ella en el orden de la santidad o de la perfección.

Al contrario: es una realidad «ex-céntrica», porque su centro no está en ella misma, sino en la comunidad creyente que es la Iglesia. No se pertenece, porque su verdadero propietario es el pueblo de Dios.

Como realidad provisorias, debería despojarse de ese halo de perennidad que suele rodear a cada instituto religioso, y saber «morir» en caso de misión histórica cumplida, o en caso de incapacidad para afrontar los retos de situaciones históricas nuevas⁶⁰.

Queda claro, en definitiva, que la «vocación universal a la santidad», reivindicada por un capítulo entero de la *Lumen Gentium*, obliga a revisar en profundidad el puesto de la vida religiosa en la Iglesia como pieza clave de un *sistema* eclesial que ha hecho del pueblo de Dios una «sociedad desigual», y que es necesario desmontar si se quiere ser fiel hasta las últimas consecuencias a la perspectiva de fondo de la eclesiología conciliar.

⁶⁰ El cardenal Ratzinger afirma, a propósito de la «reforma» llevada a cabo por Carlos Borromeo en su tiempo, que el carácter no precisamente «restaurador» de esa reforma «se comprende, por ejemplo, por el hecho de que Carlos *suprimiera una orden religiosa* entonces en decadencia y asignase sus bienes a nuevas comunidades vivas. ¿Quién posee hoy el valor de declarar definitivamente superado lo que se halla interiormente muerto (y continúa viviendo sólo exteriormente) y de confiarlo con claridad a la energía de los nuevos tiempos? Con frecuencia, nuevos fenómenos de despertar cristiano encuentran la hostilidad precisamente de quienes se presentan como reformadores, los cuales, a su vez, defienden espasmódicamente instituciones que continúan existiendo sólo en contradicción consigo mismas» (J. Ratzinger, *Informe sobre la fe*, 45, nota).

d) «El poder que viene de Dios»

No podemos concluir esta sacudida de cimientos que va implicada en la eclesiología conciliar sin aludir a otra cuestión fundamental: la cuestión del «poder» en la Iglesia.

Se recordará que el texto ya citado de la constitución sobre la Iglesia que se preparó en el Vaticano I fundaba la «desigualdad» eclesial, no sólo en la diferencia clérigos / laicos, sino «de una manera especial, porque en la Iglesia *reside el poder que viene de Dios*, por el que a unos es dado santificar, enseñar y gobernar, y a otros no».

No vamos a recordar de nuevo las raíces históricas profundas de este poder, su configuración como «sagrada potestad» y, particularmente en el papa, como «plenitud de potestad». Todo ello está suficientemente explícito en la segunda parte. Lo que conviene subrayar aquí es que una determinada concepción del «poder» es la que está a la base de la Iglesia entendida como «sociedad desigual», y que, en la medida en que este modelo es puesto en cuestión por la *Lumen Gentium*, se nos obliga a la vez a partir de otro concepto de «poder» si queremos seguir aplicando ese concepto a la Iglesia.

— Dadas las resonancias de poder autocrático que trae del pasado toda autoridad, y muy particularmente la categoría de «sagrada potestad» acuñada en la Iglesia, es fácil reconocer al menos que «la idea de autoridad eclesiástica está sometida a multitud de interferencias y por ello *se ha tornado confusa*».⁶¹

Hasta el concepto de la «omnipotencia» de Dios, o del «señorío» de Jesús, se han vuelto sospechosos. Lo cual no es tan absurdo si se tiene en cuenta el influjo que esos conceptos han ejercido en la configuración de un determinado modelo de autoridad humana y eclesial.

Si la afirmación del «señorío» de Jesús equivale a esta pregunta: «¿cómo puede Jesucristo seguir siendo *poderoso* en la sociedad secular de nuestros días?»⁶², sin aludir para nada a *la debilidad de su cruz*, es natural que se sospeche de las consecuencias sociales que pueden derivarse de ese «señorío poderoso», plasmado, por ejemplo, en el *Cristo Pantokrátor*, ataviado con vestiduras regias, típico sobre todo de la iconografía oriental. Máxime si se reconoce, sin mayores precisiones, que «es necesario reconducir el poder a su fuente divina, de la que deriva todo poder».⁶³

⁶¹ Ricardo Blázquez, o. c., 230.

⁶² Adolfo González, *Presencia social de la fe y pluralismo de modelos eclesiológicos*: Iglesia Viva 112 (julio-agosto de 1984) 307.

⁶³ Ricardo Blázquez, o. c., 231.

Por lo cual me parece especialmente urgente en el momento actual recuperar este otro concepto de «poder» eclesial: «La Iglesia de los pobres no propone una transferencia del poder de la jerarquía al grupo sociológico de los pobres, sin que en esa transferencia quedase tocada la misma noción de poder. Lo que propone es precisamente cambiar radicalmente la noción de poder como mediación de Dios. Propone que toda la Iglesia se ponga *en la periferia, en la impotencia de los pobres, a los pies de un Dios crucificado*, para desde allí alimentar una esperanza cristiana y propiciar la necesaria eficacia -y, en este sentido, poder- de la acción de la Iglesia»⁶⁴.

No se trata, en este caso, de distintos modelos o paradigmas en la comprensión del «poder» que la Iglesia puede ejercer en una «sociedad pluralista»; se trata de algo más radical: de un cambio de «lugar social» exigido por urgencias muy originales y básicas del evangelio de Jesús. Es decir, se toca aquí algo muy central y desconcertante de la fe cristiana que obliga, entre otras cosas, a diseñar un *tipo de autoridad* en que se ponen del revés las connotaciones normales del «poder».

Me parece muy acertada esta observación: «La autoridad en la Iglesia tiene una peculiaridad indeducible del concepto general de autoridad; no es simplemente una especie dentro de un género superior. El 'vos autem non sic' —'vosotros nada de eso; al contrario'— (Lc 22,26) rompe toda posibilidad de transferir el modelo de autoridad que vige en 'este' mundo a la autoridad que debe actuar en la Iglesia, comunidad de fe, esperanza y amor»⁶⁵.

Pero hay que añadir enseguida: ese «vosotros nada de eso; al contrario» obedece en primer término a que nuestra fe nos remite directamente al «poder» de un vencido, de un derrotado por «los poderes de este mundo», al poder de un Crucificado. Un «poder» ejercido desde cualquier otro pedestal que no sea la cruz de Jesús no es un poder propio de la Iglesia, ni puede servir de fundamento para justificar la autoridad eclesial. Y ese pedestal es el de la «impotencia de los pobres», y el del «liberador de los pobres», arrojado por ello al «lugar del oprobio» (Heb 13,13), al último lugar, de que hablaremos al tratar del «sacerdocio» de Jesús.

Por eso en los evangelios Jesús mismo se pone en el lugar del «sirviente», y el «vosotros nada de eso; al contrario» se explicita de esta manera: «El mayor entre vosotros hágase el menor, y *el que manda como el que sirve*. Porque, vamos a ver, ¿quién es mayor: el que está a la mesa o el que sirve? El que está a la mesa, ¿verdad? Pues yo estoy entre vosotros como el sirviente» (Mc 10,45; Lc 22,26-27).

La «diakonía» de que se habla aquí, tomada del lenguaje profano del servicio a la mesa, implica la reducción a la condición de siervo, desde el último puesto. No es, pues, adecuado decir que la autoridad eclesial implica «eventualmente mandar», para añadir que, por su

⁶⁴ J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1981, 113.

⁶⁵ Ricardo Blázquez, *o. c.*, 234.

condición de «diakonía», «no es indigno de la autoridad ministerial ocupar el último puesto»⁶⁶. Al contrario: lo primero exigido para el tipo de autoridad de que habla el Nuevo Testamento es «ocupar el último puesto», y desde este lugar propio suyo, con la debilidad que comporta y la imposibilidad de imposición, le corresponderá «eventualmente mandar».

— En todo caso, la perspectiva de la *Lumen Gentium*, en consonancia con su planteamiento inicial, va en esta dirección: el verdadero «poder» de la Iglesia, en realidad su único poder, es el poder de nuestra fe, el de «la victoria de nuestra fe», y es evidente que este poder *reside en el pueblo*, en nuestra condición común de creyentes.

Es verdad, por tanto, que «en la Iglesia reside el poder que viene de Dios», pero no es lo primario aquí, ni lo verdaderamente importante, ese poder que «a unos es dado y a otros no», sino el que proviene de la «verdadera igualdad» que nos constituye a todos como pueblo de Dios.

Se trata, por consiguiente, de cambiar *la noción misma de poder*. No hay otro poder digno de la Iglesia de Jesús que el poder de nuestra fe común, de nuestro testimonio comunitario del evangelio, de nuestra praxis transformadora del mundo en la dirección del reino de Dios, al estilo de Jesús.

Frente a esto está la tentación del poder, a la que Jesús resistió como la peor de todas: del poder que se impone, del poder por el cual algunas personas, desligadas del pueblo, pueden creerse con «poderes» en su mano para conducir al pueblo según su voluntad, identificada sin mayores reservas con la voluntad de Dios.

Parece claro que la *Lumen Gentium* se ha colocado en el buen camino para desmontar en la Iglesia esta forma de poder. Y, desde su dinámica de fondo, nos obliga a hacernos esta pregunta: ¿se puede decir, en el sentido riguroso de la palabra, que la Iglesia es una *democracia*?

Desde luego que esta palabra se presta a la ambigüedad, pero abandonarla por eso podría ser una ambigüedad mayor, y no es nada seguro que sea precisamente ortodoxa la eclesiología que se trata de defender cuando se afirma, sin más, que la Iglesia no es una democracia. Más ambigua es, ciertamente, la palabra *monarquía*, y se ha aplicado durante mucho tiempo tranquilamente a la Iglesia.

Por supuesto, lo primero que hay que advertir al abordar este asunto es que la Iglesia no es una democracia en el sentido sociopolítico de la palabra, tal como se ha configurado en los regímenes democráticos actuales. Las diferencias son notables, y no se trata para nada de homologar la Iglesia a ese tipo de democracia, simplemente por acomodarse a los tiempos que

⁶⁶ *Ibid.*, 236-238.

corren, aunque puede y debe aprender, sin duda, muchas cosas de esos regímenes para organizarse y funcionar en consonancia con exigencias muy fundamentales del evangelio.

Por decirlo muy brevemente con un solo ejemplo: en la Iglesia habrá que relacionar constantemente lo que llamaríamos la «soberanía del pueblo» con la «soberanía del Señor Jesús», de quien proviene toda posible soberanía eclesial. El problema está en saber si hay que renunciar por eso a hablar en ella de soberanía del pueblo.

El buen camino abierto por la *Lumen Gentium* nos obliga a partir, como decíamos, de esta constatación: propiamente hablando, el único «poder» con que contamos en la Iglesia es «la victoria de nuestra fe», y, desde la perspectiva conciliar, es evidente que este poder reside en el pueblo: se trata justamente, y conviene repetirlo, del poder de nuestra fe común, del poder de esas experiencias básicas que «nos ponen a los pies de un Crucificado», y así nos constituyen en el nuevo pueblo de Dios (cf. 1 Pe 2,4-10).

Por tanto, hay realidades muy profundas en la Iglesia desde las que se cumple en ella al pie de la letra la noción de democracia: poder del pueblo, poder que reside en el pueblo. Naturalmente que aquí se trata de ese «poder» extraño y desconcertante que es el poder de nuestra fe: un poder que no trata de imponerse a nadie, ni de dominar a nadie, menos aún de «conquistar el poder»; que es, más bien, la *debilidad* de nuestra fe, pendiente por entero de la debilidad de la cruz de Jesús. Pero debilidad invencible, porque es paradójicamente, en su misma debilidad, la única «victoria que vence al mundo», el único poder capaz de derrocar todos «los poderes de este mundo».

Sería lamentable que en la Iglesia olvidáramos esta realidad fundamental, o la pusiéramos entre paréntesis, para montar sobre ese olvido otro tipo de «poderes» impositivos o coercitivos, mundanos por tanto, y atentatorios necesariamente contra la debilidad de nuestra fe, que deberá seguir siendo debilidad, supongo yo, en quienes gobiernan la Iglesia y en las estructuras de la Iglesia.

Por eso es tan importante en esta cuestión aclarar este punto concreto: ciertamente, en la Iglesia todo está pendiente de «la soberanía del Señor Jesús». Pero hace falta precisar bien si esa soberanía es participada, ante todo, por quienes estamos «constituidos en pueblo», o por quienes, dentro del pueblo, están «constituidos en poder», según el modelo tradicional.

Parece claro que la *Lumen Gentium* obliga a decir que esa soberanía es participada, primariamente, por quienes hemos sido constituidos en pueblo, y que eso exige, al propio tiempo, entender del revés en la Iglesia, como dijimos, lo de haber sido «constituido en poder».

Late aquí una concepción de Iglesia que difícilmente se expresará en forma adecuada sin decir que la Iglesia es una democracia o, más exactamente, desde la singularidad de nuestra fe, una *democracia de comunión*.

Una democracia de comunión con fundamentos muy hondos en los orígenes mismos de la Iglesia. No es exagerado decir que «el evangelio de Jesús es el único manifiesto realmente *democrático* en el sentido de que representa en la historia la permanente exigencia de una igualdad y una fraternidad que no llegarán jamás al punto óptimo»⁶⁷. La verdadera cuestión pendiente consiste en convertir esto en principio real de constitución y organización de la Iglesia, de una Iglesia que no puede dejar de decir que se define como tal desde el evangelio y para el evangelio.

En este caso, parecería claro, a mi juicio, que decir que la Iglesia es una democracia tiene muchas más ventajas que inconvenientes. No sólo esto, sino que se vería con claridad a la vez que los inconvenientes que puedan provenir de equiparar la Iglesia a las democracias civiles se superarían mostrando que, en comparación con ellas, la Iglesia es una *democracia por exceso*, que va más allá que cualquier otra democracia nacida de la libre voluntad de los pueblos⁶⁸.

Y que es justamente ese «exceso», como democracia nacida de la libertad de los hijos de Dios, el que la hace no homologable a los actuales regímenes democráticos, no el solapado autoritarismo en que se está pensando cuando se dice que la Iglesia no es una democracia.

No podemos dejar de responder, finalmente, a una objeción que surge enseguida cuando se plantea este asunto: democracia quiere decir que el pueblo, en quien reside el poder, elige mediante el voto a sus representantes, que son así *delegados* del pueblo; en la Iglesia, por el contrario, los que presiden no son delegados de la comunidad, sino *puestos por Dios* al servicio de la comunidad. Dos cosas más importantes conviene puntualizar sobre esto:

— Que democracia no significa sólo, ni principalmente, ese poder del pueblo de elegir cada cierto tiempo a sus representantes. Significa también participación de todos en la tarea común, corresponsabilidad, poder de decisión de todos en las cosas que afectan más gravemente a la marcha de la comunidad o del pueblo, poder de control de todos sobre los posibles abusos de la autoridad.

Y en todos estos sentidos a la Iglesia le va muy bien el nombre de democracia, si quiere ser fiel a «la permanente exigencia de igualdad y de fraternidad» que viene del evangelio.

— Y otra cosa más importante todavía: hay que terminar en la Iglesia con ese sofisma según el cual decir que la autoridad viene de Dios quiere decir luego, en la práctica intraeclesial, que viene *de la autoridad misma*. Dicho más drásticamente: que quienes presiden la Iglesia sean, de hecho, elegidos a dedo.

⁶⁷ A. Paoli, *Buscando libertad*. Sal Terrae, Santander 1981, 83.

⁶⁸ Véase J. M. Díaz Moreno, *Democracia en la Iglesia. Reflexión desde el Derecho Canónico: Misión Abierta* (septiembre de 1983) 109-111.

No se puede seguir ignorando a estas alturas que ha habido una larga tradición eclesial, como vimos en la segunda parte, en que se ha pensado esto exactamente al revés: que es un derecho del pueblo creyente, entendido incluso como «derecho divino»⁶⁹, tomar parte en la elección de quienes han de presidir la iglesia, hasta tal punto que una elección hecha sin intervención del pueblo se consideraba «nula e inválida».

Pero, obsérvese bien, esta intervención democrática en la elección no se consideraba en ningún momento como intervención de un grupo humano cualquiera, sino como intervención de un pueblo *creyente*, movido como tal por el Espíritu, y, por esta razón, el elegido por el pueblo era visto por el pueblo mismo como un «don del Espíritu», como «puesto por Dios» para presidir su Iglesia.

En forma alguna se veía contraposición entre «puesto por el pueblo» y «puesto por Dios». Al contrario: siendo puesto por el pueblo creyente es como puede ser experimentado por el pueblo mismo como un don de Dios para su pueblo. De modo que, en realidad de verdad, cuando peligra el «origen divino» de la autoridad en la Iglesia es cuando se anula el «derecho divino» del pueblo creyente a intervenir en la elección de quien ha de presidirlo.

Lo cual no niega en absoluto, pero coloca en otra perspectiva, la verdad de que «la autoridad en la Iglesia es una autoridad referida, otorgada y vinculada en su origen y en su perduración al envío de Jesús», o de que «el fundamento de la autoridad es el envío apostólico y la sucesión»⁷⁰. Lo que ocurre es que todo *eso* acontece en vinculación esencial con su condición de «puesta por el pueblo», en el seno de la comunión eclesial, no al margen de la comunión.

En concreto, la «sucesión apostólica» se entiende, no como hilo suelto que se sucede linealmente a sí mismo, sino como hilo inserto en la urdimbre de esa comunión que es la Iglesia apostólica. Si es de «derecho divino» la participación del pueblo en la elección, es evidente que esa participación entra como elemento integrante en el hecho de la sucesión, la cual sin ese elemento se movería en el vacío.

Pienso que en todo esto se expresa una conciencia eclesial diametralmente opuesta a la que más tarde se hizo vigente, y lo sigue aún en nuestros días. Y que aquí tocamos el verdadero problema para una auténtica democratización de la Iglesia. No basta decir que la autoridad en la Iglesia debe *ejercerse* con talante democrático, pero dejando intacto el «vicio estructural» de que hablamos anteriormente. Más importante que eso es precisar cómo *se constituye* la

⁶⁹ Recuérdense, por ejemplo, las afirmaciones tajantes de san Cipriano: «Viene de *origen divino* el elegir al obispo en presencia del pueblo, para que todos lo aprueben.; el pueblo tiene «poder para elegir obispos dignos y recusar a los indignos». Dígase lo mismo de san León Magno, y de la conciencia eclesial que se refleja en el canon 6 del concilio de Calcedonia.

⁷⁰ Ricardo Blázquez, *o. c.*, 235.

autoridad eclesial, y entender como un momento interno de esa constitución la intervención del pueblo en la elección de sus dirigentes. Porque seguramente la fuente principal del autoritarismo en la Iglesia ha sido, y sigue siendo, el simple hecho de que quienes gobiernan sean elegidos sin contar con el pueblo creyente.

e) Punto crítico: el principio colegial

Se comprenderán ahora mejor las graves dificultades con que se encontró el concilio para superar un sistema eclesial que seguramente se pensaba que debía ser superado, pero que era tan difícil al mismo tiempo hacerle «saltar fuera de su sombra».

— Es evidente, en este sentido, que en numerosos textos del capítulo tercero de la *Lumen Gentium* respira otra eclesiología distinta de la que invade todo el capítulo segundo. Más aún: que siguen en pie piezas fundamentales de un sistema en que la «constitución jerárquica de la Iglesia» parece estar a la base del discurso, constituyendo a los dirigentes en el verdadero *sujeto eclesial*.

«Esta distorsión se debe claramente a la *falta de articulación* entre la descripción del pueblo de Dios, en el que el Espíritu suscita ministerios y carismas, por una parte, y, por otra, la constitución jerárquica surgida de la elección de los apóstoles y transmitida por tradición sin nexo aparente con la primera descripción. Se llega así a dos elementos paralelos: el pueblo convocado y los ministros. Estos dos elementos encuentran su armonía a la vez en la unidad de origen: la voluntad de Dios en Cristo, y una articulación moral: el servicio. Pero la unión del pueblo y la jerarquía se propone como dato positivo de la Escritura, y no es considerada *a partir de la institucionalidad necesaria* para la marcha del pueblo hacia su fin»⁷¹.

Es decir, sin abandonar los «dos géneros de cristianos», se introduce una especie de «armonía preestablecida» entre ambos que asegura la marcha pacífica de la Iglesia una vez confirmada como «sociedad desigual». La «sucesión apostólica» sigue pensándose como un «hilo suelto» que se sucede al interior de sí mismo. El «puestos por Dios» funciona sin vinculación alguna con el «puestos por el pueblo», y así la autoridad recae sobre el pueblo según la dialéctica dominación-sumisión.

Por mucho que se insista en que la jerarquía es un «verdadero servicio, que en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente *diakonía* (LG 24), la «sacra potestas» como categoría dominante induce a una consideración aislada de la jerarquía, desvinculándola del pueblo creyente.

⁷¹ Christian Duquoc, *Iglesias provisionales*. Cristiandad, Madrid 1986, 84.

De este modo, se deshistoriza en gran medida el problema, se rehúye *el conflicto* como inherente a «la distorsión entre los intereses, incluso evangélicos, del pueblo cristiano y las organizaciones jerárquicas que pueden no parecer servidos»⁷², y se renuncia a toda puesta en cuestión de la organización institucional de la Iglesia.

En consecuencia, el capítulo tercero de la *Lumen Gentium* se elabora en buena medida de espaldas al segundo, y en lugar de una «reforma» de la autoridad eclesiástica, como lo exigía su articulación en la urdimbre del pueblo de Dios, lo que se produce es una consolidación de su «forma» tradicional, que se sigue considerando inmutable.

Y lo que es más grave todavía: esta consideración de la jerarquía se alza poderosamente como un dique contra el cambio histórico pretendido por el Vaticano II. Pero de esto hablaremos más despacio en el capítulo dedicado al «servicio de presidir» en la Iglesia.

— Quisiera fijarme ahora en otro aspecto de este problema. No hay que olvidar que el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, por más que se titule: «De la constitución jerárquica de la Iglesia», de lo que va a hablar en realidad es «especialmente del episcopado». Es decir, el tema central al que va dirigido todo su contenido es el de *la colegialidad episcopal* que, como es sabido, se convirtió en punto álgido del conflicto intraconciliar.

Vistas así las cosas, me parece claro que las líneas de fondo de este capítulo están en profunda sintonía con el capítulo segundo. Lo que se trata de mostrar, en definitiva, es que el episcopado en la Iglesia es, ante todo, *comunión en el mismo ministerio*. Como dice expresamente el Sínodo Extraordinario del 85, «la eclesiología de comunión ofrece el fundamento sacramental de la colegialidad»⁷³.

Lo mismo que el capítulo segundo parte del pueblo de Dios como realidad englobante, dentro de la cual hay que resituar los distintos ministerios, carismas, o sectores eclesiales, de igual manera se entiende aquí que, para comprender el ministerio del obispo, hay que partir del colegio episcopal y, dentro de él, resituar la función de la cabeza y de los demás miembros del colegio⁷⁴.

⁷² *Ibid.*, 85.

⁷³ *Relación final*, II, C, 4.

⁷⁴ No es nada extraño que la tensión intraconciliar sobre este tema de la colegialidad aumentase cuando los padres conciliares recibieron *el nuevo esquema* de la constitución, que sustituía al esquema rechazado, ni que «aumentase todavía más cuando, durante el verano de 1963, se tomó la decisión de poner un capítulo sobre el pueblo de Dios antes del relativo a la jerarquía» (H. Rikhof, *El Vaticano II y la colegialidad episcopal. Una lectura de Lumen Gentium*, 22 y 23: Concilium 230 [julio de 1990] 26: número monográfico sobre «La colegialidad a examen»).

Para llegar a esta conclusión se parte, como es natural, del colegio apostólico, y se le define como «colegio o grupo estable, al frente del cual está Pedro, elegido de entre los mismos apóstoles» (LG 19).

Se asume luego sin mayores disquisiciones, porque no era ésta la cuestión⁷⁵, la afirmación tradicional de que «los obispos han sucedido por institución divina en el lugar de los apóstoles como pastores de la Iglesia» (LG 20).

Y, una vez asumido esto, se esboza una fundamentación teológica del episcopado que permitiera superar las categorías jurídicas predominantes en el Vaticano I. Esa fundamentación se centra en el sacramento del orden, cuya plenitud confiere la consagración episcopal, de la que dimanan las tres funciones del obispo, también la función de gobernar (LG 21)⁷⁶.

Todo ello para desembocar en la pretensión fundamental de todo el capítulo: la afirmación de la colegialidad episcopal (LG 22). Más allá de los debates conciliares que, como es sabido, estuvieron a punto de desencadenar un conflicto irresoluble, una cosa quedó clara: que el ministerio episcopal es «de naturaleza y forma colegial».

Al margen de cuestiones concretas que siguen siendo discutibles, es claro que la intención básica del concilio va en esta dirección: reinstaurar en la Iglesia el «principio colegial». Es decir, el misterio de «comunión» que es la Iglesia exige por su propia fuerza que el ministerio de presidir funcione también en forma de comunión. A un «misterio de comunión» corresponde un «ministerio de comunión».

Resuenan aquí inquietudes semejantes a las que pusieron en marcha en otros tiempos el «principio conciliar». El episcopado «tiene su potestad inmediatamente de Cristo», y lo normal es que «en concilio», o «en colegio», se afronten los problemas más graves que surjan en la Iglesia, no dejarlos en manos de uno solo.

Como recuerda expresamente la *Lumen Gentium*, recogiendo la más antigua tradición de la Iglesia, lo normal es «resolver en *común* las cosas más importantes, *contrastándolas con el*

⁷⁵ Por eso en LG 28 se afirma, con un lenguaje bastante distinto *del* de Trento (D. 966), que «el ministerio eclesiástico, divinamente instituido, es ejercido en distintos grados por aquellos que *ya desde antiguo* se llamaron obispos, presbíteros, diáconos». Y la comisión teológica conciliar glosa ese texto de esta manera: «Sea lo que fuere del origen histórico de los presbíteros, diáconos u otros ministros, lo mismo que del sentido preciso de los términos que se emplean en el Nuevo Testamento para designarlos, se afirma que...». Recuérdese lo que dijimos sobre el parto doloroso de la triada obispos-presbíteros-diáconos en los primeros siglos de la Iglesia.

⁷⁶ Es muy significativo que fuese *ésta* la proposición que tuvo más votos en contra (328), más incluso que la tan discutida de la colegialidad episcopal (322). Efectivamente, se cuestionaba aquí un pilar fundamental sobre el que se había montado tradicionalmente la relación primado-episcopado: «la plenitud de potestad» del papa como fuente de la «potestad de gobierno» del obispo.

parecer de muchos. (LG 22). Con lo cual se remueve una pieza clave del «sistema» desde el que se pensaba en el Vaticano I la relación primado-episcopado⁷⁷.

Queda así abierto, a mi juicio, un proceso de democratización de la Iglesia a todos los niveles, que concuerda perfectamente con la «democracia de comunión» que está llamada a ser la Iglesia. Porque lo que aquí se dice del «ministerio episcopal» afecta al «ministerio de presidir» en general, y a su puesta al servicio del protagonismo del pueblo creyente.

Y, sobre todo, aparece aquí en último término que el interés conciliar por el tema de la colegialidad episcopal está profundamente vinculado con la cuestión decisiva: el cambio histórico pretendido por el Vaticano II.

9. «Giro copernicano» en la *Gaudium et Spes*

Entramos ahora en otro tema central de la eclesiología del concilio: la nueva manera de entender la relación de la Iglesia con el mundo. Y lo vamos a desarrollar sin salirnos de la perspectiva de siempre: el cambio histórico conciliar, tal como hizo irrupción en ese gran documento del Vaticano II que es la *Gaudium et Spes*.

Es decir, vamos a tratar de ceñirnos cuanto sea posible a este punto de vista que el P. Chenu sintetizó de la manera siguiente: «Para utilizar la imagen un tanto grandilocuente del *giro copernicano*, el mundo ya no gira alrededor de la Iglesia, madre y maestra, sino la Iglesia gira alrededor del mundo. La Iglesia sale de sí misma para hallar su identidad; es misionera, no por una expansión adicional hacia fuera, sino por un interno desprendimiento de su 'cristiandad'»⁷⁸.

Como ya dijimos, lo que entra en juego en el esfuerzo conciliar por replantear este problema es un nuevo paradigma de comprensión: partiendo de la condición histórica de la

⁷⁷ Es importante tener en cuenta estas observaciones: en el esquema rechazado se hablaba del «colegio de los obispos» en el capítulo dedicado a los «obispos residenciales». Y se decía que «el colegio es sujeto de la plena y suprema potestad siempre que, legítimamente, la ejerza de manera *extraordinaria* y *en subordinación* al vicario de Cristo». En este contexto, y «tras aludir a la teología de los concilios ecuménicos, aparece la afirmación de que 'se cree' (*creditur*) que el colegio es sujeto de tal potestad. El modo de ejercer esa potestad es calificado de 'especial' porque, como se desprende de una nota a pie de página, *los concilios ecuménicos no son necesarios*. A lo cual se asocia la conclusión de que una acción del colegio, dado su carácter jurídico, *no es de institución divina*. En cuanto a la pertenencia al colegio, se afirma que todos los obispos residentes que viven en paz con la sede apostólica son miembros por derecho propio (*suo iure*). Nadie puede ser miembro sin el asentimiento, explícito o implícito, del sucesor de Pedro» (H. Rikhof, *l. c.*, 28-29).

⁷⁸ M.-D. Chenu, *Ein prophetisches Konzil*, en *Glaube im Prozess. Christsem nach den II. Vatikanum*. Für Karl Rahner. E. Klinger-K. Wittstadt. Friburgo Br. 1984, 17.

Iglesia, y de la historicidad esencial de toda eclesiología, la cuestión está en situar la Iglesia al interior de la historia y en comprender desde ahí su propia identidad y su propia misión.

Desde esta inserción de la Iglesia en la historia, ha podido verse, por ejemplo, cómo actúa ese nuevo paradigma en la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia, sobre la divina revelación, pero sobre todo en la *Gaudium et Spes*: «Por primera vez en la historia, la Iglesia pone como base de un documento solemne *un análisis de la situación histórica* para descubrir en ella elementos de juicio. Y esto se hace con el convencimiento de que la "comunión" de la Iglesia con la situación cultural es un factor de "enriquecimiento" tanto para la Iglesia como para las culturas (GS 58). Se puede discutir sobre los contenidos concretos de este documento, pero *la novedad del método* es innegable, y éste es otro de los hechos *estructurales* cargados de enormes consecuencias para la ubicación histórica de la fe»⁷⁹.

Se trata, pues, de un nuevo método que presupone una nueva concepción de la relación de la Iglesia con la historia. Desde la superación de una visión ahistórica, neoescolástica, de la revelación como conjunto de «verdades» sobrenaturales que caen sobre la historia, para entenderla básicamente como manifestación de Dios en acontecimientos históricos, se abre el camino para una conciencia más refleja de que «la Iglesia existe sólo *dentro* de la historia, *dentro* de la sociedad, *dentro* de la existencia común, no sólo en el sentido de que está rodeada por ellas, sino en el sentido mucho más fuerte de que se constituye sólo como una "simbolización" de la historia, de la sociedad y de la existencia»⁸⁰.

Porque hablar de la relación Iglesia e historia no debe sugerir en modo alguno que se trate de «la relación entre dos realidades completas en sí mismas, y menos aún de la relación entre dos elementos complementarios y orgánicos de un todo (equivocos que están al origen de diversas formas de integrismo, ya sea de enemistad o de una pretensión de hegemonía); se trata, más bien, de la relación entre símbolo y existencia»⁸¹.

Dicho en pocas palabras: lo que aquí emerge es la conciencia de que «la fe misma es una configuración histórica particular», y de que nos obliga, por consiguiente, a «leer en la historia misma la llamada de Dios»⁸².

Cuando esta conciencia emerge, por el mero hecho se despierta también la percepción aguda de lo trágico que resulta para la Iglesia, en principio, todo «extrañamiento» de la historia: se juega en ello su propia identidad, el suelo desde el que se constituye como tal Iglesia, el lugar de «escucha» de la llamada de Dios de que arranca su misión, y que no puede pensarse ya como lugar de «expansión adicional» de una llamada escuchada fuera de la historia.

⁷⁹ Giuseppe Ruggieri, *Fe e historia*, en G. Alberigo y J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, 135.

⁸⁰ *Ibid.*, 137.

⁸¹ *Ibid.*, 141.

⁸² *Ibid.*, 145.

La distinción no es ya entre Iglesia y mundo, sino entre Iglesia y acontecimientos históricos en que Dios se revela, y desde los que llama y convoca. El tema de la *Gaudium et Spes* no es la Iglesia y el mundo, sino la Iglesia *en* el mundo actual.

Se trata, en definitiva, como ya insinuamos al comienzo de esta tercera parte, de entender la historia como «lugar teológico», pero no en el sentido tradicional que reduce la historia a lugar «ajeno» a la teología, desde el que probar lo que ya se sabe por revelación⁸³, sino como lugar en que se constituye la revelación misma como revelación hecha al hombre.

Desde ese supuesto clásico de una revelación cristiana «fijada a categorías ahistóricas, dotadas de una supuesta evidencia» en sí mismas, se ha montado todo «un edificio condenado a un desmoronamiento progresivo, pero que será defendido, apuntalado, reparado varias veces, hasta la primera mitad de nuestro siglo»⁸⁴.

La presencia en la *Gaudium et Spes* de otro paradigma de comprensión está a la base del cambio histórico puesto en marcha por esa constitución en la manera de entender la relación de la Iglesia con el mundo, y ese cambio histórico supone, ciertamente, otra sacudida de los cimientos de un edificio eclesial apuntalado y mantenido, sobre todo en los últimos siglos, como una fortaleza frente al mundo moderno.

De esta voluntad de cambio histórico en la *Gaudium et Spes* existen testimonios muy relevantes, pero contamos sobre todo con dos testigos de excepción: Pablo VI, en su discurso de clausura del concilio, y el cardenal König, en un libro-entrevista escrito expresamente con la intención de salir al paso de un cierto «restauracionismo» puesto en circulación por el cardenal Ratzinger en otro libro-entrevista que se hizo célebre⁸⁵.

A base de ellos principalmente, vamos a tratar de responder a estas dos cuestiones que afectan a los planteamientos mismos de esa constitución:

1. La pretensión básica de la *Gaudium et Spes*.
2. Los retos fundamentales: el laicismo y el antropocentrismo de la cultura moderna.

⁸³ En este sentido incluía ya Melchor Cano la historia entre los «lugares teológicos», pero como lugar «ajeno» frente a los lugares propiamente «teológicos», es decir, los que «están ya determinados ahí, en la realidad creada y salvada por Dios, *antes, en medio y después de cualquier cambio histórico*.; se trataba con esto de excluir de los «lugares teológicos» en sentido estricto cualquier elemento que pudiera presentar una «oferta de *novedad histórica*» (véase Joaquín Tapia, *Iglesia y teología en Melchor Cano*. Roma 1989, 289-290 y 325-327).

⁸⁴ G. Ruggieri, *l. c.*, 125.

⁸⁵ F. König, *Iglesia, ¿adónde vas?* Sal Terrae, Santander 1986; J. Ratzinger, *Informe sobre la fe* (BAC). Madrid 1985.

A. LA PRETENSION BÁSICA DE LA «GAUDIUM ET SPES»

A los 25 años del Vaticano II nos encontramos dentro de la Iglesia en una situación muy peculiar.

Por un lado, llevamos ya un largo período de «involución» y de «restauración» eclesial, en que se ha ido imponiendo una determinada «interpretación» del concilio que trata de evitar lo que la «minoría» conciliar quiso ya evitar a toda costa: la pretensión de un cambio histórico eclesial en este momento crítico de la Iglesia y del mundo.

Por otro lado, tenemos la suerte de contar con testigos presenciales de lo que ocurrió en la elaboración de la *Gaudium et Spes* que insisten una y otra vez en que es justamente ese cambio histórico en la relación de la Iglesia con el mundo la pretensión fundamental del concilio.

Lo que sucede en este asunto es, por lo pronto, que la *Gaudium et Spes* se puede leer a dos niveles: a nivel del momento histórico en que se elaboró, y a nivel de sus pretensiones básicas en orden a un replanteamiento radical del problema.

Al primer nivel la lee, por ejemplo, Ratzinger en su *Informe sobre la fe*, y, desde esa perspectiva, pueden destacarse algunos aspectos importantes. Dos interesa recordar aquí:

— Puede decirse, en primer término, que el concilio se desarrolló en un clima muy peculiar caracterizado por *el optimismo de los años sesenta.*, y se dejó influir por él.

Aquellos años marcan un período en que «estaba a punto de entrar en escena la generación de la posguerra: una generación que no había participado directamente en la reconstrucción, que encontraba un mundo ya reconstruido y buscaba, en consecuencia, otros motivos de compromiso y de renovación. Había una atmósfera general de optimismo, de confianza en el progreso»⁸⁶.

Ratzinger piensa que ese optimismo cundió «también entre los obispos», y por el se infiltró en el concilio un tipo de «apertura» al mundo que ponía en peligro la identidad de la fe: ese tipo de apertura que no arranca de la absoluta seguridad previa en las propias convicciones.

Después de un proceso en que se ha optado por no admitir fisuras entre los padres conciliares, se afirma, simplemente, que esas convicciones eran incuestionables para todos, aunque «*algunos de ellos pudo parecer, tal vez, que se dejaron ganar por aquel optimismo un poco ingenuo de aquellos tiempos, un optimismo que en la perspectiva actual nos parece poco crítico y realista.*»

Es decir, hay un esquema previo desde el que se decide la *apertura* a «lo que de positivo hay en el mundo moderno», o la *oposición* a lo negativo: la consideración de la Iglesia y el mundo como «dos realidades completas en sí mismas», que hay que poner en relación. La

⁸⁶ J. Ratzinger, o. c., 47.

seguridad en las propias convicciones creyentes proviene, según este esquema, de una llamada de Dios venida de fuera de la historia. Sin este punto de partida, el resultado será una apertura «sin filtros ni freno al mundo y a su cultura», una vez que las bases de la fe han dejado de ser claras⁸⁷.

Pero es justamente ese esquema tradicional el que es puesto en cuestión por la *Gaudium et Spes*, para replantear desde otra perspectiva la relación de la fe y de la Iglesia con la historia, como veremos enseguida.

No obstante, hay que afirmar sin vacilaciones que el Vaticano II es hijo de su tiempo, como lo fueron todos los concilios. Desde la condición histórica de la Iglesia, y desde la historicidad inherente a toda formulación de la fe, también las formulaciones doctrinales de la *Gaudium et Spes* están condicionadas por el momento histórico en que se elaboraron, y, sin duda alguna, la situación del mundo en los años sesenta influyó notablemente en la concreción de la doctrina conciliar, sobre todo en el tema que nos ocupa.

— Más aún: desde estos condicionamientos históricos, hay que decir que el Vaticano II ha sido todavía un concilio *eurocéntrico*. Cuando se habla en la *Gaudium et Spes* del «mundo moderno», se está hablando, sin duda, *desde* el Primer Mundo, y muy preferentemente *del* Primer Mundo.

Evidentemente, esta perspectiva influye con gran fuerza en la doctrina conciliar, y en la determinación de los problemas centrales que se abordan. A los tres años del concilio, se celebró en Medellín la Asamblea de los obispos latinoamericanos, en pleno corazón del Tercer Mundo. Basta comparar los documentos conciliares con los documentos de Medellín para darse cuenta del cambio de perspectiva que se produce desde el momento en que «mundo» significa, en primer plano, el «mundo de los pobres», de las mayorías empobrecidas y subyugadas de América Latina.

A pesar de todo, la *Gaudium et Spes* sirvió de fuente de inspiración y de impulso para los trabajos de Medellín, porque, por debajo del momento histórico de su gestación, puede y debe leerse *a otro nivel*: el de un replanteamiento a fondo del problema mismo de la relación *de* la Iglesia con el mundo.

A este nivel la lee, por ejemplo, el cardenal König, gran testigo de los planteamientos y de los debates conciliares, y entonces aparecen otros aspectos e intenciones *de* esta constitución que debemos considerar aquí más despacio.

⁸⁷ *Ibid.*, 42.

1. El cambio histórico

Si bajamos, pues, a las verdaderas preocupaciones conciliares, lo primero con que nos encontramos es que, en relación con la historia, no era cuestión de optimismo o pesimismo, sino de otra cosa mucho más radical: *de cerrar una era* en la historia de la iglesia, y de *abrir otra nueva*.

Dice el cardenal König: «Quienes piensan de tal modo (de excesivo optimismo en la *Gaudium et Spes*) olvidan que ese documento constituye un vuelco en la concepción de la Iglesia en relación a la historia; un vuelco con el que se cierra la era del *Syllabus* y de la encíclica *Pascendi*. ¿Acaso no es gracias a este documento por lo que la Iglesia ha adquirido una nueva conciencia de sí misma, la conciencia de formar parte de la historia humana como pueblo de Dios?»⁸⁸.

La era que se trataba de cerrar es la representada, en su expresión culminante, por el *Syllabus* de Pío IX. Es decir, esa época de la iglesia en que, «como consecuencia de opciones tomadas en el siglo XIX, la Iglesia se convirtió en un «castillo» dotado de elevadas murallas para defenderse del "enemigo" (el mundo, la historia...), que podía "contaminarla". El concilio acabó con semejante situación abriendo los muros; pero *el paso de una concepción a otra* era difícil, y seguía habiendo gente que no la aceptaba y trataba de oponer resistencia a tal apertura, de no ensanchar demasiado la entrada»⁸⁹.

Lo que había que superar era, por consiguiente, «esa incomunicabilidad que, *a partir de la Revolución francesa*, ha dado lugar a una auténtica contraposición entre la Iglesia y el mundo moderno»⁹⁰. Hubo, sin duda, «resistencias» y fuertes «tensiones» en el debate conciliar sobre esta cuestión, porque se tenía conciencia por ambas partes de que se trataba, efectivamente, de un cambio histórico, de un vuelco en la concepción misma del problema desde una nueva conciencia.

El problema había llegado a ser, no sólo de incomunicación, sino de incomunicabilidad, por un falso planteamiento. Desde el momento en que la iglesia y el mundo se piensan como dos bloques originariamente distintos que hay que poner en relación, se está cegando por el mero hecho la posibilidad misma de entender adecuadamente su relación mutua. Sin un cambio de paradigma no se puede entender en su verdadero alcance el planteamiento conciliar.

Por eso al cardenal König le molesta de manera particular que se hable actualmente de «restauración», o de un «nuevo equilibrio». Por muchas puntualizaciones que se hagan, esa

⁸⁸ F. König, *o. c.*, 100.

⁸⁹ *Ibid.*, 51.

⁹⁰ *Ibid.*, 43.

operación no puede realizarse sin «redimensionar el espíritu del concilio», es decir, sin infidelidad clara a su inspiración de fondo.

Y si es verdad que, sin el concilio Vaticano II, lo que hubiera sobrevenido a la iglesia sería «una auténtica catástrofe», la catástrofe seguirá amenazando si se vuelve a antiguas estrategias frente al mundo contra lo que anticipó el concilio: «¿Cómo es concebible que en la Iglesia, que entonces supo anticiparse, se esté instalando hoy una sensación de miedo que desearía que la Iglesia se arrepintiera de aquella apertura de entonces y volviera a tomar en sus manos el arma de la condena?... El cambio producido entonces constituye *un hito irrenunciable*. El discurso del papa Juan contra quienes profetizan desdichas sigue conservando hoy toda su validez»⁹¹.

Y se trata de un hito irrenunciable porque el concilio, en la *Gaudium et Spes*, sentó *nuevos principios* desde los que cerrar un pasado irreversible y abrir otros caminos de futuro.

2. Un documento de principios

La *Gaudium et Spes* no quiso ser, en modo alguno, ni un documento coyuntural, ni una reacción optimista o pesimista ante la situación concreta de los años sesenta.

Al contrario: el mismo cardenal König, en su primera intervención en el debate, defendió expresamente la necesidad de «asegurarse en lo posible de que el esquema posea *un valor duradero y permanente*, evitando cuanto suponga hacerlo depender de factores excesivamente mudables y pasajeros»⁹².

Para ello hacían falta principios sólidos en que fundamentar una nueva comprensión y una nueva praxis de la Iglesia en relación con el mundo. Un primer principio, destacado especialmente por König, es éste: la conciencia de la iglesia de «formar parte de la historia humana como pueblo de Dios».

La Iglesia no es, originariamente, *otra cosa que* el mundo. No se puede partir de la Iglesia y el mundo como «dos realidades completas en sí mismas», para ver luego cómo relacionarlas. Hay que partir de la Iglesia *en* el mundo, de que la Iglesia empiece por «reconocerse a sí misma como realidad inserta en la historia», y por entender que esa inserción es un elemento integrante suyo desde el que se constituye como Iglesia.

La relación de la Iglesia con el mundo no es una cuestión *segunda*, después de bien definida en un primer momento la realidad eclesial. Es una cuestión *primera*, que afecta a la constitución de la Iglesia en su misma identidad. Antes de hablar de *distinción* entre la Iglesia y el mundo,

⁹¹ *Ibid.*, 97, 43, 102.

⁹² *Ibid.*, 42.

hay que hablar de «*convergencia* previa en una sola humana realidad», como nos dirá más adelante Pablo VI.

Por eso sucede que «mirar a la historia tal cual es», y «reconocer como algo positivo en sí mismo el acaecer histórico», es un deber para la Iglesia en que se juega su propia identidad. Y sucede igualmente que toda separación o distanciamiento de la historia, por mucho laicismo, secularismo o ateísmo que haya en ella, hay que verlos, en principio, como un riesgo de pérdida de identidad para la Iglesia misma.

Para entender la «nueva relación de la Iglesia con la historia», tal como ha querido definirla el concilio, hay que superar esa «mentalidad que, *al distanciarse de la realidad*, es causa constante de crisis y de desviación de conciencia». Esta es la razón por la que el concilio hizo una «opción de fondo a favor de la historia», como principio irreversible por el que en la Iglesia no se volviera a repetir el pasado, no volviera a suceder jamás que, «tomando en sus manos el arma de la condena», se corten de nuevo los cauces de comunicación con el mundo moderno⁹³.

Pero hay otros principios en la *Gaudium et Spes* que es necesario tener en cuenta para comprender mejor el nuevo planteamiento conciliar.

3. «Tumba de la cristiandad»

Para conseguir esta nueva relación con la historia había que poner fin, evidentemente, a esa situación típicamente medieval, pero que ha perdurado en la Iglesia hasta el concilio mismo, configurándola en los últimos siglos como «Iglesia a la defensiva» frente al mundo moderno, y que se denomina situación de «cristiandad».

Desde que el cristianismo empezó a ser «religión oficial» del imperio, el ideal del «*sacrum imperium*», o del «imperio cristiano», ha marcado decisivamente la historia de Europa y ha definido el puesto central que la Iglesia se ha sentido llamada a ocupar en esa historia.

Es decir, durante largos siglos se ha vivido en la convicción de que lo que llamamos «mundo», o «sociedad humana», es una realidad radicalmente *inconsistente*, y la Iglesia está en él para dar consistencia desde los principios cristianos a algo que no tiene consistencia propia, que necesita a la Iglesia como pilar fundamental sin el que es imposible cualquier tipo de ordenamiento social.

Dicho de otra manera: la cristiandad es ese «modelo político-religioso según el cual toda la ordenación jurídica, social y política de una sociedad se debe a la cobertura ideológica de una

⁹³ *Ibid.*, 43, 97, 100, 102.

determinada dogmática religiosa». Sin olvidar esto: «el aparato eclesial que administra esa dogmática religiosa adquiere automáticamente un poder absoluto sobre la sociedad».⁹⁴

Algo que perdura, por ejemplo, en estas dos condenas del *Syllabus* de Pío IX: es teológicamente falsa la opinión de quienes dicen que «en nuestra época ya no conviene tener a la religión católica como *la única religión de Estado*, excluidas cualesquiera otras»; o de quienes se atreven a afirmar que «por ello es laudable que en regiones tenidas por católicas se establezca por ley que *los inmigrantes* en ellas puedan ejercer públicamente su propio culto» (D. 1777-1778).

Pues bien, con esta situación ha querido terminar expresamente la *Gaudium et Spes*. Reconocida, por principio, la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia, se reconoce a la vez que la situación anterior resulta ya insostenible, y con razón, para el hombre actual: «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 o de la ciencia» (GS 36).

Contra este temor, la Iglesia en concilio asume explícitamente esta nueva conciencia: «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de *propias leyes y valores* que gradualmente el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar», puesto que, «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», de modo que eso mismo que «reclaman los hombres de nuestro tiempo», la Iglesia reconoce que «responde a la voluntad del creador» (GS 36).

Más aún: esta nueva conciencia se convierte en «ley fundamental de la economía cristiana». Una ley que se funda en que «aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, lejos de suprimirse, se restituye más bien a su propia dignidad y se ve en ella consolidada» (GS 41).

Esta aceptación de la autonomía del mundo, en toda su complejidad, implica evidentemente un cambio de posición, un replanteamiento del «lugar» que la Iglesia ha ocupado tradicionalmente en la sociedad.

Este cambio histórico afecta, ante todo, a la autoridad: «Los pastores de la Iglesia no están siempre en condiciones de poder dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión».

⁹⁴ J. M. González Ruiz, *El Concilio Vaticano II, tumba de la cristiandad.: Misión Abierta* (febrero de 1980) 79.

Y afecta igualmente a todo el pueblo cristiano: el espesor de lo real hace posible que, de «la propia concepción cristiana de la vida», brote un pluralismo de opciones entre los cristianos que, por un lado, no pueden identificarse en exclusiva con el mensaje evangélico, pero, por otro, tampoco este mensaje puede dar origen a una visión uniforme del ordenamiento social que implique en exclusiva a todos los miembros de la Iglesia (GS 43).

Si nos fijamos en las dos condenas del *Syllabus* que citamos anteriormente, la contraposición conciliar se hace más patente en otro documento, la «declaración sobre la libertad religiosa» *Dignitatis humanae personae*. «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa... Este derecho ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de manera que llegue a convertirse en un derecho civil» (DH 2).

Evidentemente, este tratamiento de la relación de la Iglesia con el mundo implicaba, en la intención del concilio, el fin de una época: de la época de «cristiandad».

4. Los «signos de los tiempos»

Acaso el mejor exponente del cambio de actitud del concilio en relación con la historia sea la atención prestada al tema de los «signos de los tiempos», que ya Juan XXIII había privilegiado en la bula misma con que anunció la convocación del Vaticano II⁹⁵.

Al año siguiente, en su famoso discurso de apertura, que se constituyó de hecho en «el verdadero programa del concilio... que le llevaría, a lo largo de sus cuatro sesiones, muy lejos de cuanto hubiera podido preverse»⁹⁶, retocado, como es sabido, en diversas redacciones, del que ha podido decirse, como ya vimos, que es, «desde el principio al fin, una sola y continua reflexión sobre el condicionamiento histórico del cristianismo, y sobre la gran importancia de este dato para el acontecimiento conciliar»⁹⁷, Juan XXIII inaugura efectivamente, con talante profético, una época nueva en la valoración cristiana de la historia.

La novedad de esta posición se comprenderá mejor si se tiene en cuenta esa especie de costumbre eclesial que, desde Trento, se ha habituado a no ver en el mundo moderno sino una progresiva corrupción de la historia, y que, en la primera mitad del siglo pasado, obligó al papa Gregorio XVI, por ejemplo, a declarar que había llegado la hora de «reprimir con el bastón»⁹⁸.

⁹⁵ Bula *Humanae Salutis*, del 25 de diciembre de 1961, en la que se decía: «Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los "signos de los tiempos" (Mt 16,4), creemos adivinar en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que mueven a la esperanza sobre el destino de la Iglesia y de la humanidad».

⁹⁶ F. König, *o. c.*, 23-24.

⁹⁷ G. Ruggieri, *l. c.*, 129, nota 13.

⁹⁸ Encíclica *Mirari vos*, del 15 de agosto de 1832.

Juan XXIII, por el contrario, piensa que, en nuestro tiempo, la Iglesia «prefiere usar la medicina de la misericordia», y ayudar al mundo «mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas». No está de acuerdo con los «profetas de calamidades» que «en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina», y que «se comportan como quienes nada tienen que aprender de la historia».

Y no está de acuerdo con estas actitudes porque está convencido de que, en el momento histórico actual, los designios de la providencia se están realizando «a través de los acontecimientos y de las obras mismas de los hombres, muchas veces superando sus expectativas». He aquí, tal vez, la mejor definición de lo que es leer y escrutar los «signos de los tiempos».

A ello dedica la *Gaudium et Spes* toda una sección preliminar sobre la «situación del hombre en el mundo de hoy». Lo primero que debe decirse a este propósito, como ya vimos, es que, «por primera vez en su historia, la Iglesia pone como base de un documento solemne un análisis de la situación histórica para descubrir en ella elementos de juicio»⁹⁹.

Ese análisis va precedido de esta afirmación sumamente cuidada y precisa: para cumplir su misión, «es deber permanente de la Iglesia *escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio*, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la mutua relación de ambas» (GS 4).

La cuestión planteada es ésta: dar con otra clave para entender «la mutua relación de ambas», superando una forma histórica de comprensión que se considera inadecuada y fenecida.

Con la expresión «signos de los tiempos» se trata, en el fondo, de «reconocer plenamente *la historicidad* del mundo y de la Iglesia misma»¹⁰⁰, y de «comprender que es el tiempo mismo en sus acontecimientos decisivos... el que proporciona a la Iglesia "los signos de la espera actual del mesías, los signos de la coherencia del evangelio con las esperanzas de los hombres"»¹⁰¹.

Acostumbrados durante más de un siglo a analizar pormenorizadamente «el carácter histórico de los hechos salvíficos», no nos hemos fijado con la misma atención en «el carácter salvífico de los hechos históricos». Es mérito de la teología de la liberación haberse centrado en este punto de vista, y haber descubierto, desde ese «signo de los tiempos» que es la pobreza injusta de la mayor parte de la humanidad, la «terrible paradoja» que supone el hecho de que «con frecuencia quienes se dicen cristianos son responsables de muchos de los males que se abaten sobre los más pobres, al tiempo que los que se dicen no creyentes se dedican con

⁹⁹ G. Ruggieri, *l. c.*, 135.

¹⁰⁰ Y. Congar, *Bloc-Notes sur le Concile*. Informations Catholiques Internationales (15 de noviembre de 1964).

¹⁰¹ G. Ruggieri, *l. c.*, 130, con cita de M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, de 1965.

verdad y hasta el sacrificio total a la liberación de los más pobres y oprimidos»¹⁰². Baste este ejemplo para comprender la importancia decisiva para la fe cristiana de ese deber permanente de la Iglesia *de escrutar a fondo los signos de los tiempos*.

Lo que se debate aquí, en definitiva, es esa concepción, tan arraigada en la teología tradicional, de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, immanencia y trascendencia, que considera ambas realidades «como *dos pisos* en un mismo edificio»¹⁰³.

Se recordarán las dificultades por que pasó, en su momento, el libro *Surnaturel* del cardenal H. de Lubac, uno de los destinatarios directos, aunque no citado, de la encíclica *Humani generis* de Pío XII. O el célebre «existencial sobrenatural» de K. Rahner, quien se vio bajo la prohibición de escribir sin censura hasta el mismo Vaticano II.

En ambos casos, y otros semejantes, se trataba de la misma tentativa de superar ese esquema mental neoescolástico que luego superó expresamente la *Gaudium et Spes*. Porque, según esta constitución, es claro en primer lugar que no se trata de «dos realidades completas en sí mismas», puesto que por mundo hay que entender «la entera familia humana» (GS 2), en la que el pueblo de Dios «está inserto» (GS 3), formado, naturalmente, «por miembros de la ciudad terrena»¹⁰⁴, que «avanzan juntamente con toda la humanidad, y experimentan la suerte terrena del mundo» (GS 40).

Y es claro además que, por el misterio de la *encarnación*, Dios se ha hecho historia en Jesucristo, y ha hecho de la que llamaríamos «historia profana» vía de acceso a la trascendencia y, por ella, a la salvación. No hay, por tanto, para todo hombre sino «una sola vocación divina», de tal manera que todo lo que se diga sobre el «misterio pascual» es algo que «vale no sólo para los cristianos, sino para *todos los hombres de buena voluntad*, en cuyos corazones obra la gracia de modo invisible... En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad *de que*, en la forma que sólo Dios conoce, se asocien a este misterio pascual» (GS 22).

Y es la fe misma la que nos hace percibir «esta *compenetración* de la ciudad terrena y de la ciudad celeste» (CS 40): una compenetración por la que todo lo dicho en el análisis del mundo moderno «sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye *el fundamento* de la relación entre la Iglesia y el mundo, y *la base* para su mutuo diálogo» (GS 40).

¹⁰² Ignacio Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*: Revista latinoamericana de teología 1 (enero-abril de 1984) 5 y 8.

¹⁰³ J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*. Cristiandad, Madrid 1985, 110.

¹⁰⁴ En el n. 43 se habla de los cristianos como «ciudadanos de ambas ciudades». Desde otra visión del problema, el cardenal Ratzinger piensa que «no conoce a la Iglesia ni al mundo quien piense que estas dos realidades pueden encontrarse sin *conflicto* o que incluso *pueden mezclarse*. (*Informe sobre la fe*, 42).

Convendrá advertir, finalmente, que esta posición conciliar obliga a elegir entre dos maneras posibles de entender los «signos de los tiempos»: o como «señales» que sólo lo son en cuanto iluminadas por «la luz del evangelio», la única que nos permitiría *discernir* entre «signos de los tiempos» verdaderos y falsos; o como signos que provienen de los mismos acontecimientos históricos, con anterioridad a ese discernimiento.

La cuestión está, por tanto, en si tales «signos» son verdaderamente *de los tiempos*, o los convierte en tales la luz del evangelio¹⁰⁵. El tema, en los evangelios sinópticos, aparece claramente en el segundo sentido. A quienes le piden una «señal del cielo» para saber si su mensaje viene de Dios, Jesús les responde que ya tienen un criterio suficiente: los «signos de los tiempos» (Mt 16,1-3; Lc 12,54-57).

Los signos de los tiempos son los que permiten discernir la autenticidad divina de la obra de Jesús, sin necesidad de someterlos a un discernimiento por criterios venidos de otra parte. Es cuestión, simplemente, de sensibilidad histórica para ver dónde está aconteciendo el bien del hombre y por dónde hay que abrir caminos para liberar al hombre. Jesús invita a sus adversarios a «juzgar por sí mismos lo que se debe hacer» (Lc 12,57).

Naturalmente que estos signos que vienen de la historia misma los creyentes debemos profundizarlos constantemente, escrutarlos a fondo, y para ello es muy importante «interpretarlos a la luz del evangelio», pero sabiendo que esos signos son necesarios, a su vez, para interpretar en profundidad el evangelio y no reducirlo a letra muerta. Es decir, para que la Iglesia, «acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad» (GS 4).

Porque está claro que, «en la argumentación de Jesús, las señales de los tiempos y el responder a ellas constituyen un presupuesto de la correcta lectura de la palabra, no viceversa». Y eso se debe a que el evangelio mismo, «*reducido* a su letra, podría llevar a su propia negación, como el Antiguo Testamento leído por los fariseos y usado como elemento de discernimiento en el caso de Jesús. Precisamente la función de los signos de los tiempos es la de ayudar al hombre a quebrar el círculo de la letra muerta, aun en el caso del evangelio»¹⁰⁶.

En estas dos maneras de entender los «signos de los tiempos» hay, evidentemente, dos maneras de entender la historia y dos concepciones de la Iglesia en relación con la historia. Optar por una de ellas es decisivo para proseguir el cambio histórico del Vaticano II.

¹⁰⁵ En la Famosa *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, debida al cardenal Ratzinger, se habla expresamente de los «signos de los tiempos que la Iglesia debe *discernir* e interpretar a la luz del evangelio» (I,1), «exactamente en sentido contrario a la pretensión de Jesús: es decir, como algo que no es claro por sí mismo y que tiene que pasar por la criba de otro superior discernimiento, el aportado por la luz del evangelio» (J. L. Segundo, *Teología de la liberación, Respuesta al cardenal Ratzinger*, 48).

¹⁰⁶ J. L. Segundo, *o. c.*, 48-49.

B. LOS RETOS FUNDAMENTALES

Poner en práctica esa «nueva relación de la Iglesia con la historia», después de varios siglos de oposición frontal al rumbo histórico emprendido por el mundo moderno, colocaba al concilio ante desafíos profundamente nuevos que exigían soluciones nuevas, pero que, ciertamente, no podían conseguirse sin desencadenar en el aula conciliar graves conflictos.

Pablo VI lo reconoce expresamente en el discurso de clausura: «No podemos omitir la observación capital, en el examen del significado religioso de este concilio, de que ha tenido vivo interés por el estudio del mundo moderno. *Tal vez nunca como en esta ocasión* ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio. Esta actitud, *determinada por las distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos*, en el siglo pasado y en éste particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana, actitud inspirada siempre por la esencial misión salvadora de la Iglesia, ha estado obrando fuerte y continuamente en el concilio, *hasta el punto de sugerir a algunos la sospecha* de que un tolerante y excesivo relativismo al mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a personas y actos del sínodo ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición y con daño de la orientación religiosa del concilio mismo»¹⁰⁷.

Como gran testigo, y responsable supremo, de lo ocurrido al interior del concilio, y muy concretamente en la elaboración de la *Gaudium et Spes*, Pablo VI hace un recuento de los grandes desafíos, venidos del mundo moderno, con que hubo de habérselas la asamblea conciliar desde nuevos planteamientos.

Voy a fijarme sólo en estos dos que me parece van más directamente al fondo del problema:

1. El humanismo laico y profano.
2. El antropocentrismo de la cultura moderna.

¹⁰⁷ *Concilio Vaticano II* (BAC). Madrid 1965, 815-816 (el discurso de apertura de Juan XXIII, en p. 745-752). Es en este punto, sobre todo, donde se vio pronto una conjura conciliar para hacer triunfar en la Iglesia los errores del mundo moderno: desde la Reforma, pasando por la Revolución francesa, hasta el liberalismo, luego el socialismo y, finalmente, el comunismo. O, más brevemente, una conjura para «sustituir *el principio de autoridad por la deificación del hombre*» (véase el trabajo de Daniele Menozzi citado en la nota 13).

1. La «terrible estatura» del humanismo laico y profano

Si algo reflejan *estas* dramáticas afirmaciones de Pablo VI, en aquel momento solemne de la clausura del concilio, es la intensidad con que había sido vivido el problema, la conciencia de su gravedad, y la nueva actitud de la iglesia en concilio frente a los retos más graves del mundo contemporáneo.

Estas son sus palabras: «El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido, ha desafiado al concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo»¹⁰⁸.

Me parece que, en la situación actual de la iglesia, deberíamos leer con gran atención este texto. Ni siquiera «la religión del hombre que se hace Dios» fue condenada por el concilio. Hubiera sido lo normal, según una larga tradición de la Iglesia, pero no se produjo. Y el modelo que preside este comportamiento inusual es sumamente expresivo: la vieja historia del samaritano.

Hay, sin duda, en este punto una ruptura con la tradición, el comienzo de una etapa histórica nueva. A pesar de los males gravísimos de nuestro mundo, «hace falta reconocer que este concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido *muy a conciencia* optimista. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del concilio hacia el mundo moderno»¹⁰⁹.

Esta nueva postura permitió al concilio afrontar con otro talante cuestiones decisivas para pasar «del anatema al diálogo», para ensayar una nueva forma de presencia y de actuación en el mundo de nuestro tiempo. Por ejemplo, estas dos:

— Le permitió percibir que ese humanismo laico y profano es, al mismo tiempo, *portador de valores*, conquistados en los últimos siglos, que deben ser asumidos también por la iglesia. Y reconocer, por tanto, que, en un sentido real, la historia es de hecho «maestra» para la Iglesia misma.

En la *Gaudium et Spes* está claro ante todo, como ya vimos, el reconocimiento de la autonomía del mundo, de la razón y de la ciencia, de la organización de la sociedad, por el que la Iglesia se ve obligada a abandonar posiciones anteriores, y a repensar con otras categorías su ubicación en el contexto social: en «sincera colaboración», sin que le impulse «ambición alguna terrena», con el solo deseo de «continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, que

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 816.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 817.

vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (GS 3).

El recuerdo de Jesús en este orden de cosas es, ciertamente, un recuerdo subversivo: obliga a la Iglesia a tomarse en serio el «lugar social» desde el que se movió Jesús dentro de su pueblo, cómo ese lugar dio forma concreta a su «testimonio de la verdad», a su misión de salvar y no de juzgar, a su actitud de servicio y no de dominación.

Cuando Juan XXIII hablaba de lo que le cuesta a la Iglesia «sacudirse el polvo imperial», se estaba refiriendo sin duda a la dificultad de abandonar su puesto hegemónico en la sociedad, a que se ha acostumbrado durante tantos siglos. El recuerdo de Jesús es la fuerza mayor a que vuelve el concilio para este cambio histórico.

La *Gaudium et Spes* subraya también la necesidad de asumir, en cuestiones morales y religiosas, *el primado de la conciencia*, cuya voz es, en definitiva, la que hay que seguir, aun cuando «yerre por ignorancia invencible», pues en ello se juega «la dignidad humana y aquello por lo que el hombre será juzgado». Hay aquí un punto de convergencia humana que «une a los cristianos con los demás hombres para *buscar la verdad* y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad» (GS 16).

Hay que asumir igualmente, contra notables hábitos impositivos e inquisitoriales, *la grandeza de la libertad*, «la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan y siguen con entusiasmo, y con toda razón» (GS 17).

Aunque se tengan determinadas convicciones sobre la «verdadera libertad», eso no da derecho a nadie para imponerlas a los otros. La nueva actitud conciliar en este punto presupone, en el fondo, estas dos cosas: la conciencia de los graves daños que han causado a la Iglesia, en los últimos siglos, sus repetidas condenas de ciertas «libertades modernas» como «libertades de perdición», y el propósito de tomarse absolutamente en serio eso de que «Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión», para el bien y para el mal. Dicho de otra manera: que «la libertad humana, hasta el día de la siega, tiene una misteriosa franquicia divina para actuar en sentido desviacionista»¹¹⁰.

Si es verdad que el evangelio de Jesús no se «impone», sino que simplemente se «ofrece» a la libertad del hombre, no lo es menos que este principio obliga a la Iglesia a replantearse en profundidad su forma de presencia en la sociedad, libre de concordatos y alianzas que, en cualquier forma, privilegien desde el poder la oferta cristiana.

Juan XXIII recordaba, en su discurso de apertura, los graves perjuicios que esas alianzas han causado a la Iglesia en una larga historia, y quería que el concilio fuese una solemne despedida de ese tipo de cosas: «Los príncipes de este mundo se proponían muchas veces defender

¹¹⁰ J. M. González Ruiz, *l. c.*, 83.

sinceramente a la Iglesia. Sin embargo, casi siempre esto suponía un perjuicio espiritual y un peligro, pues estos mismos príncipes iban guiados sobre todo por motivos políticos y demasiado preocupados por sus propios intereses»¹¹¹.

Y la *Gaudium et Spes* se despidió efectivamente de ese pasado histórico, tan glorioso como perjudicial para la identidad evangélica de la Iglesia: «No pone la Iglesia su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso pueda poner en duda la sinceridad de su testimonio, o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición» (GS 76).

— Pero esta actitud nueva permitió, sobre todo, al concilio percibir con otra sensibilidad *el problema del ateísmo*. No sólo en forma de crítica de la sociedad o de la civilización actual que lo fomentan, sino también en forma de autocrítica: «Porque el ateísmo, considerado íntegramente, no es algo originario, sino derivado de varias causas, entre las que hay que contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas regiones, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación de la fe, o con la exposición falaz de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión» (GS 19).

Evidentemente, abre aquí el concilio un proceso de autoexamen eclesial, de vuelta al testimonio originario de la Iglesia, superando configuraciones históricas y formas tradicionales de doctrina que pueden velar más que desvelar la verdadera imagen de Dios. Es decir, ser causa de este fenómeno sorprendente: *el ateísmo de buena voluntad* (LG 16).

Un ateísmo que puede provenir de varias causas: una imagen de Dios que sólo crece en la medida en que el hombre mengua, donde grandeza de Dios y empequeñecimiento humano parecen ser correlativos; o una imagen de Dios que lo desplaza al «más allá» y, por el mero hecho, hace que el acceso del hombre a Dios vaya acompañado de una huida del mundo que «apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal» (GS 20).

En lugar de una condena del ateísmo, como hubiera deseado la «minoría» conciliar, lo que hay en la *Gaudium et Spes* es una honda preocupación por lo que la Iglesia haya podido contribuir a crear y fomentar estas imágenes de Dios. Por eso se comprendió perfectamente, a la vez, la necesidad de un estudio más profundo de las causas del ateísmo, que habría de realizarse en el futuro.

Conviene recordarlo aquí como un compromiso conciliar llamativamente olvidado en el presente: «La Iglesia quiere conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente de los ateos. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo, y

¹¹¹ *Concilio Vaticano II*, 747.

movida por el amor que siente a todos los hombres, juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen» (GS 21). Un estudio que, para ser fecundo, debe ir acompañado de «la colaboración de creyentes y no creyentes en la edificación de este mundo», y de un «diálogo sincero y prudente» (*Ibíd.*).

Entendida así la cuestión, el concilio llega a reconocer lo siguiente: «El remedio del ateísmo hay que esperarlo de la exposición adecuada de la doctrina y de la integridad de vida *de la Iglesia* y de sus miembros». No es, pues, a base de condenas, ni de lamentaciones sobre los males de nuestro tiempo, como la Iglesia debe afrontar el problema del ateísmo, u otros que de él se derivan. Es, por el contrario, cuestión de autoexamen, de un esfuerzo gigantesco de «renovación y purificación propias», hasta conseguir, en su misma figura pública, dar al rostro de Dios una especie de *nueva forma de visibilidad histórica*, verdaderamente creíble e interpelante para el humanismo laico y profano de nuestro tiempo (*Ibíd.*).

He aquí lo que esa gran sacudida del Espíritu que fue el Vaticano II sigue pidiendo a la Iglesia posconciliar. Por el impulso de ese Espíritu sucedió algo en el aula conciliar a cuya altura es muy difícil mantenerse: que, ante los mayores desafíos del mundo moderno, «la vieja historia del samaritano fue la pauta de la espiritualidad del concilio».

2. El antropocentrismo de la cultura moderna

Nos encontramos todavía con otra afirmación sorprendente de Pablo VI, en la clausura del concilio, que abre perspectivas insospechadas: «Todo esto, y cuanto podríamos aún decir sobre el valor humano del concilio, ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado, no; vuelto, sí»¹¹².

Late un espíritu en estas palabras de Pablo VI que no es nada fácil asimilar en la Iglesia. Antes bien, lo fácil es distanciarse insensiblemente de él hasta convertirlo en lo contrario. Posiblemente nos encontramos ante la expresión más certera del cambio histórico conciliar en el tema de la relación de la Iglesia con el mundo.

Volverse hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna significa, en el momento histórico del Vaticano II, acabar con un tipo de Iglesia que *ha vuelto la espalda* al mundo moderno, para atreverse a mirarle de frente, desde la conciencia previa de su identificación con él.

Es decir, significa también que, previamente a las diferencias que puedan establecerse entre la Iglesia y el mundo, «la religión católica y la vida humana reafirman su alianza, *su convergencia en una sola humana realidad*».

¹¹² *Ibíd.*, 818.

O, dicho de otra manera, que, antes de hablar de distinciones, y menos aún de oposiciones, hay que descender a ese plano de «la unidad primigenia de lo divino y de lo humano en la historia, una unidad tan primigenia que sólo tras una larga reflexión ha podido la humanidad hacer separaciones y distinciones, unas veces justificadas y otras no»¹¹³.

Desde esta unidad previa en que convergen «historia humana» e «historia de la salvación» en una única historia, esa «parte de la historia humana» consciente de lo que Dios ha hecho en Jesucristo, que es la Iglesia, podrá distinguir luego lo que hay en la historia de «historia de salvación» y de «historia de perdición», o de «reino» de Dios y «antirreino», y definir desde ahí su misión.

O, más concretamente, podrá descubrir desde dentro del mundo en qué consiste fundamentalmente el «pecado del mundo», y qué hay que hacer en concreto, y desde dónde, para la liberación del mundo. Lo que no podrá hacerse es compartimentar lo que viene de Dios y lo que viene de la historia, para concluir que «es Dios y *no el hombre*» el autor de la «historia de la salvación»¹¹⁴.

Sólo cuando se ha entendido la importancia de esa «convergencia en una sola humana realidad», se comprenderá a la vez el alcance de esa «vuelta» del concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna. Si se lee la *Gaudium et Spes* con esquemas preconciiliares, será justamente esta «vuelta» la fundamental «desviación» provocada por el concilio. Así ha sucedido y sigue sucediendo a muchos. Todo depende de si «antropocentrismo» y «teocentrismo» se entienden como dos conceptos «completos en sí mismos» y, por consiguiente, antagónicos, o si se abandona ese esquema y se entiende que no hay teocentrismo posible para el hombre si no es antropocéntrico.

Pablo VI lo expresa de esta manera: «Quien observe este prevalente interés del concilio *por los valores humanos y temporales...* deberá reconocer que ese mismo interés no está jamás *separado* del interés religioso más auténtico, debido a la caridad, que únicamente lo inspira (y donde está la caridad, allí está Dios), o a la *unión* de los valores humanos y temporales con aquellos propiamente espirituales, religiosos y eternos, *afirmada y promovida siempre por el concilio*; éste se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al reino de Dios».

Y completa esta visión del problema con este párrafo en que se conjuntan perfectamente la «vieja historia del samaritano» y el relato desconcertante del juicio definitivo en Mt 25, como los dos momentos evangélicos que han marcado la pauta de la espiritualidad del concilio: «Y si recordamos cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25,40),

¹¹³ Ignacio Ellacuría, *l. c.*, 9.

¹¹⁴ Véase la cita de la Comisión teológica internacional, de 1978, en Ignacio Ellacuría, *l. c.*, 19; y la de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de 1984, en J. L. Segundo, *o. c.*, 70.

el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial: "Quien me ve a mí, dijo Jesús, ve también al Padre" (Jn 14,9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico».

Desde esta comprensión de la relación de la Iglesia con la historia, puede decirse que en el concilio «todo se ha dirigido a la *utilidad humana*» sin menoscabo alguno de su pretensión religiosa. Pero reconociendo, a la vez, la condición *instrumental* de la religión frente a lo que jamás puede ser instrumentalizado: el hombre mismo. El concilio no ha sido, en definitiva, sino «un simple, nuevo y solemne enseñar a amar al hombre para amar a Dios; amar al hombre, decimos, *no como instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente*»¹¹⁵.

a) «Religión» y «trascendencia»

Hay aquí, efectivamente, un giro en redondo en la comprensión habitual de dos términos fundamentales: lo que se entiende por «religión», y lo que se entiende por «trascendencia».

La palabra «religión» puede significar, y con esto se describe un fenómeno muy frecuente en todas las religiones, esa actividad humana que tiene como resultado lanzar a Dios a los confines del mundo y de la vida. Se desdobra así la realidad en dos mundos: el mundo de aquí abajo, y el mundo del más allá. Dios habita en el mundo del más allá, y el hombre es remitido a él cuando falla o se vuelve problemático el mundo de acá. La religión, por consiguiente, desliga al hombre del mundo y de la historia en la medida en que le liga al más allá. Este es el concepto de religión que Bonhöffer, por ejemplo, trató de superar cuando hablaba del «cristianismo no religioso»¹¹⁶.

En el centro del pensamiento de Bonhöffer está lo siguiente: que el Dios de Jesucristo es todo lo contrario de ese Dios de la religión. En Cristo, Dios se ha identificado con la realidad de este mundo, se ha instalado en medio del mundo, y no se le encuentra huyendo al más allá, sino aquí abajo, en el centro de la realidad, asociándose a la agonía de Cristo por reestructurar el mundo, por reconciliar el mundo con Dios. Hay que dar muerte a ese Dios de los confines, para dar paso al Dios que está vivísimo en el centro de la realidad, en medio del mundo y de la vida.

Desde la prisión, poco antes de ser víctima de la represión nazi, escribió estas estremecedoras palabras: «*La fe es un sí a la tierra de Dios...* Y mucho me temo que los cristianos que no están más que con un pie sobre la tierra, no estarán tampoco más que con un pie en el cielo». Porque, según él, «sólo cuando se aman la vida y la tierra lo bastante para que

¹¹⁵ Concilio Vaticano II, 818-819.

¹¹⁶ Véase Rufino Velasco, *Bonhöffer y el hombre secular*: Iglesia Viva 23 (septiembre-octubre de 1969) 401-417.

todo parezca acabado cuando se pierden, se tiene el derecho de creer en la resurrección de los muertos y en un mundo nuevo». Puesto que «la esperanza cristiana en la resurrección se distingue de la esperanza mitológica en que revierte al hombre, de una manera totalmente nueva y más exigente que el Antiguo Testamento, *a la vida sobre la tierra*».

En consecuencia, como representante de este tipo de fe y de esperanza, «la Iglesia no se encuentra allí donde el poder humano se acaba, no en el límite, sino en medio de la ciudad»¹¹⁷.

Todo esto afecta de una manera directa a lo que se deba entender por *trascendencia*. La disyuntiva está entre situar la trascendencia «más allá» de la historia, o situarla «al fondo» de la historia.

Lo primero acontece espontáneamente desde el momento en que se escinde la realidad en dos mundos: desde el mundo de acá, que es el nuestro, se trata de acceder al mundo del más allá, que es el mundo de lo trascendente. Y, en la práctica, es huyendo de «este» mundo como se accede al «otro» mundo. A esto responden los «ritos de iniciación», o las «disciplinas del arcano», en las «religiones de misterio».

Según Bonhöffer, para la fe cristiana *trascendencia* significa exactamente lo contrario: trascendencia *en* la historia, no al otro lado de la historia. Y a esa trascendencia se accede, no evadiéndose de la historia, sino concentrándose hasta el fondo en ella, «viviendo, hasta apurarla, la vida terrestre».

Cristo no ha muerto y resucitado para librarnos del mundo y lanzarnos al «más allá», sino para ayudarnos a redescubrir la tierra, a redescubrir al hombre, y atarnos así al mundo de acá como al ámbito en que Dios está y en que es posible encontrarle. La fe es lo contrario de una evasión a un tras-mundo religioso. La fe es «seguimiento» de Jesús, «velar con Cristo en Getsemaní», una vez que se ha asumido esa forma de «ser para los demás» que consiste en «sufrir realmente del sufrimiento de los otros».

Por aquí se abre la verdadera vía de comprensión y de acceso a la trascendencia: «Ser conscientes de habérselas, en el encuentro con Jesucristo, con una puesta del revés de toda la existencia humana por el hecho de que Jesús "no existe más que para los otros". Esta vida de Jesús "enteramente para los otros": *he ahí la experiencia de la trascendencia*. Sólo desde esta libertad frente a sí mismo, desde esta "vida para los otros" hasta la muerte, nacen la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia. La fe es la participación en esta existencia de Cristo (encarnación, cruz, resurrección). Nuestras relaciones con Dios no son relaciones "religiosas" con el ser más alto, más poderoso, mejor que el cual nada es posible pensar —ahí no está la verdadera *trascendencia*—, sino que consisten en una nueva "vida para los otros" en

¹¹⁷ Dietrich Bonhöffer, *Resistencia y sumisión*. Ariel, Barcelona 1969.

la participación de la existencia de Jesús. No son las tareas infinitas e inaccesibles las que son trascendentes, sino *el prójimo colocado en nuestro camino*»¹¹⁸.

He querido recoger aquí este pensamiento fundamental de Bonhöffer porque me parece que está a la base de un giro profundo en la teología europea de la primera mitad del siglo XX, que llega hasta el concilio e influye en él, concretamente en la «vuelta antropocéntrica» de que estamos hablando, y que sigue presente de diversas maneras en muchos teólogos tanto del Primero como del Tercer Mundo, justamente en quienes siguen más empeñados en proseguir el cambio histórico inaugurado por el Vaticano II.

En definitiva, la vuelta conciliar hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna implica, según el discurso de Pablo VI, un cambio profundo en lo que haya que entender por «religión»: en resumidas cuentas, la «religión católica» no hace sino «enseñar a amar al hombre para amar a Dios», amarle «como primer término hacia el supremo término trascendente»; e igualmente en lo que haya que entender por «trascendencia»: «no como un atajo que va del corazón individual del hombre a Dios; pasa por la historia, donde el amor al hermano hecho realidad es *ya* trascendencia incoada. Esto es lo que pretende la teología conciliar y por eso constituye una "vuelta" a la dirección antropocéntrica»¹¹⁹.

Antropocentrismo y teocentrismo confluyen en ese punto de «convergencia en una sola humana realidad», desde la que «nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocentrico», y cuyo compenetración se expresa en este doble principio: «para conocer a Dios es *necesario* conocer al hombre», «para conocer al hombre, al verdadero hombre, al hombre integral, es necesario conocer a Dios».

El esfuerzo conciliar por entender la Iglesia «como realidad inserta en la historia», «formando parte de la historia humana como pueblo de Dios», fue la causa de que el choque y la condenación del humanismo laico y profano del mundo moderno, que podrían haberse dado, no se produjeran.

El concilio captó muy bien el riesgo que supone para la fe cristiana considerar el mundo como un *peligro*, antes que como *su lugar de "realización"*. Esta ha sido la historia dramática de la iglesia en los últimos siglos, y de ella se propuso salir el Vaticano II abriendo el camino para una nueva historia.

Lo que se juega en todo esto es nada menos que la posibilidad nada irreal de que la fe cristiana y la Iglesia se vuelvan «inútiles» para la humanidad. Y no por culpa del mundo, sino por culpa de la Iglesia misma que puede volver a perder la oportunidad de entender su «proexistencia», su existir totalmente «en favor y en servicio del hombre», no desde una

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ J. L. Segundo, *o. c.*, 93.

especie de identificación extrahistórica con la verdad de la fe, sino desde esa previa «convergencia» de fe cristiana y realidad humana, de que habla Pablo VI, o desde ese previo «fundamento» de la relación entre la Iglesia y el mundo, y «base» para su mutuo dialogo, de que habla la *Gaudium et Spes* (GS 40).

b) El «carácter pastoral» del Vaticano II

Conviene advertir aquí, finalmente, cómo en este contexto cobra todo su sentido la observación de Pablo VI de que «el interés prevalente del concilio por los valores humanos y temporales... se debe al *carácter pastoral* que el concilio ha escogido como programa».

Juan XXIII, en el discurso inaugural, después de su famosa distinción entre la sustancia del depósito de la fe y sus formulaciones históricas, hablaba de ejercitar en el concilio «un magisterio de carácter fundamentalmente pastoral», en orden a un necesario «aggiornamento» de la Iglesia.

Se ha abusado, como es sabido, de este «carácter pastoral» del Vaticano II para reducirlo a un concilio de segunda categoría, puesto que no habría alcanzado nunca el nivel supremo de las definiciones dogmáticas. Pienso, por el contrario, que en este hecho está actuando también el cambio histórico conciliar, y que en este sentido hay que decir que «precisamente la perspectiva pastoral exigida por Juan XXIII al Vaticano II constituye un autentico progreso dogmático».

Porque «en realidad, en el lenguaje del papa Roncalli, "pastoral" tiene una densidad excepcional y constituye, sin sombra de duda, *el nivel supremo de la vida de la Iglesia*. Con este adjetivo se asignaba, por tanto, al Vaticano II un *objetivo eclesial absoluto*, no sólo doctrinal y disciplinar».¹²⁰

A ese nivel supremo de la vida de la Iglesia, desde el que el concilio se marcó un objetivo eclesial absoluto, más radical y más amplio que el meramente doctrinal o disciplinar, se mueve el carácter *pastoral* del Vaticano II. Es decir, desde el plano originario de la «experiencia» de la fe, que subyace a sus expresiones doctrinales u organizativas, se despertó en la asamblea conciliar la nueva conciencia respecto de la relación de la Iglesia con la historia, y el resultado de todo ello fue la necesidad de emplear un «magisterio pastoral» que, en realidad, opera a un nivel más hondo que, por ejemplo, el de Trento y del Vaticano I.

Por eso, Pablo VI habla, en el mismo discurso de clausura, de la «riqueza doctrinal» del Vaticano II, «la cual es difícilmente compatible con el hecho de que no se haya definido allí nada

¹²⁰ Véase G. Alberigo, o. c., en nota 1, p. 36, nota 53.

nuevo, a no ser que se entienda "definición" en un sentido estrecho de cánones y anatemas»¹²¹.

También a esta cuestión afecta el «giro copernicano» de *la Gaudium et Spes*, puesto que la riqueza doctrinal del Vaticano II se debe a que el concilio «se ha volcado en una sola dirección: *servir al hombre*». Estamos ante ese gran acontecimiento eclesial de la segunda mitad del siglo XX en que la Iglesia se ha declarado «*la sirvienta de la humanidad*, precisamente en el momento en que tanto su magisterio eclesiástico como su gobierno pastoral han adquirido mayor esplendor y vigor debido a la solemnidad conciliar; la idea del servicio ha ocupado un puesto central»¹²².

A ese mismo nivel supremo de la vida de la Iglesia se mueve igualmente *el aggiornamento* pretendido por el papa Juan, íntimamente vinculado a la nueva relación de la Iglesia con la historia. Porque el carácter pastoral que debía impregnar al concilio significaba, en concreto, «la capacidad de unir la verdad evangélica a las exigencias de la historia, capacidad que debía expresarse en un doble movimiento: por una parte, se trataba de adecuar la expresión y la representación de la verdad a las exigencias de nuestro tiempo; por otra, esta adecuación del lenguaje debía nacer de una penetración más profunda del mensaje mismo y no de su edulcoración. El *aggiornamento* se traducía, pues, no en una adaptación, sino en una más honda penetración y en una mayor fidelidad, que era la raíz misma de la capacidad de responder a las exigencias de la historia»¹²³.

No se trata, pues, de una banal puesta al día, de adaptarse sin más «a la historia que pasa, a la moda actual», o de identificarse acríticamente con la realidad de este mundo, sino, como diría Bonhöffer, de identificarse con el Dios que, en Jesucristo, se ha identificado con la realidad de este mundo.

Pero esto aun en el caso en que haya que identificarse con la presencia de Dios en un mundo que vive sin Dios, con ese Dios desconcertante que «se deja desplazar del mundo y clavar en la cruz»¹²⁴. Seguramente lo más difícil de asimilar en la Iglesia, pero a lo que el concilio trató de acercarse en este replanteamiento de la relación de la Iglesia con el mundo.

Permítaseme, en un momento en que, con graves hechos y palabras, no sólo se está relegando al olvido el cambio histórico de *la Gaudium et Spes*, sino que claramente se está poniendo en práctica lo contrario, terminar este estudio con las mismas palabras con que Juan Luis Segundo termina un libro suyo, varias veces citado, que sigue siendo de gran actualidad.

¹²¹ J. L. Segundo, *El dogma que libera*, 53.

¹²² *Concilio Vaticano II*, 818.

¹²³ G. Ruggieri, *l. c.*, 131.

¹²⁴ D. Bonhöffer, *o. c.*

Me daría por satisfecho, después de este esfuerzo de remembranza del Vaticano II, «si logra convencer a alguien de la necesidad de reafirmar el solemne magisterio de la Iglesia que, después de tanto tiempo de inmovilidad y ausentismo, volvió, como decía el papa Pablo VI, a poner a la Iglesia al servicio del hombre. Si convence a alguien de que la difusión del concilio no ha ido demasiado lejos, antes, por el contrario, se ha quedado truncado a medio camino. Y, finalmente, si previene a alguien de que el mismo Espíritu que asistió al concilio para que dijera la verdad, lo asistió también para que la dijera claramente, y que la fidelidad a ese Espíritu *no permite decir lo contrario so pretexto de explicarlo mejor o de impedir que sea mal comprendido*»¹²⁵.

10. Concreciones del cambio histórico conciliar

No está dicho todo con lo que dijimos sobre el cambio histórico eclesiológico que supone el hecho de que en la *Lumen Gentium* se dedicara todo el capítulo segundo al «pueblo de Dios», antepuesto además a los capítulos dedicados a la jerarquía y a otras realidades sectoriales de la Iglesia. Ese capítulo segundo es importantísimo también por *su densidad de contenido*.

Es decir, una vez decidido el «giro copernicano» que suponía colocar el «pueblo de Dios» en cuanto tal como punto de partida para entender la Iglesia, el concilio comprendió la necesidad de realizar otra operación decisiva: devolver al pueblo lo que, por un secuestro de siglos, le ha sido *expropiado* al pueblo.

Porque la inflación conseguida en la eclesiología tradicional por determinados sectores de la Iglesia, sobre todo por la jerarquía y los religiosos, ha acontecido de hecho a través de un proceso de *apropiación* de realidades que pertenecen, por derecho propio, al pueblo creyente, y que constituyen, como dijimos, la realidad sustantiva de la Iglesia.

Ese proceso por el que la jerarquía ha llegado a constituirse en centro de gravitación de toda la vida de la Iglesia, hasta el punto de identificarse con la Iglesia misma, no hubiera podido desarrollarse sin convertir ese «ministerio» en algo más que un ministerio: como se ha dicho desde la reforma gregoriana, en *otra categoría de cristianos*.

Y ese proceso por el que la vida religiosa ha llegado a entenderse como «el estado de perfección» en la Iglesia tampoco hubiera surtido efecto sin convertir a los religiosos en *supercristianos*, por una suerte de apropiación en su grado más alto de lo más sustantivo de la Iglesia: la experiencia de Dios, o la «vocación» de Dios a la santidad que, en su forma de «convocación», es el constitutivo más hondo de la Iglesia misma.

¹²⁵ J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, 194-195.

Pues bien, si «pueblo de Dios» ha de ser, además de punto de partida de toda reflexión eclesiológica, el centro de gravitación en torno al cual gire todo lo demás, no hay más remedio que poner en marcha una operación de *reapropiación* por parte del pueblo de aquello que le ha sido «expropiado» al pueblo.

Cuando la *Lumen Gentium* dice, por ejemplo, que el pueblo de Dios es un pueblo *sacerdotal* (LG 10), en realidad lo que está haciendo es devolver al pueblo creyente una realidad sustancial cristiana que le ha sido expropiada: *el sacerdocio*. Porque es evidente que, en un largo proceso de siglos, y sobre todo en la época postridentina, el sacerdocio lo ha monopolizado el clero.

Y cuando dice, por ejemplo, que el pueblo de Dios es *infalible* (LG 12), la operación es la misma: devolver al pueblo otra condición fundamental suya de que se le ha privado totalmente por apropiación en exclusiva de la jerarquía. Porque es evidente que, en el sistema eclesial posgregoriano, en la Iglesia no hay otra infalibilidad que la de «el magisterio» y, después del Vaticano I, prácticamente del magisterio papal.

Cuando en ese mismo número de la *Lumen Gentium* se dice que la Iglesia es un pueblo *profético* y *carismático*, en el fondo se está haciendo otro trasvase de la mayor importancia: devolver al pueblo *el Espíritu Santo* mismo, que le ha sido expropiado de tantas y tan diversas maneras. Porque, en la medida en que el «con-sensus fidei», de que se habla en ese mismo lugar, y del que se dice que «es excitado y sustentado por el Espíritu de la verdad», ha pasado a ser «asentimiento» a lo que dice el magisterio, no parece haber Espíritu para los «simples fieles», sino en cuanto filtrado y mediatizado por la jerarquía.

Y así sucesivamente.

No podemos terminar este estudio del cambio histórico conciliar sin analizar más de cerca algunos temas concretos que, por su propia novedad, o por la nueva orientación que recibieron en el replanteamiento a que fueron sometidos en el concilio, expresan con nuevos perfiles sus pretensiones fundamentales.

A. INDOLE «SACERDOTAL» DE LA IGLESIA

Puesto el «pueblo de Dios» como título del capítulo segundo de la *Lumen Gentium*., destacada en el n. 9 la importancia trascendental de este hecho y las características fundamentales de ese pueblo, el primer tema destacado por el concilio, como dimensión básica de la Iglesia, es el del «*sacerdocio común* de los creyentes»: «Todos los bautizados, por la regeneración y unción del Espíritu Santo, son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo» (LG 10). Un tema del que vamos a tratar de resaltar algunos puntos más relevantes.

1. Una verdad olvidada eclesial y eclesiológicamente

Empezar a concretar lo que es el pueblo de Dios con el tema del «sacerdocio común» tiene el mérito de marcar de una manera muy clara las diferencias con el sistema eclesial que trata de superarse y, en este caso, de una manera muy particular con la configuración postridentina de la Iglesia.

Visto en perspectiva histórica, el tema es importante por dos motivos principales:

— El más directamente pretendido por la *Lumen Gentium* es, sin duda, *la superación del clericalismo*, tal como se ha montado en la Iglesia en la «contrarreforma», es decir, en reacción contra la sacudida protestante¹²⁶.

El clericalismo, sobre todo en su forma postridentina, tiene su más sólido fundamento en el hecho de haber convertido a los clérigos en «los sacerdotes». Lutero protestó enérgicamente contra este tipo de sacerdocio llamado «jerárquico», como la principal muralla levantada por el sistema romano para defenderse a sí mismo en contra del evangelio. No encontraba fundamento alguno en el Nuevo Testamento para el «orden sacerdotal» como sacramento y, rechazando radicalmente este sacerdocio, comenzó su revalorización en exclusiva del «sacerdocio de los creyentes».

Naturalmente, el concilio de Trento no tuvo más remedio que reafirmar la doctrina católica sobre el «sacramento del orden», pero la reacción pendular de la teología postridentina condujo a otro extremo pernicioso: el olvido completo del «sacerdocio común», para afirmar en exclusiva el «sacerdocio jerárquico».

Lo cual ha contribuido, sin duda, a configurar de una manera muy peculiar este sacerdocio, a convertirlo de tal forma en *estructura fundamental* de la Iglesia que tocar esa estructura puede llegar a percibirse como el derrumbamiento desde sus cimientos del edificio eclesial entero¹²⁷.

A pesar de todo, y consciente de que se trataba de un tema polémico, el concilio asumió, como dimensión fundamental de la Iglesia, el «sacerdocio común». Diríamos que se vio obligado a hacerlo para salir de una situación histórica que no concuerda con el Nuevo

¹²⁶ Aunque expresada a propósito de la revalorización de los laicos en la Iglesia, la intención del concilio a este respecto era patente: »intentio est vitare omnem speciem clericalismi» (Schema Constitutionis de Ecclesia, 1964, c. IV, Relatio de numero 34, p. 130).

¹²⁷ Parece claro que Juan Pablo II participa de esta sensación: en su primer viaje a Polonia se expresaba de esta manera: «La carta a los sacerdotes, con ocasión del jueves santo (1979), en gran parte fundada sobre mi experiencia polaca, ha corrido por el mundo. Aquí y allá se ha objetado que el papa trata de imponer a toda la Iglesia *el modelo polaco de sacerdocio*... Yo mismo me llevé de Polonia la profunda convicción de que *la Iglesia resistirá solamente si tiene esta concepción del sacerdocio*» (citado en J. M. González Ruiz, *El concilio Vaticano II, tumba de la cristiandad*, 85).

Testamento. Porque resulta que, inmersos en el espesor y en el fragor de la historia, hemos llegado a llamar «sacerdotes» en exclusiva a quienes en el Nuevo Testamento nunca se llama sacerdotes, antes se evita expresamente llamarles así¹²⁸, y hemos olvidado el «sacerdocio» del que sí que habla expresamente el Nuevo Testamento: el sacerdocio de todo el pueblo creyente.

Este olvido está a la raíz de la configuración de la Iglesia como «sociedad desigual», de tal manera que esa desigualdad, por el «carácter sacerdotal» del clero, afecta a las cosas más trascendentales que convivimos en la Iglesia: a las relaciones de los creyentes con Dios, con Jesucristo, con la Iglesia misma, con los sacramentos, como dijimos al hablar del binomio clérigos / laicos. Superar la distorsión eclesial implicada en ese binomio, sobre todo cuando su primer miembro equivale a «sacerdocio», es lo primero que exige el n. 10 de la *Lumen Gentium*.

— Pero, aplicada la terminología sacerdotal al pueblo de Dios en su conjunto, nos vemos obligados, ciertamente, a otra operación de gran alcance: *cambiar el concepto mismo de «sacerdocio»*.

En primer lugar, porque, aunque el pueblo cristiano se entendiera a sí mismo desde los orígenes como pueblo sacerdotal (I Pe 2,4-10), lo cierto es que, «tal como se describe en los escritos del Nuevo Testamento, la Iglesia primitiva aparece por todas partes como una Iglesia *sin sacerdotes*... Nunca se utiliza el término "sacerdote" al hablar de las dirigentes o líderes de las comunidades, nunca se habla de templos o santuarios a los que tales dirigentes estuvieran adscritos, nunca se mencionan leyes rituales que los mismos dirigentes tuvieran que observar, nunca se hace referencia a una sacralidad, una pureza ritual, unos ceremoniales o un celibato al que estuvieran obligados aquellos dirigentes. En definitiva, el Nuevo Testamento desconoce por completo la existencia de sacerdotes, como personal especializado o como cuerpo de expertos religiosos, en el interior de la Iglesia. Pero no se trata sólo de un argumento de silencio... Lo más significativo de la cuestión está en que esos autores *evitan expresamente* aplicar a los dirigentes eclesiásticos la terminología sacerdotal¹²⁹.

Con lo que aparece claramente que estamos tocando un tema que afecta a la originalidad misma de la fe cristiana, en contraposición a las religiones paganas y al mismo Antiguo Testamento. Porque «si es cierto que los primeros cristianos no tuvieron sacerdotes, entonces es que su manera de entender a Dios y de practicar la fe y la relación con Dios tuvieron que ser cosas profundamente revolucionarias en aquel tiempo y en aquella sociedad»¹³⁰.

¹²⁸ Véase E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*, 94. No sólo en el Nuevo Testamento, sino que, «sobre la base de la literatura *pre-nicena* sobre todo, se puede afirmar que la Iglesia antigua opuso cierta resistencia a llamar "sacerdotes" a los dirigentes de la comunidad».

¹²⁹ J. M. Castillo, *Sacerdocio*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*. Cristiandad, Madrid 1983, 889.

¹³⁰ *Ibíd.*, 888.

Hasta tal punto que, en aquel contexto, los cristianos eran tenidos por ateos. Esa pieza clave de todas las religiones que es el «sacerdocio» los creyentes en Jesús la entendían de una manera radicalmente distinta.

Y, en segundo lugar, porque si, al hablar del «sacerdocio común», lo entendemos con las connotaciones sacrales y clericales que el sacerdocio ha adquirido al aplicarlo en exclusiva a los dirigentes de la Iglesia, contrariaríamos las dos pretensiones fundamentales del concilio: volver a las exigencias básicas del Nuevo Testamento, y evitar el clericalismo. Mis bien lo reforzaríamos, clericalizando la Iglesia entera. Parece claro, por consiguiente, que el interés de este tema está en revisar el concepto mismo de sacerdocio.

2. Un «cambio del sacerdocio»

Acaso la afirmación más tajante de la Carta a los Hebreos, de que hablaremos enseguida, sea ésta: que en Cristo se ha producido un «cambio del sacerdocio» (Heb 7,12).

Lo cual, por tanto, deberá afectar también radicalmente dentro de la Iglesia a lo que se entienda tanto por «sacerdocio común» como por «sacerdocio ministerial». Y, más ampliamente todavía, a lo que, cristianamente hablando, haya que entender por «sacerdocio».

Porque ese cambio supone que, para entender el sacerdocio de Jesús, no se puede partir de un *concepto general* de sacerdocio, que en Jesús se especificaría de una determinada manera, ni tampoco del sacerdocio del pueblo de Israel, perfeccionado y llevado a su cumplimiento en él. Más bien hay que proceder al contrario: hay que partir del sacerdocio de Jesús para comprender en su sentido último la realidad de todo sacerdocio.

Para lo que aquí nos interesa, tendremos que desarrollar, fundamentalmente, estos dos puntos: la originalidad del sacerdocio de Cristo, tal como aparece en el Nuevo Testamento; y en qué consiste, desde él, el sacerdocio eclesial, es decir, la afirmación conciliar de que el pueblo de Dios es un pueblo «sacerdotal».

a) El sacerdocio de Cristo

Si partimos del hecho, tradicionalmente privilegiado, de que el sacerdocio de Jesús tiene su culminación en «el sacrificio de la cruz», nos encontramos enseguida con un dato que podría constituir un buen punto de partida para entender ese sacerdocio: en la constitución culminante de Jesús como sacerdote, y no sólo en ella, tuvo mucho que ver *su rechazo por parte de los sumos sacerdotes* de su pueblo. Lo cual nos explicaría, de entrada, estas dos cosas:

— Las reservas de los primeros cristianos para introducir la categoría de «sacerdocio» dentro de la Iglesia aplicada a los dirigentes.

La experiencia trágica de lo ocurrido con Jesús por parte de los dirigentes de Israel, justamente por su poder sobre el pueblo en su calidad de «sacerdotes», proyectaría fácilmente la sombra del peligro en el mero hecho de llamar «sacerdotes» a los dirigentes de la Iglesia de Jesús, el crucificado por influjo muy directo y decisivo de los sacerdotes judíos¹³¹.

— El hecho de que en los evangelios no aparezca nunca que Jesús se tuviera a sí mismo por sacerdote, ni que sus discípulos o la gente le tuviera por tal.

Lo cual no deja de ser a primera vista sorprendente. Porque «sabemos que, en tiempos de Jesús, existía entre los judíos una gran expectación del gran sacerdote que iba a venir, pero lo curioso es que jamás se refleja en los evangelios esa expectación. Acerca de Jesús, la gente se pregunta si es el mesías, si es el profeta definitivo (Mt 16,14 y par), pero nadie se pregunta si es el gran sacerdote que el pueblo esperaba»¹³².

Jesús aparecía tan claramente como un *laico*, y su actividad estaba tan desprovista de toda connotación sacerdotal, que nadie podía proyectar sobre él, ni remotamente, ese tipo de expectativas. Más aún, la actitud y la conducta de Jesús «se tradujo de hecho en un enfrentamiento directísimo con los sacerdotes judíos»¹³³; y con lo que ocurría en el templo de Jerusalén, como aparece abundantemente en los evangelios: de manera provocativa, por ejemplo, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37), y de forma contundente en esta acusación del sanedrín: «Este hombre ha querido destruir el templo» (Mc 14,58).

Como es sabido, el único escrito del Nuevo Testamento en que se llama a Cristo «sacerdote» es la Carta a los Hebreos. Un escrito bastante tardío que, en cuanto dirigido al parecer a los judíos cristianos de Roma¹³⁴, trata de sacar todo el provecho posible a la categoría de «sacerdocio» para una mejor comprensión por parte de sus destinatarios del misterio de Cristo. Vamos a recoger sus elementos más importantes para una mejor comprensión del sacerdocio de Jesús.

- *Fuera de las categorías judías*

Lo sorprendente de esta carta es que su tesis central es la siguiente: que el sacerdocio de Jesucristo es *de tal novedad* que no entronca para nada con el sacerdocio del pueblo de Israel. Con toda intención se contrapone el sacerdocio de *Melquisedec* al sacerdocio de Aarón, para

¹³¹ Es muy significativa a este respecto la siguiente observación: «Cuando en el libro de los Hechos de los apóstoles se habla de los levitas y sacerdotes que se convertían a la fe, se les alaba y reconoce como simples fieles, pero nada se dice de ellos en cuanto a su calidad de sacerdotes (Hch 4,36-37; 6,7) o funcionarios del culto. Este aspecto no interesa para nada a los autores cristianos de la primitiva Iglesia». (*Ibíd.*, 891).

¹³² *Ibíd.*, 890-891.

¹³³ *Ibíd.*, 891.

¹³⁴ Raymond E. Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, 25, nota 32.

concluir que Cristo es sacerdote «en la línea de Melquisedec, no en la línea de Aarón» (Heb 7,11). Diríamos, en la línea de un sacerdocio regio, de coetaneidad abrahámica, previo a la existencia del pueblo de Israel.

Parece probable que el autor de esta carta está influenciado, a la vez, por la tradición paulina y por la tradición del Discípulo Amado¹³⁵, y por ambos lados se trata de romper con categorías fundamentales del mundo judío: en el caso del sacerdocio, como una forma concreta de romper con la ley, tema central de las cartas auténticas de Pablo: «porque, cambiado el sacerdocio, necesariamente se cambia la ley» (*Ibíd.*, 7,12).

En cualquier caso, de lo que aquí se trata es de un *cambio del sacerdocio*. Si se quiere decir, por tanto, que Cristo es «sacerdote», y aun «sumo sacerdote» (8,1), o «gran sacerdote» (10,21), no habrá que perder jamás de vista este cambio radical. El autor se encarga de resaltar, para eso, que Jesús no pertenecía a la tribu de Leví, la tribu sacerdotal, sino a la tribu de Judá, «de la cual nadie sirvió nunca al altar», y a la que «para nada se refirió Moisés al hablar del sacerdocio» (7, 13-14).

El sacerdocio de Jesús es una realidad enteramente nueva. Y hasta tal punto es cuestión decisiva de la carta precisar esa novedad, que su autor se encarga expresamente de definir la categoría absolutamente original que contradistingue este sacerdocio de cualquier otro: Jesús fue sacerdote «según la fuerza de una vida indestructible» (7,16).

Es decir, se trata de un sacerdocio que, por una parte, deroga el sacerdocio precedente «por ser ineficaz e inútil, pues la ley no consiguió transformar nada, y, en cambio, introduce una esperanza superior, por la cual nos acercamos a Dios» (7,18-19).

De este modo, esa nueva categoría sacerdotal nos remite directamente a la vida histórica de Jesús: Jesús hizo de su vida una tal «ofrenda de sí mismo» (7,27), una entrega tan radical por la liberación de su pueblo, que terminó en la cruz; pero la muerte de Jesús no fue *su destrucción*, sino al revés: la que consumó su vida como realidad *indestructible*, la que le convirtió en «el hombre consumado para siempre» (7,28), el resucitado por Dios.

Es evidente que llamar a esto «sacerdocio» obliga a salirse de las categorías habituales con relación a este tema, y acercarse a él como a una realidad absolutamente nueva.

- *Rasgos fundamentales del sacerdocio de Jesús*

Y la mejor manera de hacerlo es, tal vez, concentrarse en estos dos rasgos constitutivos de ese sacerdocio que destaca la misma Carta a los Hebreos: 1. «Hacerse en todo semejante a sus hermanos»; 2. Su entrega hasta la muerte.

¹³⁵ *Ibíd*

— *Hacerse en todo semejante a sus hermanos.* Con esto se expresa seguramente la contraposición mayor del sacerdocio de Jesús a cualquier otro tipo de sacerdocio, tanto al de otras religiones como al sacerdocio judío.

Jesús «*tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser sumo sacerdote compasivo y fidedigno en lo que toca a Dios y expiar así los pecados del pueblo. Pues por haber pasado él la prueba del sufrimiento, puede auxiliar a los que la están pasando*» (2,17-18). Por haber ofrecido «en los días de su vida mortal» oraciones y súplicas «a gritos y con lágrimas», sucedió que «sufriendo aprendió a obedecer y, *así consumado*, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen a él, pues Dios le proclamó sumo sacerdote en la línea de Melquisedec» (5,7-10).

Es decir, Jesús no es sacerdote retirándose del *ámbito de lo profano* para entrar en el *ámbito de lo sagrado*. Al contrario, hay un primer momento constitutivo de su sacerdocio que consiste en identificarse con su pueblo, por lo cual «no se avergüenza de llamarles hermanos» (2,11) y, por su sufrimiento, identificarse ante todo con los que sufren.

«Lo cual viene a indicar sustancialmente tres cosas: que la condición que Cristo tuvo que cumplir para llegar a ser sacerdote no se debe entender en la línea de la *separación y segregación* de lo profano, sino exactamente al revés...; que el acceso de Cristo al sacerdocio no se realizó mediante unos determinados ritos o ceremonias sagradas, sino en virtud de sus propios sufrimientos y a través de su existencia destrozada; que la realización de su sacerdocio no consistió tampoco en la puesta en práctica de una serie de ritos sagrados, sino de su existencia entera entregada a los demás... Por tanto, toda forma de entender el sacerdocio que vaya en la línea de la segregación y separación de los demás es un sacerdocio que se parece más al del Antiguo Testamento que al sacerdocio *de Cristo*»¹³⁶. Dicho en forma más drástica: que Jesús no deja de ser un laico, aun constituido como sacerdote.

Pero acaso la mayor novedad y originalidad de este rasgo del sacerdocio de Jesús consista en lo siguiente: lo que aparece en Jesucristo es que el sacerdocio no es cuestión de *acceso del hombre a Dios*, sino de *acercamiento de Dios al hombre*.

De manera que esta cuestión afecta a Dios mismo, y a la imagen que tenemos de él: no se trata de un Dios *separado y lejano*, al que el hombre tiene que buscar la forma de *acceder*, o de salir a su encuentro; se trata de que Dios mismo *es el que accede* y sale al encuentro del hombre.

Con lo que se está afirmando, ante todo, que «ese acercarse le pertenece a su realidad, y no es uno entre otros muchos posibles contenidos de la realidad misteriosa de Dios, sino contenido central. Que el acercarse a los hombres pertenece centralmente a la realidad de Dios

¹³⁶ J. M. Castillo, *l. c.*, 891-892.

se dice radical y sistemáticamente *en la encarnación*: Dios no es ya sin ese acercamiento; el Dios trascendente, sin dejar de serlo, es el Dios que se ha acercado»¹³⁷. Esta es propiamente la dimensión *teológica* de lo que hay que entender por sacerdocio.

Pero Dios no se acerca de cualquier manera, o de forma equidistante para todo el mundo. Se trata de un Dios que «se acerca para salvar, porque *ha oído el clamor de su pueblo* y se ha acordado de él... Este acercamiento de Dios, tal como ha acaecido, es parcial hacia lo débil de este mundo, hacia los pobres, los despreciados, los pecadores, hacia todos aquéllos para quienes vivir es una pesada carga... Es un acercamiento como *misericordia y ternura*, por dirigirse a los pequeños, y como *justicia*, por dirigirse a los pequeños por ser oprimidos. Esto no excluye el universalismo salvífico de Dios, pero exige que éste sea comprendido desde la parcialidad, y no a la inversa»¹³⁸.

Y esto es así porque Dios se acerca a un mundo de pecado, a un mundo que se opone de muchas maneras al acercamiento de Dios. «Por qué sea eso así es el misterio último de la historia; por qué *se rechaza activamente y se lucha a muerte contra lo que es sumamente bueno para el hombre* no tiene más explicación —sin serlo, pues es sólo poner un nuevo nombre al escándalo— que la *hybris* del hombre, quien quiere decidir en último término por si mismo lo que es bueno para él. Pero ese hacer contra el acercamiento de Dios es asumido por Dios mismo en su acercamiento y culmina en la cruz de Jesús»¹³⁹.

Naturalmente que este ser de Dios lo conocemos en Jesús, y por eso hay que partir de él para comprender la realidad del sacerdocio. Pero lo conocemos como expresión en visibilidad histórica de ese acercamiento de Dios. Con lo cual comprendemos a la vez que «por ello mismo *toda su realidad es sacerdotal*»¹⁴⁰.

En Jesús es sacerdotal su misma constitución como hombre, su hacerse pobre y su identificación con los pobres, su prueba del sufrimiento por ser «com-pasivo» con sus hermanos y, por eso mismo, «fidedigno en lo que toca a Dios», su intercesión «a gritos y con lágrimas» por los que lo pasaban mal dentro de su pueblo por culpa de otros, el carácter conflictivo de su ministerio por enfrentarse a quienes se oponían al acercamiento de Dios en favor de los pobres, su persecución y su forma de plantar cara a sus perseguidores hasta jugarse la vida.

¹³⁷ Jon Sobrino, *Hacia una determinación de la realidad sacerdotal*: Revista Latinoamericana de Teología 1 (enero-abril de 1984) 53.

¹³⁸ *Ibíd.*, 54.

¹³⁹ *Ibíd.*, 55.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 56.

He aquí la novedad sorprendente del sacerdocio de Jesús, y la concreción de ese «hacerse en todo semejante a sus hermanos» como rasgo esencial de su sacerdocio¹⁴¹.

— *Su entrega hasta la muerte*. Difícilmente se podrá describir con mayor patetismo el significado sacerdotal de la muerte de Jesús que como lo hace esta carta: Jesús es «el echado fuera de la ciudad», el arrojado al lugar del oprobio, desechado como «inmundo» y expulsado al lugar inmundo: «Los cadáveres de los animales, cuya sangre lleva el sumo sacerdote al santuario para el rito de la expiación, se queman fuera del campamento; y por eso Jesús, para consagrar al pueblo con su propia sangre, murió fuera de las murallas» (Heb 13,11-12).

A Jesús le arrojaron fuera de la ciudad como los sacerdotes arrojaban al lugar inmundo los cadáveres de los animales, lo que ya no servía para los «ritos sagrados». En el polo opuesto al «lugar sagrado», Jesús culmina el proceso de su constitución como «sacerdote». No podía contraponerse de manera más radical el sacerdocio de Jesús al sacerdocio que funcionaba dentro de su pueblo, y aun a cualquier otro tipo de sacerdocio.

Conviene, según esto, hacer algunas precisiones sobre la «entrega» de Jesús hasta la muerte. Sería muy peligroso entender esa «entrega» como voluntad de Dios de entregar a su Hijo a la muerte, o en Jesús como voluntad directa de morir.

En este sentido, hay que decir más bien que Jesús no quería morir, a Jesús lo mataron. Lo condenaron a muerte por «blasfemo», porque, efectivamente, su actitud y su comportamiento conmovían los cimientos religiosos de su pueblo. Y lo condenaron por «agitador del pueblo», porque, efectivamente, su actuación ponía en peligro la paz romana en Palestina.

¹⁴¹ Tal vez la causa mayor, en la historia de la teología, por la que se ha perdido esta conciencia de que en Jesús «toda su realidad es sacerdotal», tan presente en la teología patristica, haya que buscarla en la llamada «teoría de la redención moral», atribuida principalmente a san Anselmo. Es decir, en esa teología centrada en los «méritos» de Cristo, y en el «valor infinito» de sus acciones por su condición divina. «Para los teólogos escolásticos que piensan en términos de redención moral, la encarnación es ya redentora en cuanto que, por ese misterio, ha quedado constituida *una persona* que, en su humanidad individual, puede *merecer* la salvación porque puede hacer actos de *valor infinito*. La presencia de una persona divina en esa humanidad singular la levanta, en su mera individualidad, a un plano de infinita virtuosidad meritoria y satisfactoria... Ahora bien, el pecado, en un cierto sentido, es una ofensa infinita, por la infinita dignidad del ofendido. El hombre, por tanto, como pecador y finito, se encuentra en la imposibilidad de reparar esa ofensa. He aquí el sentido redentor de las acciones de Cristo: por la infinita dignidad de su persona, sus acciones humanas tienen el valor infinito necesario para reparar esa ofensa infinita. Así Cristo *merece* la gracia, *satisface* plenamente por nuestros pecados... Vistas las cosas desde esta perspectiva, se deduce lo siguiente: *cualquier acción humana suya* tenía ese valor infinito y, por tanto, cualquiera de sus acciones hubiera sido suficiente y sobreabundante para la redención de la humanidad, sin necesidad, por ejemplo, de que esa acción fuese precisamente su pasión y su muerte de cruz. La muerte de Cristo es un «opus supererogatorium», a través del cual Dios olvida su cólera y se reconcilia con los hombres. Lo que importa no *es el contenido humano* de las acciones de Cristo, sino el *valor* que les viene de su persona divina. (R. Velasco, *La eclesiología en su historia*, 169-170).

Lo cual nos remite a otra precisión fundamental: no se puede desligar la muerte de Jesús de las pretensiones básicas de su vida. Lo que Jesús quería, y a lo que «se entregó» sin reservas, era abrir paso al acercamiento de Dios para la liberación del pueblo, y por esta causa estaba dispuesto incondicionalmente a todo, incluso a la muerte. Su «entrega» no fue propiamente entrega *a* la muerte, sino entrega *hasta* la muerte.

Porque esta entrega determinó toda su vida histórica, sucede que «toda su realidad fue sacerdotal». Pero sucede a la vez que su existencia fue profundamente conflictiva: Jesús chocó violentamente con «los poderes de este mundo» que se oponen al acercamiento de Dios a los hombres, sobre todo con el «poder sagrado» de su pueblo, y por eso la culminación de su carrera sacerdotal es la de un «echado fuera» al lugar más profano, la de un Crucificado.

Y lo es por su identificación con los «echados fuera» del sistema, o del orden establecido, donde imperan los «poderes de la muerte», los poderes diabólicos del «antirreino», que ponen en condiciones de muerte a los pobres y marginados y que matan a Jesús: «Por eso, como los suyos tienen todos la misma carne y sangre, también él asumió una como la de ellos, para con su muerte aniquilar al señor de la muerte, es decir, al diablo, y liberar a todos los que, por miedo a la muerte, pasaban la vida entera como esclavos» (Heb 2,14-15).

Entender la muerte de Jesús fuera de este contexto, y concentrar luego en ella lo sustancial de su sacerdocio, corre el grave riesgo de «individualizarla» y, por consiguiente, deshumanizarla y deshistorizarla, que es lo que está a la base de la llamada «teoría de la redención moral».

Y otra precisión importante: en la muerte de Jesús aparece con toda claridad la abolición de *la diferencia entre sacerdote y víctima*, propia de todo sacerdocio. Y así se manifiesta, efectivamente, que "este sacrificio (el de Cristo) es distinto de los demás; aquí el sacerdote se confunde con la víctima, y esta última no es *sacralizada* por lo que tiene de «deteriorada», sino por lo que ofrece de vida perenne: Jesús es el resucitado, que está «sentado a la derecha de Dios», mientras los sacerdotes levíticos «están de pie al lado de la víctima» (Heb 8,1; 10,11). Esta contraposición entre «sentado» y «de pie» indica la unicidad del sacrificio de Cristo y a la vez *su diferencia radical*: Jesús, convertido en sacerdote de sí mismo, es el símbolo total y absoluto de la *no-violencia*: él no ha inmolado a nadie; ha querido que todos los golpes de la violencia, incluso sacrificial, se pararan en seco contra él y, en vez de divinizar su propia muerte, ha elevado su superación de la muerte —la resurrección— al supremo grado de las aspiraciones humanas... Por consiguiente, su «sacrificio» no tiene que ver con las acciones sangrantes en que se inmolan víctimas para sacralizarlas en vistas a una superación de los males de la humanidad... Jesús, con su auto-inmolación, anula por completo esta ley de la violencia sacralizada... Su sacrificio es el sacrificio eliminador de todo sacrificio"¹⁴².

¹⁴² J. M. González Ruiz, *Iglesia a la intemperie*, 112-114.

Este Jesús, sacerdote y víctima, es en sí mismo el final de la necesidad y de la eficacia de todo sacrificio: «En resumen, no hay nada creado que cause a la manera de la causa eficiente el acercamiento salvífico de Dios, ni es necesario que lo haya. Pretenderlo sería blasfemo estrictamente hablando, porque iría contra lo más profundo de Dios mismo y de su santidad. El sacerdocio antiguo es, por tanto, superfluo y atentatorio contra la realidad de Dios»¹⁴³.

Por supuesto que este sacerdocio, tan original y desconcertante, debe ser proseguido en la historia, pero sin perder de vista la novedad y, en último término, la unicidad de sus rasgos fundamentales. La prosecución histórica de este sacerdocio único es toda la razón de ser del «sacerdocio común de los creyentes», de la índole «sacerdotal» de todo el pueblo de Dios.

b) El sacerdocio eclesial

Conectar directamente con este tipo de sacerdocio, y recuperar lo que dice el Nuevo Testamento sobre el sacerdocio del pueblo creyente, profundamente vinculado, por su parte, con el sacerdocio de Cristo, es la labor primera del n. 10 de la *Lumen Gentium*, como la forma más eficaz de superar otros significados y connotaciones que ha adquirido el sacerdocio en la Iglesia.

• El pueblo sacerdotal

Nos encontramos, pues, con que en el Nuevo Testamento lo que aparece claramente es «una Iglesia sin sacerdotes», y, sin embargo, a la Iglesia misma se le llama «pueblo sacerdotal». Debe tratarse, por consiguiente, de un «sacerdocio» que no se contrapone en modo alguno al carácter «laical» de ese pueblo, como Jesús no dejó de ser nunca un laico.

Para no escaparnos del fondo de la cuestión, habrá que centrar la atención en este punto crucial: la Iglesia de Jesús es sacerdotal en cuanto *Iglesia del Crucificado*, en cuanto llamada a proseguir en la historia el camino de Jesús que le llevó a la cruz.

Acaso la mejor descripción conciliar de esta realidad sea este texto de la *Lumen Gentium* de que ya hablamos: «Como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación» (LG 8).

De modo que, asimilar en la Iglesia lo más difícil de asimilar: eso que es «escándalo» para los judíos, «locura» para los paganos (1 Cor 1,23), pero que es también escándalo y locura para

¹⁴³ Jon Sobrino, *l. c.*, 55.

los cristianos y para la Iglesia, es a lo que alude este tema de la condición *sacerdotal* del pueblo de Dios.

Algo de que depende, por lo demás, la identidad más profunda de la Iglesia: hacer presente en el mundo, como pueblo creyente, la «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» que actúa en el escándalo y en la locura de la cruz. Escaparse de esta realidad al hablar del «pueblo sacerdotal» es sumamente peligroso, pues se vuelve entonces con toda facilidad al sacerdocio del Antiguo Testamento y de las religiones paganas, es decir, a entender el sacerdocio con categorías sacrales y culturales que encubren la originalidad radical del sacerdocio cristiano.

El texto más explícito y más expresivo de lo que es este sacerdocio, dentro del Nuevo Testamento, es sin duda éste de la primera carta de Pedro: «Al acercaron a él (al Señor Jesús), piedra viva desechada por los hombres, pero elegida y digna de honor a los ojos de Dios, también vosotros, como piedras vivas, vais entrando en la construcción de un templo espiritual, *formando un sacerdocio santo*, destinado a ofrecer sacrificios espirituales que acepta Dios por Jesús el mesías... Para los incrédulos, es la piedra que habían desechado los constructores la que se ha convertido en piedra angular; más, en piedra para tropezar y en roca para estrellarse... Vosotros, en cambio, sois linaje elegido, *sacerdocio regio*, nación consagrada, pueblo adquirido por Dios, para publicar las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Los que antes no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios, los que no habíais alcanzado misericordia, ahora habéis alcanzado misericordia» (1 Pe 2,4-10).

Hay en este texto un gran paralelismo con lo que decía sobre el sacerdocio de Jesús la Carta a los Hebreos: lo que era allí el cadáver de los animales que se arroja al lugar inmundo, como figura para expresar al «arrojado fuera de la ciudad», al lugar del oprobio, es aquí «la piedra desechada por los constructores» y convertida en «piedra angular» de un templo nuevo.

Naturalmente que, si la piedra angular ha sido colocada fuera, en el lugar inmundo, todo el edificio construido sobre ella será de las afueras, de los arrojados fuera de la ciudad. Es decir, todo el nuevo pueblo será un pueblo de «forasteros y emigrantes» (1 Pe 2,11) y, sólo desde ese presupuesto, *pueblo sacerdotal*.

Lo cual se corresponde perfectamente también con lo que decía la Carta a los Hebreos: si Jesús fue arrojado fuera de la ciudad, «salgamos, pues, donde él fuera del campamento, cargando con su oprobio, pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la futura» (Heb 13,13-14).

Hay un «salir fuera», consustancial a este sacerdocio, que es, en el fondo, lo que quiere decir la palabra Iglesia (*ec-clesia*, la asamblea de los llamados a salir fuera), y que la identifica con los echados fuera, con los «crucificados de la tierra», como veremos luego.

Cuando se habla, por tanto, del «sacerdocio» del pueblo creyente, se está tratando en realidad del mismo sacerdocio de Cristo en cuanto que ha de ser proseguido históricamente por los que creen en él, como «piedras vivas» que sólo lo son en tanto que edificadas sobre la

pedra angular del edificio. No se trata de vivir de los «méritos» del sacerdocio de Cristo, asumidos en provecho propio en el culto y en la liturgia.

Todo el «cambio del sacerdocio» implicado en el sacerdocio de Jesús, sus rasgos fundamentales, deben ser determinantes del sacerdocio eclesial. Se trata de un pueblo «sacerdotal» que no deja por eso de ser «laico», llamado a ejercer su sacerdocio no en el ámbito de lo sagrado, sino de lo profano y aun de lo inmundo. Se trata de un sacerdocio que se define desde los «echados fuera», desde los que fueron los destinatarios directos del sacerdocio de Jesús.

No se trata, pues, de un sacerdocio centrado en el culto o en las celebraciones litúrgicas, sino en el mundo real, sobre todo en quienes «viven en un mundo de miseria y opresión: ese mundo es el que se ofrece al *servicio sacerdotal*, y si se menciona es para superar la tentación del intraeclesialismo cuando este mundo, por su novedad, su peligrosidad, su antagonismo o su desentendimiento, según los casos, supone una seria dificultad para la Iglesia. Abandonarlo, por cualquier razón, sería profundamente *a-sacerdotal*; refugiarse en la Iglesia para defenderse de él sería *anti-sacerdotal*»¹⁴⁴.

Es interesante notar, a este respecto, cómo las palabras más típicas del lenguaje sacerdotal sufren en el Nuevo Testamento un cambio radical de significado, en sentido netamente «profano», cuando se refieren a las realidades cristianas.

Así, por ejemplo, la palabra *culto*: en su sentido «religioso» sólo se emplea para designar el culto a las divinidades paganas, y el culto judío. Cuando se aplica al culto de los cristianos, sucede que esta palabra sufre una mutación radical: designa, por ejemplo, el trabajo apostólico de Pablo en ámbitos totalmente profanos: «Porque Dios, a quien *doy culto en mi espíritu proclamando el evangelio de su Hijo*» (Rom 1,9); y con las palabras más expresivas del culto: «La gracia que he recibido de Dios, que me hace *liturgo de Cristo Jesús* para con los paganos, ejerciendo la *función sagrada* del evangelio de Dios, para que *la ofrenda* de los paganos, *consagrada* por el Espíritu Santo, le sea agradable» (Rom 15,16).

Y la palabra *liturgia*: referida a Israel, significa el culto ritual según todo el ceremonial del Levítico. Referida a los cristianos, significa cualquier acción de servicio hecha desde la fe: «la diakonía de esta liturgia» (2 Cor 9,12) llama Pablo a la colecta organizada por él para los pobres de Jerusalén; «la liturgia de vuestra fe» (Flp 2,17) se llama a la vida en la entrega y al servicio de los demás.

Y la palabra *sacrificio*: referida a Israel, designa los sacrificios de animales hechos en el templo, con ceremonias muy precisas que sólo pueden nacer los sacerdotes o el sumo sacerdote. Referida a los cristianos, se habla normalmente de «sacrificios *espirituales*» (1 Pe

¹⁴⁴ *Ibid.*, 57.

2,5), es decir, según la fuerza del Espíritu de Jesús que envía a proseguir su obra de liberación; sacrificios de todo el pueblo sacerdotal, no de «los sacerdotes»; todo lo que implica el sacerdocio cristiano, tal como se describe patéticamente al final de la Carta a los Hebreos, se resume en definitiva de esta manera: «no os olvidéis de hacer el bien ni de la puesta en común: *éstos son los sacrificios que agradan a Dios*» (Heb 13,16).

• Desde los crucificados de la tierra

La novedad del sacerdocio de Jesús y, por consiguiente, del sacerdocio eclesial, nos obliga a insistir algo más en este punto, del que está pendiente en gran medida el mantenerse a la altura de esa novedad escandalosa y desconcertante, o el decaer hacia formas de sacerdocio abolidas expresamente por el sacerdocio de Jesús.

Es decir, no podemos olvidar en este asunto algo tan presente en el Nuevo Testamento, y en la teología patrística, y tan olvidado después: la dimensión colectiva, envolvente, o inclusiva, de la humanidad de Jesucristo en el plano de la salvación. Esa dimensión por la que, en el misterio de la encarnación, va incluida la ascensión de toda la humanidad en él.

Los Padres hablaban de la ascensión de «todo el hombre», o de «la humanidad de todos». De donde deducían este gran principio soteriológico: «lo que no ha sido asumido, no ha sido sanado»; «lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado»¹⁴⁵.

Que es como decir: no se puede entender bien la vida histórica de Jesús, su pasión, su muerte, su resurrección, sino viendo asumida en él la situación, pasión, muerte y resurrección del pueblo. Porque asumió la situación real de su pueblo y, vista desde los pobres, asumió en directo la historia de sufrimiento de su pueblo, Jesús se puso en contra de los causantes de ese sufrimiento y terminó en la cruz. Así se constituyó plenamente como sacerdote, como «gran pontífice tomado de entre los hombres... que, por estar él también envuelto en flaqueza, pudo sentir compasión de los que sufren» (Heb 5,1-5).

Tal vez nadie como los teólogos de la liberación ha vuelto a destacar este aspecto fundamental, cristológico y soteriológico: hay siempre un *pueblo crucificado* del que hay que partir para entender la cruz de Cristo, y sólo así la cruz de Cristo es punto de partida para entender desde Dios el sentido último de los crucificados de la historia, y la lucha que hay que hacer para bajarles de la cruz.

«Este pueblo crucificado es la continuación histórica del *siervo de Yahvé*, al que el pecado del mundo sigue despojando de todo, le sigue arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida»¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Véanse, por ejemplo, Gregorio Nacianceno, *Cartas a Cledonio*: PG 37, 181; Cirilo de Alejandría, *Comentarios a San Juan*: PG 74, 89.

¹⁴⁶ I. Ellacuría, *Discernir 'el signo' de los tiempos*: Diakonía 17 (abril de 1981) 58.

Y así «en Cristo encontramos el modelo del liberador, hombre que se identifica con el pueblo, hasta llegar los intérpretes de la Biblia a no saber si el siervo de Yahvé que proclama Isaías es el pueblo sufriendo o es Cristo que viene a redimirnos»¹⁴⁷.

De la misma manera, hay siempre un «pueblo crucificado» del que hay que partir, y con el que hay que identificarse, para entender la *índole sacerdotal* de la Iglesia, de modo que *la comunión con el Crucificado*, que la define como pueblo sacerdotal, es imposible sin la *comunión con los crucificados de la tierra*, en que se verifique la autenticidad de la comunión con el Crucificado.

Esta comunión con el Crucificado «es practicada allí donde los cristianos se sienten solidarios con los hombres que, en la sociedad, viven manifiestamente a la sombra de la cruz: los pobres, los impedidos, los marginados, los prisioneros y los perseguidos»¹⁴⁸. Y no hay comunión con el Crucificado sin la interpelación constante a que «toda la Iglesia se ponga en la periferia, en la impotencia de los pobres, a los pies de un Dios crucificado, para desde allí alimentar la esperanza cristiana y propiciar la necesaria eficacia de la acción de la Iglesia»¹⁴⁹.

En esta conjunción *de* la cruz de Cristo con el «pueblo crucificado», el que lleva la cruz que otros le imponen, está la clave para entender en su dimensión más honda el «sacerdocio común» recuperado por la *Lumen Gentium*¹⁵⁰.

• *Sacerdocio común, sacerdocio ministerial*

Al hablar del sacerdocio, el concilio se encontró, como decíamos, con esta situación eclesial concreta: su apropiación en exclusiva por parte de «los sacerdotes», y el olvido del sacerdocio de todo el pueblo.

En tales circunstancias, la preocupación fundamental de la *Lumen Gentium* es revalorizar el «sacerdocio común», pero no tuvo más remedio que añadir algo sobre la relación entre ambos tipos de sacerdocio. Su afirmación básica es ésta: «El sacerdocio común de los creyentes y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque difieren en esencia y no sólo en grado, sin embargo se ordenan el uno al otro, pues uno y otro participan, cada uno a su modo, del único sacerdocio de Cristo» (LG 10).

Nos encontramos, pues, con una oración principal y un inciso. La oración principal destaca el carácter relacional de ambos sacerdocios, su ordenación mutua. El inciso recuerda que difieren en esencia y no sólo en grado, remitiendo a la enseñanza de Pío XII.

¹⁴⁷ Cita de Mons. Oscar Romero, en Jon Sobrino, *Jesús en América Latina*. Sal Terrae, Santander 1982, 253.

¹⁴⁸ Jürgen Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*. Sígueme, Salamanca 1978, 125-126.

¹⁴⁹ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 113.

¹⁵⁰ Del «pueblo crucificado» como categoría central de la eclesiología de la liberación hablaremos más adelante.

Ahora bien, para entender adecuadamente esa «ordenación mutua», hay que ubicarla en el contexto conciliar. El «sacerdocio común», en el sentido expuesto, pertenece a la realidad sustantiva de la Iglesia, se mueve en el plano primero de nuestra condición común de creyentes, en el plano de la *koinonía*. El «sacerdocio ministerial o jerárquico» es efectivamente eso: un ministerio, y se mueve, por consiguiente, en el plano segundo de las *diakonías*. Distinguir bien ambos niveles, y no entremezclarlos indebidamente, sigue siendo aquí requisito fundamental para entender bien las cosas.

Desde la perspectiva conciliar, el sacerdocio ministerial se ordena al común como a la realidad sustantiva de que emerge y a la que sirve; el común se ordena al ministerial como realidad comunitaria que es y que necesita ser presidida. La ordenación no es simétrica, sino a diferente nivel.

El sacerdocio común, por el que la Iglesia se define como «Iglesia del Crucificado», es el centro de gravitación en torno al cual gira el «ministerio sacerdotal». El sacerdocio común es *fin*, para el que el sacerdocio ministerial es *medio*. Y en este sentido decía K. Rahner que «el sacerdocio común es, visto desde una medida última, el superior»¹⁵¹.

La crisis actual del «sacerdocio ministerial» consiste básicamente en que, olvidado el sacerdocio común, se le ha definido como realidad «en sí», fuera de su referencia a la comunidad sacerdotal a la que sirve y desde la que se constituye como tal. De este modo, el sacerdocio ministerial se *desfigura* necesariamente, y se tiende a definirlo con categorías que *hacen crisis* desde el momento en que se revaloriza como es debido el sacerdocio común. Por ejemplo, la categoría de «mediador», de «sacerdote», de «hombre del altar», etc. Es decir, lo que hace crisis aquí es todo un edificio eclesial montado desde el olvido de esa realidad básica que no se debía haber olvidado jamás: el sacerdocio común.

¿Qué significa, en este contexto, el inciso en que se afirma que ambos sacerdocios «difieren en esencia y no sólo en grado»?

Se trata de un inciso tomado de Pío XII, el cual, en un momento en que empezaba a revalorizarse el «sacerdocio de los laicos», insistía en que el sacerdocio en sentido estricto es el «sacerdocio jerárquico». Si se quiere hablar de un sacerdocio laical, habrá que entender que sólo lo es en sentido lato, figurado o metafórico, y, desde luego, subordinado al jerárquico, que es el verdadero sacerdocio. En este sentido, ambos difieren en esencia y no sólo en grado.

Pero en la *Lumen Gentium* el planteamiento es diferente. Nos condenaríamos a no entender nada del n. 10 de esa constitución si el sacerdocio de que ahí se habla lo redujéramos, como se hace con frecuencia, al sacerdocio de los *laicos*. El concilio habla de otra cosa

¹⁵¹ Citado por A. Stenzel, *El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia*, en *Mysterium salutis* IV/2, 46, nota 40.

completamente distinta: del sacerdocio *común*, tan presente y exigente en los miembros de la «jerarquía» como en todos los demás, porque se funda en nuestra condición común de creyentes.

Desde esta perspectiva, «lo realmente sorprendente es que se apela con mucha frecuencia a este texto para dar a entender que los sacerdotes y los obispos "no son, evidentemente, simples laicos" y que, por tanto, poseen algo "más". Con lo cual, lo que se hace es, precisamente, postular la existencia de grados, negando la diferencia esencial afirmada por el Vaticano II»¹⁵².

Lo que el concilio quiere expresar es que se trata de dos realidades que se mueven en planos perfectamente distintos, que responden a dos órdenes de cosas en la Iglesia: el plano de la realidad sustantiva de la Iglesia, y el plano de los «ministerios».

El sacerdocio jerárquico es constitutivamente *ministerial* y, en calidad de tal, no se le puede sustantivar como realidad «en sí», ni desvincularlo del sacerdocio común, que es propiamente el que le «hace existir», ni menos colocarlo por encima como si pudiera haber en la Iglesia un sacerdocio superior al que va dado en nuestra misma condición de creyentes.

Si por «sacerdocio bautismal» entendemos el «sacerdocio común» de que habla el concilio, me parecen muy acertadas estas afirmaciones: «Dado que pertenece al orden del *ser cristiano*, y afirma la participación de todos y de todas en la única mediación de Jesucristo, el sacerdocio bautismal debe comprenderse como *un horizonte insuperable de vida, de inteligibilidad y de acción*. Este horizonte, que define la vida cristiana, impide la posibilidad de que algún *otro* mediador se interponga *entre* Jesucristo y los creyentes. Con la introducción de esa tercera persona, efectivamente, se afirmaría que el sacerdocio bautismal es superable... y superado, y desaparecería como tal realidad insuperable. Con una mano se quitaría lo que se ha dado con la otra. Por una parte, el sacerdocio bautismal es afirmado como *plenitud* de participación histórica en el sacerdocio de Cristo; por otra, se vive y se organiza la vida como si pudiera haber otro sacerdocio del mismo orden y que únicamente se distinguiera por el "grado". Lo cual es tanto como decir que el sacerdocio bautismal fenece *como plenitud*»¹⁵³.

Naturalmente, esta revalorización del «sacerdocio común» puede verse y temerse como una desvalorización del «sacerdocio ministerial». Pienso que es exactamente al revés: lo que desvaloriza y sume en un cúmulo de contradicciones al «sacerdocio ministerial» es su consideración aislada, su configuración como el único sacerdocio eclesial que, en consecuencia, *recae sobre* un pueblo cristiano *no sacerdotal*.

¹⁵² Rémi Parent, *Una Iglesia de bautizados*, 117

¹⁵³ *Ibid.*, 118.

Es el «pueblo sacerdotal» el que hace inteligible, vivible y soportable el «sacerdocio ministerial», como daba a entender el texto de san Agustín, citado por la *Lumen Gentium*, de que ya hablamos en otro lugar. En este sentido, me parece muy pertinente esta observación: «La única posibilidad teológica del presbiterado y del episcopado consiste en repensar su vinculación con esa realidad insuperable que es el sacerdocio bautismal»¹⁵⁴.

No basta buscar el «alivio», o la liberación de un excesivo «complejo de responsabilidad que, de lo contrario, sería insoportable»¹⁵⁵, en la vinculación del «sacerdote» con la unicidad del sacerdocio de Cristo. Hay que buscarlos, a la vez, en «el reconocimiento de que hay una sola participación histórica en dicho sacerdocio: la que constituye precisamente el sacerdocio bautismal»¹⁵⁶.

Y si se comprende bien el sentido profundo en que este sacerdocio es una realidad insuperable, habría incluso que concluir: «A menos que la fe condene al absurdo de la contradicción, no puede haber, en la historia, otro sacerdocio cristiano que no sea el sacerdocio bautismal, otro sacerdocio que, dentro de un todo homogéneo, pueda equipararse a él»¹⁵⁷.

Más aún: en la medida en que este sacerdocio excluye cualquier otra «mediación», puesto que el pueblo *sacerdotal* ha sido introducido en virtud de su fe en el *sancta sanctorum* del único mediador sacerdotal que es Jesucristo, habría que añadir que «el término "sacerdocio" debería considerarse inadecuado para designar a los presbíteros, porque tiene el peligro de hacer creer que la teología católica atenta contra la unicidad del sacerdocio de Jesús»¹⁵⁸.

Terminológicamente esto quiere decir, a mi juicio, que si, en lugar de hablar de «sacerdocio ministerial», se hablara de «ministerio sacerdotal», se evitarían muchos problemas inútiles, y se estaría más cerca del lenguaje del Nuevo Testamento.

Finalmente, se estaría en mejores condiciones también para la prosecución del cambio histórico conciliar, de las pretensiones básicas de la *Lumen Gentium* que, al destacar la índole sacerdotal de todo el pueblo de Dios, estaba poniendo en cuestión, evidentemente, estructuras fundamentales de un determinado sistema eclesial.

Porque me parece indudable que «las intenciones de fondo del Vaticano II no serán objeto del debido respeto mientras las estructuras eclesiales no pongan el presbiterado y el episcopado *al servicio* del sacerdocio bautismal. Y no existe la menor duda de que, a los veinte años del Vaticano II, la vida eclesial sigue estando organizada, por lo general, de acuerdo con

¹⁵⁴ *Ibid.*, 115.

¹⁵⁵ Walter Kasper, *Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal*: Concilium 43, 378.

¹⁵⁶ Rémi Parent, *o. c.*, 115.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 118.

¹⁵⁸ H. Legrand, *Les ministères de l'Eglise locale*, en *Initiation à la pratique de la théologie*, III. Cerf, Paris 1983, 224.

una dinámica opuesta: son los laicos los que se hallan al servicio de los clérigos, al servicio de una pastoral esencialmente definida por los clérigos»¹⁵⁹.

La prosecución, estancamiento, o retroceso, del cambio histórico puesto en marcha por el concilio dependen en gran medida de la irrupción o no de esta nueva conciencia sobre la originalidad del sacerdocio cristiano.

B. INDOLE «CARISMÁTICO-PAOFÉTICA» DE LA IGLESIA

Además de participar en su sacerdocio, «el pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo» (LG 12).

No se puede banalizar esta afirmación básica en que el concilio manifiesta una vez más la perspectiva de fondo desde la que está elaborando la *Lumen Gentium*. Se trata aquí de reivindicar esa dimensión fundamental de la Iglesia por la que hay que decir que es *iglesia del Espíritu*, creada y movida por el Espíritu de Jesús, en novedad histórica permanente.

Lo cual nos pone en conexión directa con el tema primero de este libro: con las fuentes originantes de la Iglesia. Es decir, el mismo Espíritu que impulsó a Jesús durante su vida histórica, que hizo de él el profeta definitivo de Dios, profundamente desconcertante y conflictivo dentro del contexto religioso y social de su pueblo, que chocó violentamente con los poderosos y los dirigentes del pueblo hasta terminar en la cruz; el mismo Espíritu que le resucitó de entre los muertos, que hizo de su vida histórica «una realidad indestructible», ese mismo Espíritu es el que *hizo experimentar todo eso* a los discípulos de Jesús, y de esa experiencia *surgió* la Iglesia.

Pues bien, ese mismo Espíritu es quien la hace *re-surgir* siempre, desde esa misma experiencia, en formas históricas siempre nuevas, para la consumación definitiva de la historia. Traer a primer plano este fondo eclesial, que no se reduce jamás a un momento del pasado, es lo que el concilio pretende al hablar de la índole carismática y profética de la Iglesia.

Por eso, en el comienzo de la *Lumen Gentium* se recuerda ya que el Espíritu es el que «rejuvenece» a la Iglesia con la fuerza del evangelio, y la «re-nueva» de continuo hasta la unión consumada con Cristo (LG 4). Que es como decir que la Iglesia de Jesús es de tal condición que sólo se mantiene idéntica a sí misma como «Ecclesia semper re-formanda», como Iglesia que hay que estar siempre volviéndola a formar desde sus experiencias fundantes.

Por donde nos vemos remitidos a algo que afecta a la eclesiología en su conjunto: si la Iglesia hay que entenderla sólo desde la *crístología*, como realidad ya dada en sus estructuras fundamentales, o también desde la *pneumatología*, y, por tanto, como realidad *haciéndose*

¹⁵⁹ Rémi Parent, *o. c.*, 120.

desde las experiencias originarias que la fundan, como creación del Espíritu. La tensión insuprimible entre «carisma» e «institución» expresa históricamente la irreductibilidad de ambos elementos constitutivos de la Iglesia, pero que no pueden colocarse al mismo nivel, como veremos.

Nos encontramos, pues, ante un tema desbordante, prácticamente inasible, que es como querer coger el viento con la mano: en cuanto ésta se cierra para apresarlo, el viento escapa inexorablemente. Vamos a tratar, simplemente, de recoger lo sustancial que ha recuperado el n. 12 de la *Lumen Gentium* en estos tres apartados:

1. Iglesia del Espíritu.
2. Infalibilidad de todo el pueblo.
3. El portador del Espíritu es el pueblo.

1. Iglesia del Espíritu

Hablar, pues, de la condición carismático-profética de la Iglesia significa, ante todo, centrar la atención en esta verdad fundamental: que el Espíritu de Jesús es quien está a la base de la Iglesia, y la mueve y conduce constantemente.

En esta presencia originante y movilizante del Espíritu se funda su originalidad, su identidad más profunda, y al mismo tiempo el hecho de que no pueda mantenerse fiel a sí misma sino en renovación constante, en transformación histórica permanente. Le pasa lo que a la Roma eterna que contempló Quevedo en sus ruinas, mientras el Tíber seguía imperturbablemente su curso: esa Roma en que

«huyó lo que era firme, y solamente
lo fugitivo permanece y dura».

Y es bastante seguro que el mismo Tíber contemplará algún día, imperturbablemente, las ruinas del Vaticano.

Porque sucede que este Espíritu presente y actuante en la Iglesia es el Espíritu *imprevisible*, como el viento, y por tanto el que hace que en ella pueda ocurrir siempre *lo imprevisto*, pueda irrumpir siempre lo nuevo, dejando atrás lo históricamente viejo, las formas concretas como la Iglesia se ha ido configurando en la historia. Se trata del Espíritu que «hace nuevas todas las cosas», y que, en un sentido real, sigue siendo el «creador» de la Iglesia. Sin esta conciencia eclesial, no sería ni siquiera pensable que un concilio, en la segunda mitad del siglo XX, se propusiera un cambio histórico en la marcha dos veces milenaria de la Iglesia. Pero vayamos por partes:

a) «Dios nos ha dado su Espíritu»

Tocamos aquí un punto neurálgico de la conciencia eclesial desde los orígenes: la conciencia de haber recibido el Espíritu.

Es sabido que Lucas, en el libro de los Hechos, ha tratado de sintetizar el origen mismo de la Iglesia en el relato de pentecostés: un relato, como ya dijimos, en que se expresa la conciencia de los primeros creyentes en Jesús de estarse derramando sobre ellos el Espíritu de los tiempos mesiánicos, de la plenitud de los tiempos (Hch 2,17-21), y de que de esa irrupción del Espíritu están naciendo como comunidad de Jesús, el resucitado por el Espíritu.

Para Pablo es claro que lo que conjunta a todos los creyentes en un solo cuerpo, en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, es el hecho de «haber bebido todos de un mismo Espíritu», de modo que los diversos «carismas» irrumpen dentro ya de una comunidad nacida como tal «de un mismo y único Espíritu» (1 Cor 12,11-13).

Donde se trata, evidentemente, no sólo de que, por la presencia del Espíritu en la Iglesia, haya en ella «carismas», sino de algo más fundamental y fundante: no de que el Espíritu esté *en* la Iglesia, sino de que está *al origen* de la Iglesia; no de que haya carismas en la Iglesia, sino de que la Iglesia como tal es de condición carismática, como *creación* del Espíritu.

Todo lo cual quedó compendiado en estas fórmulas de la tradición del Discípulo Amado: «Dios nos ha dado su Espíritu», o «hemos recibido su Espíritu» (1 Jn 3,24; 4,13).

Pero hay que concretar, en la medida de lo posible, de qué Espíritu se trata, y, por consiguiente, en qué consiste propiamente la conciencia *cristiana* de ser comunidad del Espíritu.

• El Espíritu de Jesús

No ciaríamos con el verdadero sentido de esta conciencia originaria de la Iglesia, ni del carácter radicalmente imprevisible y escandaloso del Espíritu, si no precisáramos como es debido que el Espíritu de que aquí se trata es el Espíritu *de Jesús*.

La fórmula «Dios nos ha dado su Espíritu» está tomada probablemente de los monjes de Qumrán, pero en la conciencia cristiana tiene unas resonancias muy particulares que la convierten en una fórmula enteramente nueva.

Pablo ha expresado esta novedad de forma contundente en sus duras advertencias a la comunidad de Corinto: «Os hago saber que nadie, si habla impulsado por el Espíritu de Dios, puede decir: "¡anatema es Jesús!"; ni nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!", si no es impulsado por el Espíritu Santo» ("1 Cor 12,3).

Entre los cristianos de Corinto se había ido creando un tipo de fe *gnóstica*, o iluminista, de contacto místico con el Cristo celeste, fuera de la realidad de la historia. En este clima había surgido un desinterés creciente por el Jesús histórico, hasta tal punto que alguno, en arrebatado místico, se había atrevido a gritar en la asamblea: «¡anatema es Jesús!»; lo único que importa ya para el creyente es el Cristo resucitado y glorioso, el sentado a la derecha de Dios.

Pablo sale al paso de este error con toda su energía, recordando a los corintios que eso ya no es ser arrebatado por el Espíritu, sino «dejarse arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos». Y comienza su carta con ese gran discurso sobre el Cristo crucificado «escándalo para los judíos, locura para los paganos», pero para los creyentes «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23-24). Porque el Espíritu que actúa en los creyentes es el de este Cristo escandaloso y desconcertante, sucede que nadie puede decir: «¡Jesús es Señor!» sino impulsado por el Espíritu Santo.

Sólo cuando se juntan en una la proclamación de que «Jesús es el Señor» y la proclamación de que «el Señor es Jesús» se está bajo el impulso del verdadero Espíritu, se evita el riesgo nada inverosímil de convertir a Cristo mismo en un «ídolo mudo», y se está en condiciones de proseguir en la historia el profetismo de Jesús.

• *Espíritu de libertad*

Pero hay un rasgo del Espíritu de Jesús que es necesario destacar aquí: se trata del *Espíritu de la libertad*, del creador de la libertad de los hijos de Dios.

Pablo lo ha afirmado categóricamente: «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3,17). Y la *Lumen Gentium*, como vimos, describía el pueblo de Dios como pueblo que «tiene por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo» (LG 9).

Me parece, sin embargo, de excepcional importancia centrar un momento nuestra reflexión en otro texto de Pablo, el del capítulo octavo de la carta a los Romanos, que es, a mi entender, la expresión mejor dentro del Nuevo Testamento del profetismo cristiano visto en su contexto real: el de la historia de la humanidad en su conjunto. Vamos a recoger lo más brevemente posible sus elementos esenciales:

— Lo primero que aparece, a los ojos de Pablo, en lo profundo de la historia, es una humanidad que «lanza un gemido universal con los dolores de su parto» (Rom 8,22). Diríamos que la historia humana en su totalidad es, para él, de condición «parturienta», y lo que anhela dar a luz es esto: «que se manifieste lo que es ser hijos de Dios» (v. 19).

— Pero entenderíamos mal esto si no lo conectáramos, dialécticamente, con esta otra constatación: la historia humana es de condición «abortiva». La misma humanidad que anhela

dar a luz lo que es ser hijos de Dios está, a la vez, «sometida al fracaso», a la decadencia y a la frustración (v. 20). Pero sin perder jamás algo que es siempre lo último que se pierde: «*la esperanza* de verse liberada de la esclavitud a la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (y. 21).

— Este es el enigma de la historia, el enigma de un anhelo constantemente frustrado, del cual no puede decirse que esté ausente el Espíritu, sino, diríamos, anónimamente presente: presente, desde luego, y actuante en ese «gemido universal», en esa aspiración profunda generadora de una esperanza que se mantiene viva en medio de la frustración; pero presente también en el fracaso mismo, por lo menos como el contexto histórico necesario desde el que tiene sentido que la liberación concreta de la humanidad tenga que ser precisamente la de un Crucificado.

Es decir, presente y actuante dando alcance positivo y salvador a toda buena voluntad que responda a ese anhelo profundo de liberación latente en el dinamismo de la historia. He aquí un punto que debemos retener: el Espíritu que crea y moviliza constantemente a la Iglesia es, al mismo tiempo, el que *desborda a la iglesia* de infinitas maneras, el que actúa para la salvación, «en formas que sólo Dios conoce» (GS 22), en todos los que «entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido», o en los que «sin culpa por su parte no llegaron todavía a un expreso conocimiento *de Dios* y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en llevar una vida recta» (LG 16).

— En este contexto, haber recibido el Espíritu no significa, ni tener el Espíritu en posesión, ni haber dado con la solución de ese enigma de la historia. El enigma persiste, porque los creyentes, dice Pablo, «poseemos el Espíritu *en primicia*», y poseerlo en primicia implica que seguimos «gimiendo en lo íntimo a la espera de la plena condición de hijos, de la liberación de nuestro ser, pues *con esta esperanza* nos salvaron» (v. 23-24).

Aparece aquí un nuevo tipo de esperanza, el propio de la comunidad cristiana, que es la esperanza «con que nos salvaron», con que confesamos la salvación venida de Jesús. Es decir, *el don teologal* de la esperanza, fruto singular del Espíritu en los creyentes, por el que «gemimos en lo íntimo», esperando «la plena realización de hijos», la liberación en plenitud de todas las esclavitudes.

Esta esperanza, añade Pablo, es *de lo que no se ve*, pues «esperanza de lo que se ve ya no es esperanza» (v. 25). Lo que no se ve en la esperanza cristiana es, por supuesto, «la salvación» prometida, pero, por el mero hecho, lo es también el enigma de la historia en su dimensión última: la finalidad a que tiende y por la que gime con los dolores del parto.

— Pero hay un rasgo más profundo que sí que es propio de la esperanza cristiana: la conciencia de que es *el Espíritu mismo el que gime* «con gemidos inenarrables» (v. 26), el que está en acción para la liberación de la historia, para que la humanidad dé a luz lo que es ser hijos de Dios.

Así, pues, Pablo constata en este texto una *triple aspiración*: la aspiración de la humanidad como tal, la aspiración de los creyentes que han recibido el Espíritu en primicia, y otra que *está a la base* de las dos: la aspiración del Espíritu, lo que llama Pablo «la intención del Espíritu» (v. 27).

La aspiración de la humanidad a dar a luz, lo que es ser hijos de Dios está «sometida al fracaso» no por azar, o por las fuerzas ciegas del destino, sino por culpa de los hombres que «aprimamos la verdad con la injusticia» (1,18) y, oprimiéndonos unos a otros, aplastamos en nuestra triste historia la gloria de Dios que es el hombre.

Pues bien, el Espíritu de Jesús es el que, desde los pobres y oprimidos, está comprometido él mismo en la liberación de la historia. Su absoluta libertad es libertad salvífica, libertad para la liberación del mundo.

Vista desde aquí, la conciencia de «haber recibido el Espíritu», propia de la experiencia cristiana, significa: saberse movido por esa misma libertad recibida como «gracia», como don del Espíritu, para entrar en la órbita de esa liberación con que el Espíritu de Jesús está liberando al mundo.

Para esta tarea, los que creemos en Jesús hemos sido *convocados en iglesia*: «para reproducir comunitariamente los rasgos de Jesús, de modo que Jesús sea el hermano mayor de una familia de hermanos» (v. 29). No es una tarea realizable por creyentes aislados, sino por «la comunidad de Dios» que es la Iglesia.

Como Iglesia somos conducidos por el Espíritu para una liberación de la historia a la vez necesaria e imposible para el hombre abandonado a sí mismo. Sólo en la fidelidad a esta tarea puede hablarse seriamente de Iglesia *carismática y profética.*, portadora de una nueva libertad nunca soñada por el hombre: la libertad de los liberados para actuar *desde* la absoluta libertad del Espíritu, *en* el compromiso por una liberación de la historia que va *hacia* el futuro imprevisible de Dios por el que gime el Espíritu.

b) Sistema cerrado, sistema abierto

Por lo que afecta a la Iglesia en su conjunto, hablar de su condición «carismática» y «profética» obliga a decidir, en el fondo, si la estamos pensando como un «sistema cerrado», o como un «sistema abierto».

Karl Rahner ha precisado esos conceptos al hablar de *lo carismático* en la Iglesia, es decir, de esa dimensión eclesial por la que es creada y movida por el Espíritu: «Lo carismático en la

Iglesia designa el lugar en que, dentro de la Iglesia, Dios como Señor de la Iglesia dispone de ella como un sistema abierto»¹⁶⁰.

Rahner piensa que ha sido muy frecuente, y lo es todavía, pensar la Iglesia como un *sistema cerrado*. Quiere decir: que todo el dinamismo eclesial, todos los procesos de cambio que se generan en la Iglesia, y los conflictos que surgen en esos procesos, quedan referidos a un *punto interior* al sistema mismo. Ese punto es la jerarquía, incluso infalible en situaciones más graves.

Ha llegado a ser una obviedad eclesiológica, lo mismo para los de dentro que para los de fuera, que «todas las iniciativas que han de tener alguna validez dentro de la Iglesia deben provenir absolutamente de la autoridad y, en definitiva, del pastor supremo de la Iglesia que es el papa. Se piensa así la Iglesia como una monarquía absoluta, como un sistema totalitario, en que fundamentalmente sólo es válido lo que quiere, ordena, o al menos aprueba positivamente, la cumbre más alta del sistema»¹⁶¹.

Desde esa referencia interna, la Iglesia tiene dentro de sí misma la respuesta a los problemas que surjan, la seguridad de ir, en medio de las dificultades, por el buen camino. Naturalmente, se confiesa que la Iglesia ha nacido del Espíritu, pero de tal forma que, una vez creada por él, puede decirse que tiene ya dentro de sí todo lo necesario para funcionar por su propia cuenta, aunque no se olvide, claro está, la asistencia permanente del Espíritu, que es, en realidad, asistencia a la jerarquía.

Se procede así conforme a lo que J. A. Möhler, el maestro de Tubinga, sintetizó en esta fórmula: «Dios creó la jerarquía, y con esto ya está la Iglesia suficientemente provista hasta el fin de los tiempos». De ahí ha nacido un concepto de jerarquía como elemento eclesial activo-no receptivo, docente-no discente, conductor-no conducido y, en definitiva, impositivo y dominante-no diaconal. El Espíritu se comunicaría directamente a la jerarquía, y a través de ella a todo el pueblo creyente.

Por el contrario, pensar la Iglesia como un *sistema abierto* quiere decir que todo el dinamismo eclesial, todos los procesos de cambio, y los conflictos que surgen en esos procesos, quedan referidos a un *punto exterior* al sistema mismo: ese punto es el Espíritu.

Este Espíritu inmanejable e imprevisible conduce al sistema entero eclesial hacia nadie sabe dónde, tampoco la jerarquía, incluido el magisterio infalible. El camino a seguir lo marca, ante todo, en la iglesia la «obediencia al Espíritu», que mueve y conduce al pueblo entero de Dios.

Esta condición de la Iglesia no es un elemento sectorial suyo, sino un momento esencial del sistema mismo que afecta a la Iglesia en su conjunto y que expresa, en el fondo, la

¹⁶⁰ Karl Rahner, *Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche*, en *Schriften zur Theologie*, IX. Einsiedeln 1970, 422.

¹⁶¹ *Ibid.*, 422-423.

indisponibilidad de todos los demás elementos, en cuanto que todos ellos están a disposición del Espíritu. Un momento que sitúa a la jerarquía como un elemento eclesial en el contexto de otros elementos, y la configura no como único «punto de referencia», sino también como «punto referido»; por tanto, pasivo en gran medida, discente, conducido, y esencialmente diaconal.

En un sistema de esta índole todo, en el fondo, queda remitido a la «obediencia al Espíritu», y de ahí habrá que deducir lo que es tanto el «mandar» como el «obedecer» en las relaciones intraeclesiales de sus miembros.

Es decir, también aquí nos vemos obligados a distinguir dos niveles: hay un primer nivel en que todo en la Iglesia es obediencia, tanto el mandar como el obedecer; ese nivel en que la Iglesia es creación del Espíritu y, desde el «sensus fidei» suscitado por él, quedamos constituidos en comunidad de creyentes.

Hay otro nivel en que unos tienen la función de «mandar» y otros de «obedecer» a los que mandan. Pero tanto el mandar como el obedecer a este segundo nivel, o son «obediencia al Espíritu», o no son dignos de la Iglesia de Jesús.

Lo cual implica, por un lado, que la autoridad en la Iglesia es *otra cosa* profundamente distinta, y aun contraria, a la autoridad de «los que gobiernan las naciones»; y, por otro, que la obediencia a la autoridad puede entrar en conflicto, en determinados casos, con la «obediencia al Espíritu». Es decir, que siga siendo verdad, también en la Iglesia, que «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres».

Sólo la «comunidad» profunda al primer nivel eclesial, que no sea sólo «comunidad de los fieles con el obispo», sino también «comunidad del obispo con los fieles», es el lugar de conexión de todos con esa «obediencia al Espíritu» que hace que el mandar y el obedecer sean verdaderamente «cristianos».

Si la «comunidad» falla o se debilita, la autoridad degenera fácilmente en poder autocrático que se impone, que entroniza la «voluntad de poder» en la Iglesia, identificándola con la «voluntad de Dios», y la obediencia en mera sumisión que puede llegar a no tener nada de cristiana. Esta necesaria distinción de planos aparecerá mejor, tal vez, en el apartado siguiente.

c) Carisma e institución

Desde el concilio se ha puesto de moda hablar de los «carismas», pero no sé si siempre desde la perspectiva conciliar. Fijémonos, por ejemplo, en estas dos expresiones:

— *Carismas e institución*. Cuando se habla así, da la impresión de que se está pensando que la Iglesia es fundamentalmente una institución, en la que acontece luego que hay carismas, como un elemento entre otros, cuya función tendría sentido en momentos de especial

endurecimiento institucional, o en momentos críticos en que la renovación de la Iglesia se vuelva particularmente necesaria, pero siempre en orden a hacer de la Iglesia una *institución mejor*, porque ésta es la categoría básica desde la que se está pensando la realidad eclesial.

— *El binomio «carisma-institución»*. Cuando se centra la atención en este binomio, en el fondo se está aludiendo a una Iglesia que constaría fundamentalmente de esas dos cosas, como dos elementos en tensión, cuyo equilibrio habría que tratar de mantener.

Lo carismático *en* la Iglesia cumpliría la función de flexibilizar lo institucional, de modo que no se vuelva demasiado resistente al cambio, a la necesaria renovación de la Iglesia en las cosas más bien accidentales en que la Iglesia debe renovarse.

Lo institucional *en* la Iglesia estaría para mantenerla en su identidad permanente por debajo de toda renovación, de modo que lo carismático no degenera en anarquía o en un grado de confusión en que peligre lo que se suele designar como la «Iglesia de siempre». Se diría, según esto, que «la Iglesia *tiene* ambas dimensiones, y no puede reducirse a ninguna de ellas»¹⁶², sino que en la tensión entre ambas se realiza concretamente como Iglesia.

Pero hay algo que se está dando por supuesto en este planteamiento: que se trata de dos dimensiones de la Iglesia *al mismo nivel*. Ambas serían constitutivas de la Iglesia en el mismo plano y, «en consecuencia, no se puede privilegiar el carisma sobre la institución, ni viceversa»¹⁶³.

J. A. Estrada, por ejemplo, piensa que en la teología protestante se ha privilegiado con frecuencia el carisma sobre la institución, pero eso «también ha tenido su influjo en la teología católica». Y, para mostrarlo, cita en nota este texto de K. Rahner: «Existe lo carismático en la Iglesia, y no simplemente como lo dialécticamente ordenado a lo institucional *en el mismo plano*, sino como lo primero y más característico entre los rasgos esenciales de la Iglesia en su conjunto»¹⁶⁴.

Pienso que lleva razón K. Rahner, y que apunta además a algo decisivo en este asunto: no se puede poner lo carismático y lo institucional en el mismo plano, sino que, para una recta comprensión de la Iglesia, hay que privilegiar necesariamente su dimensión carismática sobre su dimensión institucional, y poner la segunda al servicio de la primera.

Porque la pregunta que hay que hacerse aquí es la siguiente: ¿qué *es* la Iglesia que *tiene* esas dos dimensiones? A mi entender, el planteamiento básico de la *Lumen Gentium* lleva a decir que la Iglesia *es* fundamentalmente carismática, como creada por el Espíritu, y desde ahí

¹⁶² Juan A. Estrada, *La Iglesia: ¿Institución o carisma?* Sígueme, Salamanca 1984, 135.

¹⁶³ *Ibid.*, 136.

¹⁶⁴ K. Rahner, *l. c.*, 431.

hay que tratar de entender el sentido y la concreción de lo institucional dentro de ella, y el puesto que debe ocupar en ella.

Naturalmente que, visto desde este fundamento, puede decirse que todo es carismático en la Iglesia, también lo institucional, como creación o actuación del Espíritu, pero no por eso todo queda colocado al mismo nivel.

Lo cual no implica, por tanto, reducir lo institucional al «elemento humano de la Iglesia, contrapuesto al elemento divino que sería el carismático»¹⁶⁵, ni a un elemento meramente «regulativo» de la vida eclesial. Lo institucional es «constitutivo» de la Iglesia, pero en su propio plano, ciertamente subordinado a lo carismático. Lo decisivo aquí es que la Iglesia es de condición carismática, y esta realidad básica determina *qué tipo de institución* debe ser para que cuadre con una comunidad de esa índole.

Claro que la Iglesia es una institución. Pero, ¿qué tipo de institución? Este es el problema. Claro que en la Iglesia hay cosas «instituidas» por Cristo mismo. Pero importa mucho saber si están ahí simplemente *porque* Cristo las instituyó, o si Cristo las instituyó *porque* su Iglesia las necesita para realizarse como comunidad carismática. Lo cual afecta con mucha más razón, evidentemente, a tantas cosas que son de «institución eclesiástica». Claro que en la Iglesia tiene que haber autoridad, pero configurada según la índole carismática de la Iglesia, y sujeta por ello a determinadas condiciones que la contradistinguen, y hasta la contraponen, a toda autoridad de este mundo.

En todo esto hay una cuestión terminológica que puede prestarse a confusiones, y que se puede aclarar, a mi entender, de esta manera: no es lo mismo hablar de «lo carismático *en* la Iglesia» que de «Iglesia carismática»; como no es lo mismo hablar de «lo institucional *en* la Iglesia» que de «Iglesia institucional»; o de «la jerarquía *en* la Iglesia» que de «Iglesia jerárquica». Pues bien, me parece más adecuado hablar de «Iglesia carismática» que de «lo carismático en la Iglesia», y de «lo institucional en la Iglesia» que de «Iglesia institucional» o de «Iglesia jerárquica».

Me parece necesario, en este momento, precisar todavía con más detención *la relación* entre estas dos dimensiones de la Iglesia.

Nada de lo dicho hasta aquí significa que estemos proponiendo un modelo de Iglesia en que se contrapongan radicalmente carisma e institución. Es evidente que todo grupo humano, también la Iglesia de Jesús, necesita institucionalizarse si ha de ser un grupo con consistencia histórica y social. Y no cabe duda de que la Iglesia lo es, como hemos destacado ya repetidas veces.

¹⁶⁵ J. A. Estrada, *o. c.*, 137.

El problema está en no olvidar por eso que la Iglesia de Jesús es un grupo humano muy peculiar que, como pueblo creado y movido por el Espíritu, es fundamentalmente carismático, y lo organizativo e institucional está supeditado diaconalmente a su condición carismática. Lo que importa aquí, por tanto, es precisar bien *la referencia* de lo institucional a lo carismático, porque ése es el camino para comprender su puesto y su razón de ser en la Iglesia. Dos observaciones que me parecen más importantes:

...● *Diferencia, no contraposición*

Conviene recordar a este propósito la famosa *discusión Sohm-Harnack*, en que se planteó ya a principios de siglo de manera radical este problema¹⁶⁶.

Según R. Sohm, todo ordenamiento de la Iglesia que tenga un carácter normativo o legislativo, al que deba someterse la vida de la comunidad, todo lo que pudiera ser algo así como un *derecho eclesiástico*, está en contradicción con la esencia misma de la Iglesia como creación del Espíritu. Así, por ejemplo, cuando la autoridad de la Iglesia deja de ser la de los «carismáticos», para convertirse en «autoridad del cargo», se está cayendo en el pecado original de la Iglesia, con el que reniega de su propia esencia: ser creada y movida por el Espíritu¹⁶⁷.

Harnack, por su parte, veía el problema exactamente al revés: sea lo que fuere de la experiencia de la fe y de la acción del Espíritu de que, teológicamente hablando, nace la Iglesia, lo cierto es que, *como grupo social*, debe organizarse y normalizar su convivencia y su misión en el mundo según los condicionamientos y leyes sociológicas de cualquier grupo humano, sin que en este terreno influya para nada la autoconciencia que ese grupo humano pueda tener de haber nacido de otros presupuestos¹⁶⁸.

Pienso que ambos planteamientos son unilaterales, aunque hay su parte de verdad en uno y en otro. A mi juicio, sería muy peligroso olvidar en esta cuestión que la autoconciencia de un grupo, en este caso la Iglesia, es un factor determinante de su forma de organización, por lo cual lo institucional en la Iglesia nunca puede homologarse al sentido que eso pueda tener en una sociedad humana cualquiera. En este sentido, me parece particularmente inaceptable la posición de Harnack.

¹⁶⁶ Puede verse un resumen de esta discusión en R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tubinga 1958, sexta edición, 446-452.

¹⁶⁷ Recuérdese cómo Sohm vio en la obra de los canonistas del siglo XII «la mayor revolución que ha tenido lugar en el catolicismo», por el paso de una concepción pneumática a una concepción jurídica de la Iglesia (véase la nota 112 de la segunda parte).

¹⁶⁸ Véase A. Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten drei Jahrhunderten*, 1910.

Sin embargo, me parece también evidente que es la misma autoconciencia eclesial, en cuanto inmersa en la historia y en cuanto realidad comunitaria, la que se traduce necesariamente en organización, en normas de convivencia y de acción, se institucionaliza de una u otra manera. Otra cosa es que el elemento institucional adquiera en la Iglesia primacías que no le corresponden. Por ejemplo:

— Que se le considere como elemento constitutivo de la Iglesia en el mismo plano, o acaso en un plano más fundamental, que su autoconciencia de ser creación del Espíritu.

— Que dé origen a una forma de autoridad que se identifique con la Iglesia misma, y que consista prácticamente en ser el ejecutivo de un ordenamiento jurídico de la Iglesia, algo así como la productora de leyes y normas, e impositiva de las mismas.

— Que esas normas *se independicen* de la autoconciencia que trataban de regular, se vuelvan rígidas e inmutables, y no permitan ya otra novedad en la Iglesia que la que quepa dentro de las normas.

En todo caso, me parece que la cuestión esencial no está en si lo institucional hay que entenderlo simplemente como *regulador* de la vida de la Iglesia, o como *constitutivo* de la misma, tal como algunos autores trataron de resolver el conflicto Sohm-Harnack. El problema está en que, aun entendiéndolo como constitutivo, no se ponga *al mismo nivel* que su condición carismática.

...● *Peligros de una visión institucional de la Iglesia*

Lo preocupante en este asunto es que, cuando se dice que la Iglesia es una institución, se llegue a hacer de esto un «modelo de Iglesia», a partir del cual pueda ofrecerse una visión de conjunto de la realidad eclesial.

«Iglesia institucional» aludiría entonces a esa forma de Iglesia en que aparecen determinadas de antemano las formas de pensar y los modos de comportamiento del grupo, tal como están establecidos para que el grupo funcione coherentemente y pueda tener consistencia social.

Si se acentúa la importancia de «lo establecido» en la Iglesia, sucederá fácilmente que la misma fe se pensará, más bien, como un proceso de acomodación a *ese molde exterior* de pensamiento y de conducta, de reproducción del sistema, y se dejará de pensarla como un proceso de creatividad y de responsabilidad personal en la edificación misma de la Iglesia.

Es entonces cuando lo institucional entra en conflicto con lo carismático, y ha servido sin duda para introyectar en el pueblo cristiano un tipo de fe que consiste en «creer lo que manda creer la Santa Madre Iglesia», que es la «Iglesia jerárquica», en practicar lo que está establecido que hay que practicar. Pienso que el peligro más grave de la necesaria institucionalización de la

Iglesia está en este bloqueo que se ha producido en el pueblo creyente de la dimensión más importante de la fe: su dimensión carismática.

El peligro está, pues, en desligar lo «instituido» de la realidad a la que sirve, y convertirlo en una realidad «en sí», que se justifica por sí misma en la Iglesia. Porque lo que sucede entonces es que lo «instituido» se convierte en ley externa al sujeto, en lo establecido y obligatorio que se impone desde fuera. Y en este proceso se cae con toda facilidad en el predominio de la ley y de la norma, que es el polo opuesto de lo que quiere decir que la Iglesia es de índole carismática.

De aquí arrancan otros peligros que son inherentes a toda institución: el peligro de hacer de la Iglesia un «sistema cerrado», como ya dijimos; el peligro de *fijismo* eclesial, dando un halo de perennidad a aspectos de la Iglesia que son rigurosamente históricos, y que se tiende a consagrar como tradición inmutable de la Iglesia; el peligro de convertir la Iglesia en *estructura de poder*, convencida de que el poder es una mediación muy importante para realizar su misión en la sociedad: ya hemos visto el influjo que esto ha tenido para configurar una Iglesia dominadora del mundo, «que como poder social y político se pone en relación de connivencia con otros poderes sociales y políticos, viviendo de hecho de espaldas al pueblo de Dios; cuando se rechaza a la Iglesia institucional es a esta Iglesia mundana a la que se rechaza, y se la rechaza con razón»¹⁶⁹; el peligro de que *los intereses* de la institución eclesial se vuelvan en contra de *la finalidad* de la misma Iglesia: se alude con esto a ese peligro tan real de que, cuando no hay un «pueblo cristiano» que sea el verdadero sujeto eclesial, la institución tiende a funcionar por su propia cuenta, segregando sus propios intereses y su propia dinámica al margen de los intereses reales del pueblo creyente, y configurándose como una «alta Iglesia» que flota por encima del pueblo y se cree autosuficiente desde esas alturas para enseñar y conducir al pueblo; finalmente, el peligro de *autoritarismo* en la Iglesia, con el poder que eso tiene para «apagar el Espíritu», para soterrar y hacer olvidar incluso la condición carismática de la Iglesia.

Por donde se ve que, sin una atenta «obediencia al Espíritu», a lo que el Espíritu suscita en las Iglesias, es muy fácil que la necesaria institucionalización y organización de la Iglesia se vuelva en contra de lo que la misma Iglesia está llamada a ser en su realidad más profunda, en su condición carismático-profética.

2. Infalibilidad de todo el pueblo

Lo primero que se deduce, según la *Lumen Gentium*, de esta comprensión de la Iglesia como Iglesia del Espíritu es que el pueblo de Dios en su totalidad es infalible: «El conjunto de los creyentes, que tienen la Unción del Santo (1 Jn 2,20 y 27), *no puede fallar en su creer*, y

¹⁶⁹ I. Ellacuría, *Entre Medellín y Puebla*: ECA (marzo 1978) 126.

manifiesta esta peculiar propiedad suya mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo» (LG 12).

Se trata, pues, de la universalidad de los creyentes, de ese plano primario de nuestra convocación en pueblo cuyo correlato es nuestra condición común de creyentes. La «Unción del Santo» es una fórmula de la tradición del Discípulo Amado que equivale a decir: el Espíritu de Jesús. El Espíritu es la Unción que hace de Jesús el Ungido, el Cristo.

Pues bien, esa fórmula produce inmediatamente en el concilio la evocación de *otras dos*, pertenecientes a una antigua tradición de la Iglesia, pero profundamente olvidada después: el «*sensus fidei*», y la *infallibilidad «in creciendo»*.

Del «*sensus fidei*» hablamos ya en su momento, y decíamos que alude a esa dimensión más honda de la fe por la que el acto de creer, como decía santo Tomás, no termina en los «enunciados», o en los «artículos» de la fe, sino que toca la realidad misma de Dios. Lo que recupera aquí la *Lumen Gentium* es que esta dimensión de la fe, en su calidad de «con-sensus», de sentido comunitario de fe, o de sentido *eclesial*, es infalible. No se trata, pees, de una infalibilidad por «asistencia» del Espíritu en un segundo momento, sino dada en sn misma realidad consistente en «con-tacto» directo con la realidad de Dios, tal como se nos autocomunica en Jesucristo.

Todo lo cual se presta a algunas reflexiones:

a) Infallibilidad «in credendo»

La expresividad de esta fórmula es de muy difícil traducción, pero reenvía poderosamente a una gran tradición de la Iglesia en que las *cosas se pensaban* fundamentalmente desde una «eclesiología de comunión».

Puede decirse que, desde los orígenes de la Iglesia, y a lo largo de todo su primer milenio, se han distinguido perfectamente estos dos planos: el plano de la experiencia de la fe, como realidad fundante de la Iglesia, que toca la realidad misma de Dios tal como se ha autocomunicado en Jesucristo; y el plano de la fe en su traducción doctrinal, que toca los «enunciados» o los «artículos» de la fe. Lo que supone dos planos también en la concepción de la revelación: como Dios mismo autodonándose, o como su versión en «verdades» reveladas.

Siempre que se ha tomado en serio el primer plano, se ha visto a la vez con claridad lo siguiente: la articulación constitutiva de cualquier instancia *eclesial* con las experiencias profundas que se conviven en la Iglesia, de tal manera que ninguna instancia se autodetermina por sí misma, o adquiere consistencia propia fuera de su contexto *eclesial* y de su referencia esencial a la comunidad creyente como tal.

De aquí arranca la convicción de que es el «sensus fidei populi credentis» el que, antes que cualquier otra cosa, mantiene a la Iglesia en la verdad de la fe. *Antes que cualquier otra cosa*: porque se mueve en ese plano de la experiencia de la fe que «permite una especie de juicio intuitivo con respecto a los contenidos de la fe que, lejos de confundirse con el instinto, es un auténtico modo de conocimiento. Y los conocimientos que de él resultan no son ya tanto fruto de un trabajo conceptual cuanto de una experiencia concreta que surge espontáneamente de anteriores vivencias de la fe»¹⁷⁰.

Se trata, pues, de lo que llamaríamos conocimiento *experiencial*, o de lo que llamaban los teólogos conocimiento por «connaturalidad», o por «identificación» con lo conocido. A base de este «sensus fidei» que, como dice expresamente el concilio, «el Espíritu de la verdad excita y sostiene», es como el mismo Espíritu mantiene a la Iglesia en la verdad y la conduce constantemente hacia la verdad completa. He aquí, por tanto, el lugar primario de la permanencia de la Iglesia en la verdad de la fe, y el supuesto básico de cualquier otro tipo de infalibilidad.

Es decir, hablar de la infalibilidad «in credendo» significa en la *Lumen Gentium* mantenerse fiel a la misma operación de fondo: *bajar a otro plano*, colocarse en otro terreno que el que se ha hecho habitual en una relativamente reciente tradición de la Iglesia. Dicho en pocas palabras, la infalibilidad reducida a estos dos polos: infalibilidad «in docendo» e infalibilidad «in discendo» es remitida a esa realidad que está a la base y predefine a las dos: la infalibilidad «in credendo».

Desde este otro plano, lo decisivo sigue siendo aquí que hay un pueblo creyente en cuyas manos está, a través de la transmisión apostólica, la realidad sustantiva *de* la Iglesia, la experiencia de la fe, que el Espíritu suscita incesantemente, sobre todo en los pequeños y en los sencillos, y por la que mantiene a la Iglesia en la verdad.

«Esta fe oída y aceptada *creyendo es* el fundamento de la fe *enseñable*»¹⁷¹, y sin ese fundamento cualquier enseñanza de la fe, también su enseñanza infalible, se queda sin contenido, literalmente sin suelo debajo de los pies. El «sensus fidei», decíamos, precede y fundamenta, no sólo todo «intellectus fidei», toda teología, sino también toda «docencia» y «docencia» de la fe, en el sentido que vamos a explicar.

b) Infalibilidad «in docendo»

Parece claro, por consiguiente, que fuera del contexto de ese pueblo que «no puede fallar en su creer», cualquier otro tipo de infalibilidad se queda en el vacío. Pero también lo es que,

¹⁷⁰ M. Seckler, *Glaubenssinn*, en LThK, IV, 945.

¹⁷¹ K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*. Herder, Barcelona 1979, 444.

lejos de volverla inútil, es justamente ese contexto el que muestra la razón de ser y la necesidad de una infalibilidad doctrinal.

Porque dijimos también en su momento que el «consensus fidei», como constitutivo de Iglesia, no es lo mismo que lo que expresa normalmente la palabra «consenso», sino que remite a la raíz desde la que se hace posible tanto el «consenso» como el «disenso» eclesial.

En la segunda parte de este libro pudimos ver hasta qué punto ese «consensus» no ha sido nunca posesión pacífica en la Iglesia. Al contrario, ha sido origen constantemente de interpretaciones diversas de la fe, de di-senso en el plano de su traducción doctrinal, que se ha vuelto con frecuencia profundamente conflictivo. Esta conflictividad ha llegado en ocasiones a provocar en la Iglesia crisis irresolubles para las comunidades mismas en que se había desatado el conflicto, con el riesgo consiguiente de ruptura de la unidad eclesial.

En situaciones así, como es natural, se ha experimentado la necesidad *de* poner en juego el papel peculiar de quienes presiden la Iglesia para resolver el conflicto, y resolverlo de la única manera posible: logrando una confesión unánime de fe que pusiera a salvo la comunión eclesial en puntos irrenunciables.

A esta necesidad responden ciertas confesiones de fe presentes ya en el Nuevo Testamento (Ef 4,3-6; Flp 2,6-11; 1 Cor 11,23-26), algunas precisiones de las cartas de Juan y del final del Cuarto Evangelio después de la ruptura de las comunidades de esa tradición, la fijación del «canon» de las Escrituras, la elaboración de los «símbolos de la fe» y, sobre todo, la labor turbulenta de los grandes concilios trinitarios y cristológicos. En todo ello ha ejercido una función esencial el «magisterio» de quienes presiden la iglesia, tratando de conseguir una «formulación unánime» sin la que se volvía imposible prácticamente mantener la comunión.

No hay duda de que, en este sentido, esa función responde a una necesidad eclesial, y ha contribuido poderosamente a mantener la iglesia en la verdad de la fe. Más aún: la experiencia histórica demuestra que es necesaria como función infalible, en la medida en que pueda verse obligada a precisar la verdad de la fe en definiciones dogmáticas.

Pero es claro también que se mueve en otro plano que la infalibilidad «in credendo», como acto segundo que presupone la vida real de todo el pueblo creyente. El hecho de que este pueblo pueda encontrarse, en determinados momentos, en situaciones conflictivas no quiere decir que deje por eso de ser creado y movido por el Espíritu en una experiencia de fe que, en tales circunstancias, necesita ser precisada en su traducción doctrinal. Justamente por eso, para ejercer tal función, la autoridad eclesial necesita ser «asistida» por el mismo Espíritu que está siendo el creador y el conductor de su Iglesia.

Y lo que es más importante aún para lo que aquí nos interesa: esta infalibilidad «in docencia» se ha entendido históricamente de dos maneras profundamente distintas según se haya situado en el contexto de una eclesiología de «comunión», o en el contexto de una eclesiología de «sociedad perfecta» y de «sociedad desigual».

• *En una eclesiología de comunión*

Entendida en una «eclesiología de comunión», lo primero que aparece es su articulación con la infalibilidad «in creciendo», es decir, su referencia esencial al sentir de la fe de todo el pueblo.

Hay una tradición multiseular en la Iglesia, como vimos, en que todavía no toma cuerpo de manera precisa y definitiva la distinción entre jerarquía y laicos, como dos géneros de cristianos dentro de la Iglesia, y esto influye decisivamente en una comprensión de la autoridad doctrinal como profundamente inmersa en la experiencia de fe de todo el pueblo creyente, desde la que tiene sentido su traducción en doctrina, y como *representante* de esa fe del pueblo, como quien la hace presente cuando hay que traducirla doctrinalmente en caso de conflicto. De donde se deducen algunas consecuencias importantes:

Por ejemplo, que «durante gran parte de la historia de la Iglesia, el magisterio de los papas o de los concilios solía ejercerse *al final* de un largo proceso de debates, y aun entonces sólo cuando se veía que la fe y la paz de la Iglesia *corrían serios peligros*. Hoy se ha vuelto normal que el magisterio oficial publique espontáneamente documentos doctrinales»¹⁷².

«Al final de un largo proceso de debates»: se indica con esto el amplio espacio previo que quedaba abierto para la libertad de los hijos de Dios, para la expresión libre del sentir de la fe de todo el pueblo creyente, y en particular del «intellectus fidei», de la reflexión teológica. Esta libertad, en una concepción «carismática» de la Iglesia, sube a primer plano como un *primer principio* de identidad eclesial, ante el cual el principio de autoridad doctrinal no es un primer principio, sino un *principio diaconal*, un servicio a la libertad real *de* los creyentes, no un principio suplantador de la misma.

Como suele decirse, la autoridad doctrinal es la *última* instancia en los conflictos o debates abiertos en la Iglesia. Lo que implica, como es claro, que no es la primera instancia, ni las instancias intermedias que sean necesarias. Interrumpir antes de tiempo los procesos de discusión que se abren necesariamente en la Iglesia puede ser la mejor manera de matar la vitalidad, la creatividad y la riqueza de la fe, y de perder la conciencia de que, como creyentes, estamos siempre ante el misterio absoluto de Dios, al que todo queda referido en la Iglesia.

«Cuando se veía que la fe y la paz de la Iglesia corrían serios peligros»: es decir, en esos momentos excepcionales en que el mismo «consensus fidei» amenazado lo reclamaba. Se trataba entonces, nada menos, de que la Iglesia, por algo que afectaba a sus mismos cimientos, se mantuviera en pie o se derrumbara, Fuese a causa del cisma o a causa de la herejía. La fórmula «articulus stantis aut cadentis Ecclesiae» expresaba muy bien tal situación.

¹⁷² G. Daly, *l. c.* en la nota 39.

La primera reacción en tales casos era la de reunirse, congregar fuerzas como esfuerzo supremo para hacer frente a la situación con la mayor responsabilidad posible. Como es obvio, en tales casos extremos entraba en función, sobre todo, la instancia última, la responsabilidad de los máximos responsables de la Iglesia.

Lo cual no quiere decir que en esos momentos el pueblo cristiano descargara, sin más, su responsabilidad en sus dirigentes. El «sensus fidei» de todo el pueblo seguía siendo el elemento principal en todo ese proceso en dos sentidos: en cuanto que los dirigentes se sentían remitidos a él como a la raíz nutricia de sus deliberaciones y decisiones, y en cuanto que el pueblo seguía sintiéndose el responsable principal de mantenerse en la verdad de la fe traducida en una fórmula unánime.

Recuérdese una vez más el estudio del cardenal Newman sobre el protagonismo del pueblo en el mantenimiento de la fe contra la herejía arriana, en los tiempos turbulentos que siguieron al concilio de Nicea: «El dogma de Nicea se mantuvo durante la mayor parte del siglo IV gracias, no a la firmeza inflexible de la Santa Sede, los concilios o los obispos, sino gracias al *consensus fidelium*».

También en esos momentos extremos el sentir de la fe del pueblo, o su «recepción» de lo definido, seguía jugando un papel fundamental, porque no se trataba, simplemente, de «recibir» algo impuesto desde arriba, sino de encuadrarlo en el contexto global de la experiencia de la fe, del «consensus fidei» que define a la Iglesia.

Pero el sentido de la «comunión» cristalizó en otra consecuencia capital: la conciencia de que el cauce normal y más adecuado para el ejercicio de esa máxima autoridad doctrinal es el *concilio*. Por dos razones fundamentales: porque es el ámbito propio para «resolver en común las cosas más importantes, contrastándolas con el parecer de muchos», como vimos que recordaba el Vaticano II para restablecer la colegialidad episcopal, y porque reúne las mejores condiciones para que, a través de sus re-presentantes, lo re-presentado en él sea efectivamente el sentir de la fe de todo el pueblo. Es decir, para que el «sensus fidei» siga ejerciendo un papel *decisivo* en el momento mismo en que el «magisterio» va a ejercer solemnemente su papel *decisorio*.

Lo importante es «la conciencia eclesial implicada en este fenómeno: el concilio tiene autoridad, y tiene la «asistencia» del Espíritu Santo, en cuanto que *traduce el sentir de toda la Iglesia*, que es la verdaderamente movida por el Espíritu. Y, porque es ese sentir el que irrumpe y se hace conciencia refleja en la asamblea conciliar, sucede que, cuando un concilio juzga y decide la regulación concreta de la vida de la Iglesia, la Iglesia entera co-juzga y co-decide con él. Las decisiones conciliares no inciden desde fuera sobre la comunidad como sobre un cuerpo

extraño, sino que la comunidad total ha sido el organismo viviente que las ha segregado en un proceso vital exigido por su propio crecimiento»¹⁷³.

Sólo en esa forma de «magisterio» que asume el sentir de la fe de todo el pueblo creyente se salvan debidamente dos cosas fundamentales: la conciencia de que se trata en la Iglesia de un «magisterio» que no puede ejercerse sino en forma de «ministerio», y la conciencia de que su ejercicio presupone una inmersión profunda en el sustrato común de la experiencia de la fe de todo el pueblo, que es donde actúa ante todo y desde donde habla el Espíritu.

La distinción entre la experiencia de la fe y su traducción doctrinal, y la conciencia del distinto nivel en que se mueven, hacen que la infalibilidad «in credendo» marque el contexto primario en referencia al cual, en un segundo momento, tanto la infalibilidad «in docendo» como la infalibilidad «in discendo» (o «asentimiento» a lo definido por la autoridad), tengan una función diaconal en orden a una inmersión más profunda en la «comunidad» que es la Iglesia.

...• *En una eclesiología de sociedad perfecta*

Pero en el contexto de una Iglesia entendida como «sociedad perfecta» y «sociedad desigual», las cosas discurren de otra manera. Se pierden de vista los lazos orgánicos entre las distintas funciones o sectores de la Iglesia, se pierde de vista sobre todo su referencia constitutiva a las experiencias fundantes y fundamentales, y ese sector eclesial que es la «jerarquía» se absolutiza como tal, y se convierte en realidad autosuficiente y autónoma que llega a identificarse con la Iglesia misma.

De esta manera, sube a primer plano la infalibilidad del «magisterio», o la infalibilidad «in docendo», desvinculada además del pueblo creyente. El «mandado de Cristo» y la «asistencia del Espíritu» que se han visto siempre en la autoridad de la Iglesia, y concretamente en su «ministerio de enseñar», se convierten en mandato *directo* de Cristo, en asistencia *directa* del Espíritu, al dejar en la sombra el contexto eclesial en que todo eso acontece. Se sustantiva la autoridad y se sustantiva «el magisterio». En este sentido, la expresión «el magisterio» es de reciente invención en la Iglesia¹⁷⁴.

El resultado de este cambio de perspectiva es que la infalibilidad «in docendo» pasa a ser el primer analogado, la infalibilidad en sentido propio, y la infalibilidad «in credendo» se reduce progresivamente a la infalibilidad «in discendo». Quedan, en definitiva, únicamente esos dos polos de infalibilidad que se mueven en realidad en un segundo plano, pero que se convierten

¹⁷³ R. Velasco, *La eclesiología en su historia*, 142.

¹⁷⁴ Véase el artículo, ya citado en la parte segunda, de J. M. Castillo, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX*, en *Teología y Magisterio*, 147-154.

en el único plano eclesial al quedar encubierto el primer plano de la realidad sustantiva de la Iglesia.

Por esta pendiente, la infalibilidad «in docendo» es en verdad la única infalibilidad que hay en la Iglesia, y que recae como tal sobre un pueblo *no infalible*, o que lo es pasivamente, en la medida de su «asentimiento» a lo definido por «el magisterio».

Así se llega a la convicción de que todo mantenimiento de la Iglesia en la verdad de la fe pende de la sumisión al magisterio, y más concretamente al magisterio del papa. La cualidad de «inerrancia» de toda la Iglesia depende de esa cualidad en cuanto poseída personalmente por el papa. Al papa pertenece «determinar las cosas de la fe»¹⁷⁵, de modo que si, por hipótesis, el papa cae en herejía, toda la Iglesia caería con él, pues el pueblo cristiano está obligado a seguir a sus pastores, y, sobre todo, al pastor universal que es el papa.

No obstante, a lo largo de toda la Edad Media, se mantuvo la tesis de *la posibilidad del papa hereje*¹⁷⁶, lo que contribuyó en gran medida a frenar notables exageraciones acerca del magisterio papal. Los defensores a ultranza del «poder de enseñar» del papa aislado, puesto personalmente por encima de la Iglesia, no podían sentirse cómodos con esta tesis, como aparece en este texto bien representativo de su manera de pensar: «No parece que el papa pueda ser acusado de herejía, porque un enunciado debe ser considerado como católico por el mero hecho de que el papa piense así, aunque todos discrepen de su sentencia, porque una cuestión de fe no puede ser llevada a término sino por el sucesor de Pedro»¹⁷⁷.

Evidentemente, la articulación orgánica de las distintas instancias eclesiales, y su remisión al otro plano de nuestra condición común de creyentes, ceden el paso a una consideración aislada de las mismas, donde la instancia «magisterial», incluso infalible, se convierte en *fente* de que deriva toda permanencia de la Iglesia en la verdad de la fe.

Pero hay más todavía: se llega en este asunto a la contraposición clara y distinta entre «Iglesia docente» e «Iglesia discente». «Salvo algunas anticipaciones entre los controvertistas antiprotestantes, esta distinción parece haber tenido como contexto primero la reacción contra la eclesiología jansenista y contra el rechazo de la bula *Unigenitus*. Se hace corriente hacia 1750 y en los catecismos de comienzos del siglo XIX»¹⁷⁸.

En este contexto de «sociedad desigual», donde la jerarquía es propiamente la Iglesia, se llega a distinguir, no sólo dos categorías de cristianos, sino algo así como dos clases de Iglesia: la Iglesia que enseña, y la Iglesia que aprende. Según una mentalidad muy extendida en el siglo

¹⁷⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2-2, q. 1, a. 10.

¹⁷⁶ Véase R. Velasco, *La posibilidad del papa hereje, en Teología y Magisterio*, 267-276.

¹⁷⁷ Summa canonica *Et est sciendum*, de la segunda mitad del siglo XII, en tiempos de Alejandro III; véase Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 191-192 y 309-313.

¹⁷⁸ Y. Congar, *Un intento de síntesis: Concilium* 168 (1981) 263.

XIX, no es extraño afirmar que, bajo la palabra Iglesia, el catolicismo entiende la Iglesia docente. En virtud de esto, como decía G. Daly, «hoy se ha vuelto normal que el magisterio oficial publique espontáneamente documentos doctrinales».

Pero se vuelve normal, sobre todo, entender «el magisterio» como un *primer principio* eclesial, como algo que, desde sí y por sí, tiene una función primordial que cumplir en la Iglesia. Lo que durante mucho tiempo se entendió que, normalmente, funciona «*al final* de un largo proceso de debates», es decir, de participación activa de toda la Iglesia, y cuando se sentía seriamente amenazada la unidad de la fe, pasa a ser principio activo iluminador de un pueblo cristiano pasivo, que espera que le señalen desde fuera el camino que debe seguir y la doctrina que debe creer.

La infalibilidad, en este contexto, es infalibilidad de la Iglesia docente, e Iglesia discente designa al pueblo cristiano que no tiene otra posibilidad de evitar el error que la de «asentir» a lo que dice la Iglesia docente, que es la que propiamente no puede equivocarse.

Con lo cual, no sólo se reduce la infalibilidad «in credendo» a mera infalibilidad «in discendo», sino que, previamente, ha sucedido otra cosa más grave: la reducción de la fe a mera doctrina.

Cuando se hace ya normal la profusión de documentos doctrinales publicados por la Iglesia docente, se distingue también con precisión entre «magisterio ordinario» y «magisterio extraordinario». Primero para distinguir el magisterio episcopal infalible según se ejercite fuera de concilio o en concilio; pero luego, cuando todo el interés se centra en el magisterio papal, para distinguir los casos en que este magisterio no empeña su infalibilidad, frente a aquellos casos ciertamente extraordinarios en que se propone emitir un juicio infalible.

Pues bien, desde la definición dogmática de la infalibilidad del papa en el Vaticano I, y en virtud de una interpretación ultramontana de la *Pastor aeternus*, que tiene su fundamento en la distinción Iglesia docente-Iglesia discente, se abre paso «una cierta concepción del magisterio *ordinario* del pontífice romano que se traduce en una canonización implícita de *todo* juicio dogmático, teológico o espiritual que venga de Roma... Más aún: a pesar de que la *Pastor aeternus* precisó las circunstancias y condiciones en las que un «juicio» del papa puede ser considerado infalible, a la doctrina de las encíclicas papales (que comienzan a multiplicarse, sobre todo, a partir del pontificado de Gregorio XVI, muerto en 1846) se le atribuye ahora una importancia frecuentemente muy parecida a la que únicamente es propia de documentos que poseen la garantía del Espíritu»¹⁷⁹.

De este modo, funciona con cierta normalidad en la Iglesia un tipo de infalibilidad «in docendo» que no puede decirse que responda a una conciencia eclesial permanente, sino que

¹⁷⁹ J. M. R. Tillard, *El obispo de Ronda. Estudio sobre el papado*. Sal Terrae, Santander 1986, 52.

es fruto de circunstancias históricas concretas que han prevalecido en el segundo milenio de la Iglesia.

Y lo que es más grave: se afirma en exclusiva un tipo de infalibilidad que relega al olvido algo de tal importancia que la *Lumen Gentium* se vio obligada a rescatarlo: la infalibilidad de todo el pueblo creyente en cuanto creyente, la infalibilidad «in credendo». La fidelidad al concilio obliga, por tanto, por lo menos a lo siguiente:

— Primero, a un esfuerzo profundo de redescubrimiento de la esencial *articulación jerarquía-pueblo*, desde las exigencias fundamentales de nuestra condición común de creyentes. Es ésta la condición previa indispensable para que acontezca esa «obediencia al Espíritu» que está a la base de toda infalibilidad eclesial.

— Y segundo, a un esfuerzo no menos intenso por entender la infalibilidad «in docendo» en el contexto de la infalibilidad «in credendo». Por tanto, no como infalibilidad en sí, suelta del pueblo, sino pendiente del Espíritu que habla a través del «sentido de la fe» de todo el pueblo. No como infalibilidad en conexión directa con el Espíritu, que recae luego sobre un pueblo no infalible, o que hace infalible al pueblo en la medida de su sumisión y asentimiento a lo que, en su ausencia, es definido para él desde arriba, sino como infalibilidad enraizada y subsumida incesantemente en la experiencia de la fe de todo el pueblo que «el Espíritu de la verdad excita y sostiene».

La Iglesia no es infalible *porque* hay en ella un magisterio infalible. Al contrario: *porque* es infalible, y para serlo efectivamente, sucede a veces que es infalible esa diakonía dentro de ella que es el magisterio.

Es fácil comprender, según esto, la fuerza subyacente a esa revalorización conciliar de la infalibilidad «in credendo» para llevar adelante el cambio histórico que se pretende, concretamente para desmontar otra pieza clave de un determinado sistema eclesial.

3. El portador del Espíritu es el pueblo

No podemos terminar estas reflexiones sobre la Iglesia del Espíritu sin detenernos un momento en el tema del segundo párrafo del n. 12 de la *Lumen Gentium*: el tema de los «carismas».

Este tema, típicamente paulino, sirve en el contexto conciliar para dos cosas principales: para destacar la presencia directa del Espíritu en *todo* el pueblo creyente, y para abrir paso a una reorganización a fondo de la Iglesia, tal como lo exige su diversidad carismática. Son los dos aspectos de la cuestión que vamos a estudiar ahora.

a) El Espíritu está en la base

Al hablar, en la primera parte, de la eclesiología presente en las cartas auténticas de Pablo, ya vimos cómo, para él, lo primero que hay que entender por Iglesia es *la comunidad local*. La comunidad de Corinto, por ejemplo, es «la Iglesia de Dios que está en Corinto». En este contexto tiene sentido lo que dice sobre la Iglesia como «cuerpo de Cristo», y sobre la diversidad de sus miembros.

Sin el soporte previo de la comunidad, que es lo primero que el Espíritu crea y conduce, carece de sentido todo lo que Pablo dice sobre los «carismas». Pero, en el ámbito de la comunidad, sucede que «*cada uno* tiene de Dios su propio carisma: unos de una manera, otros de otra» (1 Cor 7,7). Porque «*a cada cual* se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común», y el Espíritu es el que «obra estas cosas, distribuyéndolas *a cada uno en particular* según quiere» (*Ibid.*, 12,7 y 11).

Los carismas son la expresión eclesial de la *inmediatez Espíritu-creyentes*; por tanto, de la presencia en la Iglesia del Espíritu que actúa en directo sobre los creyentes, sin intermediarios, de modo que aquí nadie puede tener el «monopolio» del Espíritu, ni el «control» del Espíritu, aunque, por ser todo carisma «para provecho común», sea necesario el «discernimiento de espíritus» (*Ibid.*, 12,10).

Pero se trata siempre del Espíritu que actúa cuando quiere y donde quiere, frecuentemente donde menos se le espera, sin evitar sorpresas a los dirigentes de la Iglesia o a quienes creen saberse muy bien por dónde debería ir el Espíritu.

Más todavía: cuando habla Pablo de la diversidad y multiplicidad de carismas que pueden surgir en una comunidad cristiana no está pensando nunca en carismas privilegiados que fueran como *originantes* de otros, los cuales quedarían así subordinados a los primeros. Al contrario, todo carisma es para él manifestación directa y original del Espíritu, irrupción del Espíritu en la comunidad como fuente de vitalidad y de creatividad constantes.

Lo que sí que ocurre es que los carismas los reciben quienes son ya «miembros de un cuerpo», y todos están al servicio de «la edificación del cuerpo de Cristo que es la Iglesia». En este sentido, en la Iglesia nos necesitamos totalmente los unos a los otros, hasta tal punto que «ni la cabeza puede decir a los pies: no os necesito. (*Ibid.*, 12,21). Una Iglesia en que la cabeza sujete a los pies, o a los demás miembros del cuerpo, para que nadie vaya sino por donde ella quiera, o que se crea autosuficiente para marcar el camino sin necesidad de escuchar a los demás miembros, es una Iglesia que, por el mero hecho, deja de ser carismática. La interrelación y la interdependencia son, en este contexto, el camino abierto por donde va necesariamente la «obediencia al Espíritu».

Pero en la Iglesia sucede algo más sorprendente aún y paradójico que lo pone todo del revés, y de que depende en gran medida su carácter profético: «Los miembros del cuerpo que

parecen de menos categoría son *los más indispensables*, y los que nos parecen menos dignos los vestimos con mayor honor. Lo menos presentable lo tratamos con más miramiento; lo presentable no lo necesita. Es más, Dios combinó las partes del cuerpo procurando más cuidado a *lo que menos valía*, para que no haya discordia en el cuerpo y los miembros se preocupen igualmente unos de otros. Así, si sufre un miembro, todos sufren con él; si a un miembro le tratan bien, con él se alegran todos. (*Ibíd.*, 12, 22-26).

Dicho de otra manera: en la Iglesia lo más importante es *el pueblo sencillo*, porque es a la «gente sencilla» a quien Dios revela los secretos del reino (Lc 10,21), y para que ese pueblo sea protagonista en la Iglesia están todos los carismas. Pero no hay que mirar sólo al interior de la Iglesia para entender este asunto, sino primariamente *al pueblo pobre y oprimido* sin más, desde el que tiene sentido, ante todo, el profetismo eclesial. Tres puntos hay que subrayar aquí para una mejor comprensión de la índole carismático-profética de la Iglesia:

...● *Desde el profetismo de Jesús*

Hay que recordar, lo primero, que la vida histórica de Jesús, su condición de «profeta conflictivo», no se puede entender en sí misma, como si todo lo que Jesús fue y todo lo que hizo le hubiera salido de dentro, de su riqueza interior en identificación profunda con Dios.

Al contrario, su identificación con Dios estuvo mediada constantemente en la vida de Jesús por *la identificación con su pueblo*, y en el contacto real con su pueblo fue aprendiendo la voluntad de Dios sobre él, que no era otra sino la liberación de los pobres y marginados de aquella sociedad.

Lo cual suponía, evidentemente, la experiencia real de que allí había pobres, de que lo eran por culpa de otros, de que aquella situación era sencillamente intolerable, y de que Dios la quería cambiar. Desde estos presupuestos hay que entender las opciones fundamentales de Jesús que marcaron la dirección de su vida, su proclamación del reino de Dios que se acerca para los pobres y oprimidos, su convocación de discípulos, su movimiento al servicio del reino, etc.

Y por eso su predicación y su praxis fueron en concreto un *evangelio*, una buena noticia para los pobres. No se puede entender este asunto como si Jesús tuviera previamente un evangelio en la cabeza, aprendido fuera de la realidad de su pueblo, que luego tratara de comunicar a los demás. Jesús fue aprendiendo y dando contenido real a su evangelio en el contacto y en la entrega real a su pueblo, en su respuesta a los conflictos concretos en que se vio envuelto, de manera que ese contenido no es lo mismo al comienzo de su vida pública que después de las duras experiencias a que le sometieron los acontecimientos.

También la vida de Jesús, y de forma ejemplar, fue un proceso histórico. «De ahí que su vida pase por diversas etapas no sólo cronológicas, sino también teológicas, y que se deba

hablar de una «conversión» de Jesús, pues no absolutiza como eternamente válida aquella forma determinada de hacer el reino y de corresponder al Padre, tal como se le presenta en la primera etapa de su vida»¹⁸⁰.

Diríamos que la causa de Jesús va unida de tal manera a la causa del pueblo, hasta tal punto hay que entenderla desde su solidaridad con los pobres que, como ya dijimos, muchas veces los exegetas no saben si «el siervo de Yahvé», de que hablaba Isaías, es el pueblo sufriente o es Jesús que carga con el sufrimiento del pueblo.

Es decir, hay como *una oscura voz profética* en las expectativas de un pueblo que quiere superar sus sufrimientos, liberarse de las opresiones y esclavitudes que otros le imponen, que es el punto de partida para entender la voz profética de Jesús, aunque luego esa voz someta a revisión esas mismas expectativas y basta entre en conflicto con ellas.

Pero esto no obsta para que haya que decir: sin la presencia en la conciencia y en la historia de Jesús de un pueblo oprimido y despojado, cuya situación intolerable clama al cielo, no se puede entender su profetismo, aunque a la vez ese profetismo, sobre todo en su concreción de «profeta crucificado», sea la clave de lectura para entender en su última profundidad la opresión del pueblo, y el camino escandaloso y desconcertante de su liberación.

• Referencia de los carismas al pueblo de Dios

Del mismo modo, los «carismas» en la Iglesia, y sobre todo el carisma profético, sólo se entienden bien cuando se les coloca en su contexto real: en el contexto del pueblo entero de Dios llamado a ser «carismático» y «profético». La Iglesia no es carismática *porque* hay en ella carismas, o grupos carismáticos, sino que hay en ella carismas *porque* debe ser carismática y *para* que lo sea.

Lo único importante aquí es que el pueblo de Dios en su conjunto «participa del don profético de Cristo», y como tal está llamado a cumplir una misión histórica singular en «obediencia al Espíritu», Por eso decía Pablo que todo carisma es «para provecho común», para edificación de la comunidad como comunidad carismática y profética.

En mi opinión, todo este asunto va por mal camino si se piensa que lo importante en la Iglesia es que surjan profetas, o líderes carismáticos, a los que el pueblo se ponga a seguir. Pienso que un «carisma» es exactamente lo contrario de un «liderazgo». Es un «servicio», no para que alguien me siga, sino para que el pueblo mismo se levante y se eche a andar en el seguimiento de Jesús.

¹⁸⁰ Jon Sobrino, *Jesús en América Latina*, 217.

Nadie es «carismático» o «profeta» porque el Espíritu se le revele por dentro con un mensaje poderoso capaz de seducir y arrastrar a los demás. El Espíritu se revela en el contacto real con el pueblo, con nuestro pueblo creyente tan postergado y tan dominado también, y que debe alzar su voz en medio de la Iglesia, convertirse en portador de «intenciones» nuevas del Espíritu para un cambio histórico radical. De él nacerá una nueva forma histórica de Iglesia, donde el protagonista sea de verdad el pueblo, y donde se acabe con ese tipo de pueblo cristiano reducido a «dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores».

Diríamos también aquí que hay *una oscura voz profética* en esta situación postrada y subyugada del pueblo de Dios, denunciante por sí misma y como profetizante de un futuro mejor, y que todo carisma lo suscita el Espíritu al servicio del protagonismo del pueblo.

Los carismas no están para el surgimiento de «élites» dentro de la Iglesia, o de grupos más avanzados, *dejando atrás al pueblo sencillo*. La cuestión decisiva es que el pueblo creyente levante la cabeza, que se vuelva consciente de su condición carismática, que es como decir de su posesión del Espíritu para la creación de una Iglesia nueva y de una humanidad nueva.

Por eso, todo carisma, para ser auténtico, presupone una profunda identificación con el pueblo, ponerse a la escucha de lo que pasa de verdad en él, para comprender desde él que lo que importa es que el pueblo tome la palabra y se convierta adultamente en el verdadero *sujeto eclesial*, a cuyo servicio hay que poner todo lo demás en la Iglesia.

• Referencia de los carismas al pueblo pobre y oprimido

Pero hay otro aspecto de esta cuestión más importante todavía: la referencia de los carismas, no al pueblo de Dios que es la Iglesia, sino, como decíamos, a los pueblos pobres y oprimidos sin más, al «mundo de los pobres» que es la mayor parte de la humanidad. Ese es el «lugar» primero en que se hace patente la injusticia y la opresión en que está cimentado nuestro mundo, y desde el que habla ante todo el Espíritu.

Porque es verdad que los carismas son suscitados por el Espíritu de Dios, pero hay algo que suele quedar encubierto cuando se afirma eso, y que han subrayado como se merece los teólogos de la liberación: que el Espíritu de Jesús está en los pobres, en el clamor de los oprimidos y expoliados por culpa de otros, y que, al comunicarse, lo primero que hace es *preguntarme por mi hermano*, preguntarme qué está pasando con esa fraternidad universal en que Dios quiere convertir la tierra. Esta es la «intención» del Espíritu al suscitar los carismas, que no tienen por qué acontecer solamente al interior de la Iglesia.

Por tanto, la situación real de nuestro mundo, el abismo y los conflictos existentes entre el Primer y el Tercer Mundo, las diferencias sociales insultantes entre primeros y cuartos mundos, son presupuesto necesario para entender los carismas, y fuera de ahí sobrarían todos ellos.

Ahí es donde se descubre de la manera más clara el «pecado del mundo», lo contrario de esa liberación del mundo en que está comprometido el Espíritu. No es posible escaparse de esta exigencia fundamental del evangelio sin infidelidad al Espíritu de Jesús y, en consecuencia, sin falsear de raíz los carismas, sin privarles de su fuerza transformadora de la realidad y de la historia.

Por eso, tenemos que recordar aquí otra vez., hoy como siempre, como en tiempo de Jesús, que hay *una oscura voz profética* en el pueblo oprimido y sufriente, que no es la voz de un profeta, pero si el sustrato popular de que han nacido siempre los verdaderos profetas y que ha dado fuerza y contenido a su grito profético.

La verdad es que son los echados fuera del banquete de este mundo los llamados por Dios a sentarse en el banquete del reino, y que en esta dirección van todos los carismas que suscita el Espíritu. Y, por esta razón, son estos excluidos, los reducidos a los que no cuentan y a pagar las peores consecuencias de sistemas productores de injusticia, los portadores de esa voz muda, de ese grito inarticulado, de que se nutre la voz denunciante y el grito de protesta del verdadero profeta.

Y toda su acción sólo tiene sentido en orden a que el pueblo se levante, rompa sus cadenas, y empiece a ser un pueblo libre, que se ponga a luchar él mismo por la liberación de sus opresiones. El profeta no está para suplir al pueblo en esta tarea, sino para prestar su voz, que en el fondo es prestada, al pueblo oprimido de que proviene.

En estas condiciones se hará posible, ciertamente, un nuevo resurgir de la Iglesia como pueblo que «participa del don profético de Cristo», en cuyo contexto tiene sentido hablar del «carisma profético» como de cualquier otro carisma o manifestación del Espíritu.

b) La Iglesia de base

Decíamos, pues, que para Pablo los carismas tienen sentido en el ámbito de la comunidad cristiana local, llamada en su conjunto a ser carismática y profética como creación del Espíritu.

Esto quiere decir que el tema de los carismas nos remite, de una manera peculiar, a la misma cuestión de fondo que atraviesa todas las cuestiones concretas del capítulo segundo de la *Lumen Gentium*: el cambio histórico conciliar como exigencia en este caso de una *reorganización y reestructuración* de la Iglesia, tal como corresponde a su condición carismática.

Según el concilio, a todos los creyentes, de cualquier clase que sean, reparte el Espíritu esos «dones» que son los carismas, con los que les vuelve «aptos y prontos» para acciones y proyectos que, en el fondo, se dirigen a una sola meta: «la renovación y más amplia edificación de la Iglesia» (LG 12).

Venidos de una situación de «cristiandad» que, como vimos, comporta entre otras cosas la desaparición de las comunidades cristianas reales, el concilio sigue abierto ante nosotros como un gran desafío a la creatividad de nuestra fe, como una llamada a nuestra capacidad para abrir paso a una *nueva forma histórica de Iglesia* en que vuelva a recuperar el protagonismo la comunidad cristiana como tal.

En las actuales circunstancias, la urgencia mayor para poder hablar en serio de Iglesia carismática es comprender bien que lo más importante en la Iglesia es *su dinamismo popular*, la capacidad de inventiva y de creatividad que viene de las bases, desde donde el Espíritu actúa. Pasar de una forma de Iglesia en que sus bases han sido reducidas al silencio, a la pasividad y a la receptividad, a otra forma de Iglesia en que la base llegue a ser verdadero *sujeto eclesial*, me parece el primer paso necesario que hay que dar para una re-creación de la Iglesia como creación del Espíritu.

Pero la *Lumen Gentium* ha dado ya un paso decisivo en esta dirección: la recuperación de las «pequeñas comunidades cristianas» (LG 26), de que ya hablamos. Estas comunidades son, según el concilio, *el nuevo pueblo de Dios* en su concreción más real, de modo que ha podido verse en esta perspectiva conciliar un giro eclesiológico de la mayor trascendencia: pasar «de la gravitación de la Iglesia local en torno a la Iglesia universal, a la consideración de *la Iglesia local como centro de gravitación*».

Es decir, lo que aquí ocurre, nada menos, es que pasa a ocupar un primer plano la comunidad local, «no como distrito administrativo de una gran organización religiosa llamada Iglesia, sino como la máxima concreción de la Iglesia, su realización suprema»¹⁸¹. Baste resaltar aquí algunos rasgos más característicos de lo que serían estas comunidades cristianas reales si se tiene en cuenta realmente la índole carismática de la Iglesia.

• La base eclesial

Hace ya veinte años que K. Rahner predijo lo siguiente: «La Iglesia del futuro será una Iglesia que se construirá *desde abajo*, por medio de comunidades de base de libre iniciativa y asociación. Hemos de hacer todo lo posible para no impedir este desarrollo, sino más bien promoverlo y encauzarlo correctamente»¹⁸².

«Desde abajo», es decir, desde la fe real de la gente, desde los simples creyentes que van descubriendo la dimensión activa, creativa y responsable de su fe, y, por el mero hecho, la necesidad de convivirla y ponerla en práctica en el seno de una comunidad, como ámbito

¹⁸¹ Véanse las notas 42 y 43 de esta tercera parte.

¹⁸² K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*. Cristiandad, Madrid 1974, 132.

primario en que se hace posible la vivencia de la fe y la «tarea del evangelio, para la que existe toda comunidad cristiana y la Iglesia en su totalidad.

Posiblemente el acontecimiento mayor que ha desencadenado el Vaticano II en la Iglesia, contra el que no va a poder el involucionismo imperante, ha sido el cambio profundo que se ha operado en la base eclesial, sin posibilidad de retorno.

Han surgido por doquier creyentes más adultos, más críticos, más comprometidos en la transformación de la sociedad según el evangelio. Han surgido, sobre todo, movimientos, comunidades cristianas de nuevo estilo, donde tantos cristianos han empezado a serlo de una forma nueva y a sentirse Iglesia de una forma nueva también.

Se ha soltado así una dinámica eclesial que está llamada, sin duda, a crear una nueva forma histórica de Iglesia desde las situaciones más diversas que traspasan la Iglesia a nivel mundial. En América Latina, en África y en Asia, en sectores más conscientes de la vieja Europa, este despertar de las bases está adquiriendo unas proporciones como pocas veces acaso en la historia de la Iglesia y, a pesar de las circunstancias adversas, se está convirtiendo en una fuerza prácticamente irreversible de transformación de la Iglesia desde abajo.

Porque es evidente que venimos de una Iglesia organizada de tal manera de arriba a abajo que hasta el último peldaño de esa organización que serían las parroquias son, en realidad, «distritos administrativos de la Iglesia oficial, que atiende desde arriba a las personas»¹⁸³. Pues bien, superar esa forma de organización eclesial, que coarta de tantas maneras la dimensión carismática de la Iglesia, es el gran desafío que tenemos delante, y al que sólo se podrá responder desde más abajo de las parroquias, desde las comunidades cristianas de base.

Naturalmente, todo esto dentro del marco de referencias que a estas comunidades les viene de la totalidad del pueblo de Dios en que nacen, incluida la referencia a quienes presiden la Iglesia, pero sin que esto contradiga para nada la afirmación de que nacen directamente de la experiencia y de la espontaneidad de la fe.

No conozco reconocimiento más explícito de esta espontaneidad que el que hace Ratzinger en su libro, tristemente célebre por otra parte, *Informe sobre la fe*. Aunque él se refiere expresamente a comunidades y movimientos «conservadores», me parece de singular interés que se salude como un gran acontecimiento eclesial de nuestro tiempo «la floración de nuevos movimientos que *nadie planea ni convoca y surgen de la intrínseca vitalidad de la fe*»¹⁸⁴. Es decir, surgen de la condición carismática de la Iglesia, del «sensus fidei, de los creyentes, suscitado y movido directamente por el Espíritu. En este sentido, llega a decir Ratzinger que lo asombroso de todo esto es que «en cierto modo aparecen *por generación espontánea*».

¹⁸³ *Ibíd.*, 133.

¹⁸⁴ J. Ratzinger, *Informe sobre la fe*, 50.

Se trata, pues, de comunidades y movimientos que «nadie planea ni convoca», que «no son el resultado de planes pastorales oficiales ni oficiosos», porque, efectivamente, son ante todo convocación del Espíritu, fruto del designio del Espíritu sobre su iglesia. Y ante acontecimientos de esta índole no cabe sino reconocer con el autor: «Encuentro maravilloso que el Espíritu sea, una vez más, más poderoso que nuestros proyectos y juzgue de manera muy distinta a como nos imaginamos».

Por eso sucede que «las oficinas de programación, por muy progresistas que sean, *no atinan* con estos movimientos, no concuerdan con sus ideas». Se trata ya de «instituciones», que tienen sentido al servicio de lo carismático, de lo que nace de la vitalidad de la fe, pero que, en cuanto «oficinas» que tratan de programar desde arriba, no atinarán con lo que irrumpe de la base y tratarán más bien de sofocarlo. Por eso «surgen tensiones a la hora de insertarlo *en las actuales formas de las instituciones.*, pero eso es «connatural a toda realidad viva».

Es decir, en esta floración comunitaria brota desde las bases algo nuevo que no encaja sin más en lo ya establecido, sino que es creador de otra forma de Iglesia en que el Espíritu va preparando la Iglesia del futuro. Y, entiéndase bien, «no son tensiones propiamente con la Iglesia jerárquica como tal», sino con la mentalidad de ciertos jefes que desconfían, por principio, de todo lo nuevo, o de todo lo que no se inserta fácilmente en las formas actuales de las instituciones a través de las oficinas de programación establecidas.

Así que me parece sumamente acertado este consejo: ante el surgir espontáneo de las comunidades de base, «nuestro quehacer —el quehacer de los ministros de la Iglesia y de los teólogos— es mantenerles abiertas las puertas, disponerles el lugar».

En la medida en que este resurgir comunitario desde abajo vaya adquiriendo consistencia en la Iglesia, se irá descubriendo, al mismo tiempo, que son en verdad «estas comunidades de base quienes sustentan la realidad de la gran Iglesia, y no al revés», y que «la organización eclesial en su conjunto es *un servicio a esas comunidades*, y no son, por el contrario, las comunidades medios para el fin de una burocracia eclesial que pretende defenderse y propagarse a sí misma»¹⁸⁵.

Más importante todavía: en este brotar desde abajo está en germen ese cambio histórico eclesial que será *la irrupción de la mujer* en la Iglesia, el descubrimiento de su papel insustituible, y de un protagonismo femenino de imprevisibles consecuencias para una configuración distinta de la Iglesia en su totalidad¹⁸⁶.

¹⁸⁵ K. Rahner, *o. c.*, 146 y 140-141.

¹⁸⁶ Aunque no podamos desarrollar aquí este tema con la atención que se merece, me parecen muy atinadas y cargadas de futuro estas observaciones: «Sin justificar la ausencia de las mujeres de los lugares de decisión ni pactar con ello, porque es profundamente injusto, la realidad es que somos el estamento eclesial menos contaminado por ese estilo autoritario que dictamina, prohíbe, defiende, amenaza y recela. Quizá por eso

...● *La base experiencial*

La palabra «base», en el contexto de la Iglesia de base, puede arrojar significados diversos: puede aludir a la base *eclesial*, a la base *experiencial*, o a la base *social* de las comunidades de base.

A la «base eclesial» acabamos de referirnos. La «base experiencial» remite a algo tan grave como esto: que el acontecimiento fundante de la Iglesia, de que hablamos en la primera parte, debe seguir siendo *acontecimiento actual*.

Hay una especie de subconsciente multiseccular según el cual en la Iglesia, por lo menos en sus realidades básicas, ya no hay nada que inventar. Y menos desde los «simples fieles», cuya misión es obedecer y cumplir. Las comunidades existentes (diócesis, parroquias), más bien sociedades anónimas, se han pensado fundamentalmente como lugares de reproducción del sistema, de repetición de lo establecido. Parecían estar claros de antemano los actos de culto, las prácticas religiosas o pastorales, programados desde arriba, a que debía dedicarse una comunidad cristiana.

Pero si lo que está a la base de las comunidades de base es la *experiencia* de la fe, suscitada por el Espíritu imprevisible, en el fondo lo que está aconteciendo en su surgimiento es una re-inmersión de los creyentes en las experiencias fundantes de que nació la Iglesia, y de que re-nace siempre por obra del Espíritu, poniendo en acto energías todavía inéditas de esa realidad desbordante que es el evangelio de Jesús.

En la Iglesia de finales del siglo XX puede hablarse, en un sentido real, de «eclesiogénesis», y de «reinención» de la Iglesia, no en el sentido, evidentemente, de inventar otra iglesia, pero sí en el sentido de inventar una nueva forma histórica de Iglesia superadora de otras formas históricas que el mismo Vaticano II se propuso superar.¹⁸⁷

La Iglesia no es, sin más, una realidad hecha, cuya naturaleza ya conocemos, y de cuya verdad básica no se puede esperar ninguna novedad. El Espíritu sigue siendo «creador» de su Iglesia, y es justamente su originalidad más profunda la que puede irrumpir siempre

podemos estar más cercanas a un modo de comunicar sin imponer, de «hacer nacer», *desde abajo*, de emplear la persuasión y no el imperativo, y la confianza más que la imposición... Quizá nuestra capacidad de aguante tenga que ver con nuestra manera de vivenciar el tiempo, de estar familiarizadas con esa *ley de periodo largo* que rige la gestación y la educación de un hijo, y con los modelos de *crecimiento desde abajo*: la levadura fermentando la masa lentamente, la semilla germinando por su propio impulso» (Dolores Aleixandre, *Mujeres en la hora undécima* [Cuadernos de Fe y Secularidad]. Sal Terrae, Santander 1990, 23).

¹⁸⁷ Leonardo Boff, *Eclesiogénesis, Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1979; véase el texto de J. Sobrino recogido en la nota 38 de esta tercera parte.

novedosamente en la historia, y su verdad originaria la que «se hace» históricamente a impulsos de ese Espíritu que la conduce hacia la verdad completa.

Hay mucha verdad cristiana y muchas experiencias creyentes todavía por estrenar que pueden dar lugar a un tipo de Iglesia en gran medida irreconocible para formas del pasado y del presente eclesial. Desde una visión carismática de la Iglesia, las comunidades de base son lugar privilegiado de innovación histórica, de brecha abierta por donde esbozar caminos de futuro.

Y allí donde esta brecha se abra, la misma experiencia de la fe llevará a otra consecuencia importante: la necesidad de organizar y estructurar la comunidad desde una *pluralidad de ministerios*.

Esta cuestión de los «ministerios» ha seguido en la Iglesia este proceso histórico: al principio fue el plural, luego se pasó al singular, y el problema actual consiste en recuperar el plural. El plural ha respondido siempre a la conciencia de la condición carismática de la Iglesia, y el singular a un largo período histórico en que se ha perdido esa conciencia y la Iglesia se ha estructurado como «sociedad desigual».

El resultado de esta concepción «desigual» de la Iglesia ha sido, como ya vimos, no sólo que los ministerios se han reducido al solo ministerio clerical, sino sobre todo que han desaparecido las comunidades cristianas en su sentido tradicional: «La Iglesia no consiste ya en comunidades, sino en territorios feudales, hasta el punto de que en el feudalismo los reyes, condes y duques eran los únicos que disponían de los sacerdotes e incluso de los obispos»¹⁸⁸. Hemos analizado ya suficientemente la persistencia de este tipo de organización eclesial, convertido además en la verdad «perenne» de la Iglesia.

Pues bien, la fidelidad a esta revalorización conciliar de la índole carismática y profética de la Iglesia exige, por su propia fuerza, una reorganización eclesial cuyo lugar inicial y experimental sea este: la formación de «pequeñas comunidades cristianas», conscientes de su identidad y de su misión, que, desde la creatividad de su fe, se vayan dando a sí mismas, con todos los reconocimientos que haga falta, los ministerios que necesiten para la realización de la comunidad y para el cumplimiento de su misión.

Como ya dije en otro lugar, no me parece que sea lo más importante, en el momento actual de la Iglesia, determinar y definir bien *qué ministerios concretos* deba haber en una comunidad cristiana, sino que el desafío fundamental consiste en la creación de comunidades reales como condición de posibilidad para el surgimiento de nuevos ministerios. El lema sería éste: *Buscad primero la comunidad, y los ministerios se os darán por añadidura*¹⁸⁹.

¹⁸⁸ J. M. Castillo, *Ministerios*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, 640.

¹⁸⁹ Véase R. Velasco, *Visión histórico-teológica de los ministerios*, en *La educación cristiana: de la profesionalidad al ministerio*. XVIII Jornadas de Pastoral Educativa. San Pío X, Madrid 1987, 43-64.

...● *La base social*

Pero «base», decíamos, implica también, constitutivamente, *base social*. Si no perdemos de vista el replanteamiento conciliar de la relación de la Iglesia con el mundo, esto quiere decir, en definitiva, que las comunidades de base se constituyen como tales desde una inmersión profunda en los conflictos sociales de base, y en coordinación con todo grupo o movimiento comprometido en las luchas populares de liberación.

Por influjo de muchos factores que no vamos a analizar aquí, el fenómeno de las comunidades de base ha cristalizado de hecho en formas bastante plurales. Fundamentalmente estas dos: comunidades vueltas preferentemente «hacia dentro» de la comunidad, y comunidades vueltas preferentemente «hacia fuera».

En mi opinión, si se mantiene esta perspectiva conciliar: comunidades que «participan del don profético de Cristo», hay que privilegiar indudablemente las segundas. Es decir, hay que privilegiar estos dos aspectos de las comunidades de base:

— Que todo lo que es la comunidad hacia dentro se entienda y se organice como *plataforma de evangelización*. La comunidad cristiana está, ante todo, al servicio del barrio, al servicio de los más necesitados de su entorno social, no para vivir determinadas experiencias, consideradas como cristianas o religiosas en sí mismas, de puertas adentro.

— Que tanto lo que se convive dentro como lo que se realiza fuera esté determinado por una previa opción de fondo: la *opción por los pobres*.

Es muy difícil sustraerse ya a la conciencia de que esto fue un rasgo básico del profetismo de Jesús, de tal manera que, sin él, como dijimos, es imposible comprender en su verdadera concreción la trayectoria de su vida histórica: su movimiento, el contenido de su predicación, su praxis liberadora y conflictiva, su persecución y su muerte de cruz. Debe ser, por tanto, un rasgo básico también de toda comunidad que quiera proseguir en la historia el profetismo de Jesús.

Si la iglesia ve en los pobres y en los que sufren «la imagen de su fundador pobre y sufriente» (LG 8), no parece que los pobres puedan convertirse, sin más, en «objeto» de sus preocupaciones. No parece, por consiguiente, que se pueda partir de la Iglesia como realidad ya definida y constituida en sí misma, sin que en ello entren para nada los pobres, y pensar que se dirige luego a los pobres como a otra realidad externa a ella misma.

Habrá que partir, más bien, de los pobres como elemento integrante de la realidad de la Iglesia, de modo que fuera de ellos quedaría distorsionada necesariamente su verdadera definición y constitución interna, su verdadera identidad.

Es decir, habrá que partir de *la presencia de Cristo en los pobres*, y de una Iglesia que se constituye como tal desde esa presencia. De tal manera que, lo mismo que no hay posible

constitución de la Iglesia sino desde «Cristo pobre», tampoco la hay sino desde la «imagen de Cristo pobre» que son los pobres de la tierra.

En tal caso, no será ya cuestión de hablar de una Iglesia que se dirige a los pobres, que abraza a los afligidos, que llama «dichosos» a los pobres, como estando ella en otra parte. Será cuestión, más bien, de construirse como Iglesia que *viene de* los pobres, que se cuenta entre los afligidos por la debilidad humana, que pueda decir de sí misma: «dichosa yo por ser pobre». Y esto no por razones incidentales, sino, como ha dicho Juan Pablo II, «para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres»¹⁹⁰

Pero todo esto se volvería siniestro si, como ha sucedido a veces, se ve en esa presencia de Cristo en los pobres una especie de «cualidad maravillosa» de la pobreza, de la que no habría que *liberar* a los pobres, sino valorarla positivamente como «la misma cualidad que hizo bajar al Hijo de Dios del cielo a la tierra», y desde la que habría que entender «la presencia misteriosa de Cristo en los pobres» de que habla el capítulo 25 de Mateo. «En ese caso parecería como si el que Dios se hiciera pobre se debiera a que la pobreza posee una misteriosa cualidad divina. Y, si esto fuera así, la primera actitud *religiosa* ante esa pobreza sería la de contemplar en ella esa presencia misteriosa de la divinidad»¹⁹¹.

Evidentemente, todo esto sugiere la gravedad de ese tema siempre inquietante para la conciencia cristiana que es la «Iglesia de los pobres», y de la importancia decisiva del «lugar social» en que se está para una auténtica realización de la Iglesia. Baste decir aquí que esta cuestión no es para la Iglesia de base una cuestión entre otras, sino cuestión central en que se juega su identidad y su prosecución del profetismo de Jesús. De la «Iglesia de los pobres» hablaremos más adelante.

• La segunda reforma de la Iglesia

No quisiera terminar estas reflexiones sobre la Iglesia de base sin expresar otra convicción que tiene su dosis de profética: estamos seguramente ante una gran ocasión histórica de dar con eso que Metz ha llamado «segunda reforma» de la Iglesia, Una reforma que «no vendría de Wittenberg ni de Roma; no nos llegaría de la Europa occidental cristiana, sino del cristianismo de liberación de las Iglesias pobres de este mundo»¹⁹².

¹⁹⁰ «La Iglesia está comprometida vivamente con la causa de los pobres, porque la considera como su misión, su servicio, como *verificación de su fidelidad a Cristo*, para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres» (*Laborem exercens*, 8; véanse los n. 42-43 de la *Sollicitudo rei socialis*).

¹⁹¹ J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, 76-79. El autor ve claramente presente esta manera de pensar en el documento *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*.

¹⁹² J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa*. Sígueme, Salamanca 1982, 60.

Es importante subrayar lo que Metz dice sobre los portadores de esta segunda reforma: «Si bien es claro que no podrá contar con una base de masas en ambas grandes Iglesias, sin embargo hay que destacar inmediatamente que esta segunda reforma no va a ser primariamente cosa de grandes reformadores individuales. Sus representantes principales no serán dirigentes individuales religiosos o incluso políticos, ni serán teólogos u hombres de Iglesia destacados, no serán profetas o santos individuales. Esta segunda reforma va a ser, si no me equivoco, *la reforma propiamente "desde abajo", la reforma desde la base*. No llegará a nosotros como un acontecimiento individual dramático; se trata más bien de un proceso a largo plazo, que pasa casi desapercibido, pero que avanza con firmeza, quizás con muchas derrotas y equivocaciones»¹⁹³.

Esta es, a mi juicio, la corriente de fondo que está atravesando a la Iglesia actualmente. Otros acontecimientos, acaso más llamativos, son acontecimientos de superficie, aunque vengan de las cúspides de la iglesia.

Dentro de esa corriente que viene de abajo, de los pequeños y de los sencillos a quienes Dios sigue revelando los secretos del reino, muchos cristianos se van sintiendo cada vez menos «objeto de protección» dentro de la Iglesia, y cada vez más verdadero «sujeto eclesial».

Y esto comporta que se va pasando poco a poco, tal vez imperceptiblemente, de una Iglesia entendida como servicio religioso establecido de que los cristianos se sirven, y cuyo portador es el clero, a una Iglesia que los cristianos construyen desde la creatividad y responsabilidad de su fe, es decir, a una Iglesia carismática.

A través de estos procesos se está volviendo, sin duda, a la conciencia de que lo más importante en la Iglesia no es el Vaticano ni las curias episcopales, sino la fe real de la gente, convivida en comunidades concretas donde la «obediencia al Espíritu», la entrega, el desprendimiento, el seguimiento de Jesús, la opción por los pobres para la liberación de los pobres, sean realidades vividas y practicadas, no solamente pensadas o discutidas.

Por aquí vendrá, impulsada por el Espíritu, una nueva forma histórica de Iglesia, de índole carismático-profética, que incluirá necesariamente un cambio profundo en su forma actual de organización Y en su estructura jerárquica.

C. LA PERTENENCIA ECLESIAL

El tema de la pertenencia a la Iglesia ha ocupado siempre un puesto relevante en la eclesiología, pero se ha vuelto central, y ha adquirido los rasgos característicos que han llegado

¹⁹³ *Ibid.*, 63.

hasta el Vaticano II, en la teología postridentina; más concretamente en su carácter de teología de contrarreforma.

Es decir, la respuesta que se ha dado a esta cuestión desde el siglo XVI viene determinada por la reacción católica contra el protestantismo, y por la necesidad de precisar, después de la ruptura protestante, los elementos necesarios de pertenencia a la verdadera Iglesia frente a las Iglesias falsas.

Aquí nos interesa este asunto desde la perspectiva en que nos hemos colocado desde el principio: el cambio histórico conciliar. Nos encontramos entonces con un caso concreto en que se hace patente de forma llamativa el giro eclesiológico que recorre todo el capítulo segundo de la *Lumen Gentium*. Dicho muy brevemente, a los tres vínculos tradicionales de pertenencia a la Iglesia se antepone este otro: *poseer el Espíritu de Cristo*. Dice el texto conciliar: «Se incorporan plenamente a la iglesia quienes, *poseyendo el Espíritu de Cristo*, aceptan su ordenamiento íntegro y todos los medios de salvación instituidos en ella, y en su complexión visible se unen con Cristo, que la rige por el sumo pontífice y los obispos, con los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del régimen eclesiástico y de la comunión» (LG 14).

Evidentemente, desde la centralidad del Espíritu en el n. 12 de la constitución, que hace de la Iglesia una realidad carismática, es perfectamente lógica en la eclesiología conciliar esta reaparición del Espíritu en el n. 14 como elemento básico de pertenencia eclesial. Pero es, a la vez, tan profundamente subversiva frente a la eclesiología preconiliar, que el nuevo Código de Derecho Canónico, por ejemplo, ha optado por suprimirla sin más¹⁹⁴.

Hasta tal punto se manifiesta aquí, en su dimensión más difícil de asimilar, la pretensión básica de la *Lumen Gentium*. Vamos a tratar de recoger lo más sustancial de la cuestión en estos tres apartados:

1. Planteamiento tradicional del problema.
2. Planteamiento conciliar.
3. Problemas abiertos.

¹⁹⁴ Canon 205. Naturalmente, la *Lumen Gentium* habla también, como veremos, de la ya clásica «doctrina de los tres vínculos necesarios para la plena pertenencia a la Iglesia; esta doctrina se recoge en el can. 205, pero suprimiendo la expresión conciliar "*Spiritum Christi habentes*". Esta clamorosa mutilación es un ejemplo más de la tenaz resistencia que el positivismo jurídico opone a la recepción a nivel institucional de todo el significado formal inmanente al principio eclesiológico de la *communio*, que tiene su raíz en el misterio trinitario» (Eugenio Corecco, *La recepción del Vaticano II en el Código de Derecho Canónico*, en *La recepción del Vaticano II*, 330-331).

1. Planteamiento tradicional

Desde Belarmino, el principal representante tal vez de la eclesiología de la contrarreforma, se ha hecho habitual en la Iglesia católica definir la «verdadera» Iglesia desde solos sus elementos externos y visibles, colocando en gran medida la institución eclesial en el mismo plano que cualquier otra sociedad humana.

Decía Belarmino: «La única verdadera Iglesia es la comunidad de hombres reunida por la profesión de la misma fe cristiana, la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los legítimos pastores, principalmente del único vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice».¹⁹⁵

En esta descripción de la verdadera Iglesia de Cristo se advierten muy principalmente estas tres cosas:

a) Desde la Iglesia visible

Toda la atención se centra en la Iglesia *visible*, en reacción contra la Iglesia invisible, de los «justos» o de los «predestinados», que venía de los reformadores. Por eso se cuida muy bien Belarmino de describirla exclusivamente desde sus elementos externos: profesión externa de la fe, participación visible en los sacramentos, organización externa de gobierno y sumisión externa a esa organización.

Sólo así es posible determinar con toda precisión dónde está la verdadera Iglesia, una Iglesia «tan visible y palpable como la sociedad del pueblo romano, el reino de Francia, o la república de Venecia».

b) Los «tres vínculos» de pertenencia

Desde este supuesto, es ya fácil determinar quiénes pertenecen a la Iglesia y quiénes están fuera de ella. Todos los que, en el plano exterior, coinciden en la profesión de la verdadera fe, toman parte en los mismos sacramentos, y viven sometidos a los legítimos pastores, están dentro de la Iglesia. Todos los demás están fuera.

Por falta de profesión de la verdadera fe están fuera, por ejemplo, los paganos, turcos y judíos, pero también los herejes. Por falta de participación en los mismos sacramentos, los catecúmenos y excomulgados. Por falta de sumisión a los legítimos pastores, los cismáticos.

¹⁹⁵ Roberto Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei...* (véase la nota 163 de la segunda parte).

En consecuencia, se puede estar dentro de la Iglesia sin poseer virtud cristiana alguna, siendo incluso hereje, mientras se trate de un hereje *oculto*¹⁹⁶. Pensar otra cosa es, para Belarmino, caer necesariamente en la Iglesia invisible de Lutero. Por eso, a su anterior descripción de la verdadera Iglesia añade lo siguiente: «Todas las demás definiciones requieren *virtudes internas* para constituir a uno en Iglesia, y, en consecuencia, dirán que la verdadera Iglesia es invisible».

Este error hay que evitarlo a toda costa, y sólo cuando se ha evitado se está describiendo la verdadera Iglesia de que habla la Escritura. Belarmino sabe muy bien que es en la Iglesia de Cristo donde se practican las verdaderas virtudes: (Con todo, no creemos que, para que uno pueda ser considerado como parte de esa verdadera Iglesia, de que hablan las Escrituras, se requiera de él *virtud interior alguna*. Bastan la profesión externa de la fe y la comunión de los sacramentos, perceptibles por los sentidos».

Esta insistencia en la visibilidad de la Iglesia, como ámbito exclusivo de pertenencia eclesial, tiene necesariamente estas dos consecuencias: exclusión de toda interioridad en la noción misma de Iglesia, y reducción de la parte visible de la Iglesia a las categorías vigentes en cualquier otra sociedad humana. Es decir, se pierde de vista la *sacramentalidad* de la Iglesia, la articulación esencial entre su dimensión invisible y su dimensión visible.

c) Etapa de controversia

De este modo, se consolida más fuertemente todavía el sistema eclesial gregoriano de «sociedad perfecta». La institución eclesial visible como realidad en sí, autosuficiente y autónoma, ocupa toda la escena y, por el mero hecho, queda encubierta la realidad primaria de que la misma institución nace y a cuyo servicio funciona.

Se abre así una dura etapa de controversia entre católicos y protestantes en que, desde la persuasión por ambas partes de estar en posesión de la verdad, no queda otra posibilidad que la de acusarse de error unos a otros.

Dentro de la Iglesia católica, esto inaugura una época de contrarreforma en que no sólo se trata de demostrar que todo en la reforma protestante es error, sino de desencadenar un movimiento de persecución contra un gran número de creyentes más o menos simpatizantes con las ideas de los reformadores, o sospechosos de doctrinas afines que podían poner en peligro la integridad de la fe, es decir, el integrista de las posiciones más confesionales y conservadoras que poco a poco invaden y uniforman la Iglesia.

¹⁹⁶ Sobre esto, y sobre todo el planteamiento de la cuestión en la *Mystici Corporis de Pío XII*, véase K, Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII «Mystici Corporis Christi»*, en *Schriften zur Theologie*, II, 33-94.

La Inquisición ejerció en este sentido un severo control, desarticulando todo intento de comprender la parte de verdad presente en el protestantismo, y de aprovecharla como fuerza capaz de poner en movimiento, dentro de la Iglesia, la verdadera reforma, adulterada en el campo protestante¹⁹⁷.

La *Mystici Corporis* de Pío XII que, en el fondo, pretendía superar ciertas aristas más duras de la eclesiología postridentina, en la cuestión de la pertenencia a la Iglesia no hace sino repetir la doctrina de Belarmino, porque en realidad sigue inmutable el esquema de «sociedad perfecta» y la imposibilidad de saltar fuera de su sombra. Mantener incólume ese edificio eclesial sigue exigiendo el abandono de todo elemento interior a la hora de determinar la incorporación real a la Iglesia.

2. Planteamiento conciliar

Así, pues, en el planteamiento tradicional la cuestión de la pertenencia a la Iglesia queda reducida, en sus líneas esenciales, a estos tres elementos visibles y externos: estar bautizado, profesar la verdadera fe, someterse a los legítimos pastores.

Cuando la *Lumen Gentium*, a una descripción semejante, aunque más abigarrada, de esos tres elementos, antepone este inciso: «poseyendo el Espíritu de Cristo», está llevando evidentemente la cuestión a otro terreno, porque así lo exigía sin género de duda la nueva eclesiología subyacente a sus dos primeros capítulos.

a) Desde la sacramentalidad de la Iglesia

Esta nueva eclesiología irrumpe en *este* problema haciendo saltar, ante todo, cualquier planteamiento que reduzca la pertenencia eclesial a socos elementos externos. Por tanto, haciendo saltar el sistema de «sociedad perfecta», y partiendo de otra concepción *de* la Iglesia: la Iglesia como «sacramento».

Entender la Iglesia como «sacramento», decíamos, implica en primer lugar superar la consideración aislada de la dimensión invisible y la dimensión visible de la Iglesia como realidades «en sí», y redescubrir su interrelación esencial. La dimensión visible de la Iglesia es

¹⁹⁷ En España fue particularmente célebre el proceso contra Bartolomé de Carranza, del que pudo decir el papa Pío V que «había en España tantos que tenían buena opinión del arzobispo como podían ser los que tenían la contraria». Véase sobre esto, J. I. Tellechea, *Fray Bartolomé de Carranza, Documentos históricos*, I-III. Madrid 1962-1966; *El arzobispo Carranza y su tiempo*, I-II, Madrid 1961.

traducción en visibilidad histórica de su dimensión invisible y, en la medida en que traduce eso, es propiamente dimensión eclesial, contradistinta de cualquier otra sociedad visible.

No bastan, pues, los tradicionales «tres vínculos» de pertenencia, como meros elementos visibles y externos, desvinculados de la realidad profunda que se traduce visiblemente en ellos, para incorporar real y verdaderamente a la Iglesia. Al contrario, es su vinculación constitutiva a la dimensión invisible de la Iglesia («poseer el Espíritu de Cristo») la que les da fuerza real de incorporación a esa realidad singular que es la Iglesia de Jesucristo. Esta articulación de elementos es tan importante en el planteamiento conciliar que la misma descripción que se hace en este n. 14 de los «vínculos visibles» está penetrada por la «vinculación a Cristo» que en medio de todo ello acontece.

Pero entender la Iglesia como «sacramento» implica también la conciencia de que en esa «traducción en visibilidad histórica» se hace presente una «salvación» que desborda de múltiples maneras a la Iglesia visible. «Poseer el Espíritu de Cristo» no significa *tener* el Espíritu en posesión, sino ser poseído por un Espíritu absolutamente libre e imprevisible que actúa para la salvación por caminos insospechados y «en formas que sólo Dios conoce» (GS 22).

Naturalmente, esta conciencia coloca también la cuestión de la pertenencia a la iglesia en otro terreno, como luego veremos. Pero interesa destacar antes otro presupuesto de la eclesiología conciliar que afecta profundamente a nuestro tema: haber sustituido la afirmación tajante de Pío XII: «la Iglesia de Cristo es la Iglesia católica», por la fórmula: «la Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica» (LG 8).

Esto supone, en realidad, un esfuerzo notable por superar la absolutización de un sistema eclesial, erigido en la verdad perenne e inmutable de la Iglesia, como condición de posibilidad para establecer ciertos «grados» de pertenencia real a la Iglesia que no pongan al mismo nivel realidades tan dispares como, por ejemplo, los no creyentes, los religiosos no cristianos, las iglesias protestantes, o la Iglesia ortodoxa. En el planteamiento tradicional, todo eso quedaba englobado en una forma de pertenencia «in voto» que había que distinguir muy bien de la pertenencia «in re», exclusiva de los miembros de la Iglesia católica.

En todo caso, es evidente que a la base del replanteamiento conciliar de esta cuestión está una visión de la *sacramentalidad* de la Iglesia que va en dirección contraria al planteamiento tradicional, centrado en la Iglesia entendida como «sociedad perfecta».

b) «Poseyendo el Espíritu de Cristo»

Pero hay que analizar más despacio las implicaciones de ese nuevo requisito de pertenencia antepuesto por la *Lumen Gentium*: «poseyendo el Espíritu de Cristo».

No parece que haya que entenderlo como un elemento más que se añadiría a los «tres vínculos» tradicionales, y que de esa manera pasarían a ser cuatro. Frente a los tres vínculos visibles, «poseer el Espíritu de Cristo» es un elemento invisible, lo que quiere decir, antes que nada, que queda cerrada aquí esa etapa histórica de la Iglesia marcada por la posición de Belarmino, y que entra en consideración la parte de verdad que había en la postura protestante.

Con lo cual la cuestión de la pertenencia a la Iglesia se vuelve más imprecisa y problemática, pero más acorde con la eclesiología conciliar. Si la Iglesia es de índole carismática, creación y actuación incesante del Espíritu, habrá que decir que «poseer el Espíritu de Cristo» es *el elemento básico* de pertenencia, y que *este elemento básico se expresa visiblemente* en los tres elementos externos tradicionales.

Es decir, lo que nos hace pertenecer a la Iglesia de Jesús, en realidad de verdad, es esto y sólo esto: poseer su Espíritu, conforme a lo que decía Pablo: «el que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece» (Rom 8,9), y no pertenecer a Cristo es cerrar la posibilidad de pertenencia real y verdadera a su Iglesia.

Lo que ocurre es que esto de «poseer el Espíritu de Cristo» es, ante todo, *cosa de la comunidad cristiana*, puesto que es la comunidad lo primero creado y movido por el Espíritu, como dijimos. Y, por esta razón, la posesión del Espíritu se expresa a la vez necesariamente en esos tres vínculos visibles de pertenencia que, en el fondo, son vínculos comunitarios.

Pero esto no significa que, para pertenecer a la Iglesia, *haga falta algo más* que poseer el Espíritu de Cristo, sino que esos elementos visibles expresan la forma histórica concreta como se posee el Espíritu en cuanto realidad comunitariamente vivida y practicada. Lo mismo que el elemento básico de pertenencia *no se añade* a los otros tres, estos tres *no añaden nada* al primero.

Pero sí que expresan en visibilidad y en eficacia histórica estas tres cosas: 1) que el primero *no es convivible* comunitariamente sino traducido en confesiones unánimes de la fe que vehiculen y exterioricen la experiencia comunitaria de fe que nos constituye en Iglesia («profesión de la verdadera fe»); 2) que no es convivible tampoco sino traducido en celebraciones comunitarias de la fe («comión en los mismos sacramentos»); y 3) que exige también, como elemento imprescindible de funcionamiento comunitario, la comunión con quienes presiden la Iglesia («comión con los legítimos pastores»).

A lo que hay que añadir otra cosa no menos importante: si no se pierde de vista la *sacramentalidad* de la Iglesia que está a la base de este planteamiento, habrá que decir que esos tres vínculos visibles no incorporan a la iglesia *por sí mismos*, sino en cuanto que traducen en visibilidad histórica el primero: la posesión del Espíritu.

Con lo cual lo que aquí se vuelve verdaderamente problemático es marcar *las fronteras visibles* de la iglesia, como se vuelve problemático hablar de una pertenencia a la Iglesia

meramente sociológica. Como se decía ya al terminar el concilio, habrá que admitir que «hay mucha no Iglesia dentro de la iglesia, y mucha Iglesia fuera de la Iglesia»¹⁹⁸.

Si se tiene en cuenta además que el Espíritu que crea la Iglesia es a la vez el que desborda multiformemente a la iglesia, como hemos recordado ya varias veces, no se podrá pensar la pertenencia a la Iglesia como instalación en el lugar de la presencia del Espíritu en medio de un mundo carente de Espíritu, o de la presencia de la salvación en un mundo en que «fuera de la Iglesia no hay salvación», sino al contrario: como el lugar en que se carga con el riesgo y con la responsabilidad del Espíritu, de ese Espíritu cuyo «gemido» viene de las profundidades de la historia humana y clama por la liberación de la historia.

En esta dirección va seguramente esta advertencia de la *Lumen Gentium*: «No olviden los hijos de la Iglesia que su excelsa condición no deben atribuirlos a sus propios méritos, sino a una gracia especial de Cristo, y si no responden a ella con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad» (LG 14).

3. Problemas abiertos

Este planteamiento conciliar deja, efectivamente, multitud de problemas abiertos. No sólo el problema, que llamaríamos interno, de la pertenencia eclesial de quienes aparecen adscritos *sociológicamente* a la Iglesia, sino también el problema inquietante de la relación de la Iglesia con la humanidad en su conjunto, desde la innovación histórica que supone la *Gaudium et Spes* en el problema de la relación de la Iglesia con el mundo.

La iglesia tiene su origen en una «convocación de Dios» que, en el fondo y lo primero de todo, es llamada dirigida a la humanidad entera, y, desde esa «intención» de Dios, tiene sentido la Iglesia.

Como «sacramento», la Iglesia es «signo real de la universalidad de una llamada dirigida a la humanidad entera», es la «concretización explícitamente cristiana de una acción realizada por el Señor en la humanidad entera»¹⁹⁹.

Como «pueblo de Dios», tiene sentido en el contexto de un «concepto y realidad de pueblo de Dios anterior y más amplio que el concepto y realidad de la Iglesia en su sentido estricto». Y, desde esta perspectiva, se puede llegar a la conclusión de que «si tenemos en cuenta la preferencia de Dios por los mis pobres y necesitados, se puede decir que el pueblo de Dios es preferencialmente *el pueblo histórico de los pobres*, en los que Dios ha puesto sus preferencias y a los que llama a ser reyes de su reino, porque son sus elegidos... Esto no disminuye en nada

¹⁹⁸ E. Schillebeeckx, *La Iglesia y la humanidad*: Concilium 1 (1965) versión francesa, 67.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 64 y 67.

ni la dignidad ni la necesidad de la Iglesia, pero pone más en claro la misión de la Iglesia y su versión al mundo tal como se desprende de la *Gaudium et Spes*»²⁰⁰.

Todas estas cuestiones abren, sin duda, interrogantes nuevos que afectan de manera directa al tema de la pertenencia eclesial.

Pero hay, sobre todo, otros dos problemas de gran envergadura, abiertos novedosamente por el concilio para toda la Iglesia, y que aquí no podemos sino sugerir brevemente: el problema de la relación de la Iglesia católica con las otras confesiones cristianas, y el problema de su relación con las grandes religiones del mundo.

a) Iglesia católica y otras confesiones cristianas

El primer problema, y su conexión con el ecumenismo, es de tal amplitud y complejidad que se merecería por sí solo un libro aparte. El concilio le dedica el n. 15 de la *Lumen Gentium* y un decreto especial: el «decreto sobre el ecumenismo». Aquí nos interesa únicamente su significación en el contexto del cambio histórico conciliar, y más concretamente en el contexto de la eclesiología del capítulo segundo de la *Lumen Gentium*.

• «Hermanos separados»

Y lo primero que hay que decir, en ese contexto, es que el problema ecuménico no puede plantearse ya exclusivamente, ni principalmente, desde la «profesión de la verdadera fe» o la «comunión con los legítimos pastores», como ocupando el primer plano del debate.

Por debajo de eso está el plano de la experiencia de la fe, o del «consensus fidei» suscitado por el Espíritu, desde el que es evidente que, a pesar de nuestras diferencias y rupturas, sigue siendo mucho más importante lo que nos une que lo que nos separa.

Si no se vuelve a banalizar aquí nuestra condición de «cristianos», en que todos coincidimos, y no se olvida que a ese nivel acontecen las experiencias fundantes que nos constituyen en Iglesia, hay en esto una base para el diálogo ecuménico con fuerza inagotable para superar las mayores discrepancias.

Debemos insistir una vez más en que una cosa es la experiencia de la fe, y otra su traducción doctrinal; una cosa es la experiencia *comunitaria* de fe, y otra su traducción en organización eclesial. El problema ecuménico se mueve a este segundo nivel doctrinal y organizativo (lo primero alude más directamente a las Iglesias protestantes, lo segundo a la

²⁰⁰ Ignacio Ellacuría, *Pueblo de Dios*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, 557-858.

Iglesia ortodoxa), y su solución remite, antes que a cualquier otra cosa, al primer plano de nuestra condición común de creyentes.

A esto se refería Juan XXIII cuando hablaba de «hermanos separados». Si no se trivializa lo de «hermanos», esa fórmula nos sumerge en el nivel de la «fraternitas» como punto de partida para resolver el problema ecuménico: esa «fraternitas» que, como recordó Ratzinger en el año mismo de la clausura del concilio, es el nombre que se daban a sí mismas las comunidades cristianas en los dos primeros siglos de la Iglesia²⁰¹.

Sin embargo, en su *Informe sobre la fe*, la fórmula de Juan XXIII, empleada profusamente por el concilio, que, en el fondo, quiere decir: «separados, pero hermanos», para enfatizar la prevalencia de la fraternidad, Ratzinger la invierte de esta manera: «hermanos, pero separados», para volver a colocar en primer plano la importancia de la separación²⁰².

Por este camino, lo más fácil será caer en la sospecha de que, en buena medida, el ecumenismo «corre por un camino equivocado», y de que «la actitud de cierto ecumenismo católico posconciliar ha estado quizás marcado por una especie de masoquismo, por una necesidad un tanto perversa de reconocerse culpable de todos los desastres de la historia»²⁰³.

Y lo más difícil será confiar en que, efectivamente, desde nuestra condición de «hermanos», sigue siendo más importante lo que nos une que lo que nos separa, y en que eso que nos une posee energías inéditas capaces de superar las diferencias.

Por otra parte, el énfasis en la «fraternitas» nos despertará cada vez más la conciencia de que en eso que nos une es en lo que somos todos enormemente deficientes y, por consiguiente, de que el problema ecuménico no consiste propiamente en el «retorno de las Iglesias falsas a la Iglesia verdadera», sino en el *retorno de todas las Iglesias al evangelio*, como lugar de encuentro desde el que ir construyendo la unidad visible de la Iglesia.

Un retorno, por tanto, en que cada Iglesia se sentirá *más idéntica a sí misma* *saliéndose de sí misma* (de su clausura en tradiciones, doctrinas, estructuras eclesiásticas muy condicionadas por el pasado y que, sin embargo, se tiende a erigir en expresión inmutable de la verdadera Iglesia) y, a la vez, *más idéntica a las demás* sin necesidad de pasarse a otra Iglesia, en una forma histórica nueva de «comunidad de las Iglesias».

²⁰¹ J. Ratzinger, *Las implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos*, en el primer número ya citado de *Concilium*, 41.

²⁰² «Hermandos, pero separados» es el título del capítulo XI de *Informe sobre la fe*, 171-185.

²⁰³ *Ibid.*, 171 y 175.

• *El diálogo ecuménico*

Esta unión básica en la experiencia de la fe exige por si misma expresarse visiblemente en «profesión de la misma fe» y en una determinada «organización eclesial». Este es el plano de las diferencias y de las escisiones, pero en este mismo plano hay ya de hecho muchos elementos comunes entre las distintas Iglesias, como se encarga de recordar resumidamente el n. 15 de la *Lumen Gentium*.

Parece aceptarse también comúnmente que «las verdades fundamentales del cristianismo, tal como se expresan en la Sagrada Escritura, en el símbolo apostólico y en el nicenoconstantinopolitano, son obligatorias para todas las Iglesias particulares de la futura Iglesia unida»²⁰⁴, lo que ofrece, evidentemente, otro fundamento sólido para una orientación positiva y fructífera del diálogo ecuménico.

Acabamos de citar la primera de las *ocho tesis* de un libro de Fries-Rahner, al que remitimos al lector que desee conocer más de cerca los puntos controvertidos de un debate ecuménico en que no podemos entrar aquí. Nos parece un libro de gran interés como *camino abierto* para una solución del problema «en un espacio de tiempo relativamente breve», si se tiene conciencia de que se trata de un «urgente problema existencial para el cristianismo y las Iglesias», y se cumplen determinadas condiciones no precisamente inalcanzables. Esas condiciones constituyen las ocho tesis del libro.

El cardenal Ratzinger se encargó de hacer «la crítica más severa» a este libro²⁰⁵, lo cual acaso tenga que ver con su convicción de que en el tema del ecumenismo siguen existiendo barreras «*humanamente* insuperables»²⁰⁶. La cuestión está en si con eso se quiere decir, en realidad, que se trata de barreras *creyentemente* insuperables, y, por tanto, que la unión de las Iglesias no puede superar, en un tiempo previsible, su «fase inicial». Los autores piensan sobre este punto exactamente lo contrario.

²⁰⁴ H. Fries-K. Rahner, *La unión de las Iglesias, una posibilidad real*. Herder, Barcelona 1987, 19. Véase también el libro ya citado de Ch. Duquoc, *Iglesias provisionales*, donde se resalta la importancia para el problema ecuménico de delimitar bien «lo provisional de las Iglesias», que es más de lo que a primera vista pudiera creerse. «Cuanto más confiesan las Iglesias el carácter provisional de sus formas, de sus estructuras, de sus estrategias, más se acercan al reino y dan mejor testimonio de él» (p. 141) y, por consiguiente, más avanzan hacia la unidad visible de la Iglesia. «Lo provisional afecta a todas las formas que en las Iglesias son históricas: la organización, las formas sociales, las formas simbólicas, las expresiones doctrinales. Al afectarlas, no las encierra en el instante, sino que las abre a su objetivo: la llegada del reinado de Cristo» (p. 143-144).

²⁰⁵ *Ibíd.*, 181.

²⁰⁶ J. Ratzinger, *o. c.*, 180.

• *La relación con el mundo*

Pero además *de* este aspecto interconfesional, el problema ecuménico tiene esta otra vertiente: la manera de relacionarse las Iglesias *con el mundo*. Aquí está una de las raíces más profundas de la división de las Iglesias, y de las divisiones dentro de cada Iglesia, que plantean problemas nuevos a la unidad de los cristianos y de las Iglesias cristianas.

Si recordamos el cambio histórico que la *Gaudium et Spes* ha significado en el problema de la relación *de* la Iglesia con el mundo, las preguntas siguientes tienen mucho que ver con el ecumenismo: ¿cómo afrontan las Iglesias los problemas del mundo actual en orden a la evangelización?; ¿cómo luchan por la liberación del hombre y de los pueblos en un mundo dividido en países ricos y países pobres, y en que los pobres son la gran mayoría de la humanidad?; ¿cómo se revisa y adapta cada Iglesia para ser presencia del evangelio en un mundo de esas características?; ¿qué alianzas cultivan las Iglesias dentro de una sociedad profundamente desigual e injusta, y a quiénes sirven de hecho? La pregunta por la pertenencia a la Iglesia se vuelve aquí del revés: ¿a quiénes pertenecen las Iglesias, a qué mundo sirven?

Ante estas preguntas, y visto el problema desde el Tercer Mundo, por ejemplo, puede entenderse el ecumenismo de esta manera: «La unión se realizará si se parte de una *praxis histórica*, según el seguimiento de Jesús, y que sea un compromiso real y efectivo con Las necesidades y los anhelos de la inmensa mayoría de la humanidad, que es la de los pobres y oprimidos»²⁰⁷. Y encontrarse, entonces, con que esto divide también a los cristianos, pero de una manera más radical: «no ya según diversas confesiones, sino según diversas concepciones de ser Iglesia en absoluto»²⁰⁸.

Por lo cual sucede a la vez que esa *praxis histórica* une profundamente a cristianos de distintas confesiones, y divide profundamente a cristianos de la misma confesión. No parece que pueda eludirse este tipo de cuestiones en los desafíos actuales del problema ecuménico.

b) Iglesia y otras religiones

Pero en el concilio preocupó también vivamente el problema de la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (LG 16), al que se dedicó otro documento aparte: la «declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas», y que ejerció un influjo notable en ese otro gran texto conciliar que es el decreto *Ad Gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia. Sólo un par de observaciones.

²⁰⁷ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 54.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 55.

• *Un «reto recíproco»*

También aquí hay que partir del Espíritu que desborda a la Iglesia y, por caminos que sólo Dios conoce, está poniendo en acto un ««diseño de salvación» que abarca a todos.

Si no se individualiza excesivamente la salvación, como ha sido frecuente, habrá que decir que esas religiones como tales tienen un sentido positivo dentro del plan salvífico de Dios, de modo que no es cuestión sólo de reconocer que «los individuos *de buena voluntad* se salvan», sino de reconocer a la vez que esa buena voluntad es *una abstracción* si no se concretiza en el universo simbólico (ritos, prácticas, doctrinas) de una religión concreta. Me parece acertado en este sentido acusar *de «arrogante ignorancia»* la pretensión de reducir estas religiones a «error e incredulidad», como lo hizo sobre todo el joven Barth de la ««teología dialéctica»²⁰⁹.

El concilio, como punto de partida, «considera, ante todo, aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad». Desde ahí se subraya que «la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los *preceptos y doctrinas* que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres». Y hace, finalmente, una llamada «al diálogo y a la colaboración»²¹⁰.

Esta actitud de diálogo exige, sin duda, acercarse mucho más a la riqueza y a los valores positivos de las religiones, con la conciencia de que tienen mucho que enseñamos a los cristianos, y que debemos aprenderlo como requisito previo para aportar respetuosamente el testimonio del evangelio de Jesús como revelación definitiva de Dios. Nos vendrá bien, efectivamente, para evangelizar aplicamos este consejo de Gandhi: «Yo digo a los hindúes que su vida será imperfecta si no estudian respetuosamente la vida de Jesús».

La relación de la Iglesia con estas religiones hay que entenderla, por tanto, como un «reto recíproco», donde nos sirvamos los unos a los otros *a la vez de* enriquecimiento mutuo y de instancia crítica.

• *El problema misional*

Nada de esto anula ni disminuye la necesidad de la actividad misionera de la Iglesia, pero la coloca, ciertamente, en una perspectiva nueva.

²⁰⁹ Véase Hans Küng, *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid ³ 1977, 118-119. Ratzinger ha hablado de los «regímenes de terror que son frecuentemente las religiones no cristianas» (*Informe sobre la fe*, 153).

²¹⁰ *Nostra aetate*, n. 1 y 2.

— *Primero*, despertando la conciencia de que hay que rectificar ciertos caminos emprendidos en el pasado. Por ejemplo, esa forma de evangelización *eurocéntrica* en que se ha identificado el evangelio con las formas culturales en que se ha expresado en occidente, y es eso lo que se ha exportado a los «países de misión».

Algo que podría resumirse en estas palabras de K. Rahner: «La acción de la Iglesia ha sido — y perdónese la expresión— la acción de una empresa exportadora de una religión europea a todo el mundo, *sin querer alterar la mercancía*».

Así se han podido exportar a todo el mundo, sin hacerse problema, la liturgia romana, incluido el latín, el derecho canónico, la moral y las costumbres más dependientes de la cultura occidental, etc. Unido todo ello a violentos procesos de *colonización*, la evangelización se ha convertido muchas veces en imposición de una religión extranjera, totalmente desconectada de las experiencias y de la sensibilidad religiosa de los pueblos colonizados; más aún: exterminadora de sus valores religiosos considerados efectivamente y despectivamente como «error e incredulidad». Por ese camino, la tarea misionera ha sido no pocas veces una forma de opresión, más que de liberación, de los pueblos evangelizados.

— *Segundo*, despertando la conciencia de que evangelizar sigue siendo, a pesar de todo, la urgencia primera de la Iglesia, pero sin olvidar que tan urgente como eso es encontrar una *nueva forma* de evangelización. Este es el desafío abierto por el concilio: por un lado, «la actividad misionera conserva íntegra hoy como siempre su fuerza y su necesidad» (AG 7); y, por otro, hay que conseguir con esta actividad que «todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, *en los ritos y en las culturas* de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y perfeccione» (LG 17 y AG 9).

Late, sin duda, en este esfuerzo conciliar la voluntad de emprender un camino nuevo de evangelización, tal como lo exige el cambio histórico pretendido por el concilio mismo.

D. EL SERVICIO DE PRESIDIR EN LA IGLESIA

Entramos ahora en el tema más abundantemente tratado en eclesiología, y aun convertido en el único tema eclesiológico durante muchos siglos. Esto nos dispensa, por una parte, de tratarlo aquí en toda su amplitud, y nos permite, por otra, concentrarnos en nuestra perspectiva de fondo: el cambio histórico conciliar.

Pero hay otra razón poderosa por la que podemos ser breves en este momento: el tema ha sido tratado ya en este libro en muchas ocasiones y por diversos motivos, tanto en su origen, como en su desarrollo histórico, como en el contexto del giro eclesiológico del concilio Vaticano II.

Recuérdense, sobre su origen, los distintos caminos seguidos por las diversas tradiciones recogidas en el Nuevo Testamento, con gran creatividad y flexibilidad, sin que todo aquel esfuerzo llegara a cristalizar ni en una solución uniforme, ni menos en la célebre tríada posterior: obispos / presbíteros / diáconos.

Recuérdense, en su desarrollo histórico, las diversas tentativas de los tres primeros siglos hasta que esa tríada se impuso y adquirió consistencia irreversible. Recuérdese ese largo proceso por el que se llega a dividir la Iglesia en clérigos y laicos, hasta que los primeros se identifican con la Iglesia misma. Recuérdese la condensación de esa identidad en la cúspide de la Iglesia: el ministerio papal, y el surgimiento desde ahí de un sistema eclesial perfectamente ensamblado, y convertido en la verdad inmutable de la Iglesia.

Todo esto ha contribuido poderosísimamente a crear una determinada «imagen» del servicio de presidir en la Iglesia que, a pesar de las sacudidas históricas por las que ha pasado el sistema como tal, ha llegado hasta el Vaticano II y perdura aún en grandes proporciones.

Confío en que ese proceso histórico ha aparecido ya con suficiente claridad a lo largo de esta obra, y, por consiguiente, que podemos ceñirnos ahora a algunos aspectos más directamente eclesiológicos del tema, y más relacionados con el cambio de perspectiva conciliar.

1. Dimensión eclesial de este ministerio

A partir del concilio se han hecho esfuerzos muy considerables de renovación de este ministerio tal como parecían exigirlo las perspectivas abiertas por el concilio mismo.

Sin duda que el «decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» supone un avance respecto de categorías estrechas en que se había encerrado este servicio eclesial en la época postridentina. Describir a los presbíteros, en primer lugar, como «ministros de la palabra» (PO 4), significa poner en primer plano su menester de evangelizadores, algo que alude más directamente a tareas que hay que realizar fuera del templo, superando la figura del «sacerdote» como el hombre del altar y de la administración de los sacramentos.

Si a esto se añade que ese decreto conciliar acentúa, como destinatarios de la misión evangelizadora de los presbíteros, a los no creyentes (PO 4) y a «los pobres y los más débiles, a quienes el Señor se presenta asociado, y cuya evangelización se da como prueba de la obra mesiánica» (PO 6), se comprenderá mejor el cambio profundo que esto supone para la figura pública y para el estatuto social representados tradicionalmente por los «sacerdotes».

Como se ha observado certeramente, «hacer de la evangelización el objetivo primario de la actividad sacerdotal significa aceptar que la situación del oyente, cristiano o no, se convierte en *elemento decisivo* de la forma que debe revestir la misión. En la estructura hierática de la teoría

litúrgica del sacerdocio en el concilio de Trento *no aparecía este elemento*. En el Vaticano II, lo que especifica el ministerio del sacerdote no es el poder casi abstracto de consagrar el pan y el vino, sino la relación entre la forma de ejercerlo y la situación de los seres humanos»²¹¹.

Por eso la situación actual del mundo, en que se presentan indudablemente nuevas dificultades y obstáculos nuevos para el ejercicio de este ministerio, hay que verla, ante todo, según el concilio, como una gran ocasión histórica en que el Espíritu «impulsa a la Iglesia a *abrir caminos nuevos* para llegar al mundo de este tiempo, y sugiere y fomenta a la vez las *congruentes acomodaciones* del ministerio sacerdotal» (PO 22).

Hay, pues, una cierta inversión de perspectiva en el planteamiento mismo del decreto conciliar sobre el ministerio de los presbíteros. Pero una grave pregunta sigue en pie: «¿Puede la teología clásica del *sacramento del orden* soportar esta inversión de perspectiva? ¿Ha logrado el documento del Vaticano II articular la antigua teología, justificación ideológica de una visión hierática o sacral del sacerdocio, en la perspectiva misionera surgida de la nueva situación de la Iglesia?»²¹².

La respuesta ha de ser desafortunadamente negativa, por la persistencia de determinados esquemas mentales y estructurales que revelan una vez más lo difícil que le resulta al sistema eclesial posgregoriano «saltar fuera de su sombra». La reforma del ministerio presbiteral propugnada por este decreto conciliar se reduce así a una reforma de su actividad «pastoral», pero sin la previa reforma «estructural» en que se fundan sus condiciones de posibilidad y de permanencia a largo plazo, como veremos más adelante.

a) El ministerio en sí mismo: categorías nuevas

Esto por lo que respecta al concilio mismo. Pero en la etapa posconciliar las tentativas de renovación o de replanteamiento del tema han seguido su curso. Dando por supuesto que ha sido el concilio el que *ha puesto en crisis* este ministerio, en el sentido positivo de la palabra, el problema parece estar ahora en superar ciertas categorías que lo han configurado tradicionalmente, y tratar de entenderlo con categorías nuevas.

Así, por ejemplo, les parece claro a muchos que habría que superar la categoría de «sacerdocio» y de «mediación», con las connotaciones sacrales y cultuales que han convertido al «ministro» en el hombre del altar, en el presidente de las celebraciones litúrgicas; y, sobre todo, la categoría de «poder», de «sagrada potestad», que, en su triple dimensión de poder de enseñar, santificar y gobernar, le ha levantado muy por encima de la comunidad y le ha otorgado ese protagonismo que ha distorsionado tan profundamente el sentido originario de la

²¹¹ C. Duquot, *La reforma de los clérigos*, en *La recepción del Vaticano II*, 361.

²¹² *Ibíd.*, 363.

«comunidad» eclesial. Frente a esto, habría que poner en primer plano la categoría de «servicio», con toda la radicalidad que esta palabra tiene en el Nuevo Testamento²¹³.

Otros piensan que la solución está en revalorizar como se merece esta otra categoría: «participación en el *ministerio apostólico*»²¹⁴. Este planteamiento puede apelar al concilio mismo que, en la elaboración del decreto sobre los presbíteros, operó efectivamente «un cambio radical de los fundamentos cristológicos» de este ministerio.

Mientras que, en el documento preparatorio, «el poder de los presbíteros aparecía transmitido directamente por *el Cristo glorioso*», la redacción final «desplaza radicalmente estas justificaciones cristológicas»²¹⁵, y vincula el ministerio de los presbíteros más directamente al Jesús histórico: «Así, pues, habiendo Cristo enviado a los apóstoles como él mismo había sido enviado por el Padre, hizo partícipes *de su consagración y misión, por medio de los mismos apóstoles*, a sus sucesores los obispos, cuya función ministerial se transmitió, en grado subordinado, a los presbíteros» (PO 2).

En la revalorización de esta categoría puede verse «el redescubrimiento de un *eje tradicional* que se remonta a la edad constituyente del cristianismo y que permite mantener unidos aspectos que épocas de decadencia cristiana han tendido a separar».

Desde esta perspectiva pueden destacarse también algunos rasgos importantes de este ministerio. Por ejemplo: 1) que «el ministerio apostólico constituye en primer lugar *una forma de ser* y no una simple tarea o función»; este ministerio «comporta la transformación del ser mismo de la persona más allá de sus comportamientos o funciones» y, por tanto, «resulta más coherente con aquella forma de vida que encarna la total disponibilidad de la persona y que supone el compromiso radical con los valores evangélicos»; 2) que se trata de un ministerio que «surge de la *llamada personal del Señor*, y sólo puede ser asumido desde la respuesta personal, totalizadora e irrevocable del discípulo»; y 3) que, por supuesto, el Señor que llama es el que *al mismo tiempo envía*, y envía, naturalmente, a una comunidad cristiana; en este sentido, este ministerio «sólo tiene sentido en el interior de la comunidad de la Iglesia», por lo menos como el *lugar de destino*, o el *lugar receptivo* de este ministerio.

Al margen de lo discutible de algunas de estas afirmaciones, como enseguida veremos, en mi opinión estas tentativas coinciden en una misma pretensión: lograr una renovación de este

²¹³ Véase J. M. Castillo, *La alternativa cristiana*. Sígueme, Salamanca 1978. 156-166 y 179-188. Rémi Parent ha analizado muy bien el cambio producido, en este sentido de pasar de la categoría de «poder» a la de «servicio», entre el documento previo de trabajo (Documento IV) y la redacción final del «Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» (*Una Iglesia de bautizados*, 84ss.).

²¹⁴ Para lo que sigue, véase J. Martín Velasco, *La formación para el ministerio presbiteral: Communio* (sept.-octubre 1981) 527-528.

²¹⁵ Véase Rémi Parent, *o, c.*, 85.

ministerio *en sí mismo*, como realidad en sí que habría que configurar de otra manera en la Iglesia.

Pienso, por mi parte, que toda consideración aislada de este ministerio como algo consistente e inteligible en sí mismo o sólo desde sus relaciones verticales, está condenada al fracaso por ser una consideración fuera de lugar.

Su lugar primario de comprensión y de realización es la comunidad cristiana real, desde su dimensión local a sus dimensiones más universales: desde ella se constituye como tal, desde ella y para ella adquiere forma y figura concretas, y fuera de ella se desfigura necesariamente. La desfiguración de este ministerio está siempre en relación directa con la desaparición de la comunidad cristiana en sentido propio.

b) Su dimensión eclesial expresada o encubierta en los gestos

A esto llamamos la *dimensión eclesial* del servicio de presidir, y profundizar en esta dimensión es el camino inequívoco por el que dar con el eje y el centro desde el que redescubrir su razón de ser y su verdadero puesto en la Iglesia.

En este sentido, pienso que quien ha dado con la clave de la cuestión y, dejando de lado ciertos puntos discutibles y discutidos, ha marcado la dirección a seguir, ha sido E. Schillebeeckx en un libro que se ha hecho célebre²¹⁶.

Piensa el autor que ha habido, fundamentalmente, dos maneras perfectamente distintas de entender este ministerio a lo largo de la historia: una más propia del primer milenio de la Iglesia, y otra más propia del segundo milenio. Y la diferencia fundamental consiste en esto: en el primer milenio, el centro de gravitación lo ha ocupado la referencia de este ministerio a la comunidad cristiana que necesita ser presidida; y en el segundo milenio se ha olvidado esa referencia, centrando toda la atención en su referencia a Cristo, actuante en directo en su Iglesia por el sacramento del orden.

Tampoco este tema se puede deshistorizar. Ha sido al interior de un proceso histórico concreto como ha fraguado la conciencia eclesial acerca de este ministerio, y como ha adquirido connotaciones y configuraciones históricas diversas según las distintas maneras de entenderse y de configurarse la Iglesia misma.

Creo que este proceso histórico está descrito ya suficientemente en este libro. Para la síntesis que interesa hacer aquí, acaso el procedimiento más práctico sea éste: fijarse *en los*

²¹⁶ E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables de la comunidad cristiana*, sobre todo el capítulo segundo, 77-121.

gestos a través de los cuales se ha expresado simbólicamente la conciencia dominante acerca de este ministerio en las diversas etapas históricas por las que ha pasado la Iglesia.

Estos gestos han sido cuatro principalmente: la mano alzada, la imposición de manos, la unción de las manos, la entrega de los instrumentos. Vamos a decir algo sobre cada uno de ellos.

• *La mano alzada*

Ha habido una larga tradición en la Iglesia en que el elemento más importante de lo que llamamos la «ordenación» de un presbítero o un obispo era la elección del mismo por la comunidad que debía ser presidida. Esto es lo que expresaba el gesto de la mano alzada (*jeirotónia*); la participación del pueblo en la elección de sus dirigentes.

Recuérdese a este propósito lo que dijimos sobre san Cipriano, en el siglo III, sobre el concilio de Calcedonia y san León Magno, en el siglo V, etc. San Cipriano llegaba a hablar de «enseñanza divina y práctica apostólica», de procedimiento «de origen divino», al destacar la importancia de esa participación del pueblo creyente.

El concilio de Calcedonia consideraba «nulas e inválidas» las «ordenaciones absolutas». A san León Magno le parecía de sentido común que «el que ha de presidir a todos, sea elegido por todos». De una u otra forma, se veía en esa participación popular un elemento constitutivo de la «ordenación» presbiteral o episcopal.

La conciencia eclesial que aquí se refleja es clara: «Sólo aquel que ha sido llamado por una comunidad concreta (el pueblo con sus dirigentes) para que la presida y dirija recibe realmente la *ordinatio*... Esta no es sino la integración o incorporación ministerial en una comunidad que llama a un cristiano y lo elige como presbítero u obispo... Esta es la *esencia* de la *ordinatio*... La referencia a la comunidad determina precisamente el significado eclesial del ministerio y lo constituye en elemento esencial del mismo: la dimensión eclesial es un elemento decisivo de la *ordinatio* o incorporación al ministerio»²¹⁷.

Básicamente, este ministerio se entiende, por tanto, como *un derecho de la comunidad*: el derecho de la comunidad a tener quien la presida. El punto de partida es la comunidad misma y, más concretamente, su necesidad de ser presidida para convivir y actuar como verdadera comunidad cristiana. Este derecho se ejercita, ante todo, tomando parte en la elección del que preside.

La conciencia que irrumpe en todo esto es que el dirigente de una comunidad cristiana es algo que le pertenece a la comunidad, y nadie puede apropiárselo como cosa suya, al margen

²¹⁷ *Ibíd.*, 76-80.

de la comunidad. A su necesidad de ser presidida responde la función por parte del dirigente de prestar unos servicios, y es la comunidad la que juzga si esa función se cumple o no: «Si la Iglesia tiene necesidad del ministerio ordenado, los presbíteros y los obispos tienen unos servicios que prestar y a los que tienen derecho las personas y las comunidades; por consiguiente, *es a éstas a las que toca decidir* si tales servicios son efectivamente prestados y si se respeta su derecho»²¹⁸.

Por eso decía san Cipriano que al derecho del pueblo de elegir a sus dirigentes corresponde el «poder para elegir obispos dignos y recusar a los indignos». Si la comunidad cesaba a alguno, por las razones que fuere, el ordenado «volvía a convertirse en un laico en el sentido pleno de la palabra»²¹⁹.

La propiedad privada de este ministerio, fundada en una distinción posterior entre «orden» y «jurisdicción», responde a una conciencia bastante tardía en la Iglesia. «Lo que está en juego en este punto es la relación entre comunidad y ministerio. Este es concebido como una realidad eclesial y no como una *cualificación ontológica de la persona* del ministro al margen del contexto eclesial constitutivo»²²⁰. Si llamáramos a esto, como lo hacemos ahora, «vocación sacerdotal», la Iglesia antigua lo entendería de esta manera: la comunidad *llama*, ése es el origen de la vocación sacerdotal.

Lo cual no quiere decir en modo alguno que se entendiera al dirigente como mero delegado de la comunidad. Esta objeción sólo surge cuando se ha perdido de vista la conciencia eclesial misma vigente en el primer milenio de la Iglesia.

En esa época, todo el proceso de participación comunitaria simbolizado en «la mano alzada» solía culminar en una celebración de «imposición de manos». Se expresaba con este gesto la conciencia de que ese proceso no había sido actividad de una comunidad humana cualquiera, sino de una comunidad *sacerdotal*, de una comunidad *carismática* y, como tal, creada y movida por el Espíritu. Por tanto, que lo hecho por ella, en realidad había sido acción del Espíritu y, por consiguiente, el elegido era de verdad un «don del Espíritu» para la comunidad, «puesto por Dios» para presidirla.

Lo que no obsta para que el elemento básico fuese la participación del pueblo en la elección, y el gesto básico «la mano alzada», sin los cuales flotaban en el aire tanto la celebración litúrgica, por solemne que fuese, como el gesto de «imposición de manos». Durante largos siglos persiste la conciencia de que «la *elección* por parte de la comunidad constituye obispo a un cristiano; la imposición de manos es secundaria»²²¹.

²¹⁸ Rémi Parent, *o. c.*, 123.

²¹⁹ E. Schillebeeckx, *o. c.*, 82.

²²⁰ *Ibíd.*, 81.

²²¹ *Ibíd.*, 92.

• La imposición de manos

Pero llega un momento en que el gesto de «la imposición de manos» se desvincula de «la mano alzada», y adquiere consistencia propia como expresión central del «sacramento del orden».

Este proceso supone, evidentemente, una Iglesia configurada ya sólidamente como «sociedad desigual», donde el clero es un estamento autónomo y de tal manera constituido en centro de gravitación en la Iglesia que llega a identificarse con la Iglesia misma. En este contexto surge una teología de los sacramentos como cosas en sí, productoras de la gracia, sin ninguna fundamentación eclesiológica. Esta teología afecta profundamente al sacramento del orden.

Y la constitución de un dirigente eclesial se entiende de esta manera: quien siente, como llamada de Dios, «vocación» para este ministerio, se presenta al obispo o a sus colaboradores, recibe la formación adecuada y, finalmente, es ordenado. En virtud del sacramento del orden, el ordenado recibe directamente de Cristo unos «poderes», sobre todo el poder de consagrar. Estamos en un momento en que el «verdadero cuerpo» de Cristo es el «cuerpo eucarístico», y la Iglesia su «cuerpo místico». La «presidencia de la eucaristía» precede a la «presidencia de la comunidad», y, desde la distinción entre poder de «orden» y poder de «jurisdicción», puede darse la primera sin la segunda.

Con esos «poderes», el ordenado va a la comunidad cristiana a la que le destine el obispo. La única que no ha tenido nada que ver en todo ese proceso de vocación, carrera sacerdotal, ordenación y destino del «ordenado» es la comunidad que va a ser presidida por él. «En esta concepción desaparece completamente el derecho de la comunidad a expresar su parecer, derecho que en los orígenes era un elemento esencial de la *ordinatio*»²²².

Desaparece por completo la «mano alzada». El «titulus Ecclesiae», o «incorporación eclesial» que expresaba ese gesto, se convierte ahora en la prescripción de que «no se puede ordenar a nadie sin que esté asegurada su subsistencia», con resonancias claramente feudales²²³. Así se dibuja la figura netamente *clerical* de este ministerio, en que se olvida cada vez más su dimensión eclesial.

²²² *Ibid.*, 103.

²²³ Se ha subrayado, con razón, el influjo decisivo del *derecho romano* en este cambio histórico. Por lo menos en estas tres direcciones: 1) en la consideración de «la autoridad como *valor en sí*, al margen de la comunidad, tanto en *el terreno civil* como en *el eclesiástico*»; 2) en la consideración de este ministerio «más como un *estado* que como un servicio ministerial a la comunidad; de este modo queda personalizado y privatizado»; y 3) en la «separación entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, división que indica uno de los *Factores*

• *La unción de las manos*

Pero el proceso histórico del ministerio ordenado es más complejo todavía. Llega otro momento, a finales del primer milenio de la Iglesia, en que ni la «mano alzada» ni la «imposición de manos» son los gestos principales de la ordenación, sino que «el elemento esencial en la ordenación presbiteral es la *unción de las manos con el crisma...* En realidad, la primacía que la imposición de manos tuvo en moda la tradición cristiana queda completamente suplantada por el rito de la unción. Esto explica, al mismo tiempo, el contorno *cultural* que progresivamente va adquiriendo la figura del sacerdote. No será ya considerado como el miembro del colegio presbiteral, colaborador del obispo en la guía de la comunidad, sino como *el hombre del culto*»²²⁴.

A medida que se centra la atención en el «poder de consagrar», es natural que el gesto más expresivo de la ordenación sea la «consagración» de las manos del presbítero. Así se culturaliza y se sacraliza este ministerio, y se reduce cada vez más a la función de decir misa y administrar los sacramentos. El ministro es «el sacerdote», prácticamente «el hombre del altar». Y el sacerdote es una persona sagrada, puesta aparte para las cosas sagradas, que se realizan en el lugar sagrado que es el templo de Dios.

Puede constatarse históricamente que el rito de la unción de las manos tiene un sentido primario de *pureza cultural*: «el obispo unge las manos del presbítero para limpiarlas y purificarlas y, de este modo, pueda ofrecer con manos limpias el sacrificio»; «la unción es símbolo de purificación y de limpieza»²²⁵ de quien ha de tratar y tocar los «venerandos misterios».

Es importante retener esto porque ha contribuido decisivamente a sacralizar también el «celibato» ministerial. El celibato ya no es mera cuestión de *disciplina eclesial* convertida en ley, sino parte integrante de la persona que ha de dedicarse a las cosas sagradas. La vuelta, en buena medida, a una concepción veterotestamentaria y pagana del sacerdocio es evidente²²⁶.

fundamentales que marcan las diferencias entre el primero y el segundo milenio de la Iglesia», (véase sobre esto, E. Schillebeeckx, *o. c.*, 106-111, y Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 107-112).

²²⁴ José Manuel Bernal, *La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación*: Phase 123 (1981) 216-217.

²²⁵ *Ibid.*, 216.

²²⁶ Véase E. Schillebeeckx, *o. c.*, 150-171; H. J. Vogels, *Celibato obligatorio y derecho de la comunidad a un sacerdote*: Concilium 153 (marzo de 1980) 383-394.

• *La entrega de los instrumentos*

El «poder de consagrar», desde que el «cuerpo eucarístico» se entiende directamente como el «verdadero cuerpo» de Cristo, ha llegado a convertirse en una verdadera obsesión en la Iglesia, y a levantar al «sacerdote» muy por encima del resto de los mortales²²⁷.

En una larga tradición que llega hasta el Vaticano II, aun conservando toda su importancia el rito de la unción de las manos, el centro de la «ordenación sacerdotal» lo ha ocupado lo que se llamaba la «entrega de los instrumentos»: el momento en que el obispo entregaba al ordenando el cáliz y la patena, con una fórmula en que se le comunicaba el poder de decir misas, tanto por los vivos como por los difuntos. El ordenando debía tocar bien el cáliz y la patena, y el obispo decir la fórmula con toda atención, pues en ese momento se imprimía el *carácter* sacerdotal y se jugaba la validez de la ordenación.

«Es la primera vez que, de un modo expreso, se hace mención en los libros litúrgicos del carácter indeleble conferido por el sacramento del orden. Sin duda alguna, la inclusión de esta rúbrica corresponde al desarrollo extraordinario que experimentó la teología del carácter sacramental en tiempos de la escolástica... Todo ello deja suponer la consolidación definitiva de una visión eminentemente cultural del sacerdocio... El ministerio presbiteral aparece como un poder o potestad sacra en vistas a la confección de la eucaristía, más que como un servicio a la comunidad... El tratado del sacramento del orden cae en manos de los canonistas y se desenvuelve al margen de una teología eclesiológica»²²⁸.

Como puede observarse, todo lo dicho en los tres últimos párrafos tiene un mismo presupuesto de fondo; la consideración aislada de este ministerio, haberlo sustantivado como cosa en sí en el plano *horizontal* de la Iglesia. Su carácter referencial se agota en el plano *vertical*, introduciéndose así un hiato profundo entre lo que viene «de arriba» y lo que viene «de abajo» en la Iglesia, que está a la base, a mi juicio, de los peores malentendidos en la comprensión de este servicio eclesial.

Si acentuamos aquí la dimensión eclesial del servicio de presidir en la Iglesia es por este doble motivo: porque consideramos que su olvido ha sido la causa mayor de su configuración deficiente en épocas decadentes de su historia, y porque su recuperación nos parece la clave decisiva para su remodelación según las exigencias de la mejor tradición de la Iglesia, del cambio histórico conciliar y de la situación actual de la Iglesia en este fin de milenio.

Terminaremos recordando algunas implicaciones más importantes de la puesta en primer plano de esta dimensión eclesial.

²²⁷ Véase la nota 57 de esta tercera parte.

²²⁸ J. M. Bernal, *l. c.*, 218-222.

2. Implicaciones concretas

Pienso que no es cuestión de encontrar una categoría nueva para definir mejor este ministerio, sino de poner el centro de gravitación en el contexto eclesial en que surge y desde el que se constituye como tal. En definitiva, el desafío fundamental que tenemos delante consiste en que un ministerio que se ha entendido en una larga tradición en el contexto de una eclesiología de «sociedad perfecta», desde el concilio para acá nos vemos obligados a entenderlo en el contexto de una «eclesiología de comunión».

Y, en este contexto, la urgencia mayor que se nos presenta es ésta: redescubrir la articulación esencial de las referencias constitutivas de este ministerio que se han disociado indebidamente, y han vuelto imposible una adecuada comprensión del mismo. Ante un asunto de tal envergadura, lo único que podemos hacer aquí es sugerir algunos puntos que habría que tener en cuenta en el replanteamiento de esta cuestión.

a) Dimensión cristológica / dimensión eclesiológica

Y, en primer lugar, la superación del dilema dimensión cristológica-dimensión eclesiológica de este ministerio. Tanto en la teoría como en la práctica, la disociación de ambas dimensiones está a la base de los peores malentendidos y de las configuraciones históricas más deficientes de este servicio eclesial.

Para superarlas, habría que empezar por recuperar ese rasgo de la conciencia eclesial antigua según el cual, cuando se dice «dimensión eclesiológica» de este ministerio, se está diciendo a la vez «dimensión pneumatológica», pues la Iglesia se entiende fundamentalmente como realidad *carismática*, creada y movida por el Espíritu. El sujeto primario de toda actividad eclesial es el Espíritu, y sin la actuación fundante de este sujeto, no hay propiamente actividad *eclesial*.

Naturalmente que esa acción del Espíritu implica la respuesta humana en la fe, como elemento constitutivo de la comunidad creyente, con todas las limitaciones y aun oposiciones al Espíritu que eso conlleva, pero nada de ello se opone, en principio, a la conciencia eclesial de la articulación esencial de ambos elementos.

Desde esta conciencia, si se dice, por ejemplo, que el ministerio viene de Cristo mismo, o que es un «don del Espíritu», no se está dejando por eso de lado la comunidad, o afirmando que no viene de la comunidad, sino al contrario: la comunidad es el contexto real en que todo eso acontece, como comunidad movida por el Espíritu.

Como ya dijimos, cuando peligra, en realidad de verdad, el «origen divino» de este ministerio es justamente cuando se anula el «derecho divino» de la comunidad a intervenir en la elección de sus dirigentes. Viniendo de la comunidad es como *se hace real* que viene de

Cristo mismo, no al margen de la comunidad. Por eso, para la Iglesia del primer milenio tenía tanta importancia la «mano alzada» como elemento constitutivo de la «ordenación».

Esto supone, por otra parte, una revisión a fondo del tratado de los sacramentos, sobre todo del sacramento del orden. Me parece una gran verdad, de tristes consecuencias, que, por lo menos desde el siglo XII, «el tratado del sacramento del orden cae en manos de los canonistas y se desenvuelve al margen de una teología eclesiológica».

Recuperar la dimensión eclesial de los sacramentos, entenderlos ante todo como celebraciones de la comunidad creyente, me parece una urgencia de primer orden para superar muchas malformaciones en la Iglesia. Y recuperar esa dimensión en el sacramento del orden no puede significar otra cosa que revalorizar, de una u otra forma, la «mano alzada» como elemento integrante suyo.

Por este camino se abrirá, sin duda, la posibilidad de superar otros dilemas. Por ejemplo, el dilema «Cristo llama» — «la comunidad llama». El problema está en la articulación de ambas cosas en una sola llamada. Cristo llama, llamando la comunidad, que es su cuerpo.

Si esta articulación se vuelve problemática, en el fondo estamos reconociendo estas dos cosas: que no hay comunidades cristianas reales, sino pueblo cristiano sumiso y receptivo, y que, por consiguiente, el ministerio recae sobre la comunidad y se instala en ella como un cuerpo extraño. Ambas cosas distorsionan profundamente la «imagen» verdadera de la Iglesia.

Del mismo modo, se hace posible superar, por ejemplo, el dilema *ontologización-funcionalismo*. Como «ministerio» que es, presidir la comunidad cristiana es constitutivamente una «función». Pero una función que no puede ejercerse sino desde la previa *condición de creyente* del que preside. Por tanto, desde su inmersión en el *sacerdocio común*, en la condición *carismática* de la Iglesia: cosas que, aunque no son propias de este ministerio, son, sin embargo, las raíces profundas desde las que se constituye como tal, desde las que se ejerce provechosamente, y por las que el que preside una comunidad cristiana no puede reducirse jamás a *mero funcionario*.

Cuando eso falta, por mucho «carácter» que imprima el sacramento del orden, y por mucha transformación ontológica de la persona que suponga, es cuando se cae en una visión funcionalista de este ministerio. El «*con vosotros soy cristiano*», de san Agustín, es el que verdaderamente impide la funcionalización del «*para vosotros soy obispo*».

Cuando la voz del pastor es una voz *poblada*, cargada del sentir y de la voz del pueblo creyente, están puestas las condiciones para que esa voz sea la del buen pastor que da la vida por sus ovejas. En la medida en que esa voz sea una voz *despoblada*, carente de pueblo, están puestas las condiciones para que sea la voz de un mercenario, a quien no le importan de verdad las ovejas; o voz despoblada que cae en despoblado, desde una no tan imposible escisión ministerio-pueblo, que es el camino más corto para convertir este ministerio en mero «oficio» sin más autoridad que la del «cargo».

Es la entrega a la comunidad, y el «consuelo» de estar construyendo comunidad real, los que dan consistencia a «esa forma de vida que encarna la total disponibilidad de la persona», y, fuera de ellos, sólo queda el «terror» de ser obispo, o el ministerio como «el nombre del peligro».

b) La «comunidad de las Iglesias»

Otro concepto básico para el replanteamiento de este tema. Me parecen sumamente acertadas estas afirmaciones de Ratzinger, en el año mismo de la clausura del concilio: centrada la atención en la cuestión de la «colegialidad episcopal», tan polémica dentro del aula conciliar, se corre el peligro de «no ir hasta el final del camino, y descubrir detrás del *collegium episcoporum*, ya cerrado y jurídicamente fijado, *la fraternidad de toda la Iglesia como fundamento de todo*. La "colegialidad" no podrá desplegar toda su fecundidad pastoral sino en la medida en que aparezca como *relativa* a la condición fundamental de quienes han llegado a ser, por el "unigénito del Padre", hermanos los unos para los otros».

En el concilio, la cuestión central era si, con la doctrina de la colegialidad, no se ignoraba o devaluaba la doctrina católica sobre el primado del papa. En eso se centró «la oposición, en parte muy violenta, contra la doctrina del carácter colegial del ministerio episcopal». Pero, por esta razón, otras cuestiones más graves como, «por ejemplo, su vinculación con la fraternidad de toda la Iglesia, *fueron relegadas completamente a segundo plano*».²²⁹

Pues bien, he aquí el «lugar eclesiológico» en que hay que replantear el problema. Traer a primer plano lo que, según Ratzinger, en la polémica conciliar quedó relegado a segundo plano, ésa es la cuestión. Esquematisando cuestiones complejas que aquí sólo podemos sugerir, recordaríamos lo siguiente:

• Comunidad eclesial / colegialidad episcopal

La colegialidad episcopal hay que situarla en el contexto de la «comunidad eclesial». No sólo para subrayar que, en una Iglesia que es un «misterio de comunión», el episcopado está llamado a ser un «ministerio de comunión», sino, sobre todo, para recordar que la «comunidad eclesial» se mueve en el plano primero de la realidad sustantiva de la Iglesia, y el «colegio episcopal» en el plano segundo de los ministerios eclesiales.

«La unidad de la Iglesia se apoya sobre la *perijóresis* de las Iglesias». Y éste es el contexto en que surge, y adquiere consistencia e inteligibilidad, «la *perijóresis* del ministerio episcopal».

²²⁹ J. Ratzinger, *Las implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos*, l. c., 42-43.

Este ministerio no es una nota *de*, sino un ministerio *para*, la unidad visible de la Iglesia. Dicho de otra manera: lo decisivamente importante es «el trasfondo de la fraternidad sacramentalmente fundada de los cristianos, de la que la colegialidad de los obispos no es más que una sección que no puede ser aislada»²³⁰.

Lo que resultaría menos asimilable, por consiguiente, *en* este planteamiento es la consideración del episcopado como una realidad en sí, autosuficiente y autónoma, que recaería desde arriba sobre el pueblo creyente. Hay un abismo entre entender una conferencia episcopal, por ejemplo, como un centro de poder y de decisión que dicta órdenes y doctrina al pueblo, o entenderla como lugar de resonancia de la fe real del pueblo, que no pierde por eso protagonismo ni creatividad en su vinculación con ese ministerio.

• *Comunión eclesial / primado del papa*

El primado del papa hay que situarlo también, evidentemente, en un contexto de «comunión», si no se le quiere mitificar o convertirle en «algo más que un papa»²³¹.

«El primado presupone la *communio ecclesiarum*, y no puede ser comprendido sino a partir de ella»²³². Y presupone, en segundo lugar, su comunión con quienes presiden la comunión de las Iglesias: el colegio episcopal. El Vaticano II ha afirmado que el ministerio episcopal, que incluye al papa, es «de naturaleza y forma colegial», y que esta colegialidad tiene como finalidad importantísima «resolver en común las cosas más importantes contrastándolas con el parecer de muchos» (LG 22), es decir, evitar en cuanto sea posible dejar en manos de uno solo la conducción de la Iglesia en cuestiones decisivas.

Esto afecta también, como es claro, a la infalibilidad del papa, definida en el Vaticano I y recogida en la *Lumen Gentium* junto con la infalibilidad del colegio episcopal (LG 25). En primer lugar, remitiéndola a la «infalibilidad de todo el pueblo» (LG 12), de que ya hablamos, como el contexto necesario, en cuanto infalibilidad «in credendo», en que hay que entender la infalibilidad «in docendo» propia de este ministerio. Es decir, remitiéndola a esa fe que, «oída y aceptada *creyendo*, es el fundamento de la fe *enseñable*»²³³.

Y, en segundo lugar, sometiendo a examen la afirmación gratuita de que «el papa es infalible», en que ha derivado frecuentemente la doctrina del Vaticano I. El Vaticano I no afirmó eso, sino esto otro: que «el papa goza de infalibilidad *cuando...*». Y este «cuando» implica las condiciones verdaderamente extraordinarias del «hablar *ex cathedra*». Hasta tal punto

²³⁰ *Ibíd.*, 46 y 51.

²³¹ Véase J. M. Tillard, *El obispo de Roma*, 13-89.

²³² J. Ratzinger, *l. c.*, 44.

²³³ Texto ya citado de K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*, 444.

extraordinarias que, desde la definición del Vaticano I, sólo ha habido un momento en la vida de un papa en que «ha gozado de infalibilidad»: la definición por Pío XII del dogma de la asunción.

Resituar estas cosas en su contexto eclesial, para no desorbitarlas abusivamente y, sobre todo, para traer a primer plano el protagonismo del pueblo de Dios, soterrado por esos abusos, es la tarea principal en que debe empeñarse este planteamiento.

• *Comunión eclesial / sucesión apostólica*

Pero poner en primer plano la «comunión de las Iglesias», o la «fraternidad de toda la Iglesia como fundamento de todo», obliga a fundamentar también en eso la «sucesión apostólica».

Ya hemos aludido varias veces a esta cuestión a lo largo de estas páginas. La disyuntiva está, en definitiva, en entenderla como un «hilo suelto» que se sucede linealmente a sí mismo, o como un hilo inserto en la «urdimbre» de todo el pueblo de Dios, del que la sucesión recibe sentido y consistencia.

Lo primero responde a una concepción de la Iglesia como «sociedad perfecta», en que se disuelven los lazos orgánicos que imbrican a las distintas instancias eclesiales, y, en consecuencia, se tiende a sustantivarlas como realidades en sí. Y lo segundo responde a una comprensión de la Iglesia como «comunión», en que esas instancias aparecen íntimamente enlazadas entre sí y, sobre todo, constitutivamente referidas a la realidad sustantiva de la Iglesia.

Si la «mano alzada» se entiende como elemento integrante de la «ordenación» ministerial, como ha ocurrido en una larga tradición de la Iglesia, es evidente que se está expresando con toda claridad la conciencia de que sólo en el entramado de la comunión eclesial, o de la Iglesia toda ella «apostólica», se entiende como es debido la «sucesión apostólica».

Sin duda que esta profunda realidad eclesial que es la «comunión de las Iglesias», si se toma con la seriedad que se merece y se empieza a aplicar a partir de la Iglesia local, en el sentido que explicamos, es decir, más en dirección «de abajo a arriba», está llamada a ser un principio reestructurador y reorganizador de la Iglesia desde la fe real de la gente, desde las experiencias fundantes de la Iglesia, que es, en el fondo, el punto de partida conciliar para superar un sistema eclesial montado exclusivamente «de arriba a abajo».

Pero para ello hay que dar necesariamente a esta «comunión» consistencia jurídica, es decir, debe quedar regulada en la normativa de la Iglesia, de manera que no se dé por supuesta una especie de «armonía preestablecida entre los objetivos, los intereses de los fieles, y los de los dirigentes», sino que se regule también el disenso, sin que «se oculten los posibles conflictos, o se niegue *a priori* su legitimidad», entre los intereses incluso evangélicos de los

fieles y los intereses de arriba. A la base de la minoría de edad del pueblo cristiano está, sin duda, «esta incapacidad de asumir con lucidez las contradicciones sociales en el seno de la misma Iglesia»²³⁴.

c) Los derechos de la comunidad

Finalmente, hay otro aspecto de la cuestión que merece ser destacado en este planteamiento: la prevalencia en todo caso de los derechos fundamentales de la comunidad.

• Derecho a tener un dirigente

Y el primero de todos su derecho a ser presidida. Visto desde la necesidad de la comunidad de tener un dirigente, es la comunidad la que le hace existir, de modo que este ministerio ni tiene sentido por sí mismo, ni existe en la Iglesia simplemente *porque* Cristo lo instituyó, sino que Cristo lo instituyó *porque* su Iglesia lo necesita para realizarse como tal Iglesia.

Y esto obliga, a la vez, a resaltar que lo propio y específico de este ministerio es presidir la comunidad cristiana, sin lo cual debería sentirse en el vacío.

El «decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» ha recogido estos tres menesteres principales del presbítero: ministro de la palabra, ministro de los sacramentos, dirigente de la comunidad. Pues bien, lo que identifica propiamente al presbítero es esto último.

Es también «ministro de la palabra», pero no porque tenga la palabra en exclusiva, o esté reservada para él la predicación, sino porque la tiene en calidad de quien preside. Y es «ministro de los sacramentos», pero no en el sentido de que sea él «el celebrante» de los mismos, sino en calidad de presidente de la comunidad. Los sacramentos son celebraciones comunitarias, y el verdadero «sujeto celebrante» es la comunidad misma, la cual, lo mismo que necesita ser presidida, necesita que sean presididas sus celebraciones, sobre todo la eucaristía.

Desde los comienzos de la Iglesia se ha entendido, y se ha practicado de hecho, que quien preside la comunidad, una vez elegido por la comunidad misma, es también quien preside la eucaristía. Es, sin embargo, cuestión pendiente todavía en la Iglesia actual si al «sacerdote» se le entiende ante todo como «presidente de la eucaristía», o se entiende claramente que preside la eucaristía en calidad de «presidente de la comunidad». Algo que comporta consecuencias más graves de lo que pudiera creerse, puesto que tiende a acabar con esa anomalía eclesial que es el «sacerdote sin ministerio», es decir, sin presidir realmente una comunidad cristiana, y con esa distorsión de la eucaristía que es la «misa privada», y la privatización de los sacramentos.

²³⁴ C. Duquoc, *La reforma de los clérigos*, I. c., 356.

En la resistencia al cambio en este tipo de cosas, que sigue siendo muy fuerte, existe siempre «el peligro de que el ordenamiento eclesiástico vigente se vea reducido a una *fijación ideológica*; este peligro nace sobre todo de la inercia típica de los sistemas establecidos que, por su propia esencia, han sido concebidos para autoconservarse. Esto puede aplicarse a cualquier sistema social, pero posiblemente es válido sobre todo referido a la Iglesia institucional, que se considera justamente «comunidad de Dios», pero que tiende, a veces indebidamente, a identificar antiguas tradiciones, a veces muy dignas, con ordenamientos divinos inmutables»²³⁵.

Y esa «fijación ideológica» es con frecuencia el obstáculo principal para encuadrar determinados aspectos de este ministerio en un contexto más tradicional y más adecuado para una mejor comprensión de su verdadero sentido. Por ejemplo, sigue siendo verdad que quien preside una comunidad cristiana «representa a Cristo como cabeza de su Iglesia», y no debería verse una amenaza contra eso en la afirmación de que «representando a la comunidad es como representa a Cristo».

Al contrario, esto último ayuda a comprender mejor lo primero en varios sentidos: 1) evitando toda consideración *aislada* de este ministerio que, como hemos visto, es la mejor manera de falsearlo; 2) entendiendo mejor que, efectivamente, re-presenta a Cristo, es decir, le hace *ministerialmente* presente como quien propiamente preside su Iglesia, no le supe o hace sus veces; 3) evitando convertirle en *mediador* entre Cristo y la comunidad, cosa que san Agustín consideraba herética, y que el Vaticano II evitó expresamente contra las propuestas de algunos padres conciliares.

• *Derechos de la comunidad y celibato ministerial*

Igualmente, esta supeditación del servicio de presidir a los derechos básicos de la comunidad obliga en el momento actual a un replanteamiento del «celibato» ministerial.

Lo primero, reduciéndolo a su estricta condición de «norma disciplinar de la Iglesia», sin sacralizarlo ni sublimarlo. No se trata de minusvalorar la importancia de las normas disciplinares de la Iglesia, pero lo que no podrá hacerse, en ningún caso, es anteponerlas a estos dos derechos fundamentales de las comunidades cristianas: tener dirigentes, y poder celebrar la eucaristía.

Por consiguiente: «En la medida en que la Iglesia, en una situación concreta, no pueda contar con un número suficiente de sacerdotes sin renunciar a la obligación del celibato, es

²³⁵ E. Schillebeeckx, o. c., 138.

evidente y no es objeto de ulteriores discusiones teológicas que debe renunciar a tal obligación»²³⁶.

Y me parece sumamente oportuna esta observación: «Cada vez se ve con mayor claridad que los *conservadores* en sentido originario son los que desean mantener la tradición primaria del *derecho de la comunidad* a tener un sacerdote propio —incluso renunciando a la tradición secundaria de la obligación del celibato—, mientras que están cambiando radicalmente la situación de la Iglesia quienes, con su insistencia en la obligación del celibato, niegan tal derecho a las comunidades»²³⁷.

• *Derechos de la comunidad y acceso de la mujer al ministerio*

De modo semejante, los derechos de la comunidad llevan, en las actuales circunstancias, a plantearse la cuestión de que el dirigente de una comunidad cristiana tenga que ser *varón*.

K. Rahner dijo hace ya veinte años lo siguiente: «En este contexto podría plantearse la pregunta de si hoy o al menos mañana no hay que tener en cuenta, a partir de la situación social profana, *a una mujer igual que a un hombre* para dirigir una comunidad, confiándosele mediante la ordenación el ministerio sacerdotal. Fundamentalmente no veo ningún motivo para contestar negativamente a esta pregunta, referida a la sociedad de hoy y más aún de mañana»²³⁸. Aunque también aquí, desde nuestra perspectiva, haya que poner en primer plano los derechos y necesidades de la comunidad, no el «sentir vocación» a este ministerio.

Más aún que en la cuestión del celibato ministerial, actúan aquí factores históricos y culturales, ciertamente extrateológicos, que no es fácil superar. Pero, por eso mismo, el problema seguirá planteándose a pesar de las justificaciones poco convincentes con que se pretende mantener las cosas como están. La historia irá mostrando si determinadas prácticas que, en épocas pasadas, se aceptaron sin mayor dificultad no se están convirtiendo ahora en una clara discriminación de la mujer, y, por tanto, en algo insostenible en la Iglesia de Jesús.

Para concluir, me parece que este texto resume bien la situación actual: «A mi entender, los obstáculos que se plantean tanto en el tema del celibato como en el del ministerio de las mujeres son pseudodoctrinales y se deben sobre todo a una concepción ontológica y sacerdotalizante del ministerio cultural, típica de la Iglesia latina occidental; una visión sacral a la que se hallan vinculados ciertos "tabúes" sexuales y femeninos (por decirlo sin demasiados matices) dentro de muchas religiones y en épocas pasadas de la Iglesia cristiana»²³⁹.

²³⁶ K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, 135.

²³⁷ N. Greinacher, *Derecho de la comunidad a un pastor*: Concilium 153 (marzo 1980) 381.

²³⁸ K. Rahner, *o. c.*, 139.

²³⁹ E. Schillebecckx, *o. c.*, 169.

Pero también esto exige un proceso histórico. No es cuestión de cambiar unas normas por otras desde las cúspides de la Iglesia. Es cuestión de nueva conciencia eclesial que debe irse creando, y que terminará imponiéndose, y es cuestión de prosecución del cambio histórico puesto en marcha por el Vaticano II.

E. LA IGLESIA DE LOS POBRES: ECLESIOLOGIA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN

No podemos poner punto final sin decir algo sobre una cuestión que ha removido profundamente la conciencia eclesial desde el concilio para acá, y que seguirá removiéndola, tal vez de formas inesperadas, en el futuro de la Iglesia.

La cuestión de los pobres, y de la evangelización de los pobres, ha tenido siempre, y de una manera muy particular desde el Vaticano II, no se sabe qué virtud secreta para obligar a replantearlo todo en la Iglesia, para remitir a una raíz que, de modos muy diversos, ha rebrotado constantemente en la historia, como ya vimos, y ha hecho irrupción a veces en la conciencia cristiana, despertándola convulsivamente a las exigencias más elementales del evangelio de Jesús, y conmoviendo los cimientos de determinadas configuraciones históricas de la Iglesia.

Un momento histórico privilegiado en este sentido ha sido sin duda, como decimos, el concilio Vaticano II, pero la irrupción de esta nueva conciencia ha acontecido clamorosamente en América Latina y en todo lo que llamamos el Tercer Mundo. Es lo que vamos a ver ahora resumidamente.

1. Un despertador de conciencia

Hablar de la Iglesia de los pobres obliga a volver de nuevo a Juan XXIII. Visto el concilio en la perspectiva de un cambio histórico, como lo hemos hecho en este trabajo, es agigantar a la vez la figura de este papa que, al convocarlo, sabía muy bien que «había llegado el momento de reconocer los *signos de los tiempos*, de coger la oportunidad y de mirar lejos»²⁴⁰.

En este sentido, ha podido decirse que «sólo pocos miembros de la asamblea conciliar comprendieron todo el espesor de la perspectiva del papa Juan»²⁴¹, y el cardenal Lercano hablaba de «la soledad institucional» del papa en la etapa preparatoria del concilio²⁴².

²⁴⁰ Citado por Gustavo Gutiérrez en *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica*, en *La recepción del Vaticano II*, 217.

²⁴¹ G. Alberigo, *La condición cristiana después del Vaticano II: Ibíd.*, 35.

Tres parecen ser los grandes temas en que Juan XXIII veía la oportunidad histórica conciliar para mirar lejos: la apertura al mundo moderno, la unidad de los cristianos y la Iglesia de los pobres. Sobre este último punto había dicho un mes antes de la apertura del concilio: «Otro punto luminoso. Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y quiere ser: la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres»²⁴³.

Hablar de Iglesia de los pobres implica, evidentemente, una nueva conciencia sobre la relación entre pobreza e Iglesia, que no puede reducirse a solicitud por los pobres, o a tratar de aliviar sus necesidades, como estando la Iglesia en otra parte. Se trata de otra cosa profundamente distinta: de la pobreza de países enteros, de los «países subdesarrollados» que son la mayoría de la humanidad, desde la que debe definirse y constituirse la Iglesia en su ser y en su misión. Puede decirse que este lenguaje de Juan XXIII «significó *el inicio de un movimiento*, de un proceso que, con sus avances y eclipses, sigue siendo actual, porque todavía no ha desplegado todas sus posibilidades»²⁴⁴.

Es cierto que el concilio abordó más de frente los dos primeros grandes temas del papa Juan que el tercero. No obstante, debemos recordar aquí que, dentro del concilio, se constituyó un buen grupo de padres conciliares decididos a impulsar la nueva conciencia despertada por el papa sobre la Iglesia de los pobres, e incluso a lograr que ocupara un puesto central enucleador de los diversos temas conciliares, sobre todo del tema de la Iglesia.

En la primera sesión conciliar en que, como ya dijimos, se sometieron a discusión y se rechazaron los primeros esquemas preparatorios, el cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, conocido ya como el obispo de los pobres, tuvo una notable intervención en que advertía sobre la urgencia del tema y sobre los peligros de reducirlo a un tema entre otros dentro del trabajo conciliar.

Dijo lo siguiente: «No cumpliríamos con nuestro deber, y no responderíamos a la inspiración de Dios y a las expectativas de los hombres, si no ponemos el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres como el centro y el alma del trabajo doctrinal y legislativo de este concilio». Y más concretamente: «El tema del concilio es la Iglesia en tanto que ella es, sobre todo, la Iglesia de los pobres».

En torno a estas ideas surgieron grupos de trabajo muy activos de los que nació el famoso Esquema XIV, todo un nuevo proyecto de constitución sobre la Iglesia centrado en la Iglesia de los pobres. Ciertamente, esta perspectiva no fue asumida como tal por el concilio, y hasta puede decirse que «las referencias a la pobreza evangélica no pasan de ser *marginales y embrionarias*, a pesar de un significativo grupo de presión que acompañó al concilio a lo largo

²⁴² Citado por Gustavo Gutiérrez, *l. c.*, 216.

²⁴³ Alocución del 11 de septiembre de 1962: AAS 54 (1962) 682.

²⁴⁴ Gustavo Gutiérrez, *l. c.*, 223.

de toda su celebración»^{245 245}. Salvo el texto de LG 8, de que ya hablamos, y el último párrafo de AG 5, la presencia de ese esquema en los documentos conciliares es más bien escasa.

Pero, además de los documentos conciliares, está el acontecimiento conciliar. Y en ese acontecimiento hay que destacar que ese grupo de presión se vio sometido a un proceso de conversión muy peculiar en su empeño mismo por dilucidar el contenido de la Iglesia de los pobres. Y expresó esa conversión a través de un «Manifiesto» en que, al concluir el concilio, se comprometían a ser obispos de otra manera, a un nuevo estilo de ministerio episcopal desde las exigencias de una decidida opción por los pobres²⁴⁶.

²⁴⁵ G. Alberigo, *l. c.*, 29, nota 32.

²⁴⁶ No me resisto a reproducir aquí ese *Manifiesto*, como testimonio ya olvidado, y que es tan necesario recordar, de lo que fue el concilio como acontecimiento del Espíritu para sus mismos protagonistas, y que está a la base sin duda del impulso desencadenado en la Iglesia en los primeros años posconciliares, sobre todo en América Latina, como enseguida veremos. Dice así:

«Nosotros, obispos reunidos en el Concilio Vaticano II, habiendo recibido luz sobre las deficiencias de nuestra vida de pobreza según el evangelio..., nos comprometemos a lo que sigue:

1. Intentaremos vivir *según el modo ordinario de nuestra población* en lo concerniente a la habitación, el alimento, los medios de locomoción y todo lo que con esto va unido (cf. Mt 5,3; 6,33-34; 8,20).
2. Renunciamos para siempre *a la apariencia y a la realidad de riqueza*, especialmente en los vestidos (telas ricas, colores llamativos), las insignias de materias preciosas (estos signos deben ser realmente evangélicos: cf. Mc 6,9; Mt 10,9-10; Hch 3,6).
3. No poseeremos ni inmuebles, ni muebles, ni cuentas bancarias, etc..., a nuestro propio nombre; y si es preciso poseer, pondremos todo a nombre de la diócesis, o de las obras sociales o caritativas (cf. Mt 6,19-21; Lc 12,33-34).
4. Siempre que sea posible, confiaremos la gestión financiera y material en nuestras diócesis a un *comité de seglares* competentes y conscientes de su función apostólica, con el fin de ser menos administradores que pastores y apóstoles (cf. Mt 10,8; Hch 6,1-7).
5. Renunciamos a ser llamados de palabra o por escrito con *nombres y títulos que indican grandeza y poder* (Eminencia, Excelencia, Monseñor). Preferimos ser llamados con el nombre evangélico de Padre.
6. En nuestro proceder y en nuestras relaciones sociales evitaremos lo que pueda dar a entender que damos privilegios, prioridad e incluso cualquier tipo de preferencia *a los ricos y poderosos* -v. gr., banquetes ofrecidos o aceptados, clases en los servicios religiosos— (cf. Lc 13,12-14; 1 Cor 9,14-19).
7. Igualmente evitaremos fomentar o adular la vanidad de nadie con la intención de recomendar o solicitar dones, o por cualquier otro motivo. Invitaremos a nuestros fieles a considerar sus aportaciones como una participación normal en el culto, en el apostolado y en la acción social (cf. Mt 6, 2-4; Lc 15, 9-13; 2 Cor 12,14).
8. Daremos cuanto sea necesario de nuestro tiempo, reflexión, corazón, medios, etc., al servicio apostólico y pastoral *de las personas y grupos trabajadores y económicamente débiles y subdesarrollados*, sin que esto perjudique a los demás grupos y personas de la diócesis. Apoyaremos a los seglares, religiosos, diáconos o sacerdotes que el Señor llame a evangelizar a los pobres y obreros participando de la vida obrera y del trabajo (cf. Lc 4,18; Mc 6,4; Mt 11,45; Hch 18,3-4; 20,33-35; 1 Cor 4,12; 9,1-27).
9. Conscientes de las exigencias de la justicia y de la caridad y de sus relaciones mutuas, intentaremos transformar las obras de «beneficencia» en obras sociales basadas sobre la caridad y la justicia, que tengan en cuenta a todos y todas las exigencias, como un humilde servicio a los organismos públicos competentes (cf. Mt 25,31-46; Lc 13,12-14 y 33-34).

No es aventurado afirmar que en ese grupo se fraguó la asamblea de Medellín, en que la conciencia despertada por el papa Juan logró ya centrar todos sus documentos en la perspectiva de los pobres y de la Iglesia de los pobres²⁴⁷. De modo que la eclesiología de que vamos a hablar ahora puede describirse inicialmente como una «comprensión de la Iglesia que *concreta* para América Latina los avances eclesiológicos del Vaticano II en la línea inaugurada por Medellín»²⁴⁸.

2. La perspectiva latinoamericana

La teología de la liberación arranca de una evidencia histórica: la situación de miseria y opresión de la inmensa mayoría de la gente en todos los países de América Latina.

-
10. Haremos todo lo posible para que los responsables de nuestro gobierno y de nuestros servicios públicos decidan y pongan en aplicación las leyes, las estructuras y las instituciones sociales necesarias para la justicia, la igualdad y el desarrollo armónico y total de todo el hombre y de todos los hombres y, por este camino, para el establecimiento de un *orden social distinto*, nuevo, digno de hijos del hombre y de hijos de Dios (cf. Hch 2,44-45 y 4,32-35; 2 Cor 8 y 9 enteros; 1 Tim 5,16).
 11. Puesto que la colegialidad de los obispos encuentra su más evangélica realización *en el interés común por las masas humanas en estado de miseria* física, cultural y moral (los dos tercios de la humanidad), nos comprometemos:
 - a participar, en la medida de nuestras posibilidades, en las inversiones urgentes de los episcopados de las naciones pobres;
 - a conseguir juntos, en el plano de los organismos internacionales, pero como testimonio del evangelio, como el papa Pablo VI en la ONU, la puesta en marcha de estructuras económicas y culturales que *no fabriquen naciones proletarias* en un mundo cada vez más rico, sino que permitan a las masas pobres salir de la miseria.
 12. Nos comprometemos a compartir con amor pastoral nuestra vida con nuestros hermanos en Cristo, sacerdotes, religiosos, seglares, para que nuestro ministerio sea un verdadero servicio. Por tanto:
 - nos esforzaremos en «revisar nuestra vida» con ellos;
 - suscitaremos colaboradores, con el fin de ser mas bien animadores según el Espíritu que jefes según el mundo;
 - procuraremos que nuestra presencia sea más humana y acogedora;
 - nos mostraremos abiertos a todos, sea cual sea su religión (cf. Mc 8,34-35; Hch 6,1-7; 1 Tim 3,8-10).
 13. Vueltos a nuestras diócesis respectivas, daremos a conocer a nuestros diocesanos nuestra decisión, rogándoles nos ayuden con su comprensión, su colaboración y su plegaria. Que Dios nos ayude a ser fieles».

²⁴⁷ Es muy significativa esta constatación: «Mons. Manuel Larraín, obispo de Talca (Chile), sin duda una de las más prominentes figuras del episcopado latinoamericano de nuestro tiempo, a la sazón presidente del CELAM (don Helder Cámara era el vicepresidente), concibió la idea, *hacia el final del concilio*, de una reunión episcopal latinoamericana para ver nuestra situación *a la las del Vaticano II*. Ella tendrá lugar años después en Medellín. Don Manuel Larraín no pudo ver la realización de este proyecto suyo, pues murió en un accidente automovilístico en 1966. Pero su testimonio, hecho de fidelidad eclesial y audacia evangélica, impulsó muchas cosas en la Iglesia de América Latina, y en particular en Medellín, (Gustavo Gutiérrez, *l. c.*, 226).

²⁴⁸ Alvaro Quiroz, obra citada en la nota siguiente, 337.

Pero «lo evidente es todo menos evidente», solía decir Ignacio Ellacuría. Lo que nos remite a la primera gran dificultad para nuestro trabajo: tener que hablar de esta teología desde fuera y, lo que es peor, desde un mundo que trata de encubrir por todos los medios la gravedad de esa situación, acaso por no enfrentarse con los rasgos más vergonzantes de su propia realidad.

Por eso abordamos este tema con temor y temblor, y con el propósito de atenernos desde el principio a esta norma: dejar hablar lo más posible a los propios autores. No quisiéramos que estas líneas sirvieran a nadie para dispensarse de la lectura de sus propias obras, tan abundantes ya y tan expresivas de una nueva manera de hacer teología, sino al contrario: para remitir a ellas desde la sugestión de sus propios textos²⁴⁹.

Vamos a ceñirnos, por otra parte, a destacar la *perspectiva* desde la que se hace esta teología, y desde la que se contemplan a una determinada luz sus contenidos concretos, o cobran particular relevancia unos temas sobre otros. Un componente básico de esta perspectiva es, por cierto, la historicidad constitutiva de toda reflexión teológica y, más concretamente, eclesiológica. Si la teología de la liberación ha puesto el énfasis, por ejemplo, en el significado histórico del reino de Dios, en los pobres como sus destinatarios privilegiados, en la práctica de la justicia como el auténtico conocimiento del Dios bíblico, etc., es, ciertamente, porque su perspectiva arranca de una situación de miseria injusta y generalizada y de las luchas concretas por erradicarla. Se comprenderá entonces que la perspectiva eclesiológica fundamental sea ésta y sólo ésta: la Iglesia de los pobres.

a) Desde el reversa de la historia

En realidad, la teología de la liberación no hace sino concretar históricamente la perspectiva de la *Gaudium et Spes* sobre la relación de la Iglesia con el mundo.

Y la primera constatación que se hace, partiendo de la situación de América Latina, es que «la entera familia humana» de que habla el concilio (GS 2) es, más bien, todo lo contrario de una familia: algo que aparece en todo su dramatismo cuando se contempla «el mundo» desde «el mundo *de* los pobres».

La novedad de esta posición, en relación con otras posiciones adoptadas por la Iglesia y la eclesiológica a lo largo de la historia, puede resumirse de esta manera: «La eclesiológica de la liberación destaca *tres modalidades de conciencia eclesial*: la primera se refiere a la que la Iglesia realiza *desde dentro* de sí misma. Corresponde a la situación de cristiandad, e incluye una concepción de la salvación sobrenatural de la cual es ella depositaria exclusiva. Es una conciencia marcadamente eclesiocéntrica que considera a Cristo sobre todo como fundador.

²⁴⁹ Para lo que sigue, véanse, sobre todo, estas dos obras fundamentales: Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, ya citada; Alvaro Quiroz Magaña, *Eclesiológica en la teología de la liberación*. Sígueme, Salamanca 1983.

Ante el descubrimiento de nuevos pueblos, plantea su obra misional como de incorporación de ellos a la Iglesia. Es una conciencia históricamente ligada a la cultura occidental, a la raza blanca, a la sociedad europea.

En segundo lugar, la eclesiología de la liberación presenta una forma de conciencia que constituye una novedad respecto de la anterior y que cristaliza en torno al concilio Vaticano II. Conciencia ligada al desarrollo de la sociedad contemporánea, que valora los progresos y la autonomía del mundo; que encuentra presente en ellos a Cristo como señor de la historia, el cual desde ahí habla e interpela también a la Iglesia. Toma, pues, la Iglesia conciencia de sí misma *desde fuera* y encuentra así que ha de existir y realizar su misión como signo y sacramento universal de salvación.

Finalmente, la eclesiología de la liberación señala que en estos años posteriores al concilio, la Iglesia, concretamente en América Latina, ha ido tomando conciencia de sí misma *desde abajo*, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las culturas marginadas. Redescubre así a los destinatarios privilegiados del reino de Dios, y encuentra en Cristo al siervo sufriente identificado con los pobres y despojados del mundo. Y su misión la piensa en la convicción de que se trata sobre todo de que *los pobres de este mundo sean el pueblo de Dios*, testigo inquietante del Dios que libera»²⁵⁰.

Desde abajo significa, entonces, un punto de partida que va a afectar a todos los temas eclesiológicos colocándolos en una determinada perspectiva, que va a orientar la reflexión desde «la entronización de un nuevo estado de conciencia»²⁵¹, y que «apunta a una *nueva forma histórica de ser Iglesia*, y esboza los rasgos de la misma: una eclesiología, pues, vinculada permanentemente a una experiencia eclesial en la que se va gestando, por la fuerza del Espíritu, una Iglesia con nuevo rostro, una Iglesia de los pobres. No se trata con ella de imponer una imagen de la Iglesia más o menos original, sino de impulsar la configuración histórica de la Iglesia de acuerdo con las exigencias de transformación de *una situación infrahumana de dimensiones catastróficas* y de acuerdo con la participación activa de los creyentes en esa transformación. Esto explica que dicha eclesiología se exprese *en tonos proféticos y cuestionadores*, y tienda menos a la justificación de actuales posturas y modos de ser institucionales»²⁵².

Esta referencia a una nueva «configuración histórica de la Iglesia» hace que la reflexión eclesiológica se centre en la Iglesia real, en seguir los pasos de un resurgimiento real de la «Iglesia de los pobres». Es lo que se ha llamado acertadamente «resurrección de la verdadera Iglesia», si se entiende bien esta manera de expresarse. «Quizás la metáfora de 'resurrección'

²⁵⁰ Alvaro Quiroz, *o. c.*, 46-47.

²⁵¹ Leonardo Boff, *Teología del cautiverio*. Indo-American Press Service, Bogotá 1975, 40.

²⁵² Alvaro Quiroz, *o. c.*, 51.

aplicada a la Iglesia pueda escandalizar o sonar exageradamente fuerte, como si implicase que la Iglesia ha estado muerta y comienza a vivir ahora en la Iglesia de los pobres. No es ésa nuestra intención al mencionar la 'resurrección' de la Iglesia en la Iglesia de los pobres. Pero si la usamos no como pura metáfora, entonces reconocemos que en la Iglesia de los pobres se da, en primer lugar, *una novedad sustancial y una ruptura histórica* con respecto a otras formas de ser Iglesia. Y, en segundo lugar, que en esa novedad *re-surge* una Iglesia que, de no hacerse Iglesia de los pobres, está seriamente amenazada con el aniquilamiento, la irrelevancia e incluso la traición a su razón de ser, que no es otra que la de proseguir la misión de Jesús»²⁵³.

Lo que ocurre, por tanto, desde esta perspectiva, es que los pobres se convierten en «el auténtico *lugar teológico* de la comprensión de la verdad y de la praxis cristiana, y por ello también de la constitución de la Iglesia»²⁵⁴.

Un «lugar teológico» que obliga a replantear *la cuestión de Dios*, y de las imágenes que nos formamos de él cuando no tenemos debidamente en cuenta ese lugar. Que obliga a replantear *la cuestión de Jesucristo*, y de las imágenes que nos formamos de él cuando olvidamos esa «imagen de Cristo» que son los pobres de este mundo. Y, lo que aquí nos interesa más directamente, obliga a replantear *la cuestión de la Iglesia*.

Cuando se parte del «fenómeno mayoritario, abrumador, escandaloso y desafiante de la miseria de las mayorías»²⁵⁵, y, desde ahí, se dirige la mirada a la eclesiología conciliar, lo primero que se advierte es que el «pueblo de Dios» de que habla la *Lumen Gentium* «no encuentra dentro de la Iglesia misma *un centro* con suficiente fuerza histórica a partir del cual se permitiese organizar todas las realidades cristianas y eclesiales»²⁵⁶, y esto es lo que se ha impuesto por su propia fuerza en la situación de América Latina.

Ese centro es el que ha obligado a poner en primer plano la «Iglesia de los pobres», y a organizar toda la eclesiología en torno a ella. Es decir, ha obligado a comprender en su concreción real que ya no se trata de una Iglesia que, «estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda», o que «supone que la Iglesia ya está constituida con independencia lógica de los pobres y *ulteriormente* se pregunta qué ha de hacer por ellos». Al contrario, lo que se afirma aquí «es relativamente simple al nivel teológico: que el Espíritu de Jesús está en los pobres y desde ellos re-crea la totalidad de la Iglesia». Lo que implica, indudablemente, que «la Iglesia de los pobres no es sólo *para* ellos, sino que debe hacerse *desde* ellos, encontrando en ellos su principio de estructuración, organización y misión. Y por

²⁵³ J. Sobrino, o. c., 100. Dígase lo mismo de las expresiones «eclesiogénesis», o «reinención» de la Iglesia, empleadas por L. Boff en su libro *Eclesiogénesis, Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1979.

²⁵⁴ *Ibíd.*, 109.

²⁵⁵ *Ibíd.*, 157.

²⁵⁶ *Ibíd.*, 153.

ello sucede también que esta Iglesia no concibe a los pobres como *parte* dentro de ella, aunque la privilegiase, sino que los concibe como *centro* de su totalidad»²⁵⁷.

Se trata, pues, de una eclesiología que no ha podido menos de surgir si se quería responder al reto de la concreta situación histórica de América Latina, y que es a la vez una honda interpelación para toda eclesiología: porque este tipo de reflexión eclesiológica «va a ser, en un primer momento, como *la alarmante revelación de una Iglesia desgarrada*. Pues la Iglesia, en la medida en que no opte decididamente por los pobres y oprimidos, siendo presencia creyente, evangelizadora y salvífica del Señor, *está separada del otro rostro de Cristo* que asimismo está presente en las mayorías marginadas, pobres y oprimidas»²⁵⁸.

De este modo, la perspectiva en que consciente y explícitamente se ha situado esta eclesiología, «el definirse y el querer ser una eclesiología desde los pobres y oprimidos, desde los que despiertan y avanzan en el camino de la liberación, es lo que la constituye en un aporte original, en una interpelación eclesiológica seria no sólo en el ámbito latinoamericano, sino en el de la Iglesia universal»²⁵⁹.

b) Primacía de la misión

Puesta en esta perspectiva, la eclesiología de la liberación va a subrayar otro punto decisivo para la constitución misma de la Iglesia y para la reflexión eclesiológica: la centralidad de la misión.

Es decir, la conciencia de que «la realidad de la Iglesia no reside en ella misma, sino en una misión a realizar»²⁶⁰. Por tanto, que la Iglesia no es un «para sí», sino un «para los otros», algo constitutivamente «excéntrico», o «extático», sólo pensable y consistente en referencia a aquello desde lo que existe y para lo que existe.

Dicho de otra manera: que, propiamente hablando, la Iglesia no «tiene» una misión, sino que la misión *tiene a la Iglesia* y, por consiguiente, «no hay que entender la misión a partir de la Iglesia, sino más bien la Iglesia a partir de la misión»²⁶¹.

Esto que, desde el Vaticano II, se va haciendo conciencia bastante común, en el contexto latinoamericano adquiere tintes dramáticos, pues no se trata de cuestiones teóricas, sino de replantear una praxis donde lo que está en juego es la vida o muerte de millones de seres humanos. Rehacer la misión de la Iglesia es tomarse en serio «al hombre que es

²⁵⁷ *Ibíd.*, 108-109.

²⁵⁸ Alvaro Quiroz, *o. c.*, 215.

²⁵⁹ *Ibíd.*, 71-72.

²⁶⁰ J. Sobrino, *o. c.*, 279.

²⁶¹ J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*. Sígueme, Salamanca 1978, 26.

permanentemente despojado de su humanidad, al ausente de la historia —porque ha sido marginado de ella— cuyo universal clamor es el gran signo de los tiempos»²⁶².

La cuestión decisiva no es, en este caso, cómo dar *sentido* a la Iglesia en un mundo que la margina o la relega a un segundo plano en la escena pública, o en un mundo que la deja atrás en un momento de profunda aceleración histórica. La verdadera cuestión, en que se decide incluso su sentido, es reencontrar *su misión* en las circunstancias dramáticas de América Latina.

Y este reencuentro se ha hecho real en el surgimiento de una «nueva praxis» que está a la base de la nueva eclesiología. Una praxis que ha surgido, en primer lugar, «de la conciencia emergente de que la actual situación social es injusta e inhumana, de que no puede ser querida por Dios; conciencia asimismo de que es posible caminar hacia la liberación histórica y de que esto entra en el plan salvífico de Dios... Y que consiste, en segundo lugar, en *la irrupción de los pobres* en el escenario histórico y eclesial. Se nos abrieron los ojos y vimos que no es posible seguir pasando de largo al lado del sufrimiento y la opresión injusta de los pobres. Fuimos a ellos a llevarles el evangelio de la liberación y descubrimos que éramos evangelizados por ellos. Entendimos que no podíamos evangelizar sin comprometernos históricamente en la liberación de los pobres y nos dimos cuenta de que eran los pobres el *sujeto prioritario* de esa liberación evangelizadora; los pobres que con su conciencia, con su palabra y con su acción, pronunciaban de una manera novedosa el evangelio en nuestras tierras»²⁶³.

En estas condiciones, sucedió que muchos creyentes comprendieron, desde las exigencias primarias de su fe, la necesidad de un éxodo hacia las periferias, hacia los lugares del desamparo donde viven los pobres. Y sucedió, sobre todo, la floración espléndida de *comunidades de base* entre los pobres donde los pobres mismos han ido comprendiendo el evangelio como cosa suya, y como fuerza de Dios y fuerza histórica para la liberación de los pobres.

Es necesario insistir en esto, porque estamos ante el presupuesto básico de todo este tipo de reflexión teológica y eclesiológica, de que arrancan *sus* características mas determinantes. Por ejemplo:

— La conciencia de que es antes la Iglesia que la eclesiología, como es antes la liberación que la teología de la liberación. Por tanto, que hay un «acto primero» que es la edificación de Iglesia real, en referencia al cual la eclesiología es un «acto segundo». Si ya la Iglesia es una realidad histórica, la eclesiología como «acto segundo» remite muy directamente a su historicidad constitutiva, es decir, a la conciencia de que se hace siempre desde un lugar

²⁶² Alvaro Quiroz, *o. c.*, 81.

²⁶³ Alvaro Quiroz, *Eclesiología en la teología de la liberación*, en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Trotta, Madrid 1990, I, 255-256.

histórico bien determinado, sin que eso se oponga, sino todo lo contrario, a la universalidad del mensaje cristiano en que se funda.

Los teólogos de la liberación han sido acusados con frecuencia de «reduccionismo» en lo que ellos consideran «concreción» histórica. Y han respondido levantando la sospecha sobre la pretendida universalidad de ciertas eclesiologías hechas desde Europa, tan condicionadas también histórica y culturalmente.

Más que para enfrentarse unos con otros, seguramente haya que ver aquí una ocasión histórica para comprender mejor que una cosa es la universalidad del evangelio de Jesús practicado, y otra la universalidad de ciertos sistemas ideológicos, aunque se hayan concretizado en teologías o eclesiologías «sistemáticas».

Porque «el valor universal de la salvación cristiana no estriba en que la salvación caiga unívocamente sobre todos los hombres, sino en que todos los hombres son llamados a convertirse, esto es, a volverse a aquel lugar que, por un lado, más necesita de redención — pues su situación es en gran parte resultado del pecado del mundo—, pero que, por otro lado, más carece de culpa y es mejor visto por Dios»²⁶⁴.

— En todo caso, para esta eclesiología es de vital importancia colocarse en el *lugar adecuado* para una recta edificación comprensión de la Iglesia.

Por dos razones fundamentales: La primera, por la conciencia de que «el lugar desde donde se interpreta y se realiza algo es fundamental para el resultado de la interpretación y de la realización», y, aplicado a la fe cristiana, que «la plenitud de la fe no se alcanza sin una precisa praxis, apuntado en esa misma fe; y esta praxis exige una determinada «colocación» comprometida, esto es, un lugar bien preciso»²⁶⁵. Y la segunda, por la conciencia, nacida de la praxis, de que el lugar más apto para la lectura y la praxis de la fe es el pueblo pobre y oprimido, desde el que Dios mismo quiere realizar el proyecto de liberación que es su reino.

Dos novedades más importantes aparecen en esta perspectiva:

— Operado ese «descentramiento» eclesial que supone en tender la Iglesia «al servicio del reino», una característica fundamental de ese reino consiste en ser un reino *de* los pobres, *de* los desposeídos, *de* los perseguidos por su causa: «Dichosos vosotros, los pobres, porque *vuestro* es el reino *de* Dios».

Aquí reside el escándalo fundamental de la predicación de Jesús, por la inversión histórica que implica: el poder propio de este reino va a ser justamente el de las víctimas de los «poderosos», el de los reducidos por ellos a la «impotencias» y a la insignificancia; sin dejar por

²⁶⁴ Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Renio de Dios*. Sal Terrae, Santander 1984, 70.

²⁶⁵ *Ibid.*, 66-67.

ello de ser un poder histórico, fundado en el Dios que se acerca en su reino, capaz de derrocar todos los poderes de este mundo.

Porque «en la lucha histórica entre el reino del mal y el reino de Dios, las víctimas del triunfo del mal son precisamente los derrotados y explotados por ese triunfo; son ellos el resultado de la activa e histórica negación de Dios entre los hombres: el protagonismo de ese triunfo pertenece a los dominadores, a los explotadores, a los que estar saciados, etc. Todo lo contrario de lo que ocurre en el triunfo del reino de Dios en este mundo, donde los protagonistas son los que sufren la injusticia y fundamentan su protagonismo en la peculiar presencia del reino en ellos»²⁶⁶.

— Otra novedad de importantes consecuencias eclesiológicas: qué haya que entender por «pueblo de Dios». Porque del Dios de los pobres son, ante todo, los pueblos pobres y oprimidos, en que está aplastada su gloria, es decir, el que puedan vivir con la dignidad y la libertad de hijos suyos. En este contexto hay que entender el «pueblo de Dios» que es la Iglesia.

Intraeclesialmente, «pueblo de Dios» puede entenderse en contraposición a una determinada estructuración jerárquica de la Iglesia en que «el pueblo» queda reducido a la condición de sometido y dirigido, sin otra función que la de «dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores». Pero, cuando la Iglesia está formada por el pueblo pobre y oprimido, «pueblo» no es ya primariamente «un concepto intraeclesial, sino que su polo opuesto, desde el que se entiende, se sitúa en la estructuración misma del mundo y de la historia»²⁶⁷.

«Pueblo de Dios» está en relación más directa con el concepto y realidad del «reino de Dios» que con el concepto y la realidad de la «Iglesia», pues «es más claro que un reino tenga un pueblo que no el que lo tenga una Iglesia»²⁶⁸. Si se entiende bien la intención de estas distinciones, se comprenderá también el sentido y la importancia de esta conclusión: «Si tenemos en cuenta la preferencia de Dios por los más pobres y necesitados, se debe decir que el pueblo de Dios es preferencialmente *el pueblo histórico de los pobres*, en los que Dios ha puesto sus preferencias y a los que llama a ser los reyes de su reino, porque son sus elegidos. Cuando este pueblo de los más pobres reciba la plenitud de la obra de Dios, mediante el servicio de la Iglesia y mediante otros modos que Dios se ha reservado para hacer eficaz su gracia y su presencia, se convertirá en el verdadero pueblo de Dios que va haciendo cada vez más próximo el reino de Dios entre nosotros. Esto no disminuye en nada ni la dignidad ni la

²⁶⁶ *Ibíd.*, 17-18.

²⁶⁷ *Ibíd.*, 68.

²⁶⁸ *Id.*, *Pueblo de Dios, en Conceptos fundamentales de pastoral*, 843.

necesidad de la Iglesia, pero pone más en claro *su misión* y su versión al mundo tal como se desprende de la *Gaudium et Spes*»²⁶⁹.

Colocado en ese lugar, el pueblo de Dios, como Iglesia de los pobres, es indispensable en cuanto portador de un evangelio totalmente imprescindible para la liberación integral del pueblo de los oprimidos y, con él, de la historia en su conjunto. En este sentido, las comunidades de base, como realización concreta del pueblo de Dios entre los pobres, constituyen la novedad mayor de lo ocurrido en la Iglesia latinoamericana desde el concilio para acá, mayor sin duda que la teología de la liberación.

c) Sacramento histórico de liberación

Acaso esta categoría eclesiológica sirva como ninguna otra para expresar sintéticamente la perspectiva desde la que se hace la eclesiología de la liberación, por su uso frecuente en esta eclesiología y por la forma de enfocar y concretizar una categoría puesta en circulación ya antes del concilio, asumida por el concilio mismo, y utilizada abundantemente por toda la eclesiología posconciliar.

Partiendo de las palabras iniciales de la *Lumen Gentium*: «La Iglesia es en Cristo como sacramento, o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la *unidad de todo el género humano*» (LG 1), lo primero que hace esta eclesiología es «concretar e historizar lo que significa 'todo el género humano'. La 'humanidad' consiste en participar en la misma esencia del ser-hombre. Pero esto, aunque verdad, es una abstracción. La forma mayoritaria de ese ser-hombre es el *ser-pobre*. Por ello, a un nivel histórico, una Iglesia de los pobres es más realmente sacramento de la unidad de la humanidad que otras formas de ser Iglesia»²⁷⁰.

Es decir, si esta categoría ha de significar algo en la situación latinoamericana, es necesario precisar mucho mejor lo que se quiere decir con la palabra «sacramento» y con la palabra «salvación» cuando se dice que la Iglesia es «sacramento universal de salvación». Y la forma de hacerlo es, sencillamente, «historizando» ambas realidades. De ahí la fórmula: «sacramento histórico de liberación».

Una concepción histórica de lo que sea «sacramento» obliga, ante todo, a desacralizar esta palabra: «Tanto la idea de sacramento como la idea de salvación están depreciadas y parecen referidas a un ámbito sacral que tiene poco que ver con la realidad palpable de todos los días... Es menester despojarlas de su sacralización interesada para recuperar la plenitud de su sentido».

²⁶⁹ *Ibid.*, 858. Algo que ya insinuamos al hablar de los «problemas abiertos por el replanteamiento conciliar de la pertenencia eclesial.

²⁷⁰ Jon Sobrino, *o. c.*, 130.

Pero obliga a algo más. Referido a la concepción de la Iglesia como «sacramento», obliga, por ejemplo, a concretizar de esta manera: «La sacramentalidad de la Iglesia se basa en una realidad anterior: *la corporeidad* de la Iglesia»²⁷¹ y, por tanto, a relacionar más estrechamente la Iglesia como «sacramento» y la Iglesia como «cuerpo» y «cuerpo de Cristo», según la expresión genial de Pablo, perfectamente asumida en la época patrística.

Utilizando una terminología zubiriana («tomar cuerpo», «incorporación»), I. Ellacuría entiende que «la corporeidad histórica de la Iglesia implica que en ella 'toma cuerpo' la realidad y la acción de Jesucristo para que ella realice una 'incorporación' de Jesucristo en la realidad de la historia».

Lo mismo que Jesucristo es «sacramento» en su «tomar cuerpo», que implica una «incorporación» por la que «forma cuerpo con ese cuerpo global y unitario que es la historia material de los hombres» (recuérdese la fórmula de san Hilario: «el sacramento de su cuerpo», por el que va asumida toda la humanidad en él), así es desde esta «corporeidad histórica» como debe entenderse fundamentalmente la sacramentalidad histórica de la Iglesia.

Y lo mismo que la «incorporación» de Cristo en el cuerpo global de la historia fue incorporación directa en la historia de «los pobres y oprimidos del mundo», por lo que puede y debe decirse que son ellos «el cuerpo histórico de Cristo», así habrá que decir que la Iglesia es «sacramento de su cuerpo» en cuanto «incorporada» en el mundo de los pobres, es decir, en cuanto que «es por antonomasia Iglesia de los pobres, y, como Iglesia de los pobres, es cuerpo histórico de Cristo».

Una concepción histórica de la «salvación» obliga, lo primero, a superar «una concepción de la salvación en términos espiritualistas, personalistas o meramente transhistóricos», y a hablar más bien de «urgencia histórica de la salvación», cuando lo que está en juego es la vida o muerte de millones de hombres.

De manera que «más que interrogarse sobre si la Iglesia es o no superflua (es o no necesaria para la salvación), se pregunta seriamente *cómo* debe ser la Iglesia y *qué debe hacer* para ser efectivamente sacramento de salvación en la América Latina de hoy»²⁷².

La salvación aparece, pues, como realidad urgente, pero a la vez como realidad que desborda a la Iglesia, y a cuyo servicio está la Iglesia como sacramento de salvación. Dicho más drásticamente: «No hay salvación porque haya Iglesia, sino hay Iglesia porque hay salvación.

²⁷¹ Para lo que sigue, véase I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 179-216. Las dos últimas citas en p. 181 y 182; las siguientes, en p. 183 y 184.

²⁷² Alvaro Quiroz, *o. c.*, 81.

Más que decir que fuera de la Iglesia no hay salvación, habría que afirmar que fuera de la salvación no hay Iglesia»²⁷³.

Y superando teorizaciones abstractas sobre la salvación que, «a pesar de las apariencias son también todas ellas históricas», esta historización de la salvación lleva a la conclusión de que «la liberación es la forma histórica de la salvación», puesto que «no es posible hablar de salvación sino desde situaciones concretas. La salvación es siempre salvación «de» alguien y, en ese alguien, «de» algo. Hasta tal punto que las características del salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar. Parecerá esto una reducción de lo que es la salvación vista desde el don de Dios, que se adelanta incluso a las necesidades del hombre; pero no es así. Y no lo es, porque las necesidades, entendidas en toda su amplitud, son el camino histórico por el que se puede avanzar hacia el reconocimiento de ese don, que se presentará como *negación* de las necesidades, una vez que, desde ese mismo don, las necesidades aparezcan como *negación del don de Dios*, de la donación misma de Dios a los hombres. Pero es que, además, pueden verse las necesidades como *el clamor mismo de Dios* hecho carne en el dolor de los hombres, como la voz inconfundible del propio Dios que gime en sus creaturas o, más propiamente, en sus hijos»²⁷⁴.

Historizar la salvación es, pues, primariamente, un problema *teológico*, y en consecuencia, y sólo en un segundo momento, un problema eclesiológico. Implica reconocer que «Dios tiene un *hoy*, no sólo un *ayer* reconocido e interpretado», y reconocer, por tanto, «que Dios puede seguir hablando hoy y con la novedad de Dios, no simplemente deducible ni extrapolable de lo que ya sabemos acerca de él»²⁷⁵.

Ser sacramento histórico de salvación significa para la Iglesia colocarse «ante el hoy de Dios», y tratar de darle visibilidad y eficacia en este momento histórico. Visto desde América Latina, significa reconocer lo siguiente: «Nuestro Dios es un Dios encarnado y abajado *reduplicativamente*: abajado a lo humano, y abajado a aquello que, dentro de lo humano, está más abajo, lo pobre y débil. Ese abajamiento no es accidental o pasajero, sino que en el abajo de la historia Dios ha encontrado *su lugar*... El abajo de la historia, la pobreza real que priva de vida, la injusticia que priva de fraternidad, el mundo de verdugos que produce víctimas, ése es el lugar de Dios en este mundo. No es el único, pero sin encontrarle en ese lugar, cualquier otro lugar en que se pretenda encontrarle es peligroso y sospechoso»²⁷⁶.

²⁷³ *Ibíd.*, 98. Y añade en nota esta «vigorosa formulación» de Pedro Casaldáliga: «Si antes acepté que fuera de la Iglesia no había salvación, ahora creo que fuera de la salvación no hay Iglesia... ¡Solamente salvando, la Iglesia es, sólo salvándose y salvando, se es Iglesia; sólo se hace Iglesia en la medida en que se salva al mundo!».

²⁷⁴ I. Ellacuría, *o. c.*, 181.

²⁷⁵ Jon Sobrino, *Comunión, conflicto y solidaridad eclesial*, en *Mysterium liberationis...*, II, 220.

²⁷⁶ *Ibíd.*, 226.

Y, en esta situación, «no hay ninguna duda de que la Iglesia de Jesús (para ser sacramento de salvación) sólo puede ser Iglesia de los pobres, ciertamente y en directo en el Tercer Mundo, pero también en los otros mundos *por implicación*. Y esto significa ser una Iglesia que ha hecho una radical opción por los pobres, comprendiendo y practicando esa opción en forma totalizante, no reduciéndola a algo puramente categorial-pastoral y no dejándose paralizar por la casuística estéril de si esa opción es o no preferencial. Esa opción por los pobres es o debiera ser una especie de *existencial*, sobrenatural e histórico, que abarca todo el ser y hacer de la Iglesia»²⁷⁷.

3. El pueblo crucificado

Dentro de estas coordenadas se mueve la perspectiva fundamental desde la que se hace la eclesiología de la liberación. A lo que hay que añadir la conciencia explícita de que la perspectiva influye decisivamente no sólo «en la forma como se plantean las cuestiones», sino también «en el hecho de que se hagan unas preguntas y no otras»²⁷⁸.

Vamos a terminar nuestro trabajo con una breve referencia a esta pregunta que viene de «los pueblos crucificados», y que es la gran pregunta eclesiológica, radical y omniabarcante, que plantea la situación histórica actual de América Latina y de todo el Tercer Mundo: visto nuestro mundo desde las víctimas, que son la gran mayoría de la humanidad, desde esa «gran parte de la humanidad literal e históricamente crucificada», *¿es esa «humanidad doliente algo esencial a la hora de reflexionar sobre lo que es el pueblo de Dios y sobre lo que es la Iglesia?»*.

En esta pregunta «puede decirse que van envueltas la cristología y la eclesiología enteras, en su carácter de soteriología histórica»²⁷⁹. Hay en este planteamiento algunas implicaciones más graves que vamos a recoger resumidamente.

— En primer lugar, hablar de «pueblos crucificados» es referirse directamente a la historia, y a la historia vista desde abajo, desde los perdedores de la historia. Si en Europa hubo que preguntarse: «¿cómo hacer teología después de Auschwitz?», en América Latina la pregunta radical es esta otra: ¿cómo hacer teología en presencia de pueblos enteros crucificados, y cómo hacerla con tranquilidad de conciencia sin que sirva de alguna manera para bajarles de la cruz?

De aquí arranca, como es sabido, la teología de la liberación, pero esto significa que, como pregunta radical, es una pregunta dirigida a la humanidad entera. Porque es cuestión, ante todo, de honradez con la realidad, de no encubrir la verdadera realidad de nuestro mundo.

²⁷⁷ *Ibid.*, 227.

²⁷⁸ Alvaro Quiroz, *o. c.*, 78.

²⁷⁹ Véase sobre lo que sigue, I. Ellacuría, *El pueblo crucificado, en *Mysterium liberationis...**, II, 189-216. Sirvan estas líneas de homenaje agradecido a este gran teólogo y mártir de Cristo en nuestro tiempo.

Visto desde los pueblos crucificados, lo que llamamos «orden mundial» está montado sobre el encubrimiento de su propio rostro, de su verdadera realidad tal como la descubren las víctimas. Hay, pues, un primer problema de honradez histórica: «des-cubrir la en-cubierta realidad de nuestro mundo». Un problema en que se decide la humanización o deshumanización de todos. Nadie queda al margen de esta «tragedia» universal, de esta «descomunal debacle», con una ya larga historia que incluye la desaparición de pueblos enteros y el sometimiento sucesivo a los imperios de turno²⁸⁰.

— Ahora bien, para plantear la cuestión en estos términos, hablar de pueblos «crucificados» tiene grandes ventajas: es un lenguaje que evita más eficazmente el encubrimiento que operan otros lenguajes, y que expresa mucho mejor la magnitud histórica de la inhumanidad de nuestro mundo y su significado para las urgencias mayores y más universales de la fe cristiana. Por lo menos a estos tres niveles:

- Al nivel *fáctico-real*, porque 'cruz' significa muerte, y muerte es aquello a lo que están sometidos de mil maneras los pueblos latinoamericanos. Es muerte *lenta*, pero real, causada por la pobreza que generan injustas estructuras —'violencia institucionalizada'—; y así, 'pobres son los que mueren antes de tiempo'. Es muerte, rápida y *violenta*, por causa de represión y guerras, cuando los pobres ponen a aquéllas en peligro. Y es muerte *indirecta*, pero eficaz, cuando a los pueblos se les priva incluso de sus culturas para debilitarles su identidad y hacerlos más indefensos».

- «Al nivel *histórico-ético*, porque 'cruz' expresa un tipo de muerte activamente infligida. Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser dado muerto; significa que hay víctimas y que hay verdugos. Significa que existe un gravísimo pecado. Los pueblos crucificados no caen del cielo —si se siguiera la inercia de la metáfora, más bien habría que decir que surgen del infierno—. Por mucho que se quiera dulcificar el hecho, es verdad que la cruz de los pueblos latinoamericanos les ha sido infligida por los diversos imperios que se han adueñado del continente, españoles y portugueses ayer, Estados Unidos y aliados hoy, bien sea a través de ejércitos o de sistemas económicos, a través de imposición de culturas y de visiones religiosas, en connivencia con los poderosos locales».

- «Al nivel *religioso*, porque 'cruz' —muerte de cruz padeció Jesús y no cualquier muerte— evoca pecado y gracia, condenación y salvación, acción de los hombres y acción de Dios. Desde un punto de vista cristiano, el mismo Dios se hace presente en esas cruces y los pueblos crucificados se convierten en el principal signo de los tiempos»²⁸¹.

²⁸⁰ Jon Sobrino, *Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé*: Páginas 109, Lima (junio 1991) 75. Y añade el autor esta cita de Pedro Casaldáliga: «Hace tiempo... que siento la desaparición de pueblos enteros como un absurdo misterio de iniquidad histórica que convierte mi fe en abatimiento».

²⁸¹ *Ibíd.*, 76.

— Desde el punto *de* vista eclesiológico, que es el que aquí nos interesa, el problema puede sintetizarse así: es cuestión de *crear* «comunidad eclesial alrededor de los crucificados para bajarles de la cruz»²⁸².

No cualquier tipo de comunión es verdadera comunión cristiana ni creadora de verdadera Iglesia. Tampoco aquella que rehúye por principio el conflicto y la división. «El problema de la comunión está en que debe basarse en la verdad de Jesús y en la verdad de la palabra de Dios, como cosas reales, no sólo como cosas correctamente formuladas. Ambas realidades, sin embargo, generan también el conflicto y la división más radicales. Y eso no sólo entre cristianos y no cristianos, sino dentro de los cristianos y dentro de las Iglesias»²⁸³.

Pero a esto hay que añadir que los obstáculos para la comunión provienen, sobre todo, de la división y de las fuerzas contrapuestas actuantes en el mundo en que vivimos. Vivimos «en un mundo antagónico, duélico, en el que unos hacen, por necesidad, contra otros. Para captar esto no hace falta apelar a la lucha de clases, sino ser fieles a la Escritura y honrados con la visión de nuestra realidad. La estructura teológica de la realidad es la que es antagónica. En la historia real existen el Dios de vida y los ídolos de muerte, existen el reino y el antirreino. Ambos están en pugna y optar por uno es automáticamente optar contra el otro»²⁸⁴.

Si es verdad entonces que «la comunión eclesial se debe desarrollar alrededor del Dios de vida y de Jesús, del reino, pero haciendo contra los ídolos de muerte y el antirreino», también lo es que fraya en la Iglesia un «centro real generador de comunión», y que ese centro no lo constituye una Iglesia que busque la comunión «hacia dentro de sí misma y de las demás Iglesias», sino la que busque «*la comunión con un mundo de pueblos crucificados*».

También aquí se cumplen las palabras de Jesús: el que busque ganar su vida la pierde, pero el que la pierde la gana. «La Iglesia que esté obsesionada con su propia comunión la pierde, pero la que vive y se desvive por estar en comunión con el mundo de los pobres la gana. A la Iglesia que busca efectivamente el reino de Dios para los crucificados de este mundo, todo lo demás se le da por añadidura».

En definitiva: «Una Iglesia que es la Iglesia de los pobres porque ha comulgado con el pueblo crucificado, esa Iglesia es la que produce comunión, la que se hace centro en un determinado momento de la historia de la Iglesia universal»²⁸⁵.

— Hablar del pueblo crucificado como «generador de comunión eclesial» presupone reconocerle, en un sentido real, como «principio de salvación universal»²⁸⁶.

²⁸² Id., *Comunión, conflicto y solidaridad eclesial*, en o. c., 231.

²⁸³ *Ibid.*, 231-232.

²⁸⁴ *Ibid.*, 232.

²⁸⁵ *Ibid.*, 235-236.

²⁸⁶ Ignacio Ellacuría, *El pueblo crucificado*, en o. c., 201.

Digamos algo, finalmente, sobre este esfuerzo teológico, tan significativo, por «poner en unidad la figura de Jesús con la de la humanidad oprimida: su pasión y muerte», o por ver la pasión de Jesús desde el pueblo crucificado y la crucifixión del pueblo desde la pasión y muerte de Jesús²⁸⁷. En el fondo, se trata de poner en relación *El Dios crucificado*, según el título sugerente de un libro de Moltmann, con otro empeño teológico no menos urgente: *El pueblo crucificado*, con más claras repercusiones eclesiológicas, evidentemente.

Para los cristianos no resulta ya escandaloso afirmar que «la vida viene de la muerte histórica de Jesús», a pesar del escándalo que eso supuso para quienes la vivieron de cerca y tuvieron que anunciarla. Por eso «es menester recuperar el escándalo y la locura si no queremos desvirtuar la verdad histórica de la pasión de Jesús. Y esto en una triple dimensión: en la dimensión del propio Jesús, que sólo paulatinamente pudo ir entendiendo cuál era el camino real del anuncio y la realización del reino de Dios; en la dimensión de quienes le persiguieron a muerte, porque no podían aceptar que la salvación implicara determinadas posiciones históricas; finalmente, en la dimensión del *escándalo eclesial*, que hace rehuir a la Iglesia el paso por la pasión en el anuncio de la resurrección»²⁸⁸.

Lo dijimos ya al hablar de la índole sacerdotal de la Iglesia: el Cristo crucificado que es «escándalo» para los judíos, «locura» para los gentiles, sigue siendo escándalo y locura para los cristianos y para la Iglesia, y la historia de la Iglesia testimonia de múltiples maneras los esfuerzos que se han hecho por domesticar y dulcificar la cruz de Jesús, sea deshistorizándola, sea desvirtuándola con «enfoques ascéticos o moralistas», y en todo caso tratando de «situar la cruz donde uno quiere y no donde está puesta»²⁸⁹.

Pero, en la medida en que se rehúye el escándalo de la cruz, lo que resulta verdaderamente escandaloso, también para los creyentes, es «proponer a los necesitados y oprimidos como la salvación histórica del mundo», en cuanto que «el pueblo crucificado es la continuación histórica de la vida y la muerte de Jesús»²⁹⁰. Y resulta escandaloso no sólo por la tendencia espontánea a entender la Iglesia como la única portadora de salvación, sino también porque es fácil pensar que los pobres y oprimidos son los destinatarios privilegiados de la salvación, los que necesitan ser liberados y salvados, pero no es nada fácil entenderles como salvadores y liberadores.

Sin embargo, esto es lo que se quiere resaltar al hablar del «pueblo crucificado» y tratar de relacionarlo con la cruz de Cristo. Por pueblo crucificado se entiende «aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de

²⁸⁷ *Ibid.*, 190.

²⁸⁸ *Ibid.*, 192.

²⁸⁹ *Ibid.*, 194.

²⁹⁰ *Ibid.*, 192 y 201.

factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse como pecado».

Esto es lo que debe considerarse como «pecado histórico», un pecado que «reina sobre el mundo y sobre los pueblos colectivamente», y que es el que «destruye la historia y obstaculiza el futuro que Dios querría para ella; este pecado colectivo es el que hace reinar la muerte sobre el mundo, y por ello tenemos necesidad de ser liberados de nuestra obra colectiva de muerte para formar de nuevo el pueblo de Dios». Este pecado es el que en el Nuevo Testamento se llama «el pecado del mundo», creador de esa especie de necesidad histórica «de que muchos sufran para que unos pocos gocen, de que muchos sean desposeídos para que unos pocos posean».

Por eso la muerte de Jesús es la del que «cargó con el pecado del mundo», el que pesaba sobre las víctimas de la historia. Y por eso «la muerte de Jesús pone en claro por qué el anuncio efectivo de la salvación choca con la resistencia del mundo, por qué el reino de Dios combate con el reino del pecado; y esto aparece tanto en la muerte del profeta, del enviado de Dios, como en la muerte y el destroz de la humanidad por quienes se hacen dioses dominadores de ella»²⁹¹.

Esta humanidad destrozada es también, por consiguiente, en un sentido real, la que carga con el pecado del mundo. Y esta es la razón por la que la figura del «siervo sufriente de Yahvé»²⁹² ha de entenderse, a la vez, en un sentido colectivo y en su personificación en el Crucificado que, por haberse identificado con los crucificados de la historia, es el que quita el pecado del mundo.

En ambos sentidos puede decirse que es «hombre de dolores, acostumbrado al sufrimiento», «sin figura, sin belleza, sin rostro atrayente», una figura ante la que «se vuelve el rostro», porque «desfigurado, no parecía hombre ni tenía aspecto humano». Porque «él cargó con el pecado de muchos, fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes».

Se trata, pues, de una figura que nos interpela a todos, a la historia humana en su conjunto. Porque «el siervo no sólo proclama la verdad del pueblo crucificado, sino también la verdad sobre sus verdugos. En los pueblos crucificados podemos y debemos mirarnos todos hoy para conocer nuestra más profunda realidad. Como en un espejo invertido, podemos ver lo que somos por lo que producimos»²⁹³.

Y en ambos sentidos puede decirse también: «Mi siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de ellos». Que es como decir: «Dios no puede menos de atribuir un valor

²⁹¹ *Ibid.*, 198, 201, 203.

²⁹² *Ibid.*, 204-216.

²⁹³ J. Sobrino, *Los pueblos crucificados...*, l. c., 79.

plenamente salvífico a este acto de absoluta injusticia histórica; y se lo puede atribuir porque el propio siervo acepta su destino de salvar por el sufrimiento a quienes son los causantes de él»²⁹⁴.

De este modo, la conjunción de la crucifixión y muerte de Jesús con la crucifixión y muerte del «pueblo crucificado» ayuda a entender mejor, en su concreción histórica, ambas realidades, al mismo tiempo que arroja serias sospechas sobre toda eclesiología en que el pueblo crucificado no entre como elemento integrante en la constitución y comprensión del verdadero pueblo de Dios y de la verdadera Iglesia.

He aquí una voz poderosa dicha desde la pasión y muerte de los pueblos del Tercer Mundo, y desde la propia pasión y la propia muerte. Una voz poderosa que es necesario oír, en este momento histórico, como portadora urgente de salvación tanto para el futuro de la historia como para el futuro de la Iglesia.

Una voz que, ciertamente, sigue resonando en amplios sectores de la sociedad y de la Iglesia, a pesar de los esfuerzos por sofocarla. Afortunadamente, podemos concluir con una constatación como ésta: «La teología latinoamericana de la liberación ha calado hondo en no pocas conciencias cristianas adormecidas, ha contribuido a revitalizar importantes movimientos eclesiales renovadores, entre ellos de manera muy especial las comunidades de base, ha penetrado en las viejas aulas de seminarios y facultades de teología, y está dejando su impronta en los más prestigiosos y creativos teólogos de nuestro continente»²⁹⁵.

²⁹⁴ I. Ellacuría, *o, c*, 210.

²⁹⁵ J. J. Tamayo, *Recepción en Europa de la teología de la liberación*, en *Mysterium liberationis...*, I, 51.

Epilogo

Hemos llegado al final de nuestro camino. Pero el camino como tal sigue abierto. Todos los problemas sobre los que hemos reflexionado en este libro son problemas abiertos. La Iglesia misma es una realidad abierta, y nadie sabe cómo va a configurarse ni cómo va a entenderse a sí misma en el ya inminente siglo XXI. Probablemente de forma bastante irreconocible para los cristianos de este sorprendente y preocupante fin de milenio.

Lo cierto es que la Iglesia, reconózcase o no, está sometida a una sacudida histórica, tal vez como pocas veces en su ya larga historia, en que los cimientos mismos se conmueven. Después de este estudio, resultará más fácil comprender a qué cimientos nos referimos, identificados secularmente con la fe misma o con la realidad inmutable de la Iglesia.

El Vaticano II ha sido la inauguración solemne de una nueva etapa histórica para la iglesia, y es necesario proseguir sin reservas el cambio histórico iniciado por él si se quiere abrir caminos de futuro para la Iglesia misma. Es necesario seguir hablando convencidamente de «fin del constantinismo», de «fin de la época postridentina», como cosas que el concilio ha dado ya por definitivamente concluidas y carentes de futuro. Y es necesario reconocer que, en este sentido, estamos todavía bajo ese gran «acontecimiento conciliar» inaugurador de una etapa histórica nueva. Diríamos que el Vaticano II, como cambio histórico, está en su primera fase, con un primer período más positivo y otro segundo más negativo, pero sus fases más importantes están todavía en el futuro.

En los últimos años se ha puesto en marcha en la Iglesia un ambicioso proyecto de «nueva evangelización», iniciado e impulsado por el papa Juan Pablo II. Seguramente, una iniciativa importante en la actual coyuntura histórica. Pero, aparte de lo sorprendente que resulta que se puedan escribir ahora libros enteros sobre la «nueva evangelización» sin mencionar para nada a los pobres, o a lo sumo como un leve apéndice del proceso evangelizador de la cultura, es más llamativo aún que pueda acometerse tal empresa sin una palabra de autocrítica eclesial, sin la menor sospecha de que la Iglesia misma puede ser un obstáculo, si no el principal, para la «nueva evangelización» que se pretende. Y, sobre todo, que este proyecto se le entienda como el comienzo de «una etapa histórica nueva» que dejaría atrás las tareas mayores, todavía pendientes, desencadenadas por el concilio. Resulta sospechoso que, en un momento en que hasta voces autorizadas se alzan ya hablando del olvido del Vaticano II, se quiera entender la «nueva evangelización» como un nuevo comienzo. ¿No será otra expresión de última hora del miedo que se tiene al cambio histórico conciliar?

Nada más perjudicial, a mi juicio, para la Iglesia actual que reducir el Vaticano II a un acontecimiento del pasado, superado ya por nuevas urgencias y nuevos desafíos históricos. Será la mejor manera de volver a la Iglesia preconiliar y a lo que el concilio quiso expresamente que no volviera a repetirse.

Y una última palabra sobre la Iglesia de los pobres: en el siglo XXI, el 70% de los católicos vivirá en los países del sur subdesarrollado, y sólo el 30% en el norte superdesarrollado. Ha podido decirse que la Iglesia católica será entonces «una iglesia del Tercer Mundo con unos orígenes históricos en el occidente europeo» (Metz). ¿Quién puede prever la figura histórica que adoptará la Iglesia en tales condiciones, enteramente desconocidas hasta el momento presente? Sólo el Espíritu de Jesús, creador e innovador permanente de su Iglesia.

*6 de enero de 1992,
fiesta de la Epifanía.*