

Leonardo Boff

Eclesiogénesis

**Las comunidades
de base
reinventan
la Iglesia**

Sal Terrae

Dresencia

**Colección
Presencia Teológica**

2

ECLESIOGÉNESIS

**Las comunidades de base
reinventan la Iglesia**

LEONARDO BOFF

4.ª EDICION

**EDITORIAL SAL TERRAE
Guevara, 20 — SANTANDER**

Título del original portugués-brasileño:
Eclesiogênese

Editora VOZES, Petrópolis

Traducción de: JUAN CARLOS RODRÍGUEZ HERRANZ

Portada de: JESÚS GARCÍA-ABRIL

© EDITORIAL SAL TERRAE - SANTANDER

Con las debidas licencias

Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0551-3

Depósito Legal: SA. 188 - 1984

A. G. «Resma» - Prof. M. de la Hermida, s/n. - Santander, 1984

I N D I C E

	Págs.
1. La comunidad de base como nueva experiencia de Iglesia	9
2. ¿Qué futuro tiene la comunidad?	13
a) La comunidad como un espíritu en la Iglesia y como alternativa a la Iglesia institución.	
b) Coexistencia permanente de lo institucional y de lo comunitario en la Iglesia.	
3. ¿La comunidad de base es Iglesia o sólo tiene elementos eclesiales?	21
a) Existe a todos los niveles divergencia de opiniones.	
b) Profundización: pistas para una comprensión más amplia de la eclesialidad de las comunidades de base.	
aa) ¿Cómo entender lo universal y lo particular?	
bb) ¿Cuál es la realidad mínima constitutiva de la Iglesia Particular?	
cc) El sacramento, unidad entre lo universal y lo particular.	
4. Comunidades eclesiales de base y reinención de la Iglesia	37
5. ¿En qué podrán contribuir las comunidades de base a la superación de la actual estructura de la Iglesia?	47

6. Características de una Iglesia encarnada en las clases oprimidas: notas teológicas de la Iglesia base ...	51
1. ¿Qué significa "características de la Iglesia" (Notas, propiedades)?	
2. Características de una Iglesia integrada en la clase hegemónica.	
a) Campo religioso-eclesiástico y modo de producción de la sociedad.	
b) La experiencia cristiana y su contenido de revelación.	
c) Características de la Iglesia en un modo dialéctico de producción religiosa.	
3. Características de una Iglesia integrada en las clases oprimidas.	
1) Iglesia-Pueblo de Dios; 2) Iglesia de los pobres y débiles (reducidos a sub-hombres); 3) Iglesia de los expoliados (dehumanizados); 4) Iglesia de los seglares; 5) Iglesia como koinonía de poder; 6) Iglesia toda ella ministerial; 7) Iglesia de diáspora; 8) Iglesia liberadora; 9) Iglesia que sacramentaliza las liberaciones concretas; 10) Iglesia que prolonga la gran tradición; 11) Iglesia en comunión con la gran Iglesia; 12) Iglesia que construye la unidad a partir de la misión liberadora; 13) Iglesia con una nueva concreción de su catolicidad; 14) Iglesia toda ella apostólica; 15) Iglesia realizadora de un nuevo estilo de santidad.	
4. Conclusión: la credibilidad de la esperanza cristiana.	
QUAESTIONES DISPUTATAE	75
7. ¿Quiso el Jesús histórico una única forma institucional de Iglesia?	77
I. Presupuestos hermenéuticos para una respuesta.	

II. La imagen de Iglesia de una teología sin problemas.	
III. La intención última de Jesús no es la Iglesia, sino el Reino de Dios.	
IV. ¿Qué predicó Jesús, el Reino de Dios o la Iglesia?	
a) Contenido escatológico y universal del Reino de Dios.	
b) Un signo escatológico: la constitución de los Doce.	
c) Pedro-piedra. Fundamento de la fe después de la Pascua.	
d) La última Cena, signo escatológico definitivo.	
e) La escatología de Jesús es simultáneamente presente y futura.	
V. La muerte y la resurrección de Cristo, condiciones de posibilidad de la existencia de la Iglesia.	
a) La Iglesia, en cuanto Iglesia de judíos y gentiles.	
b) Cristo, lazo de unión entre la Iglesia y el Reino de Dios.	
VI. La Iglesia fundada por Cristo y por los apóstoles movidos por el Espíritu Santo.	
VII. Conclusión: por la Iglesia nos llega el Reino.	
VIII. Consecuencias con vistas a una posible eclesiogénesis.	
8. El seglar y el poder de celebrar la Cena del Señor	97
I. Las hipótesis teológicamente posibles.	
II. Elaboración de una solución posible.	

9. **El sacerdocio de la mujer y sus posibilidades** 106

- I. El sacerdocio de la mujer desde el horizonte de su liberación.
- II. Jesús, la voz masculina en defensa de la mujer.
- III. No existen argumentos teológicos decisivos en contra de la ordenación de la mujer, sino únicamente disciplinares.
 - a) Primera objeción: la fidelidad histórica: Jesús fue varón y no mujer.
 - b) Segunda objeción: Jesucristo escogió únicamente a hombres para Apóstoles suyos.
 - c) Tercera objeción: San Pablo dijo que las mujeres debían estar calladas en la Iglesia; ¿cómo entonces podrán presidir la Palabra y la Eucaristía?
 - d) Cuarta objeción: En la tradición de la Iglesia nunca ha habido sacerdotisas; ni siquiera la Virgen lo fue.
 - e) Conclusión: se trata de la permanencia de una costumbre y no de una tradición doctrinal.
- IV. El sacerdocio de la mujer no puede ser el sacerdocio actual de los hombres.
- V. Perspectivas teológicas de un sacerdocio de la mujer.
 - a) El sacerdocio universal de las mujeres.
 - b) Lo específico del sacerdocio ministerial no es poder consagrar, sino poder ser principio de unidad en la comunidad.
- VI. Conclusión: Lo humano es "animus" y "anima", lo mismo que lo religioso.
- VII. La última declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

1. LA COMUNIDAD DE BASE COMO NUEVA EXPERIENCIA DE IGLESIA

1. El surgir de las comunidades de base debe ser considerado dentro del contexto de la sociedad moderna. Esta ha provocado una gran atomización de la existencia y un anonimato generalizado de las personas, perdidas entre los mecanismos de las macroorganizaciones, de las burocracias y de la consiguiente uniformidad de los comportamientos, cuadros, horarios, etc. Frente a este hecho se ha ido articulando de forma lenta pero cada vez con más intensidad, una reacción en el sentido de formar comunidades en las que las personas se conozcan y reconozcan, puedan llegar a ser ellas mismas en su individualidad y tengan la posibilidad de decir su palabra, ser acogidas y acoger en nombre propio. De este modo han ido surgiendo por todas partes grupos y pequeñas comunidades.

2. Las comunidades eclesiales de base suponen un fenómeno similar en el seno de la Iglesia. En los últimos siglos la Iglesia se había organizado en el marco de un fuerte esquema jerárquico y de una comprensión jurídica de las relaciones entre los cristianos que presentaba indudables aspectos de mecanicismo y cosificación. "La Iglesia no sería más que una gran organización regulada por una jerarquía que detenta el poder y cuya clientela no tendría sino que observar sus reglas y seguir sus prácticas. ¿Es esto una caricatura? ¡Por supuesto que no! (Congar, "Los grupos informales en la Iglesia", 144-145). En contra de esa tendencia, han surgido las comunidades eclesiales de base que representan una nueva experiencia de Iglesia, de comunidad, de fraternidad que se sitúa dentro de la más legítima y antigua tradición. Supondría una comprensión simplista y desprovista de perceptibilidad del sentido

histórico, concebir a las comunidades de base como algo ocasional y pasajero. Ellas representan "una respuesta específica a una coyuntura histórica vigente" (Demo-Calsing, "Relatório da pesquisa sobre CEBs", 18-19). Teológicamente significan una nueva experiencia eclesiológica, un renacer de la misma Iglesia y por consiguiente una acción del Espíritu en el horizonte de las urgencias de nuestro tiempo (Pablo VI). Desde esta perspectiva las comunidades de base deberían ser contempladas, acogidas y acompañadas con todo el respeto que se debe a los acontecimientos salvíficos. Ello no nos dispensa de la diligencia necesaria en la búsqueda de la lucidez y de los mejores caminos. Pero todo esfuerzo de comprensión se instaura al interior de esta contemplación teológica del eminente valor eclesial de las comunidades de base.

3. Además de este cuadro de referencia más general, existen también las motivaciones más específicas referidas a la misma situación de la Iglesia y a su nueva conciencia. Así el surgir de las comunidades de base se debe también a la crisis institucional de la Iglesia. La falta de ministros ordenados que atendieran a las comunidades estimuló la fantasía creadora de los propios pastores que llegaron a confiar responsabilidades cada vez mayores a los seglares. Aun cuando la gran mayoría de ellas deba su origen a sacerdotes o religiosos, las comunidades de base constituyen fundamentalmente un movimiento de seglares. Son ellos los que hacen avanzar la causa del Evangelio y se constituyen en portadores de la realidad eclesial aun al nivel de la capacidad de organización y decisión. Esta transposición del eje eclesial encierra en germen un nuevo principio de "hacer nacer a la Iglesia", un "recomenzar de la Iglesia" (Congar, op. cit., 129-130), una auténtica eclesiogénesis. No se trata de la expansión del sistema eclesiástico vigente, asentado sobre el eje sacramental y clerical, sino de la emergencia de una forma distinta de ser Iglesia, basada sobre el eje de la Palabra y del seglar. Es previsible que de este movimiento que se está adueñando de la Iglesia universal surja un nuevo tipo de presencia institucional del cristianismo en el mundo.

4. Cualquier fenómeno nuevo crea su lenguaje e instaura sus categorías propias en orden a su autoexpresión. Del mismo modo las comunidades de base están dando origen a una nueva eclesiología y formulando conceptos nuevos en teología. Todo es aún incipiente, está en proceso, no constituye una realidad acabada. Pero al pastor y al teólogo se les puede hacer una advertencia: que respeten el camino recién emprendido, que no quieran encuadrar inmediatamente el fenómeno en categorías teológico-pastorales

nacidas de otros contextos y de otras experiencias eclesiales, que se pongan en la actitud de quien desea ver, comprender y aprender, que mantengan la vigilancia crítica para poder distinguir los caminos verdaderos de los falsos. La historia de la Iglesia no significa exclusivamente una actualización de formas antiguas o represtinación de experiencias históricas pasadas. Es verdadera historia y por lo tanto es creación de lo nuevo y aún no experimentado. El NT y la historia de la Iglesia nos presentan una pluriforme encarnación institucional de la fe. La Iglesia no va desde Cristo hasta la Parusía en línea recta, sino que pasa a través de variaciones históricas, transportando consigo al mundo y ofrendándolo a Dios. Es posible que en la actualidad nos encontremos en una fase de surgimiento de un nuevo tipo institucional de Iglesia. Esto habrá que comprenderlo a la luz del Espíritu Santo; urge, por tanto, hacer frente a las resistencias mentales, modificar hábitos eclesiales y mantenerse abiertos para no ahogar al Espíritu.

5. Existe un enorme abanico de problemas que van implicados en el tema de las comunidades de base. No pretendemos tan siquiera enumerar los más candentes pero seleccionamos los que nos parecen significativos: —¿Qué futuro tiene la comunidad? —La Eclesialidad de las comunidades de base —Contribución de las comunidades de base a la superación de la estructura actual de la Iglesia; y tres "questiones disputatae": el Jesús histórico y las formas institucionales de la Iglesia; la posibilidad de que un seglar celebre la Cena del Señor; y el sacerdocio de la mujer y sus posibilidades.

2. ¿QUE FUTURO TIENE LA COMUNIDAD?

1. Resulta interesante observar el surgir de las comunidades eclesiales de base en el Brasil (cfr. Marins, "Concilium" 104, 22-25). Su aparición se debe a la preocupación evangelizadora y comunitaria explicitada por medio de los catequistas populares de Barra do Pirai, del movimiento de educación comunitaria de base con su catequesis radiofónica (Natal), a las experiencias de apostolado seglar y a los esfuerzos de renovación parroquial inscritos en un movimiento de renovación nacional codificado en los planes nacionales de pastoral (1962-1965).

En 1956 Dom Agnelo Rossi inició el movimiento de evangelización con catequistas populares a fin de llegar hasta aquellas regiones no alcanzadas por los párrocos. Todo comenzó por la narración testimonial de una viejecita: "En Natal las tres Iglesias protestantes estaban iluminadas y concurridas. Escuchábamos sus cantos... y mientras tanto nuestra Iglesia católica estaba cerrada, en tinieblas... porque no conseguíamos un sacerdote". Quedaba en el aire una cuestión: ¿Tiene que detenerse todo porque no haya sacerdotes? Dom Angelo en Barra do Pirai formó coordinadores de comunidades "que hacían todo cuanto un seglar puede hacer en la Iglesia de Dios dentro de la disciplina eclesial actual. En su grado mínimo, el catequista reúne una vez por semana al pueblo y lee una lección catequética. Normalmente realiza junto con ellos las preces diarias. Los domingos y días festivos reúne al pueblo que reside lejos de la Iglesia para celebrar el "domingo sin misa" o la "misa sin sacerdote" o el "culto católico" haciendo que el pueblo acompañe espiritualmente y colectivamente la misa que el párroco está celebrando en la lejana iglesia madre. Reza junto con el pueblo las oraciones de la mañana y de la noche, las novenas, letanías, meses de Mayo, Junio, etc...". En torno a la catequesis llegó a formarse una comunidad con un responsable de la vida religiosa; en lugar de capi-

lla se construyeron salones de reunión que servían a su vez de escuela, lugar de catequesis, de enseñanza de corte y confección y de encuentros en los que resolver problemas comunitarios y aun económicos.

Con el fin de hacer frente a problemas humanos graves como el analfabetismo, las enfermedades endémicas, etcétera... se crearon escuelas radiofónicas y el MEB (Movimiento de Educación de Base) en Natal, a cargo de la Archidiócesis. Con la ayuda de la radio se alfabetizaba, promovía y catequizaba. Los domingos la comunidad (sin sacerdote se reunía en torno al aparato de radio atendiendo a la misa celebrada por el obispo y escuchando su palabra. En 1963 existían ya 1.410 escuelas radiofónicas. El movimiento se propagó a continuación por todo el Noroeste y Centro-Oeste.

El movimiento por un Mundo Mejor hizo surgir una atmósfera de renovación por todo el país. Un equipo de 15 personas recorrió la nación durante cinco años dando 1.800 cursos y poniendo en actividad a todos los estamentos de la vida eclesial: sacerdotes, obispos, religiosos, seglares y movimientos. De esta animación fueron fruto el Plan de Emergencia de la CNBB y el Primer Plan de Pastoral de Conjunto Nacional (1965-1970) en el que se decía: "Nuestras parroquias actuales están o deberían estar compuestas por varias comunidades locales y por *comunidades de base*, dada su extensión, densidad demográfica y porcentaje de bautizados que pertenecen a ellas por derecho. Será por consiguiente de gran importancia el emprender la renovación parroquial partiendo de la creación o dinamización de estas *comunidades de base*. La matriz llegará poco a poco a convertirse en una de esas comunidades y el párroco presidirá todas las que se encuentren dentro de la porción del rebaño que le fue confiada". (Plan de Pastoral de Conjunto, 58).

2. A partir de Medellín (1968) esta nueva realidad se ganó el derecho de ciudadanía y hoy constituye sin lugar a dudas el mundo entero uno de los grandes principios de renovación de la Iglesia (cfr. todo el número 104 de la revista "Concilium" 4 (1975); Exhortación apostólica "Evangelii Nuntiandi", n. 58; Sínodo de los Obispos de 1974). Las comunidades eclesiales de base suponen la "construcción de una Iglesia viva más que la multiplicación de las estructuras materiales" (Marins, "Concilium" 104, 27); una participación más vital e íntima de los miembros, insertos en una misma realidad más o menos homogénea, viviendo la esencia del mensaje cristiano que es la universal paternidad de Dios, la fraternidad con todos los hombres, el seguimiento de Jesucristo muerto y resucitado, la celebración de la Resurrección y de la Eucaristía y la construcción ya iniciada en la historia del Reino de Dios que es el de la liberación del hombre todo y de todos los hombres.

a) *La comunidad como un espíritu en la Iglesia y no como alternativa a la Iglesia-institución.*

3. La vida cristiana en las comunidades de base se caracteriza por la ausencia de estructuras alienantes, por las relaciones directas, la reciprocidad, la profunda fraternidad, el mutuo auxilio, la comunidad de ideales evangélicos y la igualdad entre los miembros. Está ausente todo aquello que caracteriza a las sociedades: reglamentos rígidos, jerarquías, relaciones prescritas dentro de un cuadro de distinción de funciones y atribuciones. El entusiasmo generado por la vivencia interpersonal del nosotros y la experiencia de saborear la atmósfera plenificante del Evangelio suscita con frecuencia un problema no desprovisto de gravedad. Los pastores han de estar atentos a él para no caer en ilusiones. El problema se plantea así: las comunidades eclesiales de base constituyen una alternativa a toda la Iglesia; o con menos osadía se crea y alimenta la expectativa de ver a toda la Iglesia transformada en comunidad. ¿Qué grado de verdad puede tener esta expectativa? ¿Podrá toda la Iglesia en su globalidad transformarse en una comunidad auténtica?

4. Para elaborar una respuesta a esto, la teología ha de prestar oídos a las conclusiones que las ciencias sociales han extraído de su reflexión acerca de la relación existente entre el aspecto comunitario y el societario de la vida humana. En este punto nos atenemos al estudio del sociólogo Pedro Demo en un trabajo suyo muy competente sobre los "problemas sociológicos de la comunidad" ("Comunidades: Igreja na base", 67-110). La sociología actual ha superado la contraposición, hecha clásica por F. Toennies, entre sociedad y comunidad. Comunidad sería aquella formación social en la que los hombres se orientan por un sentimiento de reciprocidad y pertenencia; y sociedad aquella en la que predominan el anonimato y las relaciones indirectas. No se niega el hecho de que formaciones sociales puedan vivir según relaciones basadas en el espíritu comunitario: contacto íntimo, directo, confiado, informal, recíproco, igual, y una alteridad máxima. Pero a la vez en su concreción histórica toda formación social, al margen de esos valores, no elimina las rasgos conflictivos, los del egoísmo, del individualismo, los de los intereses, de la urgencia del orden, de la regla, del establecimiento de metas y de la tenacidad en el proceso de alcanzarlas.

5. La comunidad no ha constituido una formación típica de una fase de la humanidad o capaz de realizarse actualmente en

estado puro. Concretamente, existe siempre la estructura de poder, ya sea en su versión dominante ya en su versión solidaria; se mantienen en vigor las desigualdades y los papeles estratificados dentro de una escala de valores; hay conflictos e intereses particulares. Históricamente las formaciones sociales se presentan como entramadas con características societarias y comunitarias. En este sentido no hay realismo en la lucha por una sociedad sin clases, totalmente fraterna, sin conflictos, sino que únicamente se dará en la lucha por un tipo de sociabilidad en la que sea menos difícil el amor y donde haya una mejor distribución del poder y de la participación. La comunidad debe entenderse como un espíritu a crear, como una inspiración que alimente el esfuerzo por superar continuamente las barreras entre las personas y por generar una relación solidaria y recíproca.

6. Con acierto afirma Demo: "Dentro de la contraposición comunidad/sociedad se puede decir que la comunidad es la utopía de la sociedad" (110). En otras palabras: la convivencia humana siempre estará llena de tensiones entre el aspecto organizativo, impersonal y el otro aspecto personal e íntimo. Luchar por que predomine la dimensión comunitaria implica luchar para que las estructuras y las ordenanzas no se sustenten, sino que ayuden a humanizar al hombre y a hacerlo cada vez más cercano al otro y a los valores evangélicos. El predominio de lo comunitario sobre lo societario se presenta con más facilidad en los pequeños grupos; de ahí la importancia de las comunidades eclesiales de base en cuanto comunidades existentes dentro de la sociedad eclesial.

7. Para que se mantenga en su vigor renovador el espíritu comunitario, necesita ser constantemente alimentado e impulsado. No basta que los fieles se junten para ejecutar algunas tareas. Eso lo pueden hacer también los clubs y otras asociaciones sin que por ello sean consideradas como comunidades. Lo que constituye un agrupamiento humano con características comunitarias es su esfuerzo por crear y mantener su contexto comunitario como un ideal, como un espíritu que ha de ser recreado constantemente, venciendo lo rutinario y el ambiente institucionalizante y nivelador: "la realización relativa del espíritu comunitario supone, por tanto, normalmente algún tipo de preparación ya que no todos los miembros de la sociedad general están dispuestos al desprendimiento personal exigido por una intimidad participada, por una convivencia mutua de donación recíproca, por una aceptación de sus colegas sin restricción egoísta" (Demo, 79). El cristianismo, con

sus valores fundamentados sobre el amor, el perdón, la fraternidad, la renuncia al poder opresor, la acogida del otro, etc., se orienta por su misma esencia a la creación del espíritu comunitario dentro de las estructuras societarias.

8. Sin embargo, habrá que advertir que la institucionalización es un fenómeno inevitable a todo grupo que pretenda permanecer y estabilizarse. Por ello surgirá una codificación de aquellas experiencias que hayan tenido éxito y es por ahí por donde la comunidad puede verse amenazada. Para que se conserve el espíritu comunitario es preciso que se dé una revitalización continua; esta tarea se verá facilitada si los grupos se mantienen relativamente pequeños y no se dejan absorber por la institucionalización. Demo deduce de esto una conclusión importante para nuestra reflexión: "Una organización mayor puede ser renovada por la comunidad pero no puede ser transformada en una comunidad" (93). Y prosigue más adelante en esa idea: "Es por consiguiente vana la esperanza de organizar toda una Iglesia mediante una red comunitaria. Esto implicaría en realidad institucionalizar el aspecto desinstitucionalizante propio de la comunidad. No quiere esto decir que su formación no pueda ser organizada mediante equipos especialmente preparados. Pero su vivencia interna parece revitalizarse cada día sólo si bebe en sus propias fuentes. Y además es de ahí de donde extrae su poder de contestación y su atractivo utópico" (92). Con otras palabras: las comunidades de base, en la medida en que signifiquen la presencia del elemento comunitario del cristianismo y dentro de la Iglesia, no pueden pretender ser una alternativa global a la Iglesia institución, sino su permanente fermento renovador.

b) *Coexistencia permanente de lo institucional y de lo comunitario en la Iglesia.*

9. Al afirmar que las comunidades eclesiales de base no podrán pretender ser una alternativa global a la Iglesia institución no estamos despreciando su real valor renovador de la textura eclesial. Intentamos situar su significado dentro de la Iglesia como globalidad. Ellas significan sin duda un agujón capaz de movilizar los aspectos olvidados por la institución Iglesia y representan una llamada a una vivencia mayor de los valores auténticamente comunitarios del mensaje cristiano. Podemos decir que toda la predicación de Jesús consistió en reforzar estos aspectos comunitarios; en un sentido horizontal, llamando a los hombres

al respeto mutuo, a la donación, a la fraternidad, a la simplicidad de las relaciones; en un sentido vertical, abriendo al hombre a la sinceridad de la relación filial para con Dios, a la sencillez de la oración humilde y del amor generoso hacia el Padre. No se preocupó gran cosa del aspecto institucional, sino más bien del espíritu que debe ser vivido en todas las expresiones de la convivencia humana.

10. La Iglesia en su globalidad es la coexistencia concreta y vital de la dimensión societaria e institucional con la dimensión comunitaria. En ella hay una organización que trasciende las comunidades particulares atendiendo a la comunión entre todas ellas. Existe una autoridad, símbolo de la unidad en el mismo amor y en la misma esperanza; hay un credo, expresión de la misma fe fundamental; hay metas globales, comunes a todas las comunidades locales. Las reflexiones sociológicas cobran relevancia para la teología porque eliminan ilusiones y mantienen los términos institución/carisma sobre bases realistas. Puede llegar a darse una infiltración de viejos errores históricos y eclesiológicos bajo otros nombres como, por ejemplo, la excesiva insistencia en la polarización de los términos Iglesia de la Tradición/Iglesia del Evangelio, Iglesia en la base y en la cumbre, eclesiogénesis y eclesiología. Puede producirse una verdadera renovación de los cuadros institucionales de la Iglesia producido por impulsos de las bases comunitarias, sin que la Iglesia pierda su identidad ni se pervierta en su esencia histórica. *La Iglesia que nace del pueblo es la misma Iglesia que nació de los Apóstoles.* Lo que cambia en ella es su aparición sociológica en el mundo, sus formas de expresión litúrgica, canónica y organizativa; no varía la coexistencia permanente de un aspecto más estático, institucional, permanente, con otro más dinámico, carismático y vital. Persistirá siempre en la Iglesia —y eso es la fuente de su vitalidad— la indeficiente voluntad de impregnar de espíritu comunitario el aspecto institucional y organizativo de la Iglesia.

11. El problema de la Iglesia no reside ciertamente en el contrapunto institución/comunidad. Siempre se dará la persistencia de ambos polos. *El problema real consiste en el modo como se vive tanto lo comunitario como lo institucional:* o uno intenta absorber al otro, reducirlo y liquidarlo, o ambos se respetan y se abren mutuamente en un constante dejarse cuestionar. Esta última actitud no permitirá que lo institucional asuma características necrófilas llegando a hacerse predominante y tampoco dejará que lo comunitario degenerare en un puro utopismo pretendiendo que la Iglesia

global se transforme en una comunidad. En la Iglesia lo institucional no puede predominar sobre lo comunitario. Esto último debe mantener siempre la primacía; el otro elemento vive en función de él. Lo comunitario por su parte deberá encontrar siempre su adecuada expresión institucional.

12. Actualmente, con la dinámica renovadora postconciliar y la liberadora de después de Medellín, se van destacando nitidamente dos modelos eclesiológicos de la Iglesia única. Uno orientado hacia la gran Iglesia-institución con todos los servicios organizados institucionalmente en función de las necesidades de la Iglesia universal, de la diócesis y de las parroquias; este modelo de Iglesia tiene su centro sociológico y cultural generalmente en los sectores opulentos de la sociedad, goza del poder social y constituye el interlocutor exclusivo con los poderes de la sociedad. El otro se centra en la red de comunidades, dentro de los sectores populares y de las mayorías pobres, al margen del poder y de los medios de comunicación, viviendo más profundamente las relaciones horizontales de la fraternidad y de la corresponsabilidad.

La evolución de los últimos años ha demostrado que ni la gran Iglesia-institución existe para sí y en sí misma, sino como apoyo a las comunidades de base, confiriéndoles universalidad y permitiéndoles una religación con el pasado, ni la red de comunidades puede prescindir de la gran Iglesia-institución. Cada vez en mayor medida la institución descubre su sentido y la responsabilidad de crear, apoyar y alimentar esas comunidades. Evidentemente, esto ha llevado a debilitar su compromiso con los sectores influyentes de la sociedad y del Estado, en pro de una mayor pureza evangélica y de la cualidad profética de su actuación. Las comunidades, por su parte, van comprendiendo cada vez más la necesidad de la gran Iglesia-institución en orden a su continuidad y a su identidad católica y a su unidad.

La convergencia de estos dos modelos eclesiológicos, su interacción dialéctica, ha contribuido a que la Iglesia como totalidad haya tomado profunda conciencia de su acción misionera, en particular entre los pobres de este mundo a cuya pasión asiste y en la que participa. A la gran Iglesia-institución se le hace cada día más ineludible la opción siguiente: o sigue manteniendo buenas relaciones con el Estado y las clases ricas a las que representa, o toma en serio la red de comunidades de base con las exigencias que ellas implican en términos de justicia y de transformación social. En la primera opción la gran Iglesia-institución tiene garantizada su seguridad personal y de institución y puede contar con apoyo para su ayuda asistencial, pero ha de renunciar a evangeli-

zar eficazmente a las grandes mayorías pobres. En la segunda opción recuperará su misión profética, representará las reclamaciones justas que nacen del corazón de la tierra y llegan hasta Dios, pero habrá de contar con la inseguridad, la difamación oficial y la suerte de los discípulos de Jesús.

13. ¿Qué futuro tiene la comunidad de base? Es lo que nos preguntábamos arriba. Con los datos recogidos creemos poder responder: tiene un futuro permanente en tanto en cuanto sepa comprenderse como contrapunto a la institución de la Iglesia. No deberá pretender el imposible utopismo de agotar en sí el concepto de comunidad de tal manera que no pueda existir ningún otro grupo o formación, presentándose ella como la única forma de ser Iglesia hoy. Como veremos más adelante, ella significa un manantial muy rico de renovación de los tejidos del cuerpo eclesial y una exigencia de evangelicidad de las instituciones eclesiales en marcha hacia una mayor aproximación a lo comunitario utópico.

Este elemento nunca llegó a perderse en la Iglesia aunque haya quedado latente como las brasas bajo la ceniza; ahora, de una manera sin precedentes, se está reinstaurando el fermento renovador de los ideales evangélicos de la fraternidad, de la comunidad de hermanos, de la vivencia sencilla de la misma fe y del culto espontáneo a Cristo entre los hombres, del servicio desinteresado y de la preocupación por las necesidades de cada miembro. Nunca feneció en la Iglesia la utopía del Reino que se anticipa en la comunidad de los fieles mediante lazos más humanos, una fe más viva y unas relaciones más fraternas. La comunidad eclesial de base, si quiere mantener su espíritu comunitario, nunca deberá intentar sustituir a la parroquia; habrá de seguir siendo pequeña para evitar la burocratización y facilitar el encuentro cara a cara de sus miembros; deberá abrirse a la comunión con la Iglesia global, con sus instituciones y formas societarias y, a la vez, mantenerse en tensión dialéctica con ella para no dejarse absorber. De este modo no degenerará ni en un grupo fanático futurista ni en un grupo retrógrado anticuado, sino que permanecerá como constante fermento para toda la Iglesia.

3. LA COMUNIDAD DE BASE. ¿ES IGLESIA O SOLO TIENE ELEMENTOS ECLESIALES?

1. Antes de que abordemos esta cuestión, conviene dejar en claro la característica fundamental de esta forma de comunidad. Existen muchas formas de comunidad; si ésta se denomina "eclesial" es porque su eclesialidad la distingue de las demás. Lo "eclesial" aparece aquí como adjetivo calificativo del sustantivo "comunidad". Y sin embargo, en una perspectiva eclesiológica fundamental, el adjetivo (eclesial) es más importante que el sustantivo (comunidad), ya que es el principio constituyente y estructurante de la comunidad. La comunidad eclesial se constituye como respuesta a la fe cristiana y como resultado de la llamada evangélica a la conversión y a la salvación. La inspiración religiosa y cristiana aglutina al grupo y confiere a todos sus objetivos, también a los sociales y liberadores, características evangelizadoras. La comunidad eclesial se entiende como presencia de Iglesia, como vivencia comunitaria del Evangelio y como organismo y organización de salvación/liberación en el mundo; no se entiende a sí misma a la manera de cualquier otra comunidad dedicada a cultivar ciertos valores humanos como el deporte, el arte, la música, el folklore, el consumo, la defensa de los derechos humanos, etc. La conciencia y la explicitación cristiana constituyen, por consiguiente, la característica de la comunidad y el elemento de discernimiento frente a otros tipos de comunidad. Esta consideración nos parece profundamente necesaria a la vez que incuestionable.

2. No queremos, sin embargo, ocultar otro tipo de problemática suscitada por algunos grupos. Piensan éstos que toda comunidad auténtica generadora de verdadero amor, donación y ayuda mutua, por el mero hecho de ser lo que es, ya debe ser considerada eclesial. Ella realiza valores cristianos y concretiza la causa

de Jesucristo en la historia: por lo tanto, se manifiesta como eclesial. Esta afirmación es correcta pero habrá de ser explicada de una manera diferenciada. Es correcta en el sentido siguiente: en cuanto que la realidad teológica de la Iglesia (verdadera fraternidad, superación del egoísmo, mutua donación) no se reduce a los límites visibles de la Iglesia. Existe, por consiguiente, una Iglesia mayor que la "Iglesia" aunque no tenga conciencia de ello ni se oriente por los cuadros referenciales de la conciencia cristiana explícita. Toda visión verdaderamente teológica y contemplativa del mundo (visión histórico-salvífica) no dejará de reconocer que la gracia, la salvación y la actuación del Resucitado inciden sobre el mundo y no únicamente sobre la parte conscientemente cristiana de él que es la Iglesia. Esta reflexión forma parte de la tradición de la misma Iglesia.

Pero resulta que la Iglesia se constituye como Iglesia cuando los hombres se percatan de la llamada salvadora acontecida en Jesucristo y se reúnen en comunidad, profesan la misma fe, celebran la misma liberación escatológica e intentan vivir el seguimiento de Jesucristo. Sólo podemos hablar "en un sentido propio" de Iglesia cuando emerge esta conciencia eclesial. De ahí la importancia decisiva de la explicitación de la motivación cristiana. Estamos reunidos y perseguimos objetivos sociales y liberadores "porque" hemos reaccionado ante la llamada de Cristo y de las demás comunidades que nos han transmitido esa llamada y nos precedieron en la vivencia de la misma fe comunitaria. Por eso sólo podremos llamar "eclesial" a una comunidad si presenta esa explicitación religiosa y cristiana. En caso contrario, será una comunidad diferente aunque realice valores también perseguidos por la Iglesia, aunque para un cristiano auténtico y penetrante realice ontológicamente también la esencia de la Iglesia; pero no basta la presencia de la realidad óntico-eclesial. Para ser discernida como Iglesia se hace necesaria la conciencia de esta realidad, la profesión de fe explícita en Jesucristo muerto y resucitado. Aclarado este punto, pasemos a otro verdaderamente importante.

a) *Existe a todos los niveles divergencia de opiniones.*

3. ¿Son las comunidades eclesiales de base verdadera Iglesia o sólo presentan elementos eclesiales?

Esta cuestión se ve sometida a muchas opiniones diferentes pero no por ello deja de ser importante tanto para la misma eclesiología como para los miembros mismos de las comunidades de base.

Las opiniones varían conforme a la posición que la persona ocupa en la estructura de la Iglesia y de acuerdo con los modelos de Iglesia adoptados como clave interpretativa de la totalidad de la realidad eclesial. Así, los que se sitúan en el interior de las comunidades de base tienden evidentemente a considerar Iglesia a las diversas comunidades; los que se orientan a partir de las Iglesias históricamente establecidas confieren únicamente a la parroquia la base mínima a partir de la cual se puede hablar de Iglesia; la jerarquía, tal como quedó patente en el Concilio, definió a la Iglesia particular teniendo en cuenta la realidad diocesana con el obispo y la eucaristía. Vamos a considerar las diversas opiniones y su peso teológico propio.

4. Veamos, en primer lugar, lo que dice la misma comunidad de base. Existe una encuesta efectuada por el CERIS (1971: "Datos preliminares sobre experiencias de CEBs no Brasil", en A. Gregory, "Comunidades Eclesiais de Base: utopia ou realidade", 47-100, esp. 53s). El P. Alfonso Gregory, recapitulando las diversas respuestas acerca de la eclesialidad de las varias experiencias, encontró las razones siguientes: La comunidad eclesial de base es Iglesia porque:

a) "Su base es la fe común y los objetivos se relacionan con la profundización y el crecimiento de esa fe y todo lo demás que ella implica".

b) "Existe una religación directa con los cuadros eclesiásticos: sentido de Iglesia-pueblo" o, conforme a otro testimonio: "es eclesial por sentir la unidad con la parroquia, la diócesis y la Iglesia Universal".

c) "En el área religiosa únicamente participan los católicos, y en otras actividades (socioeconómicas) es ecuménica"; a este respecto se puede añadir lo que dice otro informador: "tratándose de comunidad eclesial no se puede trabajar cuando los motivos religiosos son diferentes u opuestos".

d) "Las actividades estrictamente religiosas son fundamentales y todas las demás son consecuencia de la aceptación de la palabra de Dios"; en otra respuesta se lee: "cristianismo es actuar el humanismo integral".

e) "Estamos construyendo la base para la comunión en la fe por medio de la humanización".

f) “No son eclesiales (algunos dicen que son eclesiales “iuxta modum”) porque a pesar de la presencia de sacerdotes o religiosas son todavía muy incipientes, o porque sus actividades van orientadas consciente y primordialmente hacia el área social”.

5. Como se deduce, en su gran mayoría los responsables de las experiencias sienten que están en contacto con la verdadera Iglesia y no únicamente con elementos eclesiales o comunidades paraeclesiales. José Marins, uno de los protagonistas de primera hora en asuntos de las comunidades de base, dice con acierto traduciendo lo que piensan las mismas bases: “Para nosotros las comunidades eclesiales de base son la misma Iglesia, sacramento universal de salvación, que continúa la misión de Cristo profeta, sacerdote, pastor y por lo tanto es comunidad de fe, culto y amor. Su misión se explicita a nivel universal, diocesano y local (de base)” (“Concilium” 104, 20). En otro lugar insiste en que la comunidad de base es verdadera Iglesia porque posee “las mismas metas” de la Iglesia universal: “conducir a todos los hombres a la plena comunión de vida con el Padre y entre ellos mismos, por medio de Jesucristo, en el don del Espíritu Santo y a través de la acción mediadora de la Iglesia”. Podemos afirmar sin aducir una mayor documentación bibliográfica, que la inmensa mayoría de los pastores que actúan en las comunidades de base y de los teólogos que reflexionan directamente sobre estas experiencias, particularmente en América Latina, consideran que las comunidades eclesiales de base son presencia verdadera y auténtica de la Iglesia Católica.

Poblaciones del interior de nuestros países perdidas en la soledad de la selva, desperdigadas por la inmensidad de nuestros espacios vacíos, se reunían en otras épocas únicamente cuando el sacerdote llegaba hasta ellos (una vez al año o cada seis meses); sólo en ese breve momento se sentían Iglesia viva, reunida por la Palabra, al lado del ministro ordenado, en torno al mismo altar, celebrando y ofreciendo la misma sagrada víctima. Gracias a las comunidades de base comenzaron a reunirse semanalmente (muchos dos veces por semana; otros, todos los días) para celebrar la presencia del Resucitado y de su Espíritu, para escuchar y meditar su Palabra y para comprometerse en una opción liberadora, unidos a los dirigentes que son principio de unidad y comunión con otras comunidades de base y con la comunidad parroquial y diocesana. ¿Vamos a decirles que no son Iglesia?, ¿que poseen elementos eclesiales pero que no llegan a realizar la esencia de la Iglesia?

Preguntamos: ¿no son bautizados?, ¿no tienen la misma fe, el mismo amor, la misma esperanza?, ¿no leen las mismas escri-

turas?, ¿no viven la misma praxis cristiana?, ¿no están unidos plenamente a Cristo y no está en ellos el Cuerpo de Cristo? No se trata únicamente de un problema sentimental. Estamos objetivamente frente a un verdadero problema eclesiológico. Para llegar a elaborar una nueva eclesiología, más que de la perspicacia teológica y de la erudición histórico-dogmática necesitamos confrontarnos con las nuevas experiencias de Iglesia. En el Brasil y en América Latina estamos ante una nueva concretización de Iglesia sin presencia de ministros consagrados y sin la celebración eucarística. Y no porque no se sienta y no se sufra su ausencia, sino porque simplemente no hay ministros en número suficiente. Este condicionamiento histórico no hace que la Iglesia desaparezca. Ella persiste en el pueblo de Dios en la medida en que éste se reúne convocado por la Palabra y por el seguimiento de Jesucristo. Y algo nuevo brota: una Iglesia de Cristo nueva.

6. Por eso, aun aquellos teólogos que definen como Iglesia sólo a aquella comunidad que presenta los elementos esenciales constitutivos de Iglesia como la Palabra, el Sacramento, la presencia del Obispo y la comunión con todas las demás Iglesias y que en consecuencia afirman que las comunidades eclesiales de base no son plenamente Iglesia, acaban concluyendo: “desde el punto de vista pastoral estos grupos o comunidades de base deben ser considerados auténtica realidad eclesial, carente sin duda de desarrollo, pero integrada ya en la única comunión con el Padre, en Cristo, por el Espíritu Santo” (Alberto Antoniazzi, “Reflexiones teológicas sobre las Comunidades Eclesiales de Base”, 130).

7. El problema teológico del carácter de Iglesia de las comunidades debe ser contemplado dentro del proceso de recuperación de la verdadera dimensión eclesiológica, aún en curso, de las diversas comunidades cristianas. Sabemos que a partir del predominio del Papado en el siglo IX, acentuado todavía más por la ideología absolutista de la reforma gregoriana del siglo XI, en base a las polémicas en torno al conciliarismo, al galicanismo y al episcopalismo y en razón del desarrollo de la eclesiología ultramontana y de su triunfo bajo Pío IX, se instauró la organización unitaria de la Iglesia como si se tratase de una gran diócesis mundial, con una única liturgia, y un solo jefe visible y una sola corporación. “El resultado de esta evolución de la teología moderna fue un verdadero desconocimiento de la cualidad eclesial de las Iglesias locales (diócesis): éstas serían “sociedades imperfectas” que carecen de los medios necesarios para realizar su fin que es la salvación eterna del hombre” (cfr. L. Billot, “De Ecclesia Christi”,

Roma 1927, 451; Ch. Journet, "Teología de la Iglesia", II, 485; véase la crítica: Congar, Y., "Mysterium Salutis", IV/3, nota, 83). El Vaticano II superó esta situación reconociendo como verdadera Iglesia a la Iglesia local o particular. Sin embargo, el Vaticano II no elaboró una teología completa de la Iglesia local. Representa, es verdad, un paso importante en el proceso de definición de lo que se haya de entender por Iglesia particular o local, recuperando su valor propio.

8. El Vaticano II define de este modo a la Iglesia particular: "es la porción del pueblo de Dios confiada a un Obispo (...), que adhiriéndose a su pastor y por él congregada en el Espíritu Santo, mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular. En ella verdaderamente reside y opera la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia de Cristo" ("Christus Dominus" 11). La Iglesia particular queda, por lo tanto, definida en términos de diócesis, en la que está asegurada la unidad por la presencia del Obispo y por la realización de la Eucaristía. Con todo, el poder de representar a la Iglesia universal no queda reservado únicamente a la diócesis reunida en la Eucaristía y en torno al Obispo. Según la "Lumen Gentium" (n. 26). "la Iglesia de Cristo está presente en todas las agrupaciones legítimas de fieles unidos a sus pastores"; los fieles "están allí reunidos por la predicación del Evangelio y por el misterio de la Cena del Señor". Por íntimas y pobres que sean, Cristo está presente en esas comunidades en "virtud de las cuales la Iglesia se constituye en Una, Santa, Católica y Apostólica". Sea como fuere, el eje articulador de la Iglesia particular será siempre, para el Concilio, el Evangelio, la Eucaristía y la presencia de la sucesión apostólica en la persona del Obispo (cfr. B. Neunheuser, en "la Iglesia del Vaticano II", 650-674; Lanne, E., "L'Eglise locale et l'Eglise universelle", en "Irenikon" 1970, 418s).

9. Medellín (1968), testimoniando ya una evolución de la experiencia eclesial en el postconcilio con el surgir por todo el continente de las comunidades de base, podía decir: "la comunidad cristiana de base es el *primero y fundamental núcleo eclesial* que, al nivel que le es propio, debe responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto y de su expresión. Es por tanto la *célula inicial* de la estructuración eclesial y foco de evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo. Elemento capital para la existencia de comunidades cristianas son sus líderes o dirigentes. Estos pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas o seglares" ("Pastoral

de Conjunto", nn. 10-11). Aquí ya se renuncia a la enumeración de elementos superiores como el Obispo y la Eucaristía. No se piensa en la Iglesia a partir de la cumbre, sino partiendo de abajo, es decir, desde la base. La "familia de Dios" (Iglesia), queda concretada ya "por medio de un núcleo, aun pequeño, que constituya una comunidad de fe, esperanza y caridad" ("Pastoral de Conjunto", n. 10). Es un paso más allá en la comprensión de la dimensión de Iglesia que tienen las comunidades de base.

10. Esta nueva reflexión acerca de los nuevos hechos eclesiales acontecidos en las bases de la Iglesia no dejó de repercutir en el Sínodo de los Obispos (1974). El grupo B de lengua francesa (incluyendo a los patriarcas de las Iglesias orientales, obispos de las iglesias tradicionales de Europa y de las iglesias jóvenes de Asia y Africa), por medio de los relatores R. P. Lecuyer y Dom Matagrín, propuso una definición más amplia de Iglesia local: "parece mejor, por razones pastorales, no limitar la expresión de Iglesia particular a una diócesis (cfr. "Lumen Gentium", nn. 23 y 27), sino más bien designar así a toda la Iglesia que ejerza el servicio del Evangelio en una comunidad humana particular, en comunión con todas las Iglesias particulares que constituyen la Iglesia universal" (cfr. "La notion d'Eglise particuliere", en "Synodus Episcoporum - comitato per l'informazione", comunicados 11 y 16, Roma, octubre 1974). Ahora bien, esta ampliación toca exactamente a nuestro problema del reconocimiento de verdadera Iglesia a las comunidades eclesiales de base.

Queremos ahora ofrecer una reflexión eclesiológica fundamental, en el intento de comprender más adecuadamente el carácter eclesial de las comunidades de base. Lo hacemos utilizando una categoría clave de la eclesiología del Vaticano II, la de la Iglesia como sacramento universal de salvación, integrándola dentro de la problemática Iglesia particular/Iglesia universal.

b) *Profundización: pistas para una comprensión más amplia de la eclesialidad de las comunidades de base.*

11. No pretendemos entrar en la discusión terminológica Iglesia local/Iglesia particular o Iglesia católica/Iglesia universal. El cardenal Baggio desearía reservar la expresión Iglesia particular para las diócesis y la de Iglesia local para las comunidades infradiocesanas (parroquias, comunidades de base y comunidades religiosas; "De accuratiore usu verbi Ecclesiae "particularis" et "localis", pro manuscrito, Roma 1974). Ya H. de Lubac da a las

palabras un sentido diferente al del cardenal Baggio; para él la Iglesia local se rige por criterios de orden sociocultural (cfr. "Ad Gentes" 22, 2) y engloba varias Iglesias particulares insertas dentro de un mismo espacio geográfico, social y cultural. Iglesia particular sería la diócesis; como dice la "Lumen Gentium", "la comunidad del altar bajo el sagrado ministerio del Obispo" (*communitas altaris sub episcopi sacro ministerio*). Está por lo tanto determinada por un criterio esencialmente teológico ("Las Iglesias particulares en la Iglesia universal", 45-48). Algo semejante ocurriría con las expresiones Iglesia universal/Iglesia católica. La primera expresión (Iglesia universal) atendería más a un aspecto de extensión cuantitativa y geográfica ("*Ecclesia per totum orbem terrarum diffusa*"); en cuanto a la segunda (Iglesia católica) atendería más a la idea de una realidad no dispersa, orientada hacia un centro que asegura su unidad, sea cual fuere su extensión en el espacio o su diferenciación interna. Católica es una cualidad de toda Iglesia particular en cuanto está en comunión con Dios y con Cristo y mantiene lazos de reciprocidad con las demás Iglesias (cfr. H. de Lubac, op. cit., 31-43). El Vaticano II emplea estos epítetos indiferentemente, ya uno ya otro. Lo importante no son las palabras, sino la recta comprensión teológica de ellas. Por eso dejamos abierta esta cuestión terminológica.

aa) *¿Cómo entender lo universal y lo particular?*

12. Tras esta formulación se esconde un grave problema hermenéutico. El problema de lo universal y de lo particular no es propiamente una cuestión eclesiológica, sino una cuestión fundamental a todo pensamiento, explicitada ya desde los orígenes del pensamiento griego y que llega hasta nuestros días: ¿cómo entender lo uno y lo múltiple? A lo que parece, sobre esta cuestión no se reflexiona lo suficiente dentro de la eclesiológica; se sustituye la reflexión por la cita de textos y la constancia de hechos. Un hecho que se constata, por ejemplo, es el siguiente: el NT presenta dos tipos de afirmaciones:

— Primero, la Iglesia es una: así como hay un solo Padre, un solo Señor, un solo Espíritu, un solo pan, un solo bautismo, una sola fe, también hay una sola Iglesia (cfr. Ef 4, 4-6). Esta Iglesia es universal y agrupa a todos los fieles, cualquiera que sea su origen, raza, nación o cultura.

— Segundo, la Iglesia es múltiple: está formada por una multiplicidad de comunidades diferenciadas según la ciudad o la provincia y por condicionamientos locales y singularidades sociocul-

turales (1 Tes 2, 14; 1 Cor 1, 19; 2 Cor 8, 1; Hech 15, 41; 16, 5; 18, 22).

13. ¿Cómo pensar la relación entre la Iglesia una y la Iglesia múltiple?; o bien, antes que nada, ¿qué es Iglesia una (universal) y qué es Iglesia particular (múltiple)? La Iglesia una y universal, para Pablo, por ejemplo, consiste en el misterio de salvación de Dios Padre, realizado por el Hijo en la fuerza del Espíritu Santo, actuando dentro de la historia y alcanzando a todos los hombres. Este misterio es uno y único porque Dios es uno y único; es universal porque atañe a cada uno y a todos los hombres ("*Ecclesia catholica quae una est*": S. Cipriano, "Epist.", 65, c. 4). La universalidad de la Iglesia reside en la universalidad del ofrecimiento salvífico de Dios. El misterio salvífico universal se manifiesta en el espacio y en el tiempo y, al revelarse, asume las particularidades de épocas y lugares. Así surge la Iglesia particular. Esta es la Iglesia universal en cuanto manifestada, concretizada, historificada: "es la Iglesia universal acontecida" (Libanio, J. B., "Elaboração do conceito de Igreja particular", 37). Como reflexionaba con propiedad el P. H. Vaz:

"La Iglesia universal no es un todo del que las Iglesias particulares sean partes: extrinsecismo cuantitativo; la Iglesia universal no existe a modo de una substancia de la que las Iglesias particulares sean como accidentes: extrinsecismo substancialista.

La Iglesia universal no existe como todo potencial (potestativo) del que las Iglesias particulares serían actualizaciones "aquí y ahora": extrinsecismo cualitativo... La Iglesia universal está toda en las Iglesias particulares y tiene en ellas su realidad fenoménica o refleja. Todo lo que se atribuye a la Iglesia universal se atribuye a la Iglesia particular... Existe la Iglesia universal que se diferencia intrínsecamente o se manifiesta en la particularidad de las Iglesias locales (también la Iglesia de Roma es una Iglesia particular)". ("Fundamentos filosóficos, históricos y antropológicos de la noción de Iglesia particular", 168).

"La catolicidad, por consiguiente, no es un concepto geográfico: una Iglesia presente en todas las partes del mundo; tampoco es un concepto estadístico: la Iglesia cuantitativamente más numerosa; ni es un concepto sociológico: una Iglesia inserta en cada cultura; ni un concepto histórico: una Iglesia que conserva su identidad a lo largo de los siglos. Para ser católica ha de conservar su identidad verdadera (y no cualquier identidad) siempre y en todas partes (cfr. H. Küng, "La Iglesia"). Y esa identidad consiste en la unicidad de su fe en Dios Padre que envió a su Hijo para, en la fuerza del Espíritu Santo, salvar a todos los hombres; fe ésta mediada por la Iglesia, sacramento universal de salvación".

14. La Iglesia universal posee, por consiguiente, el carácter de misterio, de transcendencia divina, de universalidad; es, como decían los Santos Padres, la “prima novissima”, “ab aeternitate”. No existe como existen las cosas y las Iglesias particulares, limitadas a un espacio y a un tiempo y en la singularidad de sus manifestaciones. Existe en la forma del misterio que es el modo de existencia de Dios: más allá de todos los límites y determinaciones. Por eso decía L. Bouyer: “la Iglesia una y universal no tiene existencia concreta, propiamente hablando, si no es en las Iglesias locales” (“Iglesia de Dios”, 488).

15. Para remachar bien la idea digamos *lo que la Iglesia particular no es*:

— No es parte de un todo supuestamente existente por sí mismo y de forma física, la Iglesia universal. Esta no se confunde con Roma. Roma es una localidad y allí hay una Iglesia local, aunque pueda ser la Iglesia encargada de ser signo de la unidad de la Iglesia universal presente en todas las Iglesias particulares. Si fuese parte de un todo, eso implicaría una atomización del espacio eclesial. La Iglesia universal aparecería como la suma de las partes. Sería un resultado posterior mientras que la Iglesia universal es siempre la “primera novissima”, el principio estructurante y originante de todo.

— No es una agencia local de un cuerpo administrativo más amplio. El NT nunca habla de la Iglesia particular como una parte de un todo. Las imágenes de cuerpo y miembros o de la cabeza y de los miembros representan la relación entre Cristo y la Iglesia y no las relaciones entre Iglesia universal e Iglesia local. No es una parte de un todo, sino una porción (portio en vez de pars: “Christus Dominus”, 11), en orden a un todo (cfr. Legrand, H-M., “Le ministère épiscopal: au service de l’Eglise locale et au service de l’Eglise universelle”, en “Documents-Episcopat”, París, n. 1, enero 1975; toda la segunda parte sobre “La nature de l’Eglise locale”).

— No está formada por los elementos que no son comunes entre las diversas Iglesias particulares y que, por eso mismo, son particulares. Sin embargo, lo común no es todavía lo universal, porque lo común es un elemento particular que se encuentra en varias Iglesias particulares. Lo universal de la Iglesia es aquello (la voluntad salvífica) que, en la diferencia y dentro de la diferencia particular, se mantiene idéntico.

— No es un elemento o una entidad de una confederación. En la confederación cada uno se constituye por separado y sólo posteriormente entra en relación y se une, siendo entonces, por lo tanto, la Iglesia universal resultado y consecuencia.

16. Resumiendo los elementos anteriores, digamos *lo que la Iglesia particular es*:

— Es la Iglesia universal (voluntad salvífica de Dios en Cristo por el Espíritu) en su aparición fenoménica o sacramental.

— Es la Iglesia universal que se hace visible en los parámetros de un tiempo y un lugar, de un medio y de una cultura.

— Es la Iglesia universal que se concretiza y, al concretizarse, se encarna y, al encarnarse, asume los límites del lugar, del tiempo, de la cultura, de los hombres.

— La Iglesia particular es el todo del misterio de la salvación en Cristo (Iglesia universal) en la historia, pero no es la totalidad de la historia del misterio de la salvación en Cristo, porque cada una es en sí misma limitada y particular. Por eso cada Iglesia particular debe estar abierta a las otras que también dentro de su manera propia concretizan y manifiestan el mismo misterio salvífico universal o, lo que es lo mismo, la Iglesia universal.

— La Iglesia particular es la Iglesia toda, pero no toda la Iglesia. Es la *Iglesia toda* porque en cada Iglesia particular está totalmente el misterio de salvación; pero *no es toda la Iglesia* porque ninguna Iglesia particular agota por sí sola toda la riqueza del misterio de salvación. Este puede y debe expresarse en otras Iglesias particulares y bajo formas diferentes y propias. La identificación de la Iglesia universal con una Iglesia particular (con la Iglesia de Roma) es un momento y una concretización de la historia de la propia Iglesia universal que así se revela y se historiciza en el terreno de lo igual y de lo homogéneo (una lengua, una liturgia, un solo código de derecho canónico, una manera única de hacer teología), logrando la universalización de un elemento particular (el de la Iglesia local de Roma). La Iglesia particular de Roma, históricamente, se impuso universalmente a todas las demás Iglesias particulares. Pero no por ello deja de ser una Iglesia particular. Lo universal no es la unificación y la homogeneización. Lo universal es la apertura en todas direcciones y en especial hacia el misterio salvífico que se manifiesta en cada Iglesia particular. Sin esa apertura y “koinonía” la Iglesia particular deja de ser Iglesia porque deja de ser universal.

bb) *¿Cuál es la realidad mínima constitutiva de la Iglesia particular?*

17. Hemos visto cómo la Iglesia universal (misterio de salvación), la “ecclesia deorsum”, posee la primacía por ser ella la que existe en las Iglesias particulares. ¿Cómo surge en concreto

en medio de los hombres? La Iglesia particular no es sólo don de lo alto (universal); es también esfuerzo humano (particular). Es ofrecimiento salvífico de Dios y simultáneamente aceptación humilde del hombre. La fe es el acto por el que el hombre se abre a Dios y acoge en su vida la salvación, el perdón y la inhabitación del Dios Trino. La fe, en este sentido, es anterior a la Iglesia particular, concreta e institucionalizada (cfr. Congar, Y., "Los grupos informales en la Iglesia", 142). Ella constituye el principio iniciador y estructurador de la Iglesia particular. Esta, en un sentido fundamental, se define como "communitas fidelium", comunidad de los que creen, asamblea que se reúne por causa de la fe. *La fe, por consiguiente, constituye la realidad mínima constitutiva de la Iglesia particular.*

18. La fe se presenta esencialmente como comunión, siendo por ello la Iglesia particular también esencialmente comunión. Creyendo en Jesucristo salvador se establece una comunidad con El, que está sentado a la derecha del Padre y continúa actuando en la fuerza de su Espíritu. La fe concreta se da en la mediación de aquellas instancias que presentan a Jesús ante el mundo y conservan su memoria viva a lo largo de la historia; la fe establece comunión con las Iglesias particulares que viven el mensaje de Jesús en la fidelidad de la sucesión apostólica. Por lo tanto, la fe establece una comunión vertical con Dios y con Jesucristo resucitado que se proyecta en una comunión horizontal con los hermanos en la misma fe. En la fe cristiana en Jesucristo salvador, cuya salvación comienza a realizarse ya ahora dentro de la vida presente, está en germen la totalidad del misterio cristiano. No hay muchos misterios en el cristianismo, sino fundamentalmente un solo, grande y único misterio, el del Dios Trino que se autocomunicó a los hombres de forma definida y escatológica en Jesucristo y sigue autocomunicándose por la presencia del Espíritu Santo. Los misterios (en plural) son especificaciones de este "mysterium simplicitatis", para emplear una expresión del mártir Speratus al cónsul Saturnino (cfr. Rahner, K., en "Escritos Teológicos" IV, 51-59).

19. Estas reflexiones llevan a la conclusión de que debemos admitir que *el fiel, en razón de su fe-comunidad, es ya presencia de la Iglesia universal.* Es verdad que expresa en pequeña medida a la Iglesia universal, pero realmente la expresa. Esa expresión se vuelve más perceptible cuando los fieles se reúnen en la fe, celebran la salvación y se disponen al servicio de la salvación. Todavía será mayor la expresión visible cuando ya dispongan en su seno de un jefe, símbolo de la unidad entre sí, y con otras comunidades

y cuando pueden celebrar sacramentalmente la presencia eucarística del Señor. Finalmente, la expresión sacramental (visible) puede aumentar aún más en comunidades mayores ya que ellas podrán explicitar toda la riqueza contenida en el misterio de la salvación sea a nivel social, litúrgico, teológico, canónico, etc. Todas estas expresiones, por muy diferentes que sean, concretizan a su modo el mismo y único misterio, la misma y única Iglesia universal.

20. San Pablo emplea la misma expresión "Iglesia" para las varias formas de visibilización: al nivel de la familia (la Iglesia que se reúne en casa de Prisca y Aquila: Rom 16, 3.5; Col 4, 15; Fil 2; 1 Cor 16, 19), a nivel de ciudad (la Iglesia que está en Corinto: 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; cfr. Apoc 2, 8; 3, 7: la Iglesia que está en Esmirna, en Filadelfia), al nivel de una provincia (la Iglesia que está en Galacia: 1 Cor 14, 34; en Macedonia: 2 Cor 8, 1; en Asia: 1 Cor 16, 19) o al nivel de la Iglesia difundida por las diversas regiones del imperio (Rom 16, 23; 16, 16; Col 1, 24). Las formas de visibilidad se explicitan cada vez más y sin embargo a todas se las llama por igual Iglesia. Con otras palabras: la Iglesia universal, la Iglesia del Dios vivo (1 Tim 3, 15) que es el cuerpo de Cristo (Ef 1, 22) siendo él su cabeza (Col 1, 18) se manifiesta, emerge fenomenológicamente y se realiza concretamente en las diversas Iglesias particulares en las que los fieles se reúnen para expresar su fe, celebrar la presencia del Espíritu y comulgar con los hermanos. Como ninguna agota toda la riqueza del misterio salvífico, cada una debe estar abierta a la otra y todas a la Iglesia de la gloria, donde solamente la Iglesia llegará a su plenitud. Ninguna Iglesia particular (diocesana, romana o cualquier otra, célebre por su tradición apostólica, por su liturgia o por sus santos y maestros) puede cerrarse en sí misma o imponerse a las demás haciendo aceptar sus particularidades. No sólo ha de estar abierta a las Iglesias hermanas, sino también a la Iglesia escatológica. Está en camino, todavía es imperfecta, santa y a la vez doblada bajo sus pecados, y habrá de ser aún completada cuando el Señor venga definitivamente.

21. Si admitimos que estas reflexiones son coherentes y conclusivas podremos decir que las comunidades eclesiales de base son, con toda corrección teológica, verdadera Iglesia universal concretada a este nivel de pequeños grupos. Tal como se la describió en el seminario sobre la comunidad eclesial de base de Maringá es "un grupo o conjunto de grupos de personas en los que existe una relación primaria, fraterna y personal, y que vive la totalidad de la vida de la Iglesia, expresada en el servicio, en la celebración y en la evangelización" (cfr. A. Gregory, op. cit., 85).

cc) *El sacramento, unidad entre lo universal y lo particular.*

22. ¿Cómo expresar, en una palabra, la unidad de la Iglesia universal con las Iglesias particulares? ¿Cómo pensar lo uno y lo múltiple? La tradición encontró a este respecto una categoría que fue oficializada por el Vaticano II y difundida por la teología: la de la Iglesia como sacramento universal de unidad y de salvación. Sacramento es la traducción latina del "mysterion" griego. Misterio o sacramento, aplicado a la Iglesia (aclara oficialmente el Concilio) "no indica simplemente algo abstruso, sino que, como reconocen hoy muchos, designa la realidad divina transcendente y salvífica que de una manera propia se revela y se manifiesta de modo visible. Por eso el vocablo se presenta como muy bíblico y apto para designar a la Iglesia" ("Schema Constitutionis de Ecclesia", TPV 1964, 18). La declaración explicativa del Concilio avanza todavía más y asegura: "El misterio de la Iglesia está presente y se manifiesta en la sociedad. La comunidad visible y el elemento espiritual no son dos cosas (res), sino una realidad compleja que abarca lo divino y lo humano, los medios de la salvación y los frutos de la salvación... Esta Iglesia empírica revela el misterio" (Id. 23). Por consiguiente, el sacramento-misterio expresa exactamente la unidad de la Iglesia universal con las Iglesias particulares; es siempre la Iglesia universal la que (como misterio de salvación, como designio salvífico de Dios) se manifiesta en las diferencias de la historia de los hombres.

23. La gracia y la salvación siempre se expresan de una forma sacramental; no caen como un rayo del cielo, sino que encuentran su camino hasta el corazón de los hombres a través de toda suerte de mediaciones. Las mediaciones pueden cambiar, pero no la gracia y la fe ("mutata sunt sacramenta, sed non fides", dice repetidas veces San Agustín). Cuando el Concilio habla de la Iglesia como sacramento universal de salvación, piensa en términos histórico-salvíficos: la realidad íntima de la Iglesia visible e histórica (las Iglesias particulares) alcanza más allá de ellas (el misterio, la Iglesia universal) y llega a todos los hombres de forma visible desde el justo Abel hasta el último elegido ("Lumen Gentium" 2). Esta visibilidad varía y puede tener las más diversas densidades. Comienza en el ateo de buena voluntad que busca el bien y la verdad ("Lumen Gentium" 16), cobra mayor visibilidad en los no-evangelizados que viven en sus religiones; se adensa en los judíos y en todos cuantos viven el monoteísmo; tiene un nombre en los cristianos bautizados aun cuando no vivan dentro de la Iglesia católica romana; aparece con toda la riqueza sacramen-

tal y visible en la Iglesia apostólica romana y se plenifica en la Iglesia de la gloria. Toda esta realidad completa el sacramento universal de salvación. La Iglesia, sin embargo, no es una realidad compacta, sino compleja, como dice el Concilio ("Lumen Gentium". 8). Conservando su unidad (presencia de salvación), los elementos visibles pueden variar sin que por eso se destruya la comunión.

24. Si la Iglesia-sacramento conoce varios tipos de concreciones, aun más allá de los límites de la Iglesia Católica romana, con mucha más razón lo hará dentro de ella misma. Así que podemos decir que la comunidad de base se constituye en verdadera Iglesia-sacramento: historifica, hace signo e instrumento de salvación a la Iglesia universal en el lugar y en la situación cultural en que se enraíza. Representa un tipo propio de sacramentalidad (de visibilidad); pero en esa visibilidad concreta, abierta a evolucionar y a patentizar mucho más de lo que muestra del misterio escondido en ella, está toda la Iglesia universal.

25. La Iglesia-sacramento es un misterio de comunión, de Dios para con los hombres y viceversa y de los hombres entre sí. Porque si hay comunión con Dios, hay comunión con los otros (cfr. 1 Jn 1,3,6-7). Esta comunión puede expresarse con más o menos símbolos, puede tener formas diferentes de visibilidad, pero debe estar presente en las Iglesias; sin ella no serían Iglesias. *Por eso la comunión es una realidad indivisible: o se tiene o no se tiene.* La comunión entre todas las Iglesias se expresa por símbolos que traducen y fortalecen esa unión. Los dirigentes de las Iglesias locales, además de principio de unidad interna, constituyen el principio de unidad con las demás Iglesias hermanas: el jefe de la comunidad de base, el párroco en la parroquia, el obispo para la diócesis y el Papa para con toda la Iglesia; el mismo credo, las mismas estructuras básicas de liturgia, de ordenación jurídica, de comprensión teológica, forman las instancias de expresión de la unidad de todas las Iglesias. Estas instancias no constituyen la Iglesia universal. Esta únicamente existe en las Iglesias locales que mediante ellas articulan su comunión entre sí y con el Dios Trino (cfr. las diversas expresiones de comunión entre las Iglesias, elaboradas por la Tradición, como las "litterae communicatoriae", el "fermentum", la concelebración para la consagración de un nuevo obispo: Congar, Y., "Mysterium Salutis" IV/3, 45-49).

26. En Pentecostés el Espíritu descendió sobre todos los presentes e hizo que cada uno escuchase el mismo mensaje en la di-

versidad de sus lenguas. No hizo que todos hablasen la misma lengua, sino que todos oyesen el mismo mensaje (cfr. "Ad Gentes" 4). Esto es la prefiguración de la "una Catholica", de la unidad y de la catolicidad de la Iglesia: la misma y única Iglesia universal concretizándose en múltiples Iglesias particulares. El destino de la Iglesia en el mundo es crecer hasta poder hablar todas las lenguas que existen bajo el cielo, expresando la misma experiencia de salvación de Dios Padre por su Hijo Jesucristo en la virtud del Espíritu Santo. A su manera peculiar las comunidades eclesiales de base encarnan esta experiencia de salvación. Por eso son, en verdad, auténtica Iglesia universal realizada en la base.

4. COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y REINVENCIÓN DE LA IGLESIA

1. El surgir de las comunidaes de base y la praxis que en ellas predomina poseen un innegable valor cuestionante de la forma vigente de ser-Iglesia. Nacen de elementos mínimos como la fe, la lectura y meditación de la Palabra, el auxilio mutuo en todas las dimensiones humanas. Como hemos visto, son verdadera Iglesia. En ellas aparecen muchas funciones, verdaderos nuevos ministerios: de coordinar la comunidad, de catequizar, de organizar la liturgia, de cuidar a los enfermos, de alfabetizar, de preocuparse por los pobres, etc. Todo eso se realiza dentro de un profundo espíritu fraterno, con un sentido de corresponsabilidad y de conciencia de estar construyendo y viviendo la Iglesia. El término que mejor expresa esta experiencia es el empleado frecuentemente en este contexto: *reinvencción de la Iglesia*. La Iglesia comienza a nacer desde las bases, desde el corazón del Pueblo de Dios. Esta experiencia cuestiona el modo común de entender la Iglesia. Permite descubrir la verdadera fuente que permanentemente hace nacer y crea a la Iglesia: el Espíritu Santo.

2. Se puede pensar a la Iglesia partiendo de muchos puntos de vista. En realidad existen tantas eclesiologías cuantas estructuras eclesiales fundamentales. Hay quienes elaboran la comprensión de Iglesia a partir de la estructura presbiteral-episcopal-papal; el resultado es menos una eclesiología que una jerarcología. Hay quienes la piensan a partir de la estructura Palabra-Sacramento, y resultará una Iglesia eminentemente profético-cúltica. Hay quienes la articulan a partir de la figura Pueblo de Dios en marcha, y de ello surge una visión eminentemente histórico-salvífica... y otras muchas más. Todas estas eclesiologías tienen su sentido pero cada

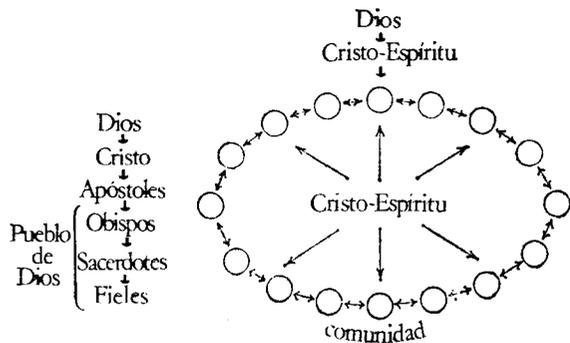
una es limitada en sí misma y tiene que estar abierta a otras formas de totalización teórica del misterio de la Iglesia. En caso contrario se está imponiendo una ideologización opresora de unas categorías contra otras, con daño para la comunidad de fe.

3. Las comunidades de base vienen a ayudar a toda la Iglesia a superar un límite interno que se había impuesto durante siglos, impidiendo ver la riqueza más abundante del misterio de la Iglesia. La Iglesia, en el occidente latino, fue pensada según el eje Cristo-Iglesia, dentro de una visión jurídica. Las relaciones Cristo-Iglesia fueron formuladas conforme al modelo de las relaciones que una sociedad tiene con su fundador. Cristo transmite todo el poder a los Doce. Y éstos a sus sucesores, los obispos y el Papa. Ellos fueron considerados como los únicos depositarios de todas las responsabilidades, acumulando en sí todos los poderes existentes en la Iglesia de tal forma que se situaban siempre en contraposición a la comunidad, dividida entre gobernantes y gobernados, celebrantes y asistentes, productores y consumidores de sacramentos. En una sistematización semejante la jerarquía constituye la única representante de la Iglesia universal y de la Iglesia particular. Esta imagen puso un freno a aquella otra de la Iglesia como comunidad de fe ("communitas fidelium"), toda ella corresponsable en todas las cosas de la Iglesia. Además se parte de unos pastores que están en búsqueda de un rebaño. Se invirtió la relación natural: primero existe el rebaño y luego, en función de él, existe el pastor. *La función jerárquica en la Iglesia es esencial; pero no subsiste en sí misma y para sí misma.* Se la debe entender (y tal es la comprensión simple y natural de las cosas) dentro de la comunidad de fe y a su servicio, ya sea representando a todas las demás Iglesias ante su Iglesia particular (verdadera dimensión de la confrontación con la comunidad que se produce en todo dirigente), ya sea como principio de unidad dentro de la Iglesia local de la que el jerarca es miembro. Pero es que además de esto, esta comprensión de la Iglesia calcada sobre cierta cristología, considera al Cristo resucitado con las transformaciones que se operaron en él por la resurrección: ubicuidad cósmica, naturaleza pneumática de su cuerpo (cfr. 1 Cor 15, 44), etc. Esta consideración haría más flexible a la institución de la Iglesia y reintroduciría junto al elemento cristológico, el elemento pneumático. *La Iglesia no nació sólo del costado abierto de Cristo, sino también del Espíritu Santo en el día de Pentecostés.* La unidad entre los dos elementos se encuentra en el mismo Jesús, el Cristo, muerto y resucitado, en cuanto máxima presencia del Espíritu Santo en el mundo, de tal forma que podemos decir: El Jesús según la carne constituyó la máxima pre-

sencia del Espíritu Santo en el mundo, y el Espíritu Santo en la Iglesia es ya presencia en la historia del Cristo resucitado (cfr. Boff, L., "A Igreja, sacramento do Espírito Santo", en "O Espírito Santo", Petrópolis 1973, 108-125).

4. Las comunidades eclesiales de base ayudan a la Iglesia toda a considerarse a partir de la realidad más fundamental, sin la cual no existe Iglesia: la fe en la presencia activa del Resucitado y de su Espíritu en el seno de toda la comunidad humana, haciendo que ésta viva los valores esenciales sin los cuales no hay humanidad; se abra al Absoluto sin el cual no hay dignidad ni salvación. Esta acción divina se condensa en la Iglesia pero no excluye a ninguno de los hombres. Esta visión contemplativa modifica la manera de ser de la Iglesia. El clérigo se dirige al centro del pueblo, donde se va a encontrar con alguien ya activado por la acción del Espíritu quien, antes de la llegada de la Iglesia instituida, ya estaba formando una Iglesia anónima con su gracia y su perdón. De ahí que no se trate deductivamente de "transplantar" Iglesia, sino inductivamente de "implantar" Iglesia. Como decía el cardenal Darmojuwono, presidente de la Conferencia episcopal de Indonesia, en el Sínodo de 1974: "Implantar la Iglesia es entrar en diálogo con la cultura y las religiones del país. Este diálogo tiene por objeto hacer cada vez más explícita y consciente la presencia del Espíritu de Dios que transforma y penetra la vida de los hombres" ("De Ecclesia particulari eiusque fidei testimonio", pro manuscrito, Roma, octubre 1974; resumen en "Prospectiva", Bruselas 1975: "Eglise" 504/1975). La Iglesia que se implanta explícita, purifica y prolonga a la Iglesia latente ya preexistente. Las comunidades de base nacen de este Espíritu que se manifiesta y se organiza en medio del Pueblo de Dios. Reconocer esta presencia del Resucitado y del Espíritu en el corazón de los hombres lleva a concebir a la Iglesia más a partir de la base que a partir de la cumbre; es aceptar la corresponsabilidad de todos en la edificación de la Iglesia, y no únicamente de algunos pertenecientes a la institución clerical.

5. Si quisiéramos representar gráficamente las dos concepciones de Iglesia, resultaría el siguiente esquema:



6. En la primera representación la categoría Pueblo de Dios surge como resultado de una organización previa. En esa organización el poder se concentra en el eje obispo-sacerdote; el seglar sólo recibe, no produce en términos de organización y estructura, sino únicamente en términos de refuerzo de la estructura. Uno se pregunta: ¿es la organización la que crea a la Iglesia? ¿O la organización surge como acto segundo porque previamente existe, como acto primero, la comunidad-Pueblo de Dios? Creemos que la segunda pregunta es la acertada; la primera constituiría la ideología de la clase dominante que pretendía ver resguardados sus derechos. Además esa concepción eclesiológica se orienta en función de la categoría de “poder”. Según ella Cristo y el Espíritu no poseen una inmanencia inmediata, sino sólo mediatizada por el ministerio ordenado. De ahí que la jerarquía ocupe el centro del interés y no tanto el Resucitado y el Espíritu con sus carismas. Estos quedan como fuera y son introducidos en la comunidad gracias a la función representativa y sacramental de la jerarquía. La relación Cristo-Espíritu-Iglesia se presenta, no en un entramado vital, sino en una exterioridad a la manera de la que se da entre una institución y su fundador. Esta concepción es poco teológica y muy jurídica; el poder es divino sólo por su origen; en su ejercicio sigue los mecanismos de todo poder profano, mecanismos de coerción, de autoseguridad y de control.

7. En la segunda representación, la realidad Pueblo de Dios emerge como instancia primera y la organización como segunda, derivada y al servicio de la primera. El poder de Cristo (exousia)

no está sólo en algunos miembros, sino que está en la totalidad del Pueblo de Dios, portador del triple servicio de Cristo: testimonio, unidad y culto. Este poder de Cristo se diversifica de acuerdo con las funciones específicas pero no excluye a nadie. El seglar destaca como creador de valores eclesiológicos. En este sentido, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia del Vaticano II (“Ad Genes”, n. 21) tiene razón cuando dice: “La Iglesia no se halla verdaderamente formada, no vive plenamente, no es un signo perfecto de Cristo entre los hombres, si en ese lugar no existe un laicado realmente significativo que trabaje con la jerarquía”. Antes de hacerse visibles a través de las mediaciones humanas (obispo, sacerdote, diácono, etc.), el Resucitado y el Espíritu tienen una presencia en la comunidad. Hay una inmanencia constante y permanente del Espíritu y del Señor resucitado en la humanidad y, de forma cualificada, en la comunidad de los fieles. Son ellos los que congregan a la Iglesia y la constituyen esencialmente. *La jerarquía se sitúa en una función sacramental de organización y de servicio a una realidad que ella no creó, sino que encontró y dentro de la cual se encontró a sí misma.* El elemento teológico-místico tiene siempre la primacía sobre el jurídico. En este contexto no resulta difícil entender la eclesialidad de las comunidades de base y valorar teológicamente como manifestaciones del Espíritu los diversos servicios que van surgiendo al interior de la comunidad.

8. De lo que hemos reflexionado se desprende que el problema de los ministerios va ligado al modelo de Iglesia que se tenga con anterioridad. Sobre este modelo debe incidir el análisis y la crítica. Las comunidades de base concretizan una concepción de Iglesia fraternal, de Iglesia-comunidad, Iglesia-Cuerpo de Cristo, Iglesia-Pueblo de Dios.

En un primer momento, el dato dominante es una igualdad fundamental de todos. por la fe y por el bautismo todos están insertos directamente en Cristo; el Espíritu se hace presente en todos creando una comunidad y una verdadera fraternidad en la que las diferencias de sexo, de nación, de inteligencia, de posición social no cuentan (Gal 3, 28) porque “todos son uno en Cristo” (Gal 3, 28). En la comunidad todos son enviados, no sólo algunos; todos son responsables de la Iglesia, no sólo algunos; todos deben dar testimonio profético, no sólo algunos; todos se deben santificar, no sólo algunos.

En un segundo momento, surgen las diferencias y jerarquías dentro de la unidad y en función de la comunidad. Todos son iguales pero no todos hacen todas las cosas. Se presentan muchas nece-

sidades que han de ser atendidas. Hay encargos, funciones y servicios (cfr. Rom 12 y 1 Cor 12). Como dice acertadamente el Vaticano II: "Hay entre los miembros de la Iglesia una diversidad ya sea de oficios, puesto que algunos ejercen el sagrado ministerio para bien de sus hermanos, ya sea de condición y modo de vida, puesto que muchos en el estado religioso, teniendo a la santidad por un camino más estrecho, estimulan a los hermanos con su ejemplo" ("Lumen Gentium", n. 13).

9. En lenguaje paulino se dice que en la Iglesia-Cuerpo del Señor existen muchos carismas. El carisma no se reduce únicamente a las manifestaciones extraordinarias del Espíritu, sino que se realiza en lo más cotidiano como en el amor que es el carisma más excelente (1 Cor 12, 37). Cada bautizado de la comunidad es un carismático porque cada uno tiene su lugar y su función: "cada uno recibe de Dios su propio carisma, unos de un modo y otros de otro" (1 Cor 7, 7); "a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para la utilidad común" (1 Cor 12, 7; cfr. 1 Pe 4, 10). Nadie es inútil u ocioso: "Cada miembro está al servicio del otro" (Rom 12, 5).

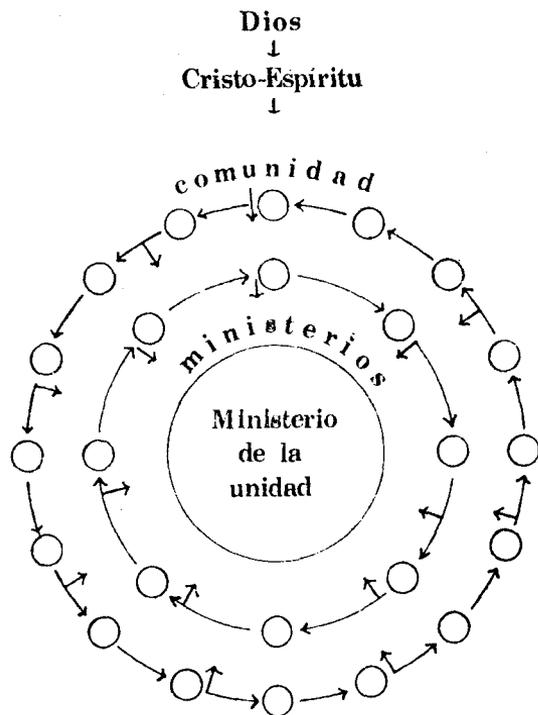
10. El carisma puede, por lo tanto, ser definido como la función propia de cada uno, como una forma de manifestación del Espíritu dentro de la comunidad y para el bien de ella. Carisma, según la definición de H. Küng, "es el llamamiento que Dios dirige a cada uno para un determinado servicio en la comunidad, haciéndolo simultáneamente apto para ese mismo servicio" ("Concilium", abril 1965, 44), o según otro gran especialista del tema: "carisma es el llamamiento concreto recibido a través del acontecer salvífico, ejercido en la comunidad, que la constituye permanentemente y la construye y que sirve a los hombres en el amor" (G. Hasenhüttl, "Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche", 238). El carisma, en esta acepción, no es algo accidental a la Iglesia, algo que podría faltar; no, sino que es algo constitutivo de la Iglesia-comunidad. La comunidad se presenta siempre organizada aun cuando la organización se haga dentro de la comunidad y sea ya una subdeterminación de la misma comunidad que es anterior a la organización.

11. En este sentido debemos decir que Jesús no escogió a los Doce para que fueran los fundadores de futuras Iglesias, sino que *constituyó a los Doce como comunidad, como Iglesia mesiánica y escatológica*. Los Apóstoles no deben ser considerados en un sentido primero y fundamental como *individuos*, cada uno para

sí, sino como *Doce*, es decir, como comunidad mesiánica en torno a Jesús y a su Espíritu. Esta comunidad se amplió y dio origen a otras comunidades apostólicas.

12. Al presentar a la Iglesia como comunidad de fe con variedad de funciones, servicios y encargos, surge de inmediato el problema siguiente: ¿quién se encarga de la unidad del todo, del orden y armonía entre los carismas, de suerte que todo colabore a la construcción de un mismo cuerpo? Es aquí donde surge un carisma específico con la función de ser el principio de unidad entre todos los carismas: el carisma de la asistencia, de la dirección y del gobierno (1 Cor 12, 28) o también el carisma de los que presiden y atienden a la unidad (1 Tes 5, 12; Rom 12, 8; 1 Tim 5, 17), *Su especificidad no consiste en acumular y absorber, sino en integrar y coordinar*. Es un carisma que no está fuera, sino dentro de la comunidad, no sobre la comunidad, sino para bien de la comunidad. El monitor de la comunidad de base, el presbítero en la parroquia, el obispo en la diócesis, el papa en la Iglesia todos ellos son principios de unidad hacia dentro de la Iglesia particular y local y hacia fuera para con las Iglesias hermanas. El servicio de la unidad, ya sea como monitor o como papa, no constituye un poder autocrático sobre la Iglesia, sino en el seno de ella y en función de ella. Como decía San Agustín: "siendo obispo para vosotros soy cristiano con vosotros". No existe la ordenación absoluta para la función de dirección; no existe un monitor sin su comunidad; por eso los concilios de Nicea (325) y de Calcedonia (451) consideran nulas las ordenaciones "absolutas" (cfr. Alberigo, J., "Conciliorum Oecumenicorum Decreta", 90) y hoy todos los obispos son, al menos ficticiamente, obispos titulares de alguna Iglesia particular del pasado. Para construir esa unidad el que preside es dotado de una gracia especial porque la unidad de la Iglesia no significa únicamente una grandeza immanente, sino una grandeza teológica: unidad con las diversas Iglesias y con la de Roma que "preside a todas en la caridad" (San Ignacio de Antioquía: † 110) y unidad entre la Iglesia particular y la Iglesia universal. El carácter de servicio del ministerio de la unidad implica, por consiguiente, un carácter ontológico (una gracia especial) permanente porque atiende a una necesidad permanente de la comunidad.

13. Representando gráficamente este modelo de Iglesia-comunidad de servicios, resulta lo siguiente:



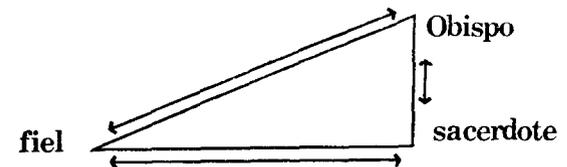
14. En este esquema, con todo el peligro que conllevan los esquematismos, queda claro que todos los servicios surgen dentro de la comunidad y para la comunidad. En concreto, indica cómo funcionan las comunidades de base y cómo a partir de ellas se puede recuperar un sentido de Iglesia más evangélico para nuestros días, pues nos parece que corresponde mejor a los ideales predicados y vividos por Jesucristo. Sabemos que el NT presenta varios modelos de Iglesia, uno más piramidal pero con fuerte acento fraterno (S. Mateo), otro más circular, comunitario y carismático (S. Pablo), otro orientado más bien por las funciones permanentes de los presbíteros y episcopos (Epístolas católicas). En los Doce,

Jesús no tuvo únicamente como meta a la sagrada jerarquía; apuntaba a la Iglesia, pues fue de la comunidad de los discípulos de donde sacó a los Doce. Hacemos nuestra la afirmación del P. Congar: "Jesús instituyó una comunidad estructurada, una comunidad toda ella santa, sacerdotal, profética, misionera, apostólica, con ministerios en su seno: unos libremente suscitados por el Espíritu, otros ligados por la imposición de las manos a la institución y misión de los Doce. Es preciso, por tanto, sustituir el esquema lineal por un esquema en el que la comunidad aparezca como la realidad envolvente dentro de la cual los ministerios, aun los instituidos y sacramentales, se planteen como servicios a aquello mismo que la comunidad está llamada a ser y hacer" ("Ministerios y comunión eclesial", 19; cfr. también A. Antoniazzi, "Os ministérios na Igreja hoje", Petrópolis 1975, 11-24).

15. Este problema suscita otro distinto: ¿qué tipo de organización quiso Jesús para su Iglesia? Acerca de esto reina hoy en la teología católica y ecuménica una gran divergencia de opiniones. Trataremos de ello brevemente al final de este trabajo. Los Hechos de los Apóstoles (6, 1-6) nos sugieren que la Iglesia se creó los ministerios de que necesitaba dentro del marco de su apostolicidad esencial. En el fondo debemos decir que la comunidad ha de equipararse (cfr. Ef. 4, 12) con aquellos servicios, estructuras y funciones que se hagan necesarios al objeto de hacer presente al Resucitado, su mensaje y su Espíritu en medio de los hombres, de tal manera que sea para éstos una auténtica Buena Nueva, especialmente para los pobres. Creemos que la existencia y funcionamiento de las comunidades de base permite resituarse en términos más sencillos y realistas toda la problemática de los ministerios en cuanto subdeterminaciones de un modelo vivido de Iglesia, el de una Iglesia comunidad fraterna, sacramento de liberación integral en el mundo, dotada de multiplicidad de carismas. Una lectura teológica nos permite acoger como verdaderos ministerios los diversos servicios que se dan en la comunidad, algunos permanentes porque atienden a necesidades permanentes, otros pasajeros por estar ligados a personas con un carisma especial. Los diversos servicios constituyen diversos modos de hacerse presente el Espíritu y actuar en la comunidad.

5. ¿EN QUE PODRAN CONTRIBUIR LAS COMUNIDADES DE BASE A LA SUPERACION DE LA ACTUAL ESTRUCTURA DE LA IGLESIA?

1. La forma de organizarse las comunidades de base y la praxis que se articula en ellas colaboran en la superación de un obstáculo fundamental de la vida comunitaria: la estructura de participación en la Iglesia. Esta se estructura en una forma bastante esquematizada y rígida, como ya esbozamos arriba:



La participación del fiel *en términos de decisión* queda totalmente mutilada por restringirse al eje Papa-Obispo-Sacerdote. Una comunidad en la que se cortan los caminos de la participación en todos los sentidos no puede llamarse comunidad, en la que, como ya insistimos ha de predominar la igualdad, la fraternidad y el cara a cara de los miembros. Pero existe aún otro agravante: esa estructura lineal fue reproducida y consagrada dogmáticamente; fue socializada por la teología e interiorizada en los mismos ministros quienes, al relacionarse, lo hacen en el marco de la estructuración vigente, perpetuando el problema. En este tipo de relación, por ejemplo, el obispo no entra en contacto directo con el fiel, única-

mente con el sacerdote. El número 28 de la "Lumen Gentium" dice expresamente:

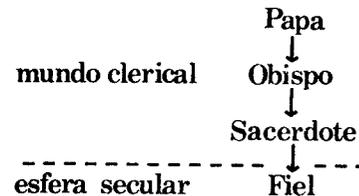
"En cada comunidad local de fieles los presbíteros hacen en cierta manera presente al Obispo al que se asocian con espíritu fiel y magnánimo. Toman como suyas las funciones y la solicitud del Obispo y ejercen la cura pastoral diaria. Bajo la autoridad del Obispo santifican y rigen la porción del rebaño del Señor que les es confiada".

2. C. A. de Medina y Pedro A. Ribeiro de Oliveira, sociólogos del CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) han analizado con agudeza el funcionamiento de esta estructura lineal y descendente en la Iglesia del Brasil. Este análisis es válido para toda la Iglesia ya que la Iglesia del Brasil reproduce el sistema vigente de modo uniforme y universal en toda la Iglesia (cfr. "Autoridade e Participação. Estudo sociológico da Igreja Católica", Petrópolis 1973; cfr. igualmente Medina, C. A., "A Igreja Católica no Brasil: uma perspectiva sociológica", en REB (1973) 72-91). En ella los roles de cada agente están definidos resultando que el fiel, en cuanto a *participación en las decisiones*, queda excluido; no es portador de realidad eclesiológica decisoria. Por mucho que se renueven los cuadros de la Iglesia y se haga que los seglares participen en actividades eclesiales y eclesiásticas, la situación llega a un punto muerto, en función de la estructura del poder en la Iglesia, cuando los seglares pretenden influir en las decisiones. Negada al fiel, en el seno de la Iglesia particular, su capacidad de decisión y de creación de contenido religioso, no le queda más recurso que ser creador en una esfera marginal como es el Catolicismo popular (cfr. "Autoridade e Participação", op. cit., 59-132).

3. "La única salida", confiesan Medina y Ribeiro, "está en la comprensión del seglar como uno de los términos de la estructura, participando, por lo tanto, del poder de decidir en lo referente a los objetivos específicos de su Iglesia. Pero para eso es indispensable que él exista concretamente como portador de valores religiosos en su vida. Sin embargo, el alcanzar esto es alterar la estructuración en eje que está vigente, es un presentarse la Iglesia a una determinada población como una totalidad en la que sus elementos constitutivos tienen todos una función diferenciada de acuerdo con una posición de idéntico valor en la estructura. Aceptar esa salida es aceptar por igual alteraciones a nivel del mundo clerical (obispo-sacerdote), redefiniéndoles su carácter y función. Y en todo esto asume el papel de mayor relevancia el proceso de socialización

del seglar. La alteración del mecanismo de socialización religiosa sería uno de los componentes básicos del funcionamiento de una Iglesia ya renovada, con una nueva identidad. Esta salida no alteraría el carácter selectivo de la Iglesia; seguirá estando diferenciada pero conteniendo como dato al seglar en dimensión activa, portador de valores religiosos y capaz de inspirar la construcción de la ciudad terrena" (Autoridade e Participação", op. cit., 180-181).

4. No se trata, por lo tanto, de destituir en un proceso erróneamente liberador, la función episcopal y presbiteral. Se trata de asumir nuevas tareas dentro de una nueva disposición de las relaciones existentes entre los términos obispo, sacerdote, seglar. La teología del Vaticano II elaborada en la "Lumen Gentium" y en la "Apostolicam Actuositatem" sobre el apostolado de los seglares, supera la concepción lineal sustituyéndola por una triangular en la que cada término cobra un peso propio y es portador de substancia eclesial (cfr. Medina-Ribeiro de Oliveira):



Los tres términos establecen una red de relaciones entre sí en una circularidad envolvente. Como dice el decreto "Ad gentes" (n. 21), "no se ha fundado la Iglesia... si en ese lugar no existe un laicado de verdadera expresión". Los tres son responsables de toda la realidad de la Iglesia. La colegialidad no sigue siendo una característica exclusiva del episcopado y del presbiterado; es de todo el pueblo de Dios.

5. Las comunidades eclesiales de base funcionan dentro del esquema triangular. Han creado un nuevo estilo de presbítero y de obispo en medio del pueblo como principios de animación, de unidad y de universalidad. Por otro lado, han hecho emerger al seglar como portador de valores eclesiológicos, ya sea como coordinador o monitor de la comunidad, ya desempeñando los diversos servicios comunitarios. En su ámbito propio el seglar asume la causa de Cristo y participa en las decisiones de su Iglesia local. Las comunidades de base ayudan a toda la Iglesia en el proceso de desclericalización devolviendo al Pueblo de Dios de los fieles aque-

llos derechos de que se le privaba en la estructuración lineal. Teóricamente, a nivel teológico, ya se ha producido la superación de la disposición anterior. *Sin embargo no basta saberlo; hay que llevar a efecto una nueva praxis.* Y ésta la están poniendo en práctica las comunidades de base; con ello ayudan a toda la Iglesia a reinventarse desde la base; la experiencia va lentamente confirmando la teoría y dando confianza a la misma Iglesia-institución acerca de la viabilidad de una nueva forma de ser-Iglesia en el mundo de hoy.

6. Las comunidades de base están prefigurando una nueva estructuración social de la Iglesia. Evidentemente que no habrá únicamente comunidades de base; como ya decíamos en el punto 2., constituyen un fermento de renovación dentro de la Iglesia como totalidad y no una alternativa global a la totalidad de la Iglesia. Según J. Comblin, probablemente habrá en la ciudad tres niveles de pertenencia y tres tipos de comunidades.

Primero, las comunidades de base con toda seguridad van a institucionalizarse, a difundirse y a universalizarse: "así como en la Edad Media el esquema parroquial entró progresivamente (siglos XII a XIV) y llegó a sustituir al antiguo régimen de la antigüedad cristiana, así también la formación de comunidades de base será progresiva" ("Proceso de evolución para una comunidad crista urbana", en REB 30 (1970), 819-828; o en A. Gregory, "Comunidades Eclesiais de Base", op. cit., 174).

Segundo, se caminará hacia el grupo especializado de acción, nacido de los institutos religiosos y de los movimientos de apostolado seglar: equipos sacerdotales, formación de equipos de estudio, centros religiosos de animación espiritual, movimientos de conversión del tipo del Rearme moral, grupos misioneros, empleo de los "mass media" como la TV o la radio.

Tercero, se caminará hacia el Centro Pastoral Urbano que vendrá a sustituir a la antigua curia diocesana. Será un órgano de coordinación global de las comunidades.

7. Todos estos tipos de comunidad ya existen aunque todavía sea en fase embrional, pero ya hacen preannunciar la figura de la Iglesia del porvenir. Las actuales comunidades eclesiales de base encierran en su ser una profecía; la realización progresiva transforma la promesa en realidad histórica de una Iglesia nueva, nacida de la fe que alimenta al Pueblo de Dios.

6. CARACTERISTICAS DE UNA IGLESIA ENCARNADA EN LAS CLASES OPRIMIDAS:

NOTAS TEOLOGICAS DE LA IGLESIA DE BASE

En esta reflexión tratamos de identificar las principales características de la Iglesia que se realiza en la base. Intentamos presentar el rostro nuevo de la Iglesia que, a su vez, dibuja los nuevos trazos del rostro de Cristo en cuanto que la Iglesia se propone ser el sacramento de Cristo. Estas características quedan de relieve en las comunidades eclesiales de base según las relaciones enviadas por ellas al III Encuentro Intereclesial de Joao Pessoa (Paraíba).

La preocupación concerniente a las características de la Iglesia (en eclesiología se habla de notas y de propiedades) es antiquísima y está atestiguada en S. Epifanio (315-403) y en S. Cirilo de Jerusalén (313-386) que influyeron en la elaboración del Credo del I Concilio de Constantinopla (381) (1) que aún hoy se recita en la Iglesia. En ese Credo se enumeran cuatro notas (características) básicas de la Iglesia: "Creo en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica". Por medio de estas características (notas) se pretendía ofrecer los criterios para discernir la verdadera Iglesia de Cristo.

1. ¿Qué significa "características de la Iglesia" (notas, propiedades)?

La voluntad de establecer criterios de la verdadera Iglesia nace de un contexto de polémicas y de una auténtica competitividad confesional: ¿en qué grupo se realiza la verdadera Iglesia de Cris-

(1) Sobre la problemática de las "notas", véase CONGAR, "Mysterium Salutis" IV/3, 6-9.

to? ¿Cómo discernir la verdadera Iglesia de la falsa? Esta cuestión volvió a ser crucial en el siglo XVI con motivo de las controversias eclesiológicas contra Huss y Lutero. Académicamente los teólogos distinguían entre notas y propiedades (2). Las "notas", como la misma palabra indica (lo que hace notable, perceptible), serían aquellas cualidades de la Iglesia que a) fuesen accesibles a todos los espíritus (aun los más rudos); b) por eso deberían ser más conocidas que la misma Iglesia y aptas para dar a conocer la verdadera Iglesia; c) deberían ser inseparables de la Iglesia verdadera hasta el punto de que no se pudieran encontrar (en su conjunto) fuera de ella. Las "propiedades" serían aquellas cualidades de la Iglesia que pertenecen sin lugar a dudas a ella, pero que no permiten conocer a la verdadera Iglesia a primera vista o por parte de aquellos que se encontrasen fuera de ella. Así por ejemplo, la cualidad de indefectibilidad, de ser necesaria para la salvación, etc. Las notas serían las cuatro ya indicadas arriba: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Posteriormente, y en especial a partir de las polémicas contra los herejes valdenses en el siglo XIII (bajo el Papa Inocencio III: DS 792) y con todo énfasis entre los eclesiólogos de finales del siglo XIX (Pasaglia, Mazzela, Perrone) se añadió todavía una quinta: la romanidad. La Iglesia es una, santa, católica, apostólica y romana.

El resultado demostrativo por el camino de las notas (per viam notarum) fue casi nulo debido a la dificultad de comprobar que ellas se realizaron exclusivamente en la Iglesia católica romana (3). A fin de cuentas, todo se concentraba en la nota más fácilmente discernible: la romanidad. Pero ni ésta conseguía garantizar por sí sola a la verdadera Iglesia, pues daba la impresión de que se trataba de una Iglesia distinta.

Nuestra intención al tratar esa cuestión de las características de la Iglesia no pretende en modo alguno ser polémica; no intentamos demostrar que las comunidades de base componen la verdadera Iglesia de Cristo porque partimos de la aceptación del hecho de que ellas son, verdaderamente, la Iglesia de Cristo y de los Apóstoles realizada en la base. Ni tampoco queremos realizar la distinción, por lo demás académica y estéril, entre notas y propiedades. Hablaremos simplemente de características de Iglesia, es decir, de cualidades que revelan los rasgos de la Iglesia que nace del pueblo por obra del Espíritu de Dios y que le confieren concreción histórica en medio de la realidad social. Nos situamos en la

(2) Para todo este problema sigue siendo básica la obra de THILS "Les notes de l'Eglise dans l'apologetique catholique depuis la Réforme".

(3) Cfr. GRIVEC. "De via empirica notarum Ecclesiae", en Antonianum 36 (1961) 395-400.

tradición de los primeros elaboradores medievales del tratado sobre la Iglesia que hablaban de "conditiones ecclesiae", condiciones concretas de la Iglesia. Quien observe con ojos de fe y con simpatía este acontecimiento eclesial (eclesiogénesis) ¿qué trazos relevantes percibe? ¿Cómo nos traducen las características de las comunidades eclesiales de base las características de Jesucristo y de su mensaje? A fin de cuentas ésa es la función de la Iglesia: hacer visible e histórico el significado salvífico de Jesucristo y de su misión y, al hacerlo, convertirse en sacramento-signo y en sacramento-instrumento de liberación.

Antes de abordar esta cuestión importa situar a la Iglesia dentro del mundo tal como éste se encuentra organizado socialmente. Desde el momento en que hemos tomado conciencia (la "Gaudium et Spes" canonizó esta postura) de que la Iglesia está dentro del mundo y no el mundo dentro de la Iglesia, esta cuestión se ha vuelto fundamental. Su omisión (como ocurre en casi todos los libros de eclesiología, incluidos los recientes como "La Iglesia" de Hans Küng) (4), impide entender concretamente a la Iglesia y abre paso a un idealismo que oculta la compleja realidad eclesial. La pregunta que habremos de abordar, por más que brevemente, es la siguiente: ¿cómo entender a la Iglesia dentro de una sociedad de clases? Las características de la Iglesia dependerán de la forma como planteemos este problema. Para una Iglesia que nace del pueblo esta cuestión es ineludible. El no plantearla es incapacitarse para entender aquello de lo que realmente se trata a propósito de las comunidades eclesiales de base.

2. Características de una Iglesia integrada en la clase hegemónica.

Hemos de acertar con el planteamiento exacto del problema (5). En la Iglesia detectamos dos dimensiones, cada cual con una naturaleza propia pero mutuamente relacionadas: la Iglesia en cuanto campo religioso-eclesiástico (institución) y la Iglesia en cuanto campo eclesial-sacramental (sacramento, signo e instrumen-

(4) Obra llena de méritos pero muy insignificante en lo relacionado con el tema Iglesia-Mundo. Estudia la Iglesia en sí misma, como subsistente en sí, prescindiendo de la situación económica, política, social de la sociedad y de sus peculiares modos de producción.

(5) En toda esta parte somos deudores de CL. BOFF, "Comunidade eclesial-comunidade política"; BOURDIEU, "A economia das trocas simbólicas"; MADURO, "Campo religioso y conflictos sociales".

to de salvación). Por campo religioso-eclesiástico entendemos el complejo de instituciones eclesiásticas y el conjunto de los actuales religiosos en interacción entre sí y con las instituciones (6). Por ser dimensiones de la misma y única Iglesia hay que formularlas bien para evitar todo paralelismo real y lingüístico. La afirmación básica consiste en sostener que el campo eclesiástico es el soporte del campo sacramental-eclesial; la institución es el vehículo del sacramento; la visibilidad social de la Iglesia hace palpable la gracia y el Reino de Dios.

Para lo que nos interesa (identificar las características de la Iglesia) lo que entra en cuestión es el campo religioso-eclesiástico. ¿En qué medida las características visibles de la Iglesia revelan las características invisibles de la salvación del evangelio y de la persona de Jesucristo? Aquí ya aparecen articuladas las dos dimensiones. Detengámonos en el análisis sucinto del campo religioso-eclesiástico.

El campo religioso-eclesiástico no es un conjunto dado y estructurado de prácticas, actores, instituciones y discursos referidos a Dios, Cristo y la Iglesia-sacramento. Es el resultado de un proceso de producción, el producto de un trabajo de estructuración que tiene dos fuerzas productivas: la sociedad con su modo de producción determinado y la experiencia cristiana con su contenido de revelación. En otras palabras: la Iglesia-institución no nace acabada bajando del cielo; es también fruto de una determinada historia y, al mismo tiempo, producto de la fe que asimila a su modo las incidencias de la historia. Veamos rápidamente cada una de estas fuerzas productivas.

a) *Campo religioso-eclesiástico y modo de producción de la sociedad.*

La Iglesia no trabaja en un campo desocupado, sino en una sociedad históricamente situada. Esto significa que la Iglesia, quiéralo o no, se encuentra orientada y limitada por el contexto social y con una población y unos recursos limitados y estructurados dentro de una determinada forma. El campo religioso-eclesiástico es una porción del campo social; éste influye sobre aquél dialécticamente y no mecánicamente. Damos por aceptado, sin que podamos fundamentar y justificar en este momento la opción, pues exigiría un tratamiento específico, que el eje organizador de una sociedad consiste en su modo de producción peculiar. Por

(6) BOURDIEU, op. cit., 27-28; MADURO, op. cit., 47, 111.

modo de producción entendemos la forma cómo una determinada población se organiza en relación a los recursos materiales disponibles a fin de elaborar los bienes que permiten su subsistencia y reproducción, ya sea biológica ya cultural. Esta actividad es infraestructural y sobre ella se construye todo el resto de la sociedad; ella es *constante* porque atiende a necesidades siempre presentes y es *universal* porque es común a todas las sociedades y a todos los tiempos y a la vez es *fundamental* porque constituye la condición de posibilidad, en última instancia, de cualquier otra iniciativa. También la Iglesia está condicionada, limitada y orientada por el modo de producción específico. En otras palabras, el modo de producción condiciona qué tipo de acciones religioso-eclesiásticas son imposibles, indeseables, tolerables, aceptables, convenientes y primordiales, es decir, confiere características propias a la Iglesia (7). No es que las acciones religioso-eclesiásticas sean mejores productos sociales puestos bajo un código religioso; poseen su especificidad propia, pero al expresarse socialmente quedan transidas, limitadas y orientadas por el modo de producción peculiar de un tipo determinado de sociedad.

Existen varios modos de producción, algunos más simétricos y otros más asimétricos. En nuestro caso, en Occidente y en América Latina, tenemos una sociedad organizada por un *modo de producción disimétrico*, el capitalista, que se caracteriza por la apropiación privada de los medios de producción por parte de una minoría permanente, por la distribución desigual de la capacidad de trabajo (hay quienes no ejercen ninguna función productiva) y por la distribución desigual de los productos finales del trabajo. Este modo disimétrico de producción origina una sociedad de clases con el poder disimétricamente distribuido, con relaciones de dominación entre las clases y con intereses divergentes. Se verifica una notable desigualdad en la alimentación, el vestido, la habitación, las condiciones sanitarias, el empleo, el ocio, etc.

Semejante estructura de clases limita y orienta, como se puede inferir, todas las actividades, independientemente de las personas y sus voluntades, incluyendo la actividad religioso-eclesiástica. Los fieles ocupan objetivamente distintos lugares sociales de acuerdo a su situación de clase. Esta situación los lleva a percibir la realidad de una manera correspondiente a su condición social, les hace interpretar y vivir el mensaje evangélico de acuerdo con su función de clase porque cada clase tiene necesidades, intereses, hábitos, patrones de comportamiento propios, etc. De una clase a otra

(7) MADURO, op. cit., 51-54. Cfr. TOURAINE, "Production de la société", 145 ss.

varían las acciones, posibles o imposibles, tolerables o recomendables, necesarias o urgentes. No debemos, sin embargo, imaginar que las acciones de clase sean mecánicas y estáticas. La clase se halla continuamente en un proceso de construcción (o desconstrucción) de acuerdo con su posición en la división social del trabajo, con la coyuntura concreta y la estrategia específica que ella se impone. Como el modo de producción es asimétrico, también es asimétrica la dinámica de las clases, es decir, es conflictiva y desigual, con fuerzas desiguales en lucha (independientemente de las voluntades y como dinámica inherente a la posición objetiva que cada actante ocupa en la estructura de clases).

En una sociedad de clases existe siempre una clase dominante (o un bloque de clases) responsable de la gestión de toda la sociedad. Esta procura siempre consolidar, profundizar y ampliar su poder, persuadiendo a los mismos dominados a que acepten la dominación, logrando de ellos un consenso ideológico (8). De este modo la clase logra la hegemonía, es decir, un consenso general de su dominio, creando, en el lenguaje de A. Gramsci, un bloque histórico (9). Pero resulta que la dominación nunca es completa; como se lleva a cabo en un proceso más o menos largo, siempre subsisten las resistencias de los dominados y sus estrategias de supervivencia y de refuerzo de su poder secuestrado. Pervive un permanente conflicto abierto o latente, según las coyunturas históricas, entre dominados y dominadores. Esta resistencia impone a las clases hegemónicas límites y orientaciones propias, pues las clases oprimidas pueden transformarse en clases revolucionarias.

Las clases dominantes en su estrategia hegemónica intentarán incorporar a la Iglesia en el servicio de ampliación, consolidación y legitimación de su dominación, en especial en orden a conseguir la aceptación de la hegemonía por parte de todos los individuos y grupos sociales. El campo religioso-ecclesiástico se ve fuertemente presionado a organizarse de tal manera que se ajuste a los intereses de las clases hegemónicas, mediante diversos tipos de estrategias: económicas, jurídico-políticas, culturales y hasta represivas. La Iglesia desempeña entonces la función conservadora y legitimadora del bloque histórico imperante.

Con todo, no es algo fatal el que la Iglesia se alíe con el bloque histórico hegemónico. Las clases oprimidas, a su vez, solicitan a la Iglesia en su estrategia por lograr más poder y autonomía frente a las dominaciones que sufren. La Iglesia puede apoyar

y justificar la ruptura del bloque histórico y prestarse a un servicio revolucionario. Los fieles están presentes tanto en un lado como en el otro; la Iglesia se ve atravesada, inevitablemente, por los conflictos de clase y puede asumir una eventual función revolucionaria lo mismo que una función fortalecedora del bloque hegemónico. Estas dos posibilidades no son objeto de golpes de voluntad o de opciones que alguien pueda tomar "ad libitum". Depende del tipo de religación que en el proceso histórico-social, haya establecido el campo religioso-ecclesiástico con las diversas clases. Puede ocurrir que en el proceso referido la Iglesia haya reproducido paulatinamente en su cuerpo la estructura del bloque hegemónico. El campo religioso-ecclesiástico se ha estructurado también de forma disimétrica, reflejando de ese modo el campo social hegemónico. Evidentemente, no se trata de una reproducción mecánica porque siempre queda a salvo la *autonomía relativa* del campo religioso-ecclesiástico. Pero al decir que es relativamente autónomo afirmamos que no está totalmente determinado por el campo social, pero que tampoco es del todo independiente; partiendo de su especificidad irreductible (la experiencia cristiana, su expresión objetiva en discursos y prácticas, el carácter institucional mediante el que se reproduce, conserva, difunde, en particular gracias a un cuerpo de peritos y jerarcas) asimila *inmediatamente* y reelabora las influencias sociales.

Veamos rápidamente de qué manera la Iglesia se ha religado en unos casos con el bloque hegemónico y en otros con las clases oprimidas. El modo de producción disimétrico que fue lentamente apoderándose de una formación social, al imponerse un proceso de expropiación de los medios de producción material y simbólica, acabó predominando también dentro de la Iglesia; en un largo proceso histórico que puede seguirse (10), se fue operando un modo disimétrico de producción religiosa; también se verificó, por decirlo en un lenguaje analítico (sin pretender connotaciones morales), un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero en contra del pueblo cristiano. Primitivamente el pueblo cristiano participaba del poder de la Iglesia en las decisiones, en la elección de sus ministros; más adelante comenzó a ser únicamente consultado y finalmente, en términos de poder, totalmente marginado y expropiado de una capacidad que detenía. Así como había una división social del trabajo, también se introdujo una división ecclesiástica del trabajo religioso. Se creó

(8) Cfr. HOORNAERT, "Comunidades de base: dez anos de experiencia" 475-479; y en SEDOC, 118 (1979) 710-732.

(9) Cfr. PORTELLI, "Gramsci y el bloque histórico", 65-92.

(10) Cfr. FAIVRE, "Naissance d'une hierarchie: les premières étapes du cursus clérical", en Theol. Hist. 40 (1977); WEBER, "Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft"; TÜRK, "Autorität".

un cuerpo de funcionarios y peritos encargados de atender al interés religioso de todos mediante la producción exclusiva por parte de ellos de bienes simbólicos que habían de ser consumidos por el pueblo ahora expropiado. No queremos entrar en los conflictos internos del poder religioso (jerarquía-seglares, bajo clero - alto clero, etc.), ni en las formas de consenso ideológico creado a lo largo de los siglos hasta el punto de que hoy el cuerpo de funcionarios eclesiásticos (en lenguaje analítico y no teológico) detentan el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso (11). Evidentemente una Iglesia tan disimétricamente estructurada entra en fácil armonía con el campo social que posee el mismo modo de producción disimétrico. La Iglesia aparecía obviamente como la ideología religiosa legitimadora del orden imperante. En América Latina hasta Medellín (1968) funcionó este tipo de articulación Iglesia-sociedad civil-Estado (12), dando origen al régimen de cristiandad.

Dejemos para más adelante la manera como la Iglesia se religó con las clases oprimidas puesto que ahí ya entraríamos en el tema de las comunidades eclesiales de base.

b) *La experiencia cristiana y su contenido de revelación.*

La otra fuerza productiva del campo religioso-eclesiástico es la experiencia cristiana y su contenido de revelación. No nos detendremos en este particular porque se trata de materia ampliamente conocida. Queremos afirmar la irreductibilidad de la experiencia de fe cristiana testimoniada y conservada por los textos fundacionales que son las Escrituras cristianas leídas y releídas a lo largo de la historia (Tradición). En ellas se narra la historia de un Viviente en el que los Apóstoles descifraron el sentido definitivo del hombre y del mundo (salvación). Los pilares que sustentan la fe cristiana y constituyen la fuente de inspiración para la Iglesia son el hecho de Jesús muerto y resucitado y su mensaje de amor, de esperanza, de fraternidad, de servicio entre los hombres, de entrega confiada al Padre. Tales contenidos constituyen la positividad de la fe, no un "interpretandum", sino criterios que juzgan permanentemente a la Iglesia, sus prácticas, sus discursos y su modo de producción religiosa.

Como queda de manifiesto, el campo religioso-eclesiástico en-

(11) Para toda esta parte, véase MADURO, op. cit., 104-122.

(12) Cfr. RICHARD, "Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise", Centre Lebrét, 1978.

cierra en sí una innegable contradicción: por un lado se realiza históricamente en los cuadros de un mundo disimétrico de producción simbólica, haciendo de acólito de la sociedad capitalista, por otro su ideario básico convoca hacia un mundo de producción simétrica, participante y fraterno. Porque la Iglesia vive esta contradicción, siempre es posible en ella la irrupción del profeta y del espíritu libre que la hace encaminarse en dirección a aquellos grupos que buscan relaciones más justas en la historia y se organizan en el marco de una práctica revolucionaria. Es lo que ocurre en la actualidad con la Iglesia de base.

c) *Características de la Iglesia en un modo disimétrico de producción religiosa.*

La Iglesia de América Latina estuvo presente en el proceso de consolidación del bloque hegemónico, actuando, como tendencia, en cuanto agente conservador y legitimador; forma un campo religioso-eclesiástico policlasista, reflejando en su interior los conflictos que atraviesan el entramado social, pero formando su propio bloque hegemónico eclesiástico con todo el poder en manos de la relación Papa-obispos-sacerdotes. En este modo de producción eclesiástica disimétrico aparecen algunas características correspondientes. Veamos cómo se concretizan las cuatro notas básicas (heurísticas) de la Iglesia: la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

La *unidad* se presentará de forma monolítica como uniformidad de una misma doctrina, de un mismo discurso, de una misma liturgia, de una misma ordenación eclesiástica (derecho canónico), de una misma moral y, a ser posible, de una misma lengua (el latín). La unificación del orden simbólico reproduce la cohesión del bloque histórico-social, ocultando y transfigurando los conflictos sociales e intraeclesiásticos. La unidad de la Iglesia es definida como comunión del pueblo con la jerarquía, pero casi nunca se formula a la inversa, la comunión de la jerarquía con el pueblo. El discurso será un discurso *unitario y ambiguo*: unitario, ocultando los conflictos que de por sí generarían diversidad de discursos; ambiguo, atendiendo a las diversas demandas y conservando de este modo la *cohesión del bloque*; un discurso *parcializado* introduciría la posibilidad de manifestación del conflicto. Este discurso unitario y ambiguo generalmente se concentra en temas no conflictivos, privilegia la armonía, niega explícitamente la existencia o la importancia de la división de clases o niega la legitimidad de las luchas de los dominados en busca de su libertad secuestra-

da, genera una inflación de llamadas a lo sobrenatural y a la observancia moral. La unificación de las clases dentro de una misma Iglesia es meramente simbólica, con la función de favorecer socio-políticamente a las clases dominantes.

La *santidad* aparece como característica de esta Iglesia que tiene un modo disimétrico de producción religiosa, en la medida en que el fiel se inserta en ella y cumple fielmente el "ethos" del bloque histórico-religioso bajo la hegemonía de la jerarquía. Las grandes virtudes del santo católico son la obediencia, la sumisión eclesiástica, la humildad, la referencia total a la Iglesia (se es bautizado o religioso para servir a la Iglesia). Por eso casi la totalidad de los santos modernos (en los que se realizó plenamente el monopolio jerárquico) son santos del sistema: sacerdotes, obispos, religiosos; pocos son los seglares y éstos, capturados por el poder hegemónico central (analíticamente hablando). El profeta, el reformador que, en nombre de la positividad de la fe, critica o postula una movilización en las relaciones de poder de la Iglesia, se ve sujeto a todo tipo de violencia simbólica (proceso canónico, excomunicación) y jamás es *caracterizador* de la santidad de la Iglesia.

La *apostolicidad* es una Iglesia disimétricamente estructurada, se adjudica únicamente a una clase (a los obispos, sucesores de los Apóstoles), y no es considerada como una característica de toda la Iglesia. La sucesión apostólica se ve cada vez más reducida a la sucesión del poder apostólico y menos a la doctrina apostólica como lo era en su sentido originario. Se oculta el hecho de que "el seglar como el obispo es un sucesor de los Apóstoles (Pablo VI) (13).

La *catolicidad* se religa estrechamente a la unidad (uniformidad) privilegiando el aspecto cuantitativo: la misma Iglesia presente en el mundo entero ("per totum orbem terrarum diffusa"). La catolicidad no se define por sus elementos concretos (encarnación en las diversas culturas e iglesias locales), sino por sus elementos abstractos (la misma jerarquía, los mismos sacramentos, la misma teología).

En este punto cabría hacer un enjuiciamiento teológico acerca de esta estructuración disimétrica de la Iglesia: ¿hasta qué punto visibiliza y vehicula la experiencia revelante de Jesucristo y de los Apóstoles y sirve de transmisora de los ideales de fraternidad, participación y comunión presentes en las prácticas y en el mensaje de Jesús? No podemos, por razones de brevedad, abordar esta cuestión. Únicamente queremos destacar su importancia y dar cuenta del sentimiento generalizado por el nivel de conciencia di-

(13) Cfr. GUITTON, "Diálogos con Pablo VI", 382.

fundido por todo el cuerpo eclesial, según el cual se percibe en medida cada vez mayor la contradicción (para algunos casi insoportable), entre un campo religioso-eclesiástico disimétricamente estructurado y la figura y mensaje de Cristo y de los Apóstoles; todo está llamando y convocando a una reestructuración interna de la Iglesia a fin de que pueda ser más fiel a los orígenes y pueda desempeñar mejor su misión específica que es de orden teológico, mediante la creación de mediaciones de poder más participadas, más simétricas y por tanto más justas.

3. Características de una Iglesia integrada en las clases oprimidas.

La Iglesia no desempeña fatalmente una función conservadora (marxismo ortodoxo); por su ideario y orígenes (la memoria peligrosa y subversiva de Jesús de Nazaret crucificado bajo Poncio Pilato) es más bien revolucionaria. Por eso depende de determinadas condiciones sociales y de su propia situación interna. Dado algún grado de ruptura en el bloque histórico, la Iglesia puede asumir un cierto papel al lado de las clases oprimidas en sus luchas contra la dominación, especialmente entre aquellos grupos sociales que se orientan según una visión religiosa del mundo, como es el caso de nuestro pueblo latino-americano. Estos grupos tienden a crear una "estrategia de liberación", comenzando por elaborar una visión independiente y alternativa del mundo, contrapuesta a la de las clases hegemónicas. Esta condición previa es indispensable para crear las condiciones objetivas de transformación de su existencia oprimida.

Es aquí donde cobra relevancia el campo religioso-eclesiástico. Si contribuye a elaborar una visión religiosa del mundo que se ajuste a sus intereses de libertad y se oponga a las clases dominantes, llevará a cabo una función revolucionaria. El interés religioso de la base consiste en autolegitimar su búsqueda de liberación y privar de legitimación y desnaturalizar la dominación que sufre. El campo eclesiástico puede ofrecer esa legitimación, dadas determinadas condiciones concretas internas y externas, ya sea porque comprenda la justicia de sus luchas, ya porque las perciba en conformidad con el ideario evangélico.

Generalmente en el modo de producción capitalista no es la religión la instancia reproductora principal de las relaciones sociales. Pero en el caso de América Latina, debido a la cosmovisión religiosa predominante entre el pueblo, la Iglesia desempeña una relevante función reproductora o contestataria. Entre los grupos oprimidos predominantemente religiosos, la elaboración de una

visión cristiana independiente, alternativa y opuesta a la clase hegemónica, significa el lanzamiento de su proceso liberador que tendrá éxito histórico a condición de que se alcance un cierto grado de conciencia, de organización y movilización de clase. Teológicamente se recupera la figura histórica de Jesús de Nazaret que privilegiaba a los pobres y los entendía como los primeros destinatarios y beneficiarios del Reino de Dios; se recupera el sentido originario de su vida y muerte en cuanto vida comprendida con la causa de los humillados en los que se frustraba la causa de Dios, como muerte causada por un conflicto promovido por las clases dominantes de la época. En esta línea se reinterpretan los principales símbolos de la fe y se desvelan las dimensiones liberadoras objetivamente presentes en ellos pero aplastadas por una estructuración de denominación religiosa integrada en la clase hegemónica social.

Evidentemente, una tal recuperación del sentido originario del cristianismo no se hace sin una ruptura con las tradiciones eclesiásticas hegemónicas. Normalmente le es posible al *intelectual orgánico religioso* proceder a recomponer de nuevo esa ruptura. Por un lado, mediante su vinculación a las clases oprimidas, ayuda a percibir, sistematizar y expresar sus grandes anhelos de liberación, y por otro, los asume dentro del proyecto religioso (teológico) y muestra su coherencia con el ideario fundamental de Jesús y de los Apóstoles. En base a este desbloqueo, fracciones importantes de la institución eclesiástica pueden aliarse con las clases oprimidas y posibilitar la emergencia de una Iglesia popular con características populares.

Creemos que con las comunidades eclesiales de base se produce exactamente semejante fenómeno: se trata de una verdadera eclesiogénesis (génesis de una nueva Iglesia aunque no diversa de la de los Apóstoles y de la Tradición) que se realiza en las bases de la Iglesia y en las bases de la sociedad, es decir, entre las clases oprimidas, depotenciadas religiosamente (sin poder religioso) y socialmente (sin poder social). Analíticamente es importante captar bien la novedad: estas comunidades significan una ruptura con el monopolio del poder social y religioso y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la Iglesia y de la sociedad, con una división social distinta del trabajo así como con una división religiosa diferente del trabajo eclesiástico.

Veamos algunas características de la Iglesia de base. A nuestro parecer, la Iglesia encarnada en las clases oprimidas presenta 15 características; S. Roberto Belarmino, famoso eclesiólogo de la Iglesia encarnada en la clase hegemónica presentaba también 15 notas de la Iglesia (en 1591); la coincidencia no deja de tener su significado.

1) *Iglesia - Pueblo de Dios.*

Tomamos la categoría pueblo, no en el sentido de nación que engloba indistintamente a todos ocultando las disimetrías internas, sino en el sentido de pueblo-clase oprimida que se define por su exclusión de la participación y su reducción a un proceso de masificación (cosificación). Pueblo constituye una categoría analítica y a la vez una categoría axiológica; analíticamente define un grupo por contraposición a otro; axiológicamente propone un valor que ha de ser vivido por todos. En otras palabras, todos están llamados a ser pueblo y no sólo la clase oprimida; ésta realiza al pueblo en la medida en que por mediación de las comunidades (14) deja de ser masa, elabora la conciencia de sí misma, bosqueja un proyecto histórico de justicia y participación para todos y no sólo para sí misma, y ensaya prácticas que apuntan a la realización aproximada de esa utopía. La estrategia de liberación del pueblo se orienta hacia la superación de la actual estructura monopolista, sea del poder civil, sea del poder sagrado, en dirección hacia una sociedad lo más participada posible. Este pueblo se convierte en pueblo de Dios en la medida en que, formando comunidades de bautizados, de fe, esperanza y amor, animados por el mensaje de absoluta fraternidad de Jesucristo, se propone, históricamente, concretizar un pueblo de personas libres, fraternas y participantes. Esta realidad histórica no constituye únicamente el producto de un proceso social simétrico, sino que teológicamente significa la anticipación y preparación del Reino de Dios y del Pueblo de Dios escatológico.

Las comunidades de base forman ese pueblo en marcha; su existencia lanza un desafío a la jerarquía que monopolizó en sus manos todo el poder sagrado, a fin de que éstas se entiendan como servicio y no como poder que se ejerce a partir del propio poder (15); además actúa como mediación de la justicia, la fraternidad y la coordinación del pueblo, no permitiendo que se creen estructuras monopolistas ni se den en su seno marginaciones. El hecho de que existan por una parte una vasta red de comunidades eclesiales de base y por otra una estructura parroquial y diocesana; por un lado una Iglesia de seglares y por otro una Iglesia dirigida exclusivamente por clérigos nos revela la tensión existente y persistente dentro de la Iglesia; se pueden llegar a generar relaciones más ecuanimes propiciando una mayor participación de todos en la producción y beneficio de los bienes religiosos.

(14) CLAR, "Pueblo de Dios y comunidad liberadora" (Documento 33).

(15) SOBRINO, "Resurrección de una Iglesia popular" (multicopiado).

2) *Iglesia de los pobres y débiles (reducidos a sub-hombres).*

La mayor parte y la casi mayoría absoluta de los miembros de las comunidades de base son pobres y físicamente débiles a causa de la dura expropiación de su trabajo a que están sometidos. Las comunidades disponen de medios escasos, lo que da ocasión a que pongan en común la fuerza de trabajo de sus miembros en obras de colaboración y otras iniciativas comunitarias.

El hecho de ser pobre y débil no constituye únicamente un dato sociológico; a los ojos de la fe constituye un acontecimiento teológico; el pobre, evangélicamente, significa una epifanía del Señor; su existencia es un desafío lanzado a Dios mismo, quien un día resolvió intervenir para restablecer la justicia, porque la pobreza de expresión a una quiebra de la justicia ya que ella no se genera espontáneamente, sino mediante un modo de producción explotador. Son los pobres los naturales portadores de la utopía del Reino de Dios; son ellos los que llevan la esperanza y a ellos debe pertenecer el futuro.

3) *Iglesia de los expoliados (deshumanizados).*

La inmensa mayoría de las comunidades eclesiales de base (basta leer sus referencias), están enredadas en problemas de tierras de las que son expulsados sus miembros o amenazados de expulsión, en problemas de salarios, trabajo, salud, casa, escuela, sindicato. Sin dificultad se percibe que nuestro tipo de sociedad de moldes capitalistas, dependiente, asociada, elitista, no se hizo para ellos; nada funciona en razón de ellos, ni las leyes, ni los jueces, ni el aparato policial, ni los medios de comunicación. Son realmente expoliados; hasta hace poco eran objeto de la misericordia de la Iglesia y de la sociedad. No contaban positivamente si no era como material de maniobras políticas y como número en orden a engrosar las fiestas populares.

Ahora se reúnen, forman comunidades, acumulan una conciencia crítica y transformadora en relación a la Iglesia y a la sociedad; se hacen sujetos de la historia. La comunidad eclesial es principio de descubrimiento de la dignidad inherente a la persona humana, envilecida por las clases dominantes (derechos de los pobres). Se descubren como sujetos de derechos y deberes (ciudadanos), imágenes y semejanzas de Dios, hijos del Padre, templos del Espíritu y destinados a la total personalización cuando acontezca la culminación de la historia, pero también a anticiparla ya ahora por medio de prácticas de libertad.

Las comunidades eclesiales de base constituyen, a nuestro modo de ver, la forma adecuada de Iglesia para las víctimas de la acumulación capitalista, en contraposición a la Iglesia tradicional, jerarquizada, con sus asociaciones clásicas (Apostolado, Vicentinos...) y modernizantes (Cursillos, TLC, MFC, Renovación carismática), pero adecuadas a una sociedad de clases, integradas en el proyecto de las clases hegemónicas.

4) *Iglesia de los seculares.*

Laico, en su sentido original griego, significa miembro del pueblo de Dios. En esta acepción también el sacerdote, el obispo y el papa son laicos. Sin embargo, en la división eclesiástica del trabajo, laico es todo aquel que no participa del poder sagrado. Por eso no era considerado portador de eclesialidad en sentido de poder también producir bienes simbólicos y ser creador de comunidad eclesial; era un mero beneficiario de lo que el cuerpo de funcionarios sagrados producía y un ejecutor de sus decisiones. En las comunidades de base, constituidas casi exclusivamente por seculares, se ve que son verdaderos creadores de realidad eclesial, de testimonio comunitario, de organización y de responsabilidad misionera. Poseen la palabra, crean símbolos y ritos y reinventan a la Iglesia con los materiales de las bases

5) *Iglesia como koinonía de poder.*

La comunidad se considera la depositaria del poder sagrado y no sólo unos pocos dentro de ella. No se manifiesta anárquica, en el sentido de pretender prescindir de todo poder y organización, sino contraria al principio de monopolización del poder en manos de un cuerpo de especialistas por encima y fuera de la comunidad. Predomina la circulación de los roles de coordinación y animación, siendo el poder función de la comunidad y no de una persona; lo que se rechaza no es el poder en sí, sino su monopolio que implica expropiación en beneficio de una élite. No son pocas las comunidades que, a causa de esta postura básica, mantienen un clima de sospecha contra todo vocabulario que denote autoritarismo y concentración de poder (dirigente, animador, jefe, coordinador).

6) *Iglesia, toda ella ministerial.*

Las comunidades eclesiales de base, por su carácter más comunitario que societario, facilitan la circulación del poder. Los

diversos servicios no son previos, como perpetuación de una estructura preexistente, sino que son respuesta a la necesidad que surge. Toda la comunidad es ministerial, no sólo algunos miembros; se supera de esta forma la rigidez de la división del trabajo religioso: jerarquía/dirección, laicado/ejecución. Teológicamente hablando habrá que decir que, en primer plano, la Iglesia es representante de Cristo y los ministros representantes de la Iglesia; son también representantes de Cristo en la medida en que son Iglesia; y así se deberá pensar el poder como depositado en la comunidad por entero; a partir de ella se detallará en diversas formas de acuerdo a las exigencias de las necesidades, incluido el supremo pontificado. De este modo los servicios nunca están por encima o fuera de la Iglesia, sino dentro de ella como expresión del sacramento de la Iglesia y en función de toda la comunidad eclesial.

7) *Iglesia de diáspora.*

Las comunidades de base representan en términos histórico-sociales la primera experiencia con éxito de la Iglesia fuera de los cuadros de la cristiandad y con raíces populares. La cristiandad, tal como recientemente se ha analizado con cierto detalle (16), significa una articulación peculiar entre la Iglesia y la sociedad civil mediante el Estado y las estructuras sociales y culturales hegemónicas de un país; la Iglesia participa del bloque histórico y se las arregla con las clases dominantes para poder ejercer su poder en la sociedad civil. Este ensayo se agotó históricamente por las mismas mutaciones inherentes al bloque histórico, sometido al capitalismo multinacional que genera dependencia y subdesarrollo. A partir de 1960 han aparecido las condiciones históricas para una Iglesia que nazca del pueblo, de las clases dominadas. La oposición que se nota actualmente (conviene que lo entendamos bien) no se establece entre una Iglesia oficial y una Iglesia popular, sino entre la cristiandad (Iglesia encarnada en las clases hegemónicas) y la Iglesia popular. Esta Iglesia se religa con la Iglesia jerárquica pero establece un antagonismo al proyecto de una nueva cristiandad que intentaría, como se percibe en el documento de consulta preparatorio a la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, subordinar la acción pastoral de la Iglesia a su articulación con las clases hegemónicas.

Lo que vemos realizado por las comunidades de base es la

(16) RICHARD, op. cit.: es la tesis central de todo este trabajo.

Iglesia dentro de la sociedad (preferentemente en las clases oprimidas) y no la sociedad dentro de la Iglesia; ellas significan una diáspora cristiana diseminada dentro del tejido social. Más allá de su valor eclesiástico (teológico) implican un eminente valor político: ayudan a construir celularmente la sociedad civil continuamente rota y atomizada por la división de clases y por los ataques de la clase hegemónica y antipopular. Generan una mística de ayuda mutua, ensayan en concreto una praxis comunitaria y solidaria que anticipa y prepara una nueva forma de convivencia social en contraposición a la sociedad burguesa.

8) *Iglesia liberadora.*

A este propósito hacemos referencia a lo escrito más arriba al reflexionar sobre la articulación existente entre Iglesia y clases oprimidas; la comunidad cristiana puede significar la puerta de entrada (desde el punto de vista del pueblo) a la política como compromiso y práctica en búsqueda del bien común y de la justicia social. El cristianismo es la religión del pueblo; todo lo entiende y lo organiza a partir de ello; un cristianismo que se religa a las expectativas y demandas de los oprimidos emerge como liberador y la comunidad de base como liberadora. Se percibe que en las comunidades, el capital simbólico de la fe constituye la fuente, casi única, de motivaciones en orden al compromiso político; el evangelio y la vida de Jesús llevan a la liberación de las injusticias. Conviene, sin embargo, advertir que se trata únicamente de un primer paso; detrás de él vendrá el paso analítico y entonces la política aparecerá como campo en su autonomía relativa; no se hace dimisión de la fe, sino que ésta adquiere su verdadera dimensión de mística de animación que apunta a una liberación que trasciende la historia y permite verla ya anticipada históricamente en el proceso liberador de la sociedad que gesta formas menos inicuas de convivencia.

9) *Iglesia que sacramentaliza las liberaciones concretas.*

La comunidad eclesial de base no celebra únicamente la Palabra de Dios o los sacramentos (cuando puede tenerlos), sino que celebra a la luz de la fe la misma vida, las conquistas de todo el grupo y sus encuentros. Sabe dramatizar sus problemas y sus soluciones; liturgiza lo popular y populariza lo litúrgico; aprende a descubrir a Dios en la vida, en los acontecimientos, en sus luchas;

de este modo se recobra de la amnesia sacramental a que fue reducida toda la Iglesia por la limitación, en el Concilio de Trento, de toda la estructura sacramental a los siete sacramentos (17).

10) *Iglesia que prolonga la gran tradición.*

Jesús, los Apóstoles y las primeras comunidades cristianas eran gente del pueblo, pobres y miembros de las clases sometidas. Nunca en la Iglesia se perdió la memoria de esos orígenes humildes; pero con la construcción de un régimen de cristiandad esos orígenes humildes fueron mitificados; el mensaje liberador de Jesús sufrió un secuestro por parte de los grupos dominantes en función de sus intereses. Las comunidades eclesiales de base se sienten en profunda sintonía con la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles, con la Iglesia de los mártires, con los movimientos proféticos que en la Iglesia volvieron una y otra vez a asumir la dimensión evangélica de la pobreza, del servicio, de la renuncia a toda pompa y dominación y de la inserción entre los marginados. Esta Iglesia del pueblo y de los pobres, que siempre existió pero cuya historia casi nunca fue contada, se prolonga en la experiencia de las comunidades eclesiales de base de hoy. Ellas no sólo reproducen esquemas del pasado, sino que recrean otros en función de las llamadas históricas. Esta Iglesia de la base es más el acontecimiento de las personas que se reúnen a causa de la Palabra de Dios que una institución con estructuras previamente establecidas (sacramentos, doctrinas, jerarquías); y no porque esas realidades le sean indiferentes o simplemente no existan, sino porque no constituyen el eje articulador de la comunidad en cuanto tal; son más bien la Palabra de Dios oída y releída en el contexto de sus problemas, la ejecución de tareas comunitarias, la mutua ayuda y las celebraciones, las que están en la base de esas comunidades.

11) *Iglesia en comunión con la gran Iglesia.*

No debemos entender a la Iglesia de la base como una Iglesia paralela a la de la gran institución; el antagonismo, como ya indicamos arriba, no se establece entre institución y comunidad, sino entre cristiandad (Iglesia asociada a los poderes hegemónicos de la sociedad de clases) e Iglesia popular (integrada en las bases).

(17) BOFF, "Los sacramentos de la vida" (Sal Terrae 1977): intentamos fundamentar teológicamente los significados sacramentales básicos.

En Brasil y por lo general en América Latina se percibe una notable convergencia entre la gran Iglesia, estructurada como red de servicios institucionales, y la Iglesia red de comunidades de base. Esta recibe de aquella el capital simbólico de la fe, la religación con la Tradición apostólica y la dimensión de universalidad. Aquella, la gran Iglesia, recibe de ésta la concreción local y personal, la inserción en el pueblo y la vinculación a las causas más urgentes de los hombres en lo referente a la justicia, la dignidad y la participación. Ambas están vueltas la una hacia la otra en una mutua aceptación; no son dos Iglesias, sino la misma Iglesia de los Padres de la fe concretada en estratos diferentes de la sociedad y enfrentando problemas específicos. La base no manifiesta ninguna alergia a la presencia de los sacerdotes y obispos en su seno antes los reclama, pero imponiéndoles un nuevo estilo en el ejercicio de su ministerio de unidad y comunión más simple, evangélico, funcional, religado a la causa popular. Gracias a esas bases toda la Iglesia ha asumido actualmente una opción más decidida por la liberación de los oprimidos, por la defensa de los derechos humanos, en especial los de los pobres, y por un proceso de transformación global de la sociedad rumbo a formas más socializadas.

12) *Iglesia que construye la unidad a partir de la misión liberadora.*

La tradición teológica comprendió la unidad de la Iglesia como construida sobre tres ejes: la misma fe ("vinculum symbolicum"), los mismos sacramentos ("vinculum liturgicum") y el mismo gobierno jerárquico ("vinculum sociale"). La Iglesia latina enfatizó el gobierno jerárquico como el principio de unidad fundamental: "unus grex sub uno pastore" (un pueblo solo bajo un pastor solo; "unum corpus (populus) sub uno capite"). Llegó a una elaboración exacerbada del poder centralizador (teoría de la cefalización) hasta el punto de expropiar al pueblo cristiano de todas las formas de participación decisoria. La Iglesia oriental ortodoxa acentuó primordialmente el sacramento como principio creador de unidad y de expresión de unidad, particularmente la eucaristía ("una eucharistia, unus grex"). En las comunidades de base la unidad se estructura fundamentalmente a partir de la misión. Ciertamente esa Iglesia de base tiene la misma fe, recibe y administra los mismos sacramentos y se encuentra en comunión con la gran Iglesia estructurada jerárquicamente, pero esa unidad interior se crea y alimenta a partir de una referencia a la exterioridad que es la misión.

El contexto conflictivo de las bases configura muy concreta-

mente la misión de la Iglesia: pensar y vivir la fe de forma liberadora, comprometida con los humillados, luchando por su dignidad y ayudando a construir una convivencia más conforme con los criterios evangélicos. Esta opción se impone de forma cada vez más ineludible en todas las comunidades de base sea en medio rural sea en medio suburbano. Las divisiones no se producen normalmente al nivel de la fe, de los sacramentos o de la dirección, sino al nivel del compromiso con la realidad. Podríamos decir que se construye sobre esta opción: "una optio, unus grex" (una opción, un pueblo).

13) *Iglesia con una nueva concreción de su catolicidad.*

La unidad facilita el entendimiento de la universalidad. Las comunidades de base tienen una nítida inscripción social de clase (pobres, explotados), pero al mismo tiempo explicitan una vocación universal: justicia para todos, derechos para todos y participación para todos. Los derechos de todos pasan por la mediación de los derechos asegurados y recuperados de los pobres. Las causas postuladas por las comunidades son causas universales y se hacen universales en la medida en que asumen la universalidad de esas causas; por eso no son comunidades cerradas en sus propios intereses clasistas; todos, de cualquier clase, los que opten por la justicia y se integren en sus luchas encontrarán un lugar en su seno. Luchando por la liberación económica, social y política que abre la perspectiva hacia una liberación en plenitud en el Reino de Dios, se está al servicio de una causa universal. El capitalismo como sistema de convivencia disimétrica se presenta como un impedimento a la universalidad de la Iglesia en la medida en que realiza sólo los intereses de una clase. Una sociedad democrática y socialista ofrecería mejores condiciones objetivas para una expresión más plena de la catolicidad de la Iglesia. En otras palabras, en el capitalismo la catolicidad de la Iglesia corre el riesgo de quedarse en la pura intencionalidad de la utilización de los mismos símbolos pero con contenidos diferentes de acuerdo a la situación de clase. Ricos y pobres comulgan juntos en la Iglesia pero se excomulgan mutuamente en la fábrica. Si en la fábrica hubiese comunión, la comunión eucarística expresaría no sólo la comunión escatológica al final de la historia, sino ya ahora también la comunión real de la sociedad.

14) *Iglesia toda ella apostólica.*

Estamos habituados a entender la apostolicidad como característica de los obispos, sucesores de los Apóstoles. Esta reducción del concepto asignándolo exclusivamente al grupo dirigente más alta de la Iglesia es posterior.

Originariamente apóstol es simplemente el enviado, como se dice en el NT, aun de Jesús (Hebr. 3, 1). Muy probablemente el término apóstol no fue aplicado por Jesús a los doce primeros seguidores (18).

Al ser enviados por el mundo para continuar su misión reveladora y anunciadora, los Doce pasaron a ser apóstoles. Pero el denominativo no es exclusivo de los Doce como se ve en Pablo, llamado también apóstol y vocación tardía. Todo enviado (y cada bautizado recibe la tarea de anunciar y testimoniar la novedad de Dios en Jesucristo), es un apóstol y prolonga el envío de los primeros doce apóstoles. Los Doce son, con todo, los que descifraron el misterio de Jesús como Hijo de Dios encarnado. Estamos ligados a la fe apostólica y a su doctrina conservada en los textos fundacionales y en la memoria viva de las comunidades. En razón de esta función suya descifradora, los apóstoles se constituyeron en coordinadores de comunidades. En este contexto se dice que todos los que ejercen este servicio de coordinación y de unidad están en la sucesión apostólica. Finalmente se habla en la tradición de la "vida apostólica", vida de seguimiento de Jesús, participando de su vida y compartiendo su destino.

El problema surgió cuando los Doce Apóstoles fueron considerados por la reflexión canónico-teológica como individuos. Se perdió el sentido simbólico de los Doce que designaba la comunidad mesiánica (nuevo Israel) y su colegialidad. No es que individualmente cada uno de los Doce sea enviado; es el grupo, el colegio, la comunidad de los Doce, es decir, la primera y minúscula "ecclesia" en torno a Jesús. Por consiguiente, es la comunidad la que es apostólica y no únicamente algunos portadores del poder sagrado.

En este sentido la comunidad eclesial de base recupera el sentido primitivo de apostolicidad en la medida en que, en cuanto comunidad, se siente enviada, portadora de la doctrina ortodoxa de la fe y de los diversos servicios que el Espíritu suscita en ella, viviendo una vida apostólica en el seguimiento de Jesús, de sus

(18) DUPONT, "Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?"; CONGAR, "Mysterium Salutis" IV/3, 157-159; KLOSTERMANN, "Das christliche Apostolat", obra clásica y monumental; para este punto, págs. 119-128.

actitudes, de su mensaje y de la esperanza del Reino que dejó depositada en el corazón de los fieles. La sucesión apostólica no se reduce, por lo tanto, a funciones jerárquicas introduciendo desde el comienzo una visión entre los que tienen y los que no tienen en la Iglesia; esta división en servicios es posterior y está basada en una profunda fraternidad e igualdad: todos portadores de la recta doctrina de los apóstoles y todos participantes de los tres servicios básicos de Jesucristo: los de testimoniar, santificar y ser responsables de la unidad y funcionamiento de la comunidad. En las comunidades de base se percibe este equilibrio entre los diversos elementos sin que existan prejuicios en contra de una división simétrica de las varias funciones y responsabilidades.

15) *Iglesia realizadora de un nuevo estilo de santidad.*

El santo no es únicamente el asceta, el fiel observante de las disposiciones divinas y eclesiásticas, el que penetró e internalizó el misterio sacrosanto de Dios y el de su aparición humana en Jesucristo. Todo eso conserva un valor perenne e insustituible. Pero al mismo tiempo en las comunidades de base se ha forjado la situación apropiada para otro tipo de santidad, la del militante. Más que luchar contra las propias pasiones (lo que es una lucha permanente) se lucha políticamente contra la explotación y la generación de mecanismos de acumulación excluyente y a favor del esfuerzo de construir relaciones más comunitarias y equilibradas. Las nuevas virtudes se expresan en la solidaridad de clase, en la participación en las decisiones comunitarias, en la ayuda mutua (trabajos en común), en la crítica a los abusos del poder, en el soportar difamaciones y persecuciones por causa de la justicia (19), cárceles injustas, privación del trabajo, aversión a la usura y a la acumulación privada sin responsabilidad social. Las comunidades encuentran hitos de referencia en las personas que sufrieron con honrra a causa de su compromiso con la comunidad y con el evangelio; muchas conservan los nombres de sus confesores y mártires, los recuerdan en sus celebraciones y celebran sus victorias.

4. *Conclusión: la credibilidad de la esperanza cristiana.*

Todos estos rasgos (y podríamos enumerar otros) caracterizan la experiencia eclesial nueva que se está operando en las bases de

(19) S. Agustín veía en la persecución por causa de la justicia una de las Notas de la Iglesia verdadera: Epístula 93, 8; 185, 9.

la Iglesia y de la sociedad. Cada una de ellas puede ser sometida a discusión, pero el conjunto converge en un sentido revelador de un espíritu nuevo, de una mayor fidelidad a los orígenes liberadores del mensaje evangélico y de fidelidad también al destino transcendente de la tierra con sus búsquedas y ansiedades. La fe no aliena del mundo ni crea una comunidad apartada de los demás hombres; es un fermento de esperanza y de amor jamás vencidos que se afincan en la fuerza de los débiles y en la infalibilidad de la causa de la justicia y de la fraternidad. El interés por el cielo no hace olvidar la tierra; por el contrario, el cielo depende de lo que hayamos hecho en la tierra y con la tierra. Una Iglesia así comprometida con las causas de los expoliados de este mundo, confiere credibilidad a lo que la fe proclama y a lo que la esperanza promete; desvela un rostro de Cristo capaz todavía de fascinar a los espíritus atentos e insatisfechos con el orden de este mundo. Las comunidades comprueban que se puede ser cristiano sin ser conservador; que se puede ser hombre de fe y al mismo tiempo comprometido con el destino de la sociedad; que se puede esperar contra toda esperanza y soñar en la eternidad sin perder suelo firme bajo los pies y sin abandonar el empeño en la lucha por un mañana mejor, a realizar aun aquí dentro de nuestra historia.

QUAESTIONES DISPUTATAE

1. A lo largo de nuestras reflexiones hemos dejado en suspenso algunos problemas sobre los que existen opiniones divergentes aunque legítimas entre los diversos teólogos y corrientes teológicas. La opción por un modelo de comprensión o por otro no es indiferente para la idea general que nos hacemos de la fe, del cristianismo, del futuro de la Iglesia y para las decisiones de orden pastoral. Por ejemplo: hemos dicho arriba que las comunidades eclesiales de base significan la reinención de la Iglesia. Muchos se preguntarán: ¿es posible reinventar la Iglesia? ¿No fue ya fundada por Jesucristo y entregada a los hombres con sus estructuras fundamentales? ¿No son el episcopado, el presbiterado y los sacramentos de institución divina? ¿Es lícito tocar a la Iglesia en puntos tan esenciales?

Otro ejemplo: el problema concreto del sacerdote que está siendo aplastado bajo el peso de la sacramentalización; los sacramentos tienen que ver con el abastecimiento interno de la vida de la comunidad que no puede quedar dependiente del clero (clase). Sin esta vida interna la comunidad no podría hacer nada y nunca llegaría a una real autonomía. El clero se ha convertido en

una clase y, como clase, ha monopolizado en sus manos la administración de los sacramentos. Se ha quedado con la llave del puesto de abastecimiento, sin ser el dueño de él, y ha creado en el pueblo una conciencia de dependencia total consciente en creer que sólo gracias al "padre" puede subir hasta Dios. Pues bien, tendrá que eliminar al telefonista y habrá de crearse una línea directa hasta el pueblo. Esto significa: 1) que el pueblo pueda redescubrir el sentido sacramental (simbólico) de la vida; 2) que se elimine el clericalismo (no el sacerdocio) que rodea la administración de los sacramentos (algo muy distinto de entregar su administración a seglares formados para ello); 3) que el pueblo pueda llegar a ser dueño de sus sacramentos y a disponer del control del puesto de abastecimiento" (Mesters, C., "O futuro de nosso passado", en "Uma Igreja que nasce do povo", 146).

2. En estas concretísimas palabras de Mesters queda planteado todo el problema. Pero hay que preguntar: ¿Puede la Iglesia hacer eso? ¿Qué tipo de Iglesia quiso Jesús que fuese su Iglesia? Aún más: ¿quiso Jesús un cuadro institucional definido? La respuesta a estas preguntas condiciona las soluciones de los problemas planteados. Hoy, con la experiencia de la crisis ministerial de la Iglesia y con la efervescencia de las comunidades de base con sus formas propias de organización, distribución del poder y participación, estas preguntas se vuelven muy reales y nada teóricas. Dijimos arriba que la Iglesia es una comunidad estructurada y dijimos bien. Mas he aquí que surge un grave problema de énfasis: ¿en la expresión "comunidad estructurada", se acentúa el término *comunidad* o el término *estructurada*? Hay quienes colocan el acento en la *estructuración* y así surge ya una Iglesia de arriba a abajo. Papa - Obispo - sacerdote - diácono - religioso - seglar. Es la versión oficial y vigente durante siglos en el Occidente. Y hay los que acentúan la *comunidad* y se dibuja una imagen de Iglesia fraterna, circular, participada. La estructuración jerárquica se realiza dentro de la comunidad y para bien de la comunidad. Antes que jerarquías y diferencias, Jesús pretendió introducir la fraternidad, la participación y la comunidad entre los hombres.

3. Queremos abordar en forma de "quaestio disputata" (ya que existen opiniones divergentes sobre los temas en litigio) la problemática de la relación del Jesús histórico para con la Iglesia-institución, así como la de la capacidad del seglar de celebrar la Cena del Señor, y finalmente el sacerdocio de la mujer y sus posibilidades.

7. ¿QUISO EL JESUS HISTORICO UNA UNICA FORMA INSTITUCIONAL DE IGLESIA?

1. Por la fe decimos que Jesucristo fundó la Iglesia. Esta afirmación es correcta y expresa la fe milenaria de la Iglesia. Sin embargo, y aquí comienza el problema, esta afirmación no es unívoca ni simple. En ella hay varias mediaciones que necesitan ser aclaradas para que tenga sentido dogmático la afirmación fundamental: Cristo fundó a la Iglesia, la Iglesia está fundada en Cristo y por Cristo. Queremos presentar aquí una investigación sobre una tendencia bastante generalizada en la teología católica actual a propósito del tema del Jesús histórico y la Iglesia-institución. Como dijimos, se trata de una "quaestio disputata". Otras opiniones son legítimas y deben ser respetadas. La propuesta que ofrecemos nos parece que ayuda a poner en contexto y a fundamentar teológicamente la difundida eclesiogénesis y reinvención de la Iglesia. Estamos asistiendo a un nuevo nacer de la Iglesia. Esta puede organizarse de modo diverso porque existe un espacio teológico para ello y está en la intención de Jesucristo que así sea. Esta afirmación se funda en las razones de una teología y exégesis católicas bastante representativas.

2. La relación entre el Jesús histórico y la Iglesia puede formularse con una pregunta radical: ¿Quiso el Jesús histórico y prepascual una Iglesia? Esta pregunta es provocadora y ambigua. Tan ambigua como la misma palabra Iglesia.

— Si entendemos por Iglesia la gracia, la liberación, la irrupción del Espíritu, la nueva creación, la Jerusalén celeste y el Reino de Dios, entonces Cristo quiso a la Iglesia y no pretendió otra cosa en este mundo, con su vida, mensaje, muerte y resurrección.

— Si entendemos por Iglesia la institución visible, su organización sacramental, su institución ministerial jerárquica, sus estructuras sociológicas al servicio de la gracia del Reino, su auto-comprensión teológica, etc., entonces la pregunta de si Jesucristo quiso una Iglesia asume un aspecto muy diferente. Es más una cuestión histórica que sistemática, aun cuando la respuesta histórica influya enormemente en la comprensión sistemática de lo que es y debe ser la Iglesia. Este punto constituirá el objeto de nuestra reflexión: ¿quiso el Jesús histórico una única forma institucional de Iglesia?

I. *Presupuestos hermenéuticos para una respuesta.*

3. Las fuentes para estudiar esta cuestión son los evangelios. Estos, por otra parte, no son catalogables como género de “libros históricos”, sino que constituyen un género propio de testimonio y propaganda de la fe. Por eso, para utilizar los evangelios como fuentes de datos históricos debemos tener en cuenta los siguientes presupuestos hermenéuticos, asumidos por la exégesis católica tal y como hoy, por lo general, se la practica y enseña:

3.1. Los actuales evangelios fueron escritos después de la muerte y resurrección de Jesús. Estos dos acontecimientos modificaron profundamente la comprensión que los Apóstoles tenían de Jesús.

3.2. Gran parte de los textos evangélicos fue elaborada después de la destrucción de Jerusalén, lo que aportó una comprensión nueva del mensaje de Jesús. El, y con él los discípulos en los primeros años de actividad, se habían dirigido a los judíos. Ahora con la destrucción se acabó el futuro de la ciudad con todo lo que ella significaba teológicamente: el centro del mundo y el lugar de la manifestación de Dios.

3.3. Gran parte de los evangelios fue redactada cuando ya había organización eclesiástica, misión y conversión de gentiles. Todo esto se refleja en los textos y en la teología de cada evangelista.

3.4. Los textos transmiten una atmósfera diferente de la de Jesús. Jesús vivía bajo la inminencia escatológica de la irrupción del Reino. Los evangelios están bajo el signo de la demora de la parusía hasta un tiempo distante e indefinido. El propio hecho de que se hayan elaborado los evangelios testimonia la convicción de que el fin no es inminente. La comunidad se organiza para hacer

frente a los problemas concretos y a la historia en la que ahora va a entrar la Iglesia.

3.5. Los textos actuales son testimonios de fe, o lo que es lo mismo: no sólo relatan un pasado, sino que intentan explicitar el presente vivido a la luz de lo que se manifestó en el pasado: predicación de Cristo, muerte y resurrección. Es una confrontación entre la existencia eclesial y el mensaje de Jesús. De ahí que los textos, al lado de contenidos y bloques históricos, encierren teología, reflexión e interpretación a la luz de lo que habían visto y convivido con Jesús. Los evangelios no hacen distinción entre lo que pertenece al Jesús histórico y lo del Cristo de la fe, entre lo que es jesuánico y lo que proviene de la comunidad de fe. Tanto un elemento como el otro son atribuidos indiferenciadamente a Cristo. Y eso, evidentemente, hace mucho más difícil el trabajo histórico. El análisis distinguirá lo que probablemente sea del Jesús histórico y lo que haya que atribuir al trabajo teológico o redaccional del evangelista o de la comunidad. Así puede acontecer que textos leídos fuera de estos presupuestos críticos y tenidos tradicionalmente como “ipsissima vox Jesu” hayan de ser considerados como teología de la comunidad primitiva.

3.6. Los evangelistas hicieron lo que hizo Pablo: interpretar el mensaje de Jesús. Es lo que también nosotros hacemos en la teología, catequesis y particularmente en la homilética. Tampoco podemos obrar de manera diferente puesto que la comprensión es siempre un proceso vital de interpretación. Nuestros sermones no son recitación del pasado, sino actualización y ésta es la confrontación de nuestra historia con el mensaje oído. Cuando predicamos estamos convencidos de que, a pesar de la interpretación, no estamos enseñando nuestra doctrina y mensaje, sino articulando en la diferencia de tiempo y lengua, el mismo mensaje de fe de los evangelios. Este proceso lo encontramos también en el Nuevo Testamento y no podría ser de otro modo.

Esto presupuesto, podemos reflexionar sobre la relación entre el Jesús histórico y la Iglesia.

II. *La imagen de Iglesia de una teología sin problemas.*

4. La teología desproblematizada representa a la Iglesia en perfecta continuidad con la obra de Jesús. El vino a salvar por su muerte y resurrección a los hombres. Ya durante el tiempo de su vida terrena, fundó la Iglesia para que continuase su obra hasta la consumación de los tiempos. Para ello la dotó de ministerios y sa-

cramentos, de doctrina y de moral con los que realizara y presencializara la salvación del mundo. La Iglesia está de tal modo unida a su fundador que puede ser llamada cuerpo de Cristo, entendiendo esta expresión ontológicamente.

5. No cuestionamos la validez dogmática de esta representación de Iglesia. Sin embargo, debemos preguntarnos si esa idea corresponde a los evangelios. Debemos mantenernos abiertos a comprender de forma nueva o diferente, y partiendo del mensaje de Jesús, la realidad de la Iglesia o de lo que ella debería ser. Hemos de contar con el hecho de que los evangelios tengan otra idea de Iglesia distinta a la común de los fieles.

6. Basta, por ejemplo, constatar el hecho de que únicamente Mateo entre todos los evangelistas, hable de Iglesia (Mt 16, 18; 18, 17). Lucas nunca emplea en su evangelio la palabra "ekklesia"; sin embargo, en los Hechos la emplea cerca de 20 veces. ¿No quería con ello insinuar que la Iglesia no es un dato del tiempo del Jesús histórico, sino del tiempo después de Pentecostés? Conzelmann ha demostrado muy bien la distinción clara que Lucas introduce entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia como dos situaciones histórico-salvíficas diversas (cfr. Conzelmann, H., "El Centro del Tiempo"). Así que la Iglesia no es obra del tiempo de Jesús, sino obra del tiempo del Espíritu.

7. Para los evangelistas hay una ruptura entre Jesús y la Iglesia. Entre ambos está el "fracaso" de Jesús crucificado. Está también la infidelidad de los apóstoles y la disolución de la comunidad de los seguidores de Jesús. Sólo después de la resurrección volverán a reunirse.

III. *La intención última de Jesús no es la Iglesia, sino el Reino de Dios.*

8. Estas breves averiguaciones plantean ya la pregunta de si la fundación de la Iglesia pertenece al tiempo del Jesús histórico o es un fenómeno postpascual.

Para responder a esta cuestión de tanto relieve no basta únicamente con resolver el debatidísimo problema de si el pasaje de Mt 16, 18-19 (Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... yo te daré las llaves del Reino de los cielos...) es o no auténtico y jesuánico. Hay que considerar cuestiones mucho más radicales, como por ejemplo:

8.1. Si Jesús se entendía como enviado únicamente a Israel (cfr. Mt 10, 5-6; 15, 24) y a la totalidad de Israel, ¿podría entonces pensar en la fundación de una comunidad de fieles formada por sus discípulos y sus futuros seguidores, comunidad que sería una entre tantas existentes en Israel, una "tón Nazareion haíresis" (cfr. Hech 24, 5-14)?

8.2. Si la perspectiva de Jesús era de una escatología inminente, ¿podría tener en mente una Iglesia, peregrina a lo largo de los tiempos, organizada institucionalmente y bien definida históricamente?

8.3. Si la predicación de Jesús se concentró en la idea del Reino de Dios y si el Reino de Dios tiene una connotación universal y cósmica, ¿cómo resultó la Iglesia en cuanto realización reducida y ambigua del Reino de Dios?

9. El modernista Alfred Loysi (1857-1940) situó bien el problema cuando, de un modo un poco desconcertante, escribió: "Cristo predicó el Reino de Dios y en su lugar apareció la Iglesia". Ya hace tiempo que la exégesis católica asumió la seriedad de esta problemática. Baste recordar las dos obras clásicas del famoso exegeta católico Rudolf Schnackenburg: "Reino y reinado de Dios" y "La Iglesia en el Nuevo Testamento". Allí afirma él que, según el Nuevo Testamento, hemos de distinguir claramente entre la "basiléia tou Theou" (Reino de Dios) y la "ekklesia tou Theou". "No la Iglesia, sino el Reino de Dios constituye la última intención del plan divino y la imagen perfecta de la salvación para todo el mundo".

10. Si no hay identidad perfecta entre el Reino de Dios y la Iglesia, ¿qué tipo de relación rige entre ambos? ¿Cómo se llegó desde la predicación de Cristo sobre el Reino a la constitución de la Iglesia? ¿Es la Iglesia una consecuencia inmediata de esa predicación o constituye un substitutivo precario del Reino de Dios que no vino? ¿Es fruto de una "decepción" o de una realización?

11. Los estudios exegéticos católicos acerca de la Iglesia en el Nuevo Testamento (1) establecen unanimidad en los dos puntos

(1) La principal bibliografía: SCHNACKENBURG, el artículo "Kirche" en Lthk; VOEGTLE, en "Begegnung der Christen", 64-81; KUSS, en "Auslegung und Verkündigung I", 25-77; BETZ, en ThQ 138 (1958) 152-183; BLANK, en Wort und Wahrheit 26 (1971) 291-307; KÜNG, "La Iglesia", 65-150; MÜLLER y otros, "Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche"; en SCHIERSE, "Jesus von Nazareth", véase la colaboración de NOLTE, "De Sache Jesu und die Zukunft der Kirche".

siguientes (cfr. Dios, P. V., "Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener", Friburgo 1968, 85): se puede hablar de Iglesia sólo a partir de la fe en la resurrección; esa Iglesia se entiende como la comunidad escatológica de salvación. Con palabras de Schnackenburg: "Podemos hablar de Iglesia en sentido propio, como comunidad de Cristo, únicamente después de la exaltación de Cristo y de la venida del Espíritu Santo. La comunidad de los discípulos en torno al Jesús histórico aún no es Iglesia, la comunidad de los redimidos en el Reino futuro ya no es Iglesia" (Schnackenburg, R., "Kirche", en LThK VI, 167). Vögtle lo expresa más claramente: "La totalidad del cristianismo primitivo habla de Iglesia sólo a partir de la resurrección de Cristo; la Iglesia para los testigos neotestamentarios está condicionada en su existencia por la muerte y resurrección de Jesús; tiene claramente una dimensión postpascual" (Vögtle, A., "Jesus und die Kirche", op. cit., 57-58). En función de estas constataciones de orden exegético pudo Hans Küng formular en su eclesiología la proposición: "El Jesús prepascual, a lo largo de su vida, no fundó Iglesia alguna... Mediante su predicación y acción puso los fundamentos para que surgiera una Iglesia postpascual" (Küng, H., "La Iglesia", 106-109; cfr. Nolte, J., obra citada en Nota 1, págs. 214-233). La muerte de Jesús y la fe en su resurrección están en la base de la Iglesia. Sin la fe en la resurrección no se entiende por qué la comunidad volvió a reunirse y a predicar al Crucificado como Mesías. La causa y la persona de Jesús no habían terminado con la muerte, sino que ambas reaparecen después de la resurrección como generadores y constituyentes de la comunidad eclesial.

12. Existe, por tanto, una discontinuidad entre la predicación del Reino y la Iglesia: la muerte de Jesús en la cruz; existe también una continuidad entre Jesús y la Iglesia: la resurrección por la que Cristo continúa presente. Articular la continuidad y la discontinuidad entre Jesús y la Iglesia es la tarea teológica de toda eclesiología que pretenda fundamentarse en el Nuevo Testamento.

IV. ¿Qué predicó Jesús, el Reino de Dios o la Iglesia?

13. Jesús no salió a predicar la Iglesia, sino el Reino de Dios (cfr. Boff, L., "Jesucristo Libertador", 62-75). "Se agotó el plazo. El Reino de Dios está próximo. ¡Cambiad la vida! Creed en esta buena noticia" (Mc 1, 15).

a) Contenido escatológico y universal del Reino de Dios.

Reino de Dios, en boca de Jesús, es un concepto escatológico. "Significa el gobierno de Dios que pone término al mundo actual, que aniquila todo lo que sea antiodivino, satánico y bajo lo que actualmente gime el mundo, y que de ese modo, acabando con toda la miseria y con todo el sufrimiento, trae la salvación al pueblo de Dios que aguarda el cumplimiento de las promesas proféticas" (Bultmann, R., "Teología del Nuevo Testamento"). Reino de Dios, por consiguiente, no significa una teocracia nacional, un territorio o algo meramente espiritual, sino un nuevo orden del mundo en el que Dios es todo en todas las cosas. El Reino de Dios tampoco es premio para los piadosos y castigo para los pecadores, antes por el contrario es buena nueva para los pecadores y para todos los que se conviertan. La predicación se dirige a todo Israel y no sólo a un grupo. Se exige de todos, pecadores y piadosos, la conversión, lo que presupone que todo Israel precisa de ella y que aún nadie pertenece al Reino. Aquí trasluce el universalismo concreto (Blank, J. (obra citada en Nota 1, pág. 299); cfr. Müller, K., obra citada en Nota 1, págs. 9-30) de la predicación de Jesús: ¡si todo Israel necesita de un cambio de vida, cuánto más los paganos! Se trata de un universalismo intensivo y no extensivo. Su predicación se dirige en realidad únicamente a los judíos y no a una Iglesia de judíos y gentiles. Esta no estaba en el horizonte de sus intenciones. El no tiene el proyecto de fundar una nueva comunidad de fe al lado de las diversas existentes en su tiempo, cada una reclamando para sí el título de "verdadero Israel". *El quiere convertir a todo Israel.* En este sentido no quiso una Iglesia como grupo aparte de judíos creyentes. Además la idea de Reino de Dios abarca toda la realidad, también la infrahumana, en la medida en que también ésta será purificada de todos los males e integrada en el señorío absoluto de Dios.

b) Un signo escatológico: la constitución de los Doce.

14. Se podría pensar que la constitución de los Doce (Mc 3, 14) (2) implicase ya una pequeña comunidad eclesial, germen de la comunidad futura. Debemos a este respecto tener cuidado y no proyectar la evolución postpascual sobre el tiempo del Jesús

(2) RIGAUX, "Die Zwölf in Geschichte und Kerygma" (en RISTOW-MATTHIAE, "Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus", 468-486); DÍAS, op. cit., 174-199; MERKLEIN, "Der Jünger-kreis Jesu", en Die Aktion Jesu..., op. cit., en Nota 1, págs. 65-100.

histórico. Es verdad que el Señor "hizo a los Doce" (epóiesen dódeka": Mc 3, 14) y los envió a predicar el Reino (Mt 10, 5-6). Sin embargo, no se crearon para ellos funciones comunitarias, sino una *función simbólica*. Ellos simbolizan escatológicamente la reconstitución de las doce tribus de Israel, de las que sólo dos y media existían aún en tiempos de Cristo (cfr. Mt 19, 28; Lc 22, 29): "vosotros os sentaréis en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel". *La importancia consiste en el ser doce y no en ser apóstoles*. Marcos nunca se refiere a los doce apóstoles, sino simplemente a los "dódeka" (Mc 3, 14-16; 4, 10; 6, 7-35; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 10-17). Sólo después de la resurrección y por la misión se transformarán en "apóstoles", es decir, enviados. Fue a partir de la misión cuando Mateo pudo componer el largo discurso de Jesús acerca de la misión (Mt 9, 35 - 10, 40). En su versión actual, es, sin duda, una elaboración del evangelista (cfr. Blank, J., obra citada en Nota 1, pág. 302).

15. Los doce, por consiguiente, están en relación con todo Israel y no con un grupo aparte dentro de Israel constituyendo una comunidad a la que podríamos calificar de Iglesia en miniatura. Participan, es verdad, en la tarea de Cristo de predicar el Reino, pero lo hacen como multiplicadores a fin de alcanzar más sectores de Israel. La institución de los Doce encaja bien en el horizonte escatológico de Jesús; con el mismo fenómeno nos encontramos en la comunidad de Qumran donde había igualmente un colegio de doce al lado de otro de tres; por lo tanto, se trata de una estructura simbólica idéntica (cfr. Merklein, H., en "Die Aktion Jesu", op. cit., 87-89). Constituyen una señal de que el Reino se está realizando para todo Israel. En ello consiste su significado teológico. Apóstol es un concepto misionero postpascual.

c) *Pedro-piedra, fundamento de la fe eclesial después de la Pascua.*

16. Alguien podría ver el fundamento de la Iglesia en la promesa hecha a Pedro "en verdad te digo que Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (Mt 16, 18). Conviene inicialmente observar que la versión más antigua en Marcos únicamente trae la confesión de Pedro sin la promesa de Cristo (Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21). La promesa es "Sondergut" (material exclusivo) únicamente de Mateo. Para la exégesis de este difícil pasaje seguimos en par-

ticular a tres exegetas católicos, R. Pesch, J. Blank y P. V. Dias (3). Tanto Dias como Pesch piensan que el nombre honorífico de Kephas-Petros-Piedra-Pedro no debe tener su origen en Jesús. A excepción de Lc 22, 34 Jesús llama siempre al apóstol Simón. Su nombre de Kephas lo debe al haber sido el primer testigo de la resurrección (cfr. 1 Cor 15, 5; Lc 23, 34). "Con Pedro comienza la fe en la resurrección y con ello la historia de la Iglesia de Cristo" (Dias, P. V., "Vielfalt der Kirche", op. cit., 189). El es la piedra sobre la cual se constituirá la Iglesia a través de los siglos, es decir, sobre la fe en la resurrección, atestiguada por vez primera por Pedro. El es el primer cristiano que confirma a los hermanos en la fe (Lc 22, 32) y los dirige (Jn 21, 15-17). La explicación de Pedro como piedra-fundamento tiene el carácter de una explicación etiológica: Pedro recibió en la comunidad este nombre porque sobre su confesión y su fe en la resurrección se construye la Iglesia contra la cual nada pueden las fuerzas eónicas (cfr. Blank, J., obra citada en Nota 1, pág. 304).

Hay que notar además que la promesa hecha a Pedro se realiza en Cesarea de Filipo, lugar de misión. Tal vez haya aquí una insinuación a favor de la misión encabezada por Pedro que abandonó Jerusalén y partió hacia Antioquía. Sobre la decisión misionera de Pedro, nos querría enseñar Mateo, se construirá la Iglesia en cuanto Iglesia de judíos y gentiles. Y en realidad la profecía de que sobre Pedro se había de construir la Iglesia (sobre la decisión misionera de Pedro y su profesión de fe) se cumplió históricamente.

17. El poder de las llaves conferido a Pedro (Mt 16, 19) en la comunidad de Mateo significa una autoridad doctrinal (cfr. Bornkamm, G., "Die Binde und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, en "Die Zeit der Kirche", Friburgo 1970, 93-108): él es el representante y el fiador de la doctrina de Jesús y de su interpretación recogida en el evangelio de Mateo. Así como Pablo es el fiador de la doctrina ortodoxa para las comunidades de las epístolas pastorales, de la misma forma lo es aquí Pedro. Es digno de observación el que el mismo poder de atar y desatar conferido a Pedro le sea igualmente atribuido a toda la comunidad (Mt 18, 18). Para Mateo, Pedro aparece como representante y garante más que como jefe de la comunidad.

(3) Cfr. PESCH, "Lugar y significado de Pedro en la Iglesia del NT" (Concilium 64) (1971) 425-434. Para los otros autores, véase "Die Aktion Jesu...", obra citada en Nota 1, págs. 31-64.

18. Mt 16, 18-19 resulta, por tanto, ser una "Gemeindebildung" (reflexión hecha por la comunidad) postpascual con interés etiológico por el nombre Pedro-Piedra para caracterizar su función única en cuanto primer testigo de la fe en la resurrección sobre la que se construye la Iglesia y además con el interés de destacar la autoridad doctrinal de Pedro (4) y su decisión de partir a la misión garantizando así el futuro de la Iglesia de Cristo.

19. Además este pasaje habrá que insertarlo en la perspectiva general del NT y no aislarlo del contexto descrito arriba. Si no se hace esto, lo que deduce de él no es una eclesiología, sino una jerarcológia, es decir, una concepción de la Iglesia vista a partir de la cumbre, desligada del pueblo de Dios, una Iglesia portadora primariamente de poderes sagrados.

d) *La última Cena, signo escatológico definitivo.*

20. Los actuales textos de la última cena suponen ya una organización comunitaria y una praxis eucarística (cfr. Schürmann, H., "Der Abendmahlsbericht Lukas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung", Paderborn 1957). En su sentido primitivo, sin embargo, la última cena parece poseer una nítida connotación escatológica. Las diversas cenas que Jesús realizó no sólo con sus discípulos, sino especialmente con los marginados social y religiosamente, poseían un significado salvífico-escatológico: Dios ofrece la salvación a todos e invita indistintamente a buenos y malos a su intimidad. El carácter escatológico de la última cena, como símbolo de la cena celestial de los hombres en el Reino de Dios, se trasluce con mucha claridad en el texto lucano. En él se describe un acontecimiento que no tiene ninguna religión orgánica con la vida de la Iglesia, sino únicamente con Cristo (cfr. Otto, R., "Reich Gotte und Menschensohn", Munich 1954, 214, 230). Esto refrenda su autenticidad jesuánica: "Ardientemente he deseado comer con vosotros esta Pascua antes de padecer; os digo que de ahora en adelante no volveré a comerla hasta que se cumpla en el Reino de Dios. Y, tomando el cáliz, dio gracias y dijo: Tomad y distribuidlo entre vosotros pues os digo que ya no volveré a beber del fruto de la vid hasta que venga el Reino de Dios... Os entrego, por tanto, el Reino como mi Padre me lo entregó a mí a fin de que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos juzgando a las doce tribus de

(4) BLANK, obra citada en Nota 1, pág. 304; PESCH, obra citada en Nota 3, pág. 431.

Israel". (Lc 22, 15-19a.29). La cena sería aquí la anticipación festiva del Reino que iría a irrumpir en breve. Sin embargo, la eucaristía pertenece al acontecimiento total cristológico que abarca no sólo la vida terrena de Jesús y su actividad, sino también la resurrección y la actuación del resucitado por medio de su Espíritu después de Pentecostés. La eucaristía está ligada a la última cena (cena de despedida) del Señor, asumida ahora para el tiempo de la misión, sin la inminencia de la Parusía, como alimento de la comunidad, símbolo de unidad y principalmente como presencia permanente y actualización del ofrecimiento sacrificial del Señor. En esta elaboración, la Eucaristía supone un elemento constitutivo de la Iglesia sin el cual la Iglesia no sería lo que es.

e) *La escatología de Jesús es simultáneamente presente y futura.*

21. La concepción del Reino de Dios y los signos de su aparición implican un contenido manifiestamente escatológico: "El Reino está próximo" (Mc 1, 15) (5). Jesús mismo en su persona, mensaje y exigencias es el Reino presente, el más fuerte que exorciza al fuerte (Mc 3, 27). El Reino está en medio de vosotros (Lc 17, 21) y "si yo expulso a los demonios por el dedo de Dios sin duda es que ha llegado hasta vosotros el Reino de Dios" (Lc 11, 20). A su palabra quedan curadas las enfermedades (Mt 8, 16-17), se calman las tempestades (Mt 8, 27), resucitan los muertos (Mt 5, 39) y son expulsados los demonios (Mt 12, 28). Bienaventurados son los hombres que perciben en las acciones de Cristo el tiempo de salvación (Mt 13, 16; Lc 10, 23). Si el Reino es una dimensión presente, implica también una dimensión de futuro: el tiempo del mundo pecador habrá pasado (Lc 17, 26-30), los sufrimientos desaparecerán (Mt 11, 5), la muerte será vencida (Lc 20, 36), los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos (Mc 10, 31) y los elegidos que andaban dispersos serán todos ellos reunidos (Lc 13, 27). La irrupción es inminente. Jesús participa de las expectativas de su generación. De esto dan fe estos tres textos inequívocos:

Mc 9, par: "En verdad os digo que hay aquí algunos de los presentes que no han de experimentar la muerte hasta que vean el Reino de Dios llegar en poder".

(5) TRILLING, "Jesús y los problemas de su historicidad", 126-147; MÜLLER, obra citada en Nota 1, págs. 9-30, especialm. 25 s.; KNOCH, en *Biblische Zeitschrift* 6 (1962) 112-120.

Mc 13, 30 par: "En verdad os digo que no pasará esta generación sin que todo esto se cumpla".

Mt 10, 23: "En verdad os digo que no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre".

22. Es verdad que la hora exacta sólo la puede saber y determinar el Padre (Mc 13, 32; Mt 24, 42-44; 24, 50; 23, 13), sin embargo, no podemos negar la expectativa bajo la que vivía Jesús y toda su generación. No es éste el lugar de interpretar esa expectativa y su ausencia de realización en el marco de una sana cristología (cfr. Boff, L., "O futuro do mundo: total cristificação e divinização", en "Vozes" 1972, 565-567). De todos modos lo seguro es que el mensaje del Reino en cuanto superación de todos los males que estigmatizan al mundo y como total planificación de toda la realidad en Dios, constituye el núcleo del anuncio de Jesús, alegría para todo el pueblo (Lc 2, 10).

V. *La muerte y la resurrección de Cristo, condiciones de posibilidad de la existencia de la Iglesia.*

23. Jesús en cierto modo "fracasó" en su intento de instaurar el Reino de Dios. Los judíos no se convirtieron y, en un conflicto político-religioso, crucificaron a Jesús. A pesar del "fracaso" consciente (Mc 15, 34) él no desespera; asume la muerte en favor de todos y se entrega confiado al Padre.

24. Pero Dios realizó la expectativa de Jesús: concretizó el Reino de Dios en su persona. En él se produjo realmente la superación de todas las limitaciones inherentes a nuestra situación débil de sufrimiento y de muerte. El Reino de Dios que habría de realizarse universalmente, debido al rechazo de los judíos quedó instaurado únicamente en Jesús. Su resurrección es la confirmación de que el Reino de Dios es posible y de que el nuevo cielo y la nueva tierra podrán dejar de constituir una utopía. Por eso podía con razón decir Orígenes que Jesús resucitado es la "autobasileía tou Theou" (el Reino de Dios personalizado).

25. Dado que el Reino de Dios no tuvo una realización universal, sino únicamente personal en Jesús, se abre la posibilidad de continuación de la historia y del surgir de eso que llamamos Iglesia en cuanto comunidad que sigue predicando el mensaje del Reino, anticipatoriamente realizado en Cristo resucitado y en todos aquellos que creen que todavía ha de llegar escatológicamente.

26. Sin el "fracaso" de Cristo la Iglesia no tendría lugar ni sentido. La Iglesia presupone la muerte y la resurrección de Cristo: la *muerte* como condición de posibilidad de su existencia; la *resurrección* en cuya fe se constituyó la comunidad primitiva y en la que vio la concretización del Reino predicado por Jesús.

27. La Iglesia tiene, por tanto, un nítido carácter sustitutivo del Reino. Por un lado es el Reino presente, en la medida en que está presente en ella el Resucitado; por otro lado no es el Reino, por cuanto éste ha de realizarse aún escatológicamente. La Iglesia está a su servicio, es su sacramento, signo e instrumento de su aparición y realización en el mundo.

28. Vamos a analizar más en detalle las condiciones de la aparición de la Iglesia a fin de aclarar mejor su esencia y sentido. Para ello adoptamos las tesis presentadas ya en 1929 por Erik Peterson ("Die Kirche", en "Theologische Traktate", Munich 1957, 411-429), recogidas por Guardini, "El Señor" y profundizadas por J. Ratzinger, Art. "Kirche", en LThK VI, 173-183; "Zeichen unter den Völkern", en "Wahrheit und Zeugnis" - publ. por M. Schmaus y A. Läßle - Düsseldorf 1964, 456-466; "Introducción al Cristianismo".

a) *La Iglesia en cuanto Iglesia de judíos y gentiles.*

29. Recapitemos: Jesús no predicó la Iglesia, sino el Reino de Dios. Este no llegó tal como él esperaba hasta el fin, porque los judíos se negaron a la conversión y aceptación de un Reino en una versión no nacionalista. De aquí se sigue la primera tesis formulada por Peterson:

30. *La Iglesia únicamente existe debido a la condición de que los judíos, como pueblo elegido de Dios, no creyeron en el Señor. Al concepto de Iglesia pertenece el hecho de ser esencialmente una Iglesia de gentiles* (Peterson, E., "Die Kirche", op. cit., 411; véase la opinión similar de Schlier, H., "L'option en faveur de la mission aux païens dans la chrétienté primitive", en "Le temps de l'Eglise", Casterman 1961, 100-115).

31. El pueblo elegido rechazó a Jesús y, en cuanto pueblo, fracasó a nivel histórico-salvífico. Al percibir ese rechazo, Jesús no se refugió en una secta, sino que siguió predicando el Reino para todo el pueblo. Asumió la muerte en bien de todos y como

fidelidad a su misión. Ya que no podía ganar a los hombres con su mensaje y sus obras los ganó asumiendo sobre sí los pecados del mundo. De ahí se sigue que la comunidad de Cristo debe también ejercitar esa función reconciliadora y de entrega tal y como lo hizo Jesús. Sus discípulos deberán ser portadores de la idea revolucionaria del Reino de Dios y entender la propia existencia como un ser-para-los-otros, tal como fue la de Jesús.

32. El hecho de que la Iglesia sea esencialmente una Iglesia de gentiles cobra una enorme relevancia hermenéutica. La Iglesia abandonará la lengua y mentalidad semitas, instrumentos con los que se formuló la revelación bíblica. Irá traduciendo legítimamente el mensaje de Cristo a otra concepción del ser como es la greco-romana. La helenización y la aculturación del cristianismo son legítimos y forman parte del proceso de concretización de la Iglesia en cuanto Iglesia de gentiles. Se renuncia, por consiguiente, a hacer judíos de los gentiles y a que éstos tuvieran que pasar por la pedagogía del AT. Esto significa que los conceptos fundamentales del mensaje de Cristo van a ser proyectados en otras coordenadas culturales y que, en consecuencia, participarán del destino, pérdidas y ganancias de toda traducción. La existencia de la Iglesia a lo largo de los siglos es una prueba concreta de la demora de la parusía. Y con esto llegamos a la segunda tesis:

33. *La Iglesia existe únicamente por la condición de que la venida de Cristo no fuera inminente, en otras palabras, de que la escatología concreta haya sido dejada en suspenso y en su lugar haya entrado la doctrina de los últimos fines del hombre y del mundo* (Peterson, E., "Die Kirche", op. cit., 112).

Los novísimos no implican una degradación frente al Reino escatológico, sino su transposición a una nueva situación en la que todavía existe el tiempo; no fueron los judíos, sino los gentiles los que creyeron en Jesús. Si la Iglesia surgió por el hecho de que el fin del mundo no vino, entonces ella tiene el derecho de anunciar el mensaje, la moral, etc., en un lenguaje y con una perspectiva que ya no es escatológica, sino histórica, teniendo en cuenta las variantes que surgen en el curso de los tiempos y el futuro que está abierto en ellos. Partiendo de esto pueden y deben ser interpretados en un sentido ético-moral y ascético aquellos pasajes evangélicos que originariamente tenían un contenido escatológico inmediato, como el Sermón del monte.

34. Esta perspectiva temporal no fue inmediatamente comprendida por la Iglesia primitiva. Los apóstoles no fundaron la Igle-

sia inmediatamente después de Pentecostés. Se entendían como un grupo de judíos creyentes que intentaban conquistar al pueblo para el Reino y para Cristo resucitado, al que ellos esperaban ver llegar en breve sobre las nubes (cfr. Lohfink, G., "Christologie und Geschichtsbild in Apg 3, 19-21", en "Biblische Zeitschrift" 14 (1969) 223-241). Se atenían estrictamente a las palabras del Jesús histórico: "No emprendáis el camino que conduce a las naciones ni entréis en ciudad alguna de los samaritanos; id primero a las ovejas descarriadas de la casa de Israel" (Mt 50, 5b-6). Aún no se pensaba en la misión, sino en la llegada del Hijo del hombre en poder y en la peregrinación de todos los pueblos hacia el Monte Sión. Esta perspectiva escatológica de la "Urgemeinde" (Comunidad primitiva) se percibe claramente en la preocupación de reconstituir el número simbólico de los Doce a fin de significar escatológicamente la próxima restauración de las doce tribus.

35. Sin embargo, el endurecimiento del pueblo, el martirio de Santiago (año 42), la prisión y fuga de Pedro y la misma conversión de los helenistas y de Cornelio, los indujeron a no esperar ya como inminente la irrupción del Reino y a dirigirse a los paganos. Llegamos así a la tercera tesis:

36. *La Iglesia existe únicamente por la condición de que los Doce Apóstoles llamados e inspirados por el Espíritu Santo se decidieron a ir a los gentiles* (Peterson, E., "Die Kirche", op. cit., 417).

b) *Cristo, lazo de unión entre la Iglesia y el Reino de Dios.*

Se dio entonces un paso decisivo: al dirigirse a la misión los apóstoles fundaron en concreto la Iglesia que perdura hasta hoy. Asumieron los elementos que había introducido el Jesús histórico, los tradujeron a la nueva situación y, bajo la luz del Espíritu Santo, establecieron las estructuras fundamentales de la Iglesia. En primer lugar el mismo mensaje de Cristo acerca del Reino se traduce en una doctrina sobre la Iglesia y sobre el futuro del mundo. Los Doce ya no tendrán únicamente una función escatológica, sino que ahora serán los doce Apóstoles, es decir, los enviados a los gentiles. En cuanto apóstoles pertenecen a la Iglesia y no al Reino (Peterson, E., "Die Kirche", op. cit., 417). Por eso el Apocalipsis los sitúa como fundamentos de la Jerusalén celeste (21, 14). Ya desde una perspectiva de Iglesia organizada se les llama doce *apóstoles* en Lucas y en Mateo. Se los considera, desde el tiempo del

Jesús prepascual, como la primera comunidad mesiánica, germen de la futura comunidad eclesial.

37. La eucaristía ya no será sólo un signo escatológico de la explosión del próximo Reino sino que ahora, en tiempo de Iglesia, será el alimento de la comunidad, el lugar en que el pueblo de Dios, comiendo el cuerpo de Cristo, se transforma a su vez en cuerpo de Cristo. En ella se perpetúa la entrega de Cristo por todos los hombres y por todos los siglos. Ciertamente fue en esta perspectiva eclesiológica en la que se elaboraron los textos eucarísticos de los evangelios tal y como los poseemos hoy.

38. El paso de Israel a los gentiles está representado en la parábola del rey que celebró un festín para su hijo. Los amigos fueron invitados pero rechazaron el convite. El rey enfurecido envió a sus ejércitos a destruir la ciudad e invitó a los hambrientos de las calles y de las encrucijadas a que sustituyeran a los invitados. Mateo, que es quien narra esta parábola, tiene ante sí el fracaso de Israel, la destrucción de Jerusalén y la misión de los gentiles (Mt 21, 1-14; Lc 14, 16-24). La Iglesia es el "Ersatz" (sustitutivo) del Reino no realizado. Lo que religa el Reino a la Iglesia es el Cristo presente en ambos. De este modo él fundamenta una continuidad entre ambas situaciones.

VI. *La Iglesia fundada por Cristo y por los Apóstoles movidos por el Espíritu Santo.*

39. La Iglesia concreta e histórica, como afirma con razón Küng, "tiene su origen, no simplemente en los discípulos, en los designios y en la misión prepascual, sino en el conjunto del acontecimiento cristológico" ("La Iglesia", 411), especialmente en la muerte y resurrección de Jesucristo. En sus elementos esenciales (mensaje, Doce, bautismo, eucaristía) fue preformada por el Jesús histórico. Sin embargo, en su forma *concreta e histórica* se apoya en la decisión de los Apóstoles, iluminados por el Espíritu Santo (cfr. Hech 15, 28).

40. En realidad, la tradición siempre creyó que la Iglesia había nacido el día de Pentecostés. Tiene de este modo un fundamento cristológico y otro pneumático. Esta constatación es de gran importancia porque pone de relieve que el elemento carismático tiene desde el comienzo un carácter institucional y no fortuito o pasajero.

41. La Iglesia-institución no se basa, como comúnmente se dice, en la encarnación del Verbo, sino en la fe en el poder de los Apóstoles inspirados por el Espíritu que los hizo transponer la escatología al tiempo de la Iglesia y traducir la doctrina del Reino de Dios a una doctrina sobre la Iglesia, realización imperfecta y temporal del Reino (Boff, L., "A Igreja Sacramento no Espírito Santo", en "Grande Sinal" 26 (1972) 323-336).

42. Si la Iglesia nació de una decisión de los Apóstoles impulsados por el Espíritu, entonces el poder de decisión comunitaria, disciplinar y dogmática pertenece esencialmente a la Iglesia. Si ella misma nació de una decisión, entonces seguirá viviendo si cristianos y hombres de fe en Cristo resucitado y en su Espíritu renuevan permanentemente esa decisión y encarnan a la Iglesia en nuevas situaciones que se les ofrezcan, en otras épocas en la cultura griega y medieval, hoy, en la América Latina, en la cultura popular.

43. La Iglesia está siendo constantemente enviada a los gentiles. No es una dimensión completamente establecida y definida sino que está siempre abierta a nuevos encuentros situacionales y culturales. Dentro de esas realidades debe vivir y anunciar, en un lenguaje comprensible, el mensaje liberador del Reino realizado en Cristo y que se ha de realizar para todos en la consumación de los tiempos.

VII. *Conclusión: por la Iglesia nos llega el Reino.*

44. Al final se plantea ciertamente la pregunta latente en todas estas reflexiones: ¿por qué, a fin de cuentas, se anunció el Reino de Dios si Dios sabía que había de seguir en su lugar la Iglesia? ¿Por qué el fracaso de Cristo es la base y la condición de posibilidad de la existencia de la Iglesia?

Lo que hubiera sucedido si los judíos hubiesen creído en Jesús no lo sabemos ni es relevante para la fe. A ésta le interesan las realidades que acontecieron históricamente como son el mensaje del Reino y la existencia de la Iglesia que sigue aún anunciando el Reino tal y como lo hizo Cristo.

45. Pablo en Ro 9-11 se planteó el problema de la relación entre la infidelidad de Israel y el surgir de la Iglesia de los gentiles. Concluye confesando el misterio y la incomprendibilidad del plan de Dios (cfr. Peterson, E., "Die Kirche aus Juden und Heiden" en "Theologische Traktate", op. cit., 239-292). Ese mismo problema surge cuando reflexionamos sobre la existencia del

pecado original dentro del plan de Dios puesto que implica realmente un cierto fracaso para un determinado designio de Dios. Sabemos que Dios permite el mal porque tiene el poder de extraer de él un bien y de situar la historia de la libertad dentro de otra posibilidad de amor y salvación. El plan de Dios incluye la libertad de hombre que puede frustrar unas posibilidades y condicionar otras.

46. La existencia de la Iglesia atestigua la libertad del hombre que se puede oponer a Dios. También da testimonio del nuevo camino que Dios, en su misericordia y paciencia, eligió para seguir proclamando el Reino de Dios en cuanto sentido absoluto del hombre y del mundo, en el que él, Dios, será todo en todas las cosas (cfr. 1 Cor 15, 28), en el engrandecimiento y respeto máximo a cada ser.

47. Esta comprensión de la Iglesia, conseguida a partir de una visión histórica, ciertamente que no resuelve todos los problemas propuestos por los textos del NT. Creemos, sin embargo, que ese camino es más fructífero para acceder al sentido y a la esencia de la Iglesia que el de la discusión de tesis ya fijadas por las escuelas teológicas. En esta concepción eclesiológica los caminos de Dios se entrecruzan con los caminos de los hombres. Dios siempre triunfa haciendo llegar hasta nosotros la buena nueva anunciada por su Hijo, a pesar del endurecimiento humano, por medio de la Iglesia surgida a causa del pecado del hombre y en virtud de la gracia de Dios.

VIII. Consecuencias con vistas a una posible eclesiogénesis.

48. De lo expuesto se desprende que la Iglesia nace del conjunto del acontecimiento cristológico, desempeñando una especial función la resurrección y la actuación del Espíritu Santo que actuó en la decisión de los Apóstoles. Ahora podemos comprender mejor la afirmación de nuestra fe de que Jesús fundó la Iglesia. Este aserto es complejo pero, dentro de las mediaciones analizadas, es también verdadero.

49. Si después de todo esto preguntamos: ¿cuál es la forma institucional que Jesús quiso para su Iglesia?, podremos responder: quiso y sigue queriendo aquella que la comunidad apostólica, iluminada por la luz del Espíritu Santo y confrontada con las urgencias de la situación, decida y asuma responsablemente. Evidentemente el episcopado, el presbiterado y otras funciones permanecerán. Lo importante no consiste en eso, pues es de una

evidencia palmaria el hecho de que esas estructuras atienden a necesidades siempre presentes en las comunidades necesitadas de unión, de universalidad y de religación con los testigos mayores del pasado apostólico. Es más importante considerar el estilo que esas funciones han de vivir dentro de las comunidades: o *sobre* ellas, monopolizando todos los servicios y poderes, o *al interior* de ellas, integrando los encargos en vez de acumularlos, respetando los diversos carismas, conduciéndolos a la unidad del mismo cuerpo. Este último estilo es el que traduce la actitud evangélica y la praxis que Jesús quiso para la comunidad mesiánica.

50. La Iglesia primitiva, dentro de su apostolicidad esencial, creó funciones de acuerdo con las necesidades o se adaptó a un estilo previamente existente como el sinagoga sobre el eje del colegio de los presbíteros. Lo importante no consistía en mantener estructuras pasadas; lo importante era hacer presente en el mundo al Resucitado y a su Espíritu, hacer audible su mensaje liberador de gracia, de perdón y de amor sin reservas y facilitar a los hombres la respuesta a estas llamadas. Guardar la tradición significa hacer lo que ellos hicieron; ahora bien, ellos se mantuvieron atentos al Espíritu, a las Palabras del Jesús histórico y del Resucitado y atentos a las demandas de la situación y crearon todo cuanto les parecía que debían crear, conservaron cuanto juzgaron que debían conservar y en todo ello tenían ante la vista el triunfo del evangelio y la conversión de los hombres. Esa misma actitud, en el fondo, siempre fue observada en la Iglesia: ella supo conservar y supo adaptarse a lo largo de su historia. Vieja o nueva, nunca perdió su identidad. Cristo empleó todas las mediaciones a fin de hacerse presente, alcanzar a los hombres y salvarlos. No habrá de ser otro el camino de la Iglesia.

51. Hoy, cuando entrevemos la posibilidad de una reinvencción de la Iglesia, reflexiones de este tipo se nos presentan como sorprendentemente liberadoras. Oxigenan la atmósfera teológico-pastoral para intentar lo aún no experimentado. Si con el Papa Pablo VI reconocemos a las comunidades de base la presencia del Espíritu Santo en lo referente a su origen (cfr. Discurso de Clausura del Sínodo de los Obispos de 1974), entonces deberemos acompañar atentamente y acoger el surgir de una nueva forma de presencia de Iglesia en medio de los hombres, con servicios nuevos y con tareas y estilos nuevos en lo tocante a los servicios antiguos y tradicionales.

8. EL SEGLAR Y EL PODER DE CELEBRAR LA CENA DEL SEÑOR

1. Otra "quaestio disputata" se pregunta acerca del poder del seglar en lo que concierne a la celebración de la Cena del Señor. No es necesario que recapitulemos aquí la posición oficial y tradicional que reservaba este ministerio única y exclusivamente al ordenado en el presbiterado o en el episcopado. Sin el sacramento del Orden la persona es sacramentalmente incapaz. Tampoco queremos entrar en la discusión acerca de quién era el ministro de la Eucaristía en los orígenes del cristianismo. Sabemos que se evitaba la palabra "sacerdos", expresión técnica que hacía referencia al ministro pagano. Quien presidía las celebraciones eucarísticas, según las fuentes más antiguas, eran los "presidentes" (S. Justino, "Apol" 1, 65: "proestós"), los "profetas" o los "episcopi" ("Didaje" 13, 15), o, conforme a Tertuliano, los "probatii seniores" ("Apol" 39, 5). No sabemos si recibían o no algún sacramento que los capacitase para ello. De todas maneras la Iglesia decidió posteriormente excluir al seglar de esta atribución. Aún recientemente la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 15 de Febrero de 1975, censuró la opinión de H. Küng en estos términos: "También la opinión ya insinuada por el profesor Küng en el libro "La Iglesia" y según la cual la Eucaristía, al menos en caso de necesidad, puede ser consagrada válidamente por personas bautizadas carentes del orden sacerdotal, no puede estar de acuerdo con la doctrina de los Concilios Lateranense IV y Vaticano II".

2. Esta doctrina tradicional se funda en un cierto tipo de praxis de la Iglesia y en un cierto modelo de comprensión de los ministerios. Evidentemente toda comunidad organizada tendrá

sus ministros consagrados. Pero ¿qué hará una comunidad que, sin culpa y por largo tiempo, se ve privada del misterio eucarístico, sacramento de unidad y de salvación? Las comunidades de base nos muestran cómo el seglar puede hacer todo lo que pastoralmente hace un sacerdote. Únicamente no puede consagrar y perdonar los pecados. "El pueblo pregunta: ¿por qué nosotros no podemos celebrar la Eucaristía?" (Mesters, C., "O futuro de nosso passado" en "Uma Igreja que nasce do povo", op. cit., 137). Sabemos de la existencia de grupos en los que el jefe de la comunidad por delegación de ella "ad hoc", unido a la Iglesia universal, preside la Cena del Señor. ¿Qué valor tiene ese gesto? Nos dice una comunicación recibida de los EE. UU.: "Por el hecho de buscar nuevos ministerios los católicos comunitarios no se sienten completamente ligados al pasado. Saben que es el Señor el que renueva todo por su propia Palabra (Apoc 21, 5). Si el grupo piensa que se debe reunir para partir el pan, no siempre se preocupa de tener un sacerdote; hacen lo que tienen que hacer. Y si se les pregunta si lo que han hecho es sacramento o misa, probablemente responderán que no saben. Aceptarán esto como una cuestión teológica y dejarán así a los teólogos decir qué es lo que han hecho. En todo caso no se sienten inclinados a hacer ningún tipo de reivindicación en este sentido" (R. Westley, "Comunidades de base en los Estados Unidos", en "Concilium" 104, 18).

3. ¿Qué podrá decir, o quizás también, qué deberá decir la teología? ¿Basta con la solución tradicional? Las comunidades de base caminan hacia una legítima autonomía y hacia una expresión sacramental cada vez más completa. La recepción del sacramento eucarístico en el que se expresa y se crea la unidad de la comunidad es de derecho divino. ¿Puede un derecho eclesialístico obstaculizarla?

I. *Las hipótesis teológicamente posibles.*

4. Queremos presentar aquí una solución teológica basada en una comprensión diferente y legítima de la Iglesia y de los ministerios dentro de ella. Se trata más bien de un "theologumenon" y no de una solución que necesariamente deba conseguir el consenso de todos. La tarea de la teología no se reduce únicamente a la explicación y actualización de la doctrina oficial. Frente a las urgencias de la situación le cabe también a ella el ayudar a reflexionar sobre los problemas de fondo y buscar una inteligencia de la fe que favorezca el encuentro de solucio-

nes que hayan de ser sumidas por toda la comunidad en unión con sus pastores. *Tampoco pretendemos con esta reflexión estimular la celebración de eucaristías sin los ministros ordenados.* No se trata de eso. Se trata, eso sí, de hacer una apreciación teológica acerca de aquellos que, presidiendo una comunidad, sufriendo por la ausencia de la Eucaristía y deseándola, en comunión con toda la Iglesia, se sienten movidos por el Espíritu a celebrar la Cena del Señor aun cuando estén privados del poder sagrado otorgado por el sacramento del Orden. ¿Qué valor posee esa Cena del Señor? ¿Qué podrá decir la teología, sin hablar a priori, sobre ese hecho?

5. Además este problema cobra una relevancia ecuménica: es importante saber el valor que tienen los ministerios y las celebraciones eucarísticas realizadas por las Iglesias salidas de la Reforma. Sobre esto ya existe una literatura abundante. La tendencia predominante de parte católica es la de superar la comprensión jurídico-formal, de por sí bien poco tradicional, aunque estuviese presente en todos los manuales hasta el Vaticano II, de una sucesión apostólica mediante la imposición de las manos interpretada como ordenación sacerdotal. En primer lugar, porque no es suficiente una mecánica imposición de manos, sino que ésta supone y exige la concordancia con la doctrina de los apóstoles. Segundo, porque la apostolicidad no es exclusiva de algunos miembros de la Iglesia sino una característica de toda la Iglesia. Hay verdadera sucesión apostólica en la herencia de la fe apostólica, en el testimonio de la Resurrección, en los servicios comunitarios, en la dimensión misionera, etc. Ahora bien, estas realidades afectan a toda la Iglesia y no sólo a algunos estratos de ella. "No es la sucesión apostólica la que hace que la Iglesia sea católica sino la catolicidad de la Iglesia la que es garante de la sucesión apostólica" (Tavard, G. H., "Does the protestant ministry have sacramental significance?", en "Continuum" 6 (1968) 267). Por catolicidad se debe entender, como ya aclaramos en el punto 3., la inserción de la Iglesia particular en la fe de la Iglesia indivisa y universal. La transmisión de la gracia sacramental y de la sucesión apostólica no se haría, por consiguiente, a través de una canalización que va desde los Apóstoles hasta los obispos de hoy, sino mediante la certeza de la conformidad de la doctrina eucarística de hoy con aquella tradición católica. Lo importante consiste, por lo tanto, en aceptar que en la Cena del Señor está presente y vivo el Señor y que por su medio se representa, además de la Cena, el sacrificio de Cristo.

6. Una corriente católica postula el reconocimiento de los ministerios de aquellas Iglesias que no están ligadas a la tradición de la imposición de las manos pero que poseen la fe apostólica de la verdadera Eucaristía. La Eucaristía celebrada es válida y es sacramental gracias a la doctrina apostólica verdadera acerca de la presencia real de Cristo y no en base a la famosa "sucesión apostólica" de la imposición de las manos. Es una tentativa de solución centrada en el polo de la Eucaristía que ya se celebra en las comunidades.

7. Otro intento de solución se funda sobre otro polo, el bautismal, y el poder que confiere a la Iglesia de ser toda ella sacerdotal. Todos los demás sacramentos postbautismales y, en este caso, el sacramento del Orden, es "la intensificación y la especificación del sacramento del bautismo que, en cuanto tal, es un *sacramentum fidei et Ecclesiae*" y no sólo un sacramento del presbítero y del obispo (cfr. F. J. Beeck, "Extraordinary ministers for all or most of the sacraments", en "Journal of Ecumenical Studies", 1966, 57-112; espec. 105). De este modo el sacerdocio ministerial (del sacerdote y del obispo) debe ser concedido a partir del sacerdocio universal de los fieles y dentro de él, es decir, dentro de una sucesión apostólica que existe en beneficio de todo el pueblo de Dios (cfr. M. Villain, "¿Puede haber sucesión apostólica sin imposición de manos?", en "Concilium", 4 (1968). 83). Los ministros de las Iglesias nacidas en la Reforma que celebran la eucaristía serían ministros extraordinarios del sacramento del orden en función de la gracia del bautismo. Así como hay ministros extraordinarios para el sacramento del bautismo (hasta un hereje puede serlo), del matrimonio, etc., ¿no los podría haber también para la Eucaristía? Sabemos que S. Ignacio de Antioquía († 110) decía que: "solamente sea considerada legítima aquella eucaristía que se realice bajo (la presidencia) del obispo o de aquél a quien él encargare" (Carta a la Iglesia de Smirna 8, 1). ¿Se trata de un sacerdote ordenado o de alguien que recibió la delegación y está unido al obispo? Sabemos que ha habido diáconos que han celebrado la eucaristía (Concilio de Arlés del 314, cfr. Kirch n. 373), y también confesores (Can. Hippolyti 6) y profetas (Didajé 15, 1). Por otro lado, no es menos sorprendente la concesión papal de que abades cistercienses ordenasen con todo derecho a diáconos y sacerdotes (cfr. Congar, Y., "Quelques problemes touchant les ministeres", en NRT 93 (1961), 794; véase la nota 21 con abundante bibliografía). Así que en este caso se trataría de auténticos ministros extraordinarios. Otros afirman que existe un ver-

dadero "voto" de recibir la Eucaristía. Un voto semejante garantizaría la presencia de la "res sacramenti" (gracia eucarística). Por la ausencia del sacramento del Orden se verifica también una imperfección en cuanto a la "res et sacramentum". A pesar de ello la eucaristía protestante posee un status real y sacramental por más que imperfecto en base a la ley de la economía del "supplet ecclesia" (cfr. J. M. R. Tillard. "Le *votum eucharistiae*: l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens, en "Miscellanea Liturgica in onore di S. Em. il Card. Giacomo Lercaro", Roma 1967, 143-194).

8. El P. Congar, reflexionando sobre todo esto y comentando la posibilidad de que un seglar pueda en casos límites consagrar, concluye con sabiduría: "La historia no nos presenta otro *medio normal* (subrayado nuestro) de determinar los celebrantes de la eucaristía y de ligar su ministerio al de los apóstoles, fuera del de la imposición de las manos, es decir, por la ordenación. El ministerio de la unidad, que es por excelencia el del colegio de los obispos, asegura la autenticidad del sacramento de la unidad (la eucaristía: explicación nuestra). No queremos reconocer otra regla distinta a ésta. Pensamos que, dogmáticamente, no podemos excluir la hipótesis de que otra cosa sea posible" ("Quelques problemes", op. cit., 795). Coincidimos con Congar en que lo normal y la regla es esto, regla descubierta por la Iglesia atendiendo a un desarrollo natural pues cada comunidad debe disponer de ministros consagrados a este ministerio por el sacramento del Orden. Mas ¿qué sucede si lo normal y la regla en una determinada Iglesia continental o nacional consiste precisamente en la carencia de ministros? ¿Qué hacer? ¿Pueden las comunidades vivir permanentemente en la privación del sacramento máximo de nuestra fe? El Vaticano II dice claramente que los cristianos, en razón de su sacerdocio real, tienen el derecho y la obligación de participar en las celebraciones litúrgicas ("Constitución sobre la Sagrada Liturgia" n. 14, cfr. 26-27).

9. *Esta no es una cuestión meramente académica o hipotética. No es una situación de la China o del Japón* (cfr. H. Küng, "La Iglesia", 270) *sino de la cotidianidad de nuestras comunidades eclesiales diseminadas por nuestro inmenso país, mal atendidas por sacerdotes en general agobiados bajo el peso de una sacramentalización onerosa y absorbente pero deseada y valorada por el pueblo de Dios.*

Si una comunidad ya bien iniciada en el misterio cristiano

y viviendo en una profunda fraternidad ansía la presencia sacramental de Cristo y no únicamente la gracia eucarística en virtud del "votum eucharistiae", ¿qué le podremos decir? ¿Deberá la teología repetirle la argumentación clásica y negarle la Eucaristía? ¿No habrá otra salida posible? Congar dice con acierto que no se puede, dogmáticamente, excluir otra hipótesis posible. Pues bien, vamos nosotros a intentar elaborar esa hipótesis de modo que deje de ser hipótesis y se convierta al menos en una probabilidad.

II. *Elaboración de una solución posible.*

10. Es imprescindible que arranquemos de un punto de partida adecuado; en lugar de partir de los poderes transmitidos (concepción jurídico-formal de la sucesión apostólica) arranquemos de la comunidad de fe en la que actúa el Espíritu y suscita, para bien de ella, los diversos carismas y servicios. El eje, por consiguiente, es otro: no una referencia histórica al pasado mediante una sucesión lineal, sino una referencia a la presencia hoy del Resucitado y de su Espíritu en medio de la comunidad, construyéndola constantemente como comunidad de discípulos. Esta comunidad es toda ella sacramento fundamental; toda ella es sacerdotal; y lo es directamente, sin la mediación del ministro ordenado, por el hecho de la fe y del bautismo por el que los fieles están injertados en Cristo y Cristo, con todos sus poderes, se hace presente y actuante en la comunidad. Como ya reflexionamos arriba, la fe y el bautismo que la expresa hacen a la Iglesia sacramento universal de salvación. Ser señal e instrumento (sacramento) de la victoria de Cristo, actualizarla en todas las dimensiones de la vida, en la sociedad, en la doctrina, en el derecho, en el culto, etc., es tarea de toda la comunidad. En principio, por tanto, no hay un enfrentamiento: por un lado los fieles sin poder eclesiológico alguno y por otro el ministro lleno de poderes. Lo que hay es una profunda comunidad sacerdotal, profética y real.

11. Pero como esta comunidad está organizada, puede jerarquizar e institucionalizar las diversas funciones. El sacramento particular detalla y concretiza en las diversas situaciones de la comunidad el Sacramento universal de la Iglesia. Los sacramentos no pueden ser considerados en sí mismos como átomos cargados de un poder divino que otros actos no posean. Son expresiones concretas del Sacramento universal que es toda la Iglesia. En esto consiste el sentido del sacramento del Orden: la

Iglesia, toda sacerdotal, especifica esta función sacerdotal mediante un rito propio por el cual el ministro ordenado ejerce una función para la que fue llamado por el Espíritu para bien de toda la comunidad sacerdotal. Como señala K. Rahner: la ordenación sacerdotal no confiere propiamente algo exclusivo, únicamente alcanzable por el sacramento y sin el cual algo sería imposible en la Iglesia ("La Iglesia y los sacramentos"). El Orden emerge de la dimensión sacerdotal presente en toda la Iglesia; hace explícita, pública, organizada y oficial en la persona de los ministros ordenados, aquella función a la que son llamados *todos*: la de anunciar y celebrar el misterio de Cristo. Y porque el sacerdote ordenado expresa temáticamente de modo palpable la dimensión sacerdotal de todos, a él compete presidir las celebraciones eucarísticas.

12. Por consiguiente, el poder sacerdotal fundamental está en la comunidad sacerdotal. Se tematiza y se explicita en una persona por el sacramento del Orden ejercido en función de la comunidad sacerdotal. ¿Qué es lo que confiere de específico el sacramento del Orden? Confiere un poder, mediante el sacramento, de actuar en lugar de Cristo ("in persona Christi Capitis agere valeant": "Presbyterorum Ordinis" 2). Todo depende de cómo se deba entender ese *poder*. No debe ser un poder que haga competencia al poder del sacerdocio definitivo y escatológico de Jesucristo, único mediador. Después de Cristo ya no podrá haber un sacerdocio a *título propio*, ni paralelo, ni consecuente. El sacerdocio cristiano es un sacerdocio re-presentativo del sacerdocio permanente de Cristo, quien sigue mediando e intercediendo por todos los hombres. Cristo está presente pero es invisible. El sacerdocio cristiano presta visibilidad al ministerio sacerdotal de Cristo. Es Cristo quien consagra, bautiza y perdona mediante el sacerdote cristiano. Este actúa en lugar de Cristo. El ofrecimiento de Cristo se hace presente, visible y sacramental en el ofrecimiento de la Iglesia. De ahí que el poder del presbítero no es un poder de consagrar propiamente dicho, sino un poder de re-presentar el poder de consagrar de Cristo. "No es que *pueda* consagrar en virtud del sacramento del Orden sino que en virtud de la función re-presentadora que el sacramento del Orden instaura es por lo que él puede proferir las palabras, prestar su cuerpo, su voz, su inteligencia a fin de que el Señor, bajo signos sacramentales, esté presente en el mundo y en su Iglesia" (Boff, L. "El destino del hombre y del mundo", pág. 138, Sal Terrae).

13. El servicio de sacramentalizar a Cristo en la Iglesia

es función ordinaria del ministro ordenado. Se pregunta: ¿esa función es exclusiva suya o, en caso de una falta prolongada, sin culpa de la comunidad, de un ministro ordenado, podría el jefe de la comunidad actuar como *ministro extraordinario*? Creemos disponer de datos teológicos lo suficientemente seguros como para proponer la siguiente hipótesis:

— la comunidad, por la recta doctrina, está situada en la fe y en la sucesión apostólica;

— la comunidad toda, gracias a la fe y al bautismo, se constituye como comunidad sacerdotal; en ella Cristo está presente ejerciendo su función sacerdotal;

— la comunidad entera es Sacramento universal de salvación por ser presencia local de la Iglesia universal;

— la comunidad, mediante sus coordinadores, está en comunión con las demás Iglesias hermanas y con la Iglesia universal;

— desea ardientemente el sacramento de la Eucaristía;

— se ve privada por largo tiempo y de forma irremediable del ministro ordenado;

— no es culpable de ese hecho ni expulsó de su seno al sacerdote.

Entonces, la comunidad en función de todo esto:

— por el *votum* (por el deseo) ya tiene acceso a la gracia eucarística (res);

— mediante la celebración de la Cena por parte de su coordinador no ordenado tiene también los signos sacramentales (res et sacramentum);

— nos parece que celebraría verdadera, real y sacramentalmente la Eucaristía; Cristo presente pero invisible se haría, en la persona del coordinador no ordenado, sacramentalmente visible;

— aunque haya presencia sacramental del Sumo Sacerdote Jesucristo, el sacramento está incompleto porque falta la ordenación al sagrado ministerio presbiteral. La Iglesia universal, sacramento y raíz de todos los demás sacramentos haría válido mediante la "economía" ("supplet Ecclesia": cfr. Congar, Y., "Propos en vue d'une théologie de l'économie dans la tradition latine", en "Irénikon" 1972, 155-207) el rito eucarístico celebrado en la comunidad, expresión local de la Iglesia universal;

— el celebrante no ordenado sería ministro extraordinario del sacramento de la Eucaristía.

14. Quizás no se debiera llamar a eso Misa ya que Misa es una categoría bien definida teológicamente. Haríamos mejor en

denominarla celebración de la Cena del Señor. No se debería reproducir el rito litúrgico de la santa Misa, que tiene su contexto litúrgico, histórico y oficial establecido. Se debería preferir un rito organizado por la comunidad, nacido de su capacidad creadora, dentro del cual se diese la celebración de la Cena del Señor, tal vez al estilo de S. Francisco que además de celebrar el pesebre y los misterios de la Pasión, algunas veces celebraba con sus discípulos la Cena del Señor. Y Francisco no era más que diácono. De este modo se evitarían confusiones y quedaría la certeza de que el Señor que ya está presente en la comunidad por la fe, por la palabra, por la reunión de la comunidad en su nombre ("donde estén dos o tres reunidos en mi nombre...") haría densa su inefable presencia bajo el rito sagrado de la celebración de su última Cena.

15. *Estas acciones no fundan ninguna praxis; no harían normal lo que en sí es excepcional y no constituirían un nuevo ministerio presbiteral en competencia con el ministerio ordinario, ordenado por el sacramento del Orden. Como ministro extraordinario, el celebrante no ordenado sería elegido siempre "ad hoc", no usurpando el poder de representar a Cristo, sino haciendo lo que haría un ministro ordenado en comunión con toda la Iglesia apostólica.*

9. EL SACERDOCIO DE LA MUJER Y SUS POSIBILIDADES

I. *El sacerdocio de la mujer desde el horizonte de su liberación.*

1. Las comunidades eclesiales de base no constituyen únicamente el lugar privilegiado en que se ensaya la libertad cristiana de los seglares; propician también la liberación de la mujer. Cada vez con mayor frecuencia en esas pequeñas comunidades las mujeres van asumiendo funciones de liderazgo. En este contexto se sitúa el problema del sacerdocio de la mujer. Ya que la cuestión se suscita frecuentemente en las bases y en la misma opinión pública, ofrecemos este ensayo de reflexión teológica. *

2. El tema "Sacerdocio de la mujer" se inscribe dentro de la temática más general de la liberación de la mujer. El mundo de hoy, con mayor o menor intensidad y un poco por todas partes, se caracteriza por la ampliación del campo de las libertades individuales con el peligro de una ampliación simultánea de las capacidades de estrangulamiento de ese mismo ámbito de libertad. Tras milenios de primacía patriarcal se verifica en nuestra época una sensible mutación de la conciencia en lo referente a las relaciones entre el hombre y la mujer y a los papeles que desempeñan en la sociedad humana.

(*) Este trabajo estaba ya terminado cuando salió la Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe; en ella se mantiene la argumentación tradicional.

3. La aspiración general es la de ver reconocida la diferencia entre los sexos sin privilegiar en particular a ninguno de ellos. La tendencia de nuestra civilización planetaria es la de superar el patriarcalismo y el matriarcalismo y caminar en dirección a una sociedad de personas libres, asociadas por su libertad en la formación del hogar e independientes en cuanto a la realización personal, respetando la diferencia de uno y otro sexo y reconociendo a cada uno de ellos el derecho a vivir a partir de esa diferencia. Aún más: se percibe que la riqueza humana consiste precisamente en la realización de lo diferencial de cada sexo, entendiendo esa diferencia como reciprocidad y alteridad. Lo que se busca es una equivalencia en la diferencia.

4. La autoridad entre seres diferentes, dentro de una igualdad personal, no se comprende tanto como función de uno de los sexos (lo que dio origen al matriarcado y al patriarcado) sino como una función consensuada entre ambos sexos que puede ser ejercida en un caso por uno y en otro caso por otro.

5. A partir de esta tendencia la mujer va liberándose cada vez más de las imposiciones de la cultura patriarcal heredada. Está pasando de una función histórica a la que fue relegada, la de la sexualización, a la de la personalización.

6. La mujer no era comprendida a partir de ella misma sino a partir del hombre y de las expectativas sociales que éste ponía en ella. Socialmente se la identificaba por su sexo (1); al hombre por su profesión o función social.

7. La mutación de conciencia en la relación entre los sexos tiende a permitir emerger la persona de la mujer. Es verdad que la sexualidad desempeña su función, pero no es exclusiva. Ocupa su lugar dentro del horizonte más amplio de la personalización.

8. La comprensión cada vez más consecuente de la mujer como persona y de la igualdad de los sexos ante Dios podrá conducir lentamente, gracias a Dios, a poner fin a la minoría (2) de edad humillante y milenaria sufrida por la mujer.

(1) Cfr. MÜLLER, "Problème Psychologique de la femme d'aujourd'hui", en RThPh 3 (1973), 237.

(2) VERSIANI, "A mulher na Igreja. O fim de uma minoridade", en Jornal do Brasil, 7.5.1973; HARKNEES, "Woman in Church and Society", 57-58; REUTHER, "Religion and Sexism", 117-183; AUBERT, "La mujer" 53-90.

9. En este proceso de liberación el cristianismo naciente desempeñó un factor decisivo, pues predicaba que para Dios no existe acepción de personas y que por eso "ya no hay hombre ni mujer por cuanto todos somos uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 28). Jesucristo mismo tomó la defensa de la mujer contra las arbitrariedades de la legislación judaica en lo referente al matrimonio. Rige una igualdad radical entre el hombre y la mujer. Juntos, y no por separado, son imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 27).

10. Aun cuando en su intención teológica el cristianismo contenga el germen de una completa liberación de la mujer de las discriminaciones de la cultura patriarcal, vigente hasta hace poco, en su encarnación concreta, sin embargo, se adhirió a las estructuras sociales discriminadoras de las culturas greco-latina y judaica, permitiendo su pervivencia dentro de las instituciones eclesiásticas hasta el día de hoy. El mismo S. Pablo impone la sumisión de la mujer al marido lo mismo que la Iglesia está sometida a Cristo (cfr. Ef 5, 22-23), dentro de una analogía difícilmente aceptable en nuestros días.

11. El Derecho Canónico en su codificación de 1918 afecta desfavorablemente a la condición jurídica de las mujeres dentro de la Iglesia. Según el canon 118 les está vedado el acceso a los cargos eclesiásticos que conlleven poder de orden o de jurisdicción. Simple y llanamente están incapacitadas para el sacerdocio. En consecuencia, se las excluye del servicio del altar o de aproximarse a él durante la celebración de la santa misa u otros actos litúrgicos (c. 813). En las Iglesias se recomienda que estén separadas de los hombres y con la cabeza cubierta (c. 1267); no les está permitido administrar el bautismo en caso de peligro de muerte si hay un hombre presente (c. 742); salvo casos de necesidad no deben confesarse fuera de los confesonarios (c. 910); no tienen competencia para proceder en causas de beatificación y canonización de los santos (c. 2004); ni tienen el derecho de predicar (c. 1327) ni pueden administrar los bienes de una parroquia (c. 1521); la mujer casada tiene como domicilio necesario el del marido (c. 93), etc.

12. Después del Concilio estas desigualdades jurídicas tienden a desaparecer y habrá que hacer una reestructuración jurídica general en el nuevo Código de Derecho Canónico en preparación, en todo lo referente a la posición de la mujer en la Iglesia. Así, por ejemplo, ya se les permite una amplia participación en la liturgia. En Brasil, particularmente, se da una verdadera

diaconía litúrgica realizada por mujeres religiosas, una diaconía catequética, diaconía de la caridad y de la asistencia social, una diaconía pastoral, asumiendo parroquias con todas sus tareas, en otro tiempo reservadas al sacerdote, excepto la misa y las confesiones (3).

13. Son también muchas las mujeres que trabajan en los diversos organismos romanos del gobierno central de la Iglesia con cargos representativos de oficiales o consultores (4).

14. ¿Hasta qué punto avanzará la Iglesia? ¿Llegará, y podrá llegar, hasta la completa igualdad de oportunidades entre los sexos en el acceso a los sagrados ministerios, incluyendo la admisión al sacerdocio? ¿O habrá estructuras, de orden y derecho divino, que lo impidan?

15. Ultimamente se han publicado pronunciamientos de asociaciones femeninas en favor del sacerdocio conferido igualmente a la mujer (5). "Si Dios ama a las mujeres lo mismo que a los hombres", decía en una reciente entrevista la profesora de Sociología de la Religión de la Universidad de Farleigh Dickinson en Nueva Jersey, "¿por qué entonces la Iglesia reserva sus ministerios y cargos más altos exclusivamente para los hombres?". Y comentaba un teólogo brasileño: "La mujer puede concebir a un sacerdote (física y espiritualmente); su ejemplo de madre puede lograr que un niño se convierta un día en un obispo. Pero nunca podrá ser ella misma sacerdote, u obispo" (6). ¿De qué sirven disponer de una teoría liberadora acerca de la mujer (cfr. Gal 3, 28) si persisten las prácticas eclesiásticas opresoras?

16. La discusión teológica ya se había iniciado hace unos 15 años. Las opiniones se dividen en gran medida. Un número de teólogos significativo precisamente por su calidad, ya no considera convincente la argumentación tradicional en nombre de la cual se excluía a la mujer de la jerarquía de Orden en la Iglesia.

(3) Cfr. QUEVEDO, "Religiosas e Tarefas Presbiterais" en *Convergencia* 6 (1973), 149-163.

(4) LEITE, "A mulher na sociedade e na Igreja", en *Biotéria* 97 (1973) 40-49. Según el Anuario Pontificio de 1973 hay 23 religiosas incorporadas en Organismos Pontificios.

(5) Véase especialmente la llamada que hacen las mujeres canadienses: "La femme dans l'Eglise et dans la société", en *Eglise Canadienne* 4 (1971).

(6) Cfr. VARSANI, op. cit., p. 1, nota 2.

Otros mantienen todavía como válida esa argumentación, especialmente por los testimonios neotestamentarios y por la constancia ininterrumpida de la tradición. Ecos de esta discusión y de la toma decidida de partido en favor del sacerdocio de la mujer (7) se hicieron oír en el Sínodo de los Obispos en Roma gracias a la intervención del Cardenal canadiense George B. Flahiff. El resumía sucinta pero exactamente la argumentación de una corriente teológica. Decía:

“La respuesta clásica cuando se proponía esta cuestión hace veinte años era:

- a) Cristo fue hombre y no mujer.
- b) Escogió a doce hombres para que fueran sus primeros pastores, y no a mujer alguna.
- c) S. Pablo declaró expresamente que las mujeres deben estar calladas en la Iglesia; por lo tanto, no pueden ser ministros de la Palabra (1 Cor 14, 34-35).

d) Pablo dijo igualmente que, por el hecho de haber pecado primero la mujer en el paraíso, no puede tener autoridad sobre el hombre (1 Tim 2, 12-15).

e) La Iglesia primitiva conoció ministros femeninos, particularmente en Oriente hasta el siglo VI, pero esos ministros no eran ordenados. La conclusión por consiguiente era: el ministerio es un oficio exclusivamente para hombres. Que las mujeres se contenten con la suerte de la Virgen María y de otras mujeres que rodeaban a Jesús; que sean servidoras fieles y devotas”.

Esta demostración histórica, concluía el Cardenal Flahiff, *ya no puede ser considerada hoy en día como válida*. Presenta entonces al Sínodo una proposición nacida de una llamada de las mujeres canadienses y asumida por el episcopado en los términos siguientes: “Que los representantes de la Conferencia Católica Canadiense pidan a sus delegados que recomienden al Santo Padre la formación inmediata de una comisión mixta (formada por obispos, sacerdotes, seglares de ambos sexos, religiosas y religiosos) a fin de estudiar en profundidad la cuestión de los ministerios femeninos en la Iglesia” (8).

17. Como consecuencia de esta apelación a la Santa Sede se creó el 3 de Mayo de 1973 una comisión encargada de estudiar “la misión de la mujer en la Iglesia y en la sociedad” (9).

(7) Sobre los ministerios femeninos en la Iglesia, véase *L'Eglise canadienne* 4 (1971), 286-287.

(8) *Idem*.

(9) Cfr. SEDOC 1973.

Pero poco después, por medio de un Memorandum, se establecían los límites de semejantes estudios. Entre otras cosas se decía:

18. “Desde el comienzo de la investigación se ha de excluir la posibilidad de la sagrada Ordenación de la mujer” (10).

¿En qué se basa esta medida eclesiástica? ¿Se apoya el Magisterio eclesiástico todavía en la argumentación tradicional o juzga inoportuna, pastoral y disciplinadamente, la ordenación de mujeres?

II. *Jesús, la voz masculina en defensa de la mujer.*

1. Nuestro trabajo intentará someter a un análisis crítico la argumentación clásica expuesta arriba por el Cardenal Flahiff, para finalmente resituarse el problema dentro de una perspectiva más amplia de la misión de la Iglesia y en el sentido de sus ministerios. Conviene antes, sin embargo, destacar la actitud de Jesús hacia la mujer en su época. Esto servirá de crítica permanente para la Iglesia y para las instituciones que tal vez persistan en la discriminación de la mujer por el hecho de ser mujer.

2. Si por feminista entendemos todo aquel que defiende la igualdad fundamental de la mujer y el hombre, considerándola como persona humana y oponiéndose a los organismos que la hacen o transforman en objeto, entonces Jesucristo fue un decidido feminista (11). En efecto, la tendencia general de su predicación ética consistía en liberar a los hombres de una moral legalista y discriminadora hacia una moral de decisión, libertad y fraternidad. Así como Dios no discrimina a nadie y ama a todos (cfr. Mt 5, 45), tampoco el hombre ha de hacer acepción de personas. Deberá amar a todos indistinta e indiscriminadamente porque todos son hijos de Dios y por tanto hermanos entre sí. Esta revolución ética creó el espacio para la liberación de la mujer como persona. Esa dimensión salta a la vista si oponemos las actitudes de Jesús a la posición social de la mujer en la sociedad judía.

(10) “A missão da mulher na Igreja” en *Atualização* 42-43 (1973); SWIDLER, *Woman in a Man's Church*”.

(11) KETTER, “Christus und die Frauen”; RUSCHE, “Femmes de la Bible, témoins de la foi”; “La conception chrétienne de la femme” en *Lumière et vie* 43 (1959) n. especial; BRAUN, “El hombre de Nazaret y su tiempo”, 96-104; SWIDLER, “Jesus feminista” en *Atualização* 42-43, 876-880.

3. La mujer era en todo inferior al hombre (12). Era considerada como menor de edad aun cuando estuviese casada o viuda. Al no poder, obviamente, ser circuncidada, no participaba de la Alianza abrahámica. El mismo Decálogo parece dirigirse exclusivamente a los varones (13), contando a la mujer entre los objetos de propiedad del marido (Ex 20, 8). En las sinagogas las mujeres ocupaban lugares especiales, tras las gradas o en los gineceos. No podían leer, ni hablar ni explicar la ley. No contaban como testigos, ni podían enseñar a los niños, ni siquiera hacer la oración de la mesa. No podían aprender la Ley Santa. "El que enseña a su hija la Torá es como si le enseñase la fornicación (14). Es mejor quemar la Ley Santa que entregarla a una mujer" (15). Según la teología rabínica el judío debe dar gracias a Dios a diario por tres privilegios:

a) Porque Dios no lo ha hecho nacer pagano (Goi). b) Por no haber nacido mujer. c) Por no pertenecer a los ignorantes de la Ley (16). Aparte de esto la mujer en menstruación se convertía a sí misma en impura y convertía en impuro todo cuanto tocara. No podía aparecer en público, ni particularmente seguir o escuchar a los rabinos (maestros). Ni el mismo marido le dirigía la palabra en público o delante de visitas en casa.

4. ¿Cómo se comporta Jesús frente a esta tradición opresora y discriminatoria? Con su actitud libera al hombre de la carga de su propio pasado. Deja patente una apertura fraterna y reconciliadora. Permite que le siga un grupo de mujeres de Galilea (Lc 8, 1-3; 23, 49; 24, 6-10; Mt 17, 55-56; Mc 15, 40; Jn 19, 25) de las que Lucas conoce los nombres de algunas como María Magdalena, Juana, mujer de Cusa que era intendente de Herodes, Susana y otras (Lc 8, 1-3). No obstante el escándalo de los mismos apóstoles, se detiene a conversar con una hereje, la samaritana, mujer que había tenido ya cinco maridos (Jn 4, 27). En la gran pecadora Magdalena que con sus lágrimas y perfumes le baña los pies no ve en primer lugar a la mujer degenerada y a la prostituta, sino a una criatura humana que debe ser acogida y perdonada en contra de todo el sentido común farisaico y religioso de los Simones de ayer y de hoy (Lc 7, 36-50).

(12) OEPKE, GYNE, en KITTEL, ThWNT, 776-790; BILLERBECK, "Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, III, 558.

(13) SBIK, "A voz masculina em honra da feminina", 16.

(14) BILLERBECK, III, 468.

(15) OEPKE, 782.

(16) OEPKE, 776; LIETZMANN, "Carta a los Gálatas", 23.

5. Con la adúltera (Jn 7, 53-8, 11) se da el encuentro, como dice S. Agustín (Hom. in Ev. Joan. 33, 5), entre la miseria y la misericordia, triunfando la misericordia porque antes de considerar a la mujer como objeto del sexo ve en ella a la persona caída que puede ser auxiliada y no simplemente juzgada y apedreada. Son muchas las mujeres a quien Cristo auxilió y curó, lo que manifiesta su soberanía al romper con tabús sociales: la suegra de Pedro (Mt 8, 14-15; Mc 1, 29-31; Lc 4, 38-39), la madre desconsolada del joven de Naím (Lc 7, 11-17), la hijita muerta de Jairo (Mt 9, 18-26; Mc 5, 21-43; Lc 8, 40-56); la mujer que llevaba 18 años encorvada (Lc 13, 10-17); la pagana cananea, a quien Jesús, admirado, dice: mujer, grande es tu fe; la mujer que sufría desde hacia 12 años de un flujo de sangre, lo que la convertía en impura y socialmente despreciable (Mt 19, 20-22; Mc 5, 25-35; Lc 8, 43-48). A despecho de las Leyes de purificación y del tabú de la mujer enferma, él, públicamente, la cura.

6. En muchas de sus parábolas entra la mujer como figura principal (Mt 25, 1-13; Lc 15, 8-10; Mt 13, 33; Lc 18, 1-8; Lc 21, 1-4; Lc 20, 27-40; Mt 22, 23-33; Mt 12, 41-42; Lc 11, 31-32; Lc 4, 25-27; Mt 24, 40-41) y nunca se la presenta dentro de los clisés discriminatorios de la época. Sorprendente es la actitud de Jesús con Marta y María (Lc 10, 38-42; Jn 11, 1-12). Lo que un rabino ortodoxo jamás hubiera hecho lo hace Jesús con toda simplicidad: explicar cuestiones teológicas a una mujer que, como un discípulo, se sienta a los pies del maestro (Lc 10, 39).

7. En todas estas referencias la mujer aparece como persona, hija de Dios y por ello merecedora de igual respeto y amor que los demás hombres. Esto se trasluce claramente cuando alguien, entusiasmado, exclama: "Feliz el seno que te engendró y los pechos que te amamantaron". El horizonte en el que se articula esta exclamación es el de la mujer en cuanto sexo y madre. En la respuesta aparece la perspectiva en que se mueve Jesús: la de la mujer como persona en primer lugar. "Felices más bien los que oyen la Palabra de Dios y la practican" (Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35; Lc 8, 19-21). El hombre es persona en la medida en que es oyente de la palabra que viene de otro, y del Gran Otro, viviendo así una existencia dialogal.

De las actitudes de Jesús no se deduce una discriminación de la mujer sino su igualdad y dignidad.

¿Podrá la Iglesia ponerse delante de su Divino Fundador y

tomar de él la medida crítica de su comprensión de la mujer? En un mundo en el que la mujer está descubriendo su identidad ¿podrá la Iglesia ser un factor de liberación o servirá de substrato ideológico para legitimar situaciones despersonalizadoras de la mujer?

8. A la luz de estas preguntas vamos a pasar a analizar la argumentación clásica aducida contra el acceso de la mujer a las sagradas órdenes (17).

(17) La bibliografía sobre esto es amplísima; citaremos sólo algunos nombres más significativos. ALMEN, J. J. von, *Est-il légitime de consacrer des femmes au ministère pastoral?* Verbum Caro, 17 (1963), 5-26. ANONIMO, *Warum nicht Priesterinnen?*, en *Der Grosse Entschluss* 21 (1966), 200-201. BERTHOLET, A., *Weibliches Priestertum*, Berlín, 1950. BLUM, G. G., *Das Amt der Frau im Neuen Testament*, Novum Testamentum 7 (1964), 142-161. BRUNNING, M., *Priestertum der Frau?*, *Stimmen der Zeit* 176 (1964/65), 549-552. CASALIS, G., *L'Homme et la femme dans le ministère de l'Eglise*, en *Etudes Théologiques et Religieuses* 38 (1963), 27-46. CONGAR, Y., *La femme dans l'Eglise*, en *Recherches des sciences Philosophiques et Théologiques* 37 (1953), 763-764. DANIELOU, J., *Les Ministères des femmes dans l'Eglise ancienne*, en *Maison Dieu* 61 (1960), 70-96. EYDEN, R. J. A., *Die Frau im Kirchenamt*, Pladoyer für die Revision einer traditionellen Haltung, en *Wort und Wahrheit* 22 (1967), 350-362. GALLAY, P., *Va-t-on vers un sacerdoce ministériel des femmes dans l'Eglise catholique?*, en *Prêtre et Apôtre* 48 (1966), 247-248. GALOT, J., *L'accesso della donna ai ministeri della Chiesa*, en *Civita Cattolica* 123 (1973), 316-329. GINER SEMPERE, S., *La mujer y la potestad de orden: incapacidad de la mujer: argumentación histórica*, en *Revista Española de Derecho Canónico* 9 (1954), 841-869. HENRY, A. M., *Les ministères de la femme dans l'Eglise*, en *Forma Gregis* 17 (1965), 95-110. IDÍGORAS, J., *La femme dans l'ordre sacré*, manuscrito, Lima 1963. KREBS, E., *Vom Priestertum der Frau*, en *Hochland* 19 (1922), 196-215. MÜLLER, I., y RAMING, I., *Kritische Auseinandersetzung mit den Gründen der katholischen Theologie betreffend den Ausschluss der Frau vom sakramentalen Priestertum*, en *Heinzelmann, G.*, editor, 61-76. SONNEMANS, J., *Vers l'ordination des femmes?*, en *Spiritus* 29 (1966), 403-422. VAN DER MEER, E., *Priestertum der Frau*, Friburgo 1969. GRYSOON, R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux, Ducolot 1972. DELHAYE, P., *Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Eglise*, en *Revue Théologique de Louvain* 3 (1972), 55-75. GHERARDINI, B., *Donne in sacris?*, en *Seminarium* 6 (1966), 179-198. REMBERGER, F. X., *Priestertum der Frau?* en *Theologie der Gegenwart* 9 (1966), 30-136. GOSMANN, E., *¿Mujer sacerdote?*, en *Concilium* (1968), 104-113. PETERS, J., *¿Habrá lugar para la mujer en las funciones de Iglesia?*, en *Concilium* 4 (1968), 114-123. QUEVEDO, G. L., *Religiosas e Tarefas Presbiterais*, en *Convergência* 6 (1973), 149-163, especialmente 159-161. BODSON, J., *La femme et le sacerdoce*, en *Vie Consacrée* 44 (1973), 332-369; HARKNESS, G., *Woman in Church and Society*, Nashville (Abingdon Press) 1972, 205-220; AUBERT, J. M., *La Mujer*, Barcelona 1976, 171-210.

III. *No existen argumentos teológicos decisivos en contra de la ordenación de la mujer, sino únicamente disciplinares.*

1. Al aducir argumentos y textos de la Escritura, la teología ha sido, por lo general, muy poco crítica. Partía de la cuestión de hecho de que sólo había hombres como sacerdotes ministeriales. Ese hecho era considerado como un dato incuestionable. A su luz se realizó una interpretación ideológica de la Tradición y una lectura tendenciosa de los textos escriturísticos. Ese procedimiento se perpetúa todavía hoy aun entre teólogos de algún renombre (18). No basta el recurso puro y simple a lo que dicen la Escritura y la Tradición. Lo que se da aquí es un problema de orden hermenéutico: ¿Cómo hemos de leer la Escritura y la Tradición? ¿Pretenden ellas establecer un hecho dogmático y de derecho divino o son deudoras a un contexto cultural y teológico? ¿Expresan adecuadamente la positividad cristiana para todo el ulterior decurso de la historia o son una encarnación temporal y circunstancial del hecho mayor del mensaje cristiano de igualdad, fraternidad y superación de todas las divisiones despersonalizadoras entre los hombres en nombre de Dios?

2. Ahora bien, el mensaje cristiano no se agota en una articulación histórica. Esta será siempre limitada y por lo mismo siempre sujeta a superación, enriquecimiento y corrección. La misma Iglesia ha reconocido como uno de los signos de los tiempos de hoy la reivindicación por parte de las mujeres de la paridad con los hombres tanto de derecho como de hecho (GS 9). ¿No deberá esto constituir un nuevo lugar hermenéutico que nos permita, críticamente, valorar el pasado y reconocer sus límites? Teniendo en cuenta esta hermenéutica pasaremos a analizar la argumentación clásica, defendida aún hoy en ciertos medios teológicos.

a) *Primera objeción: la fidelidad histórica; Jesucristo fue varón y no mujer.*

3. Se afirma que al reservar el sacerdocio únicamente a los hombres la Iglesia actualiza permanentemente la memoria de que

(18) Como GRELOT, GRYSOON, VON ALLEN y otros.

su sacerdocio le viene de Jesucristo que fue, históricamente, un hombre bien concreto y sexuado. El sacerdote masculino actúa "in persona Christi"; representa en la visibilidad sacramental de la Iglesia a Cristo-Cabeza, es decir, a la persona concreta de Jesucristo, origen de nuestra salvación.

3.1. A esto debemos oponer las siguientes reflexiones: Forma parte de la contingencia histórica el que el Salvador haya sido varón. Sin embargo, Jesús mismo no hizo de este hecho un principio teológico ni insistió en ninguna parte acerca de esta diferencia, sino que por el contrario en sus actividades de predicador subrayó la superación de todas las divisiones entre los hombres. Hasta excluyó el factor biológico y sexual como significativo en la determinación del ser nuevo. "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Todo el que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mt 12, 50).

3.2. S. Juan comprendió bien la novedad del cristianismo que hace de los hombres hijos de Dios: "Estos no nacieron ni de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre sino que nacieron de Dios" (Jn 1, 12). Con ello superó a todo el judaísmo en cuanto religión basada en el factor racial. Ciertamente el Cristianismo no podrá tolerar como principio dogmático que en él se establezca, por lo que se refiere a los ministerios, un factor de orden sexual.

3.3. Con Jesucristo se inauguró una nueva solidaridad entre los hombres, frente a la cual "ya no hay ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, pues todos son uno en Cristo" (Gal 3, 28). Invocar la masculinidad de Cristo para justificar el privilegio del sacerdocio ministerial masculino es argumentar con una dimensión física que nada tiene que ver con la fidelidad histórica a Jesús. No es ése el nivel al que hay que situarla. Si el argumento fuese válido, entonces no comprenderíamos por qué los sacerdotes no sólo deberían ser varones como Jesús sino también judíos como Jesús, o mejor Galileos como Jesús. ¿Por qué el Nuevo Testamento que fue escrito en griego, por qué la Iglesia que habló oficialmente el griego, después el latín y hoy las lenguas del mundo, no mantuvieron la fidelidad histórica al abandonar la lengua hablada por Jesús, el arameo, y al liberarse de las costumbres del judaísmo, religión y cultura del Jesús histórico? Este argumento de la fidelidad histórica plantea más problemas que aclaraciones a la cuestión.

3.4. Lo que hace que alguien represente a Cristo no son factores de carne y sangre sino la dimensión de la fe, de la adhesión a Cristo y a su Iglesia. El que sólo los varones hayan tenido hasta hoy en la Iglesia acceso al sacerdocio ministerial se debe no al hecho de que Cristo haya sido varón, sino a otros factores de orden histórico y sociológico.

b) *Segunda objeción: Jesucristo escogió únicamente a hombres para Apóstoles suyos.*

4. ¿Significa este hecho el que fuese voluntad explícita de Jesucristo (y por tanto de derecho divino) el que ninguna mujer tuviese autoridad apostólica y que por ello fuese también sujeto inhábil para el ministerio sacerdotal? De esto no hay indicio alguno ni en el mensaje de Jesús ni en la Iglesia primitiva. El sacerdocio y el apostolado oficial constituyen una función social.

4.1. La concreción de esta función varía de acuerdo con la sociedad y la situación cultural. Como ya hemos considerado arriba, en tiempos de Jesús y a pesar de todas las libertades que él, en principio, conquistó para la mujer, era simplemente imposible que una mujer desempeñase una función religioso-social. Como ya argumentaba el Ambrosiaster (autor desconocido de un comentario a las 13 cartas paulinas en el siglo IV): "en tiempos de Jesús no se encontró ninguna mujer preparada para eso" (19). Ellas, que no podían conocer la Ley, ¿cómo iban a explicarla? Al no poder aparecer en público y entrar de pleno derecho en la sinagoga, ¿cómo iban a poder ejercer una función social y religiosa?

4.2. Partiendo de esto, entendemos por qué Jesús y los Apóstoles no incorporaron a las mujeres como testigos del Resucitado y, por lo tanto, en el colegio apostólico. Ciertamente a ello se debe el que el primer testimonio escrito de la Resurrección (1 Cor 15, 3s) no nombre a las mujeres como testigos de las apariciones del Señor resucitado tal como posteriormente hicieron los Evangelios. En aquella época su testimonio no hubiera sido aceptado porque no tenía cualificación jurídica. Aquí no se trata de la posición religioso-social de la mujer, sino que, dadas las condiciones ambientales, hay que preguntarse:

(19) Comm. In. Ep. ad. 1 Tim 3, 11; PL 17, 470.

¿Quién podía, en aquella situación cultural, representar oficialmente a Jesucristo y a su causa?

4.3. Únicamente los varones. Pero eso no significa que Jesús y la Iglesia primitiva lo estableciesen así en principio, para siempre jamás, de manera irreformable y definitiva. Concluir un racionamiento semejante sería pecar contra la más elemental hermenéutica y desgajar, absolutizándolas, frases o situaciones de su contexto vital que es la cultura socio-religiosa de la época.

4.4. Si alguien insiste y afirma: Pero Jesús les dijo únicamente a los Apóstoles en la última Cena "haced esto en memoria mía" no incluyendo en ello a las mujeres, entonces deberíamos preguntarnos: ¿la intención de Cristo fue sólo consagrar o iba mucho más lejos pidiendo que se celebrara el memorial de su muerte sacrificial incluyendo el comer y el beber, el orar y el celebrar la Cena de la unidad? Si la segunda alternativa es la única cierta ¿significa eso que sólo los hombres pueden celebrar la Cena y que las mujeres quedan excluidas?

c) *Tercera objeción: San Pablo dijo que las mujeres debían estar calladas en la Iglesia; ¿cómo entonces podrán presidir la Palabra de la Eucaristía?*

5. Tres son los textos de S. Pablo que entran en cuestión: (20).

1 Cor 11, 5: "Toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta deshonra a su cabeza".

1 Cor 14, 34-35: "Que las mujeres se callen en las asambleas como se hace en todas las Iglesias de los santos porque no les está permitido tomar la palabra; que sean más bien sumisas como ordena la ley. Pero si quieren instruirse en alguna cuestión que pregunten a sus maridos en casa; es inconveniente que una mujer hable en la comunidad eclesial".

1 Tim 2, 11-12: "Durante la instrucción la mujer debe quedar en silencio, con entera sumisión. No permito que la mujer enseñe o tenga dominio sobre el hombre sino que debe permanecer callada".

(20) Para la exégesis de estos textos, véase fundamentalmente: VAN DER MEER, "Priestertum der Frau?", 21-59. DOSSELIN, "Que la femme se taise dans l'assemblée", en *Maison Dieu* 60 (1959) 183-192, FITZER, "Das Weib schweige in der Gemeinde", GRELOT, "L'accesso della donna nei ministeri della Chiesa", op. cit., 323 s.

5.1. Estos textos parecen hasta tal punto claros que estaría de más la discusión acerca del acceso de la mujer al sacerdocio. El problema ya lo habría resuelto Pablo: si no pueden enseñar, cuánto menos consagrar (21). Sacados de su contexto los textos podrían sugerir eso, pero deben ser interpretados dentro del mundo de entonces, en el que la mujer no poseía ningún derecho público. San Pablo estaba integrado en esa cultura; refleja la situación de su tiempo y no podría ser otra forma. Extraer de ahí una norma para todos los tiempos significaría congelar la historia, lo que equivaldría a destruirla o negarla.

5.2. La fe cristiana trasciende los tiempos. Pero aparece siempre integrada dentro de un tiempo, con sus coordenadas de comprensión, con sus costumbres, con sus leyes, con los roles de los diversos grupos humanos. La fe no sacraliza tales encarnaciones. Penetra en ellas pero no se pierde en ellas. Por eso hay que distinguir siempre entre fe y teología, entre el mensaje cristiano y su expresión social, entre el cristianismo y su encarnación en un determinado y limitado universo lingüístico y cultural. Estas distinciones cobran una validez y necesidad indispensables en el presente caso de la posición de la mujer en la Iglesia, si es que queremos comprender la intención fundamental del cristianismo que nunca es la de sacralizar ciertas expresiones culturales.

Pasemos al análisis de los textos.

5.3. El primer texto, 1 Cor 11, 5, no ofrece dificultades. En él Pablo asegura a la mujer, en contraposición a la tradición judaica, el derecho a profetizar en la comunidad eclesial. Pero deberá hacerlo de acuerdo con las normas que en su tiempo eran consideradas de decencia y buen gusto. Hoy ya no tendrían significado alguno pues ya nadie emplea el velo en el culto.

5.4. Más aún. Pablo argumenta de una manera que para nosotros hoy no posee ninguna autoridad obligante: "La naturaleza misma nos enseña que es una deshonra para el hombre el tener los cabellos crecidos en tanto que para la mujer es una gloria el tenerlos crecidos" (1 Cor 11, 14). Esta afirmación, lo mismo que otras referentes a la mujer, son deudoras a un tipo de comprensión que ya no tiene valor, ni puede ser la nuestra, en especial en un mundo como el actual en el que los hombres y hasta los eclesiásticos, como todavía el Santo Papa Pío X, lle-

(21) Cfr. SOLA, *Sacrae Theologiae Summa IV*, 710.

van con orgullo copiosas cabelleras. Y eso no es considerado como un atentado contra la naturaleza humana.

5.5. El segundo texto, Cor 14, 34-35, ofrece dos tipos de exégesis. El primero, que va ganando cada vez más terreno (22), afirma que esos versículos referentes a la mujer son una interpolación de un judeocristiano. Los argumentos parecen ser de mucho peso. La amonestación interrumpe el discurso paulino que trata del orden en la comunidad, de cuándo se debe hablar y cuándo se debe callar. Su advertencia se dirige particularmente a los profetas. Si se omite el texto referente a las mujeres, puesto que su situación ya quedó resuelta en el capítulo 11, queda una secuencia lógica normal con respecto al texto que sigue de inmediato:

5.6. "31 Porque todos podéis profetizar, uno por uno, a fin de que todos se instruyan y todos sean animados. 32 Los espíritus de los profetas están sujetos a los profetas, 33 porque Dios no es un Dios de desorden sino de paz (se omite el texto de las mujeres: versos 34-35). 36 ¿Acaso salió de vosotros la Palabra de Dios? ¿Acaso os llegó únicamente a vosotros? 37 Si alguno piensa ser profeta u hombre espiritual debe reconocer en lo que escribo un mandato del Señor".

5.7. Como queda patente, el orden lógico se mantiene estrictamente si admitimos la interpolación. Esta parece plausible por un elemento de orden textual. La expresión "Iglesia de los santos" es una expresión técnica de las comunidades judeocristianas en las que la mujer, según la ley mosaica, debía siempre callar en las reuniones cúllicas.

5.8. Ante este dato no se atribuye a Pablo esta amonestación prohibitiva porque no debemos suponer que el Apóstol en una misma carta se contradiga totalmente: primero manda hablar (1 Cor 11, 5) y después ordenaría callar (1 Cor 14, 34).

5.9. El segundo tipo de exégesis no cuestiona la autenticidad paulina del contexto del capítulo 14 que se sitúa bajo el título de normas prácticas: que todo se haga de modo que edifique (v 26; cfr. vv 3.4.5.12.17). En este contexto no se dice única-

(22) GRELOT, J., *L'accesso della donna*, op. cit., 323. GRYSON, R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, París 1972. FITZER, G., *Das Weib*, op. cit., CONZELMANN, M., *La primera carta a los Corintios*. Estos autores, entre otros, aceptan la tesis de la interpolación.

mente que las mujeres callen en la Iglesia (1 Cor 14, 34 "taceant in Ecclesia") sino también que quien habla en lenguas debe igualmente callar ("taceat in Ecclesia") si no está presente un intérprete (v 28). Cuando alguien de la comunidad recibe una revelación, que hable éste y calle el profeta ("taceat": v 30). Pues bien, dentro de esta conexión de orden y disciplina debe también callar la mujer cuando su hablar no sirva para edificación. Sin duda no debemos admitir que Pablo deseara que las mujeres estuviesen siempre calladas en la comunidad porque no podemos honestamente suponer que las mujeres, al hablar, desedifiquen siempre a la comunidad. En este sentido no estaría en la intención de Pablo establecer una prohibición de principio.

5.10. Nos queda el tercer texto, 1 Tim 2, 11-12: "...la mujer debe quedar en silencio... no permito que la mujer enseñe..." Los textos son en sí mismos clarísimos.

5.11. Sin embargo, se puede hacer de ellos una interpretación ideológica para justificar una situación que subsiste hasta hoy. Si hoy las mujeres pudiesen hablar como les correspondría (ya pueden, pero podrían más), este texto no sería ciertamente considerado como impedimento y desobediencia a la amonestación paulina. Diríamos simplemente: Debemos comprender a Pablo (o a uno de sus discípulos, el autor de la carta) dentro del contexto de discriminación generalizada de la mujer. Pues exactamente es eso lo que ocurre en el texto inmediato al que prescribe el silencio de las mujeres. Allí se dice taxativamente: "Quiero igualmente que las mujeres vayan vestidas de manera decente adornándose con pudor y sobriedad: no con peinados rebuscados, con oro, perlas o lujosos vestidos sino adornadas con buenas obras como conviene a mujeres que hacen profesión de piedad". (1 Tim 2, 9-10). Hoy pasamos por alto este "quiero" taxativo de S. Pablo porque entendemos que su palabra no puede ser manipulada en orden a prescripciones de tipo cosmético que hubieran sido excogitadas por la revelación o por la inspiración.

5.12. ¿Por qué la teología insiste en el silencio de la mujer y no se preocupa de su toilette? ¿No será porque el pasaje de 1 Tim 2, 11-12 se presta a justificar ideológicamente un status religioso al que sólo los varones pueden tener acceso? Más aún: esta misma epístola establece que para la consagración de un obispo se ha de escoger a un hombre de una sola mujer (1 Tim 3, 2)... y que mantenga a sus hijos en sumisión y en perfecta

honestidad (3, 4). ¿Dónde se da eso en la Iglesia? Si algún casado hoy, en la Iglesia Brasileña (por hipótesis), fuese consagrado obispo dentro de los ritos y de la intención canónica, la Iglesia consideraría válida esa consagración. En el caso en que fuese mujer, la consideraría inválida tal vez en base al texto de Tim 2, 11-12. ¿Por qué la Iglesia no sigue hoy ya las prescripciones muy claras concernientes a las viudas de 1 Tim 5, 3-16?

5.13. La respuesta es simple y universalmente aceptada: porque en nuestra sociedad las viudas ocupan una función religiosa y social muy diversa de la de los tiempos apostólicos. ¿Qué obispo podría hoy repetir lo que se escribe en 1 Tim 6, 1: "Que todos los que están bajo el yugo de la esclavitud consideren a sus señores dignos de toda honra a fin de que el nombre de Dios y la doctrina no sean blasfemados"? La Iglesia no va a anunciar a los opresores modernos el mensaje de este texto porque también ella comprende que este mensaje está condicionado al mundo de aquel tiempo en el que la esclavitud constituía una evidencia social incuestionable. Así como interpretamos estos pasajes dentro del universo hermenéutico de entonces, de la misma manera debemos hacer la exégesis del texto referente a la posición de las mujeres si no queremos estar alimentando la ideología del status eclesial. Se trata, por tanto, no de un "ius divinum" sino simplemente de un "ius ecclesiasticum" reformable.

d) *Cuarta objeción: En la tradición de la Iglesia nunca ha habido sacerdotisas; ni siquiera la Virgen lo fue.*

6. Realmente la Tradición casi nunca nos habla de sacerdotisas. Sí nos habla de diaconisas que recibían el ministerio, especialmente a partir de finales del siglo IV, mediante una ordenación con imposición de las manos y que pertenecían a la jerarquía eclesiástica. No sólo se ocupaban de la preparación bautismal de las mujeres sino que también les estaba permitido leer la epístola y el evangelio, llevar estola y distribuir la comunión. El rito de ordenación correspondía en el siglo XI exactamente al de los diáconos (23). Hay referencias a sacerdotisas cristianas entre los Priscilianistas pero eso fue expresamente combatido por el Sínodo de Nimes (394). El Papa Gelasio condena

(23) VAN DER MEER, E., *Priestertum der Frau?*, 109. WILGES, I., *A história e a doutrina do diaconato até o Concílio de Trento*, Roma, 1970: As diaconisas, en *Convergência* 6 (1973), 352-360.

los abusos por parte de ciertas mujeres "que sirven al altar y que realizan todo aquello que exclusivamente fue asignado a los varones" (24).

6.1. En este caso ya no se trataría de diaconisas sino de verdaderas órdenes mayores. Sin embargo, esta praxis no fue aceptada. La Tradición de la Iglesia prolongó la situación de la mujer recibida de los orígenes. No se hacían mayores especulaciones al respecto ni se llevaba a cabo una reivindicación por parte de las mujeres. Haya van de Meer, que estudió detalladamente la doctrina de la Tradición acerca de este tema, concluye: "En ningún lugar de toda la literatura patristica acerca del sacerdocio de la mujer encontramos reflexiones que por *motivos esenciales* impidan el sacerdocio a las mujeres. Encontramos reflexiones como las siguientes: los Apóstoles no enviaron a la misión a ninguna mujer; María no bautizó a Jesús; la mujer fue seducida; la mujer enseñó una sola vez al hombre (en el Paraíso) y de ello solamente resultó la perdición; Pablo lo prohibió, etc." (25).

6.2. Pero María no fue sacerdote...; María no recibió el sacramento del orden, ni hubiera tenido sentido para ella porque posee un sacerdocio superior al de todos los sacerdocios sacramentales. En cuanto corredentora y medianera siempre ha sido considerada y venerada como sacerdote "eminentiori modo" (26). Por poseer María un sacerdocio mucho más eminente que el de los ministros de la Iglesia no se puede invocar este hecho como argumento para excluir a las mujeres del sacramento del orden. Para María no constituyó pérdida alguna el hecho de no haber celebrado ninguna misa. Ella hizo mucho más que eso: fue Madre de Dios, llevó y ofreció a su propio Hijo y juntamente con él fue constituida principio de nuestra salvación.

e) *Conclusión: Se trata de la permanencia de una costumbre y no de una Tradición doctrinal.*

7. De las reflexiones hechas hasta el momento resulta:

a) que desde el punto de vista hermenéutico-exegético no hay argumento escriturístico decisivo que excluya a la mujer de la ordenación sacerdotal.

(24) VAN DER MEER, 115.

(25) VAN DER MEER, 110.

(26) KOSER, C., *De Sacerdotio B. M. V.*, en *Maria et Ecclesia* 2, Roma 1959, 169-206.

b) La Tradición no contiene ningún principio teológico fundamental que justifique la actual concentración del sacerdocio únicamente en los hombres. Se puede demostrar con suficiente claridad que el estado presente se debe a una evolución histórico-sociológica; a pesar de todo, dentro de ella, la mujer fue paulatinamente tomando conciencia de su paridad con el hombre y con ello fue superando las barreras discriminatorias que se habían instaurado también dentro del cristianismo. La exclusión de la mujer del sacerdocio refleja su posición inferior dentro de la sociedad.

c) Se trata, por lo tanto, no de una tradición doctrinal sino de la permanencia de una costumbre milenaria, costumbre que puede sufrir alteraciones gracias a la nueva conciencia de la dignidad de la mujer y de la colaboración que ella puede prestar dentro de la Iglesia. Como concluía el Cardenal Danielou: "Nada decisivo se ha presentado todavía opuesto al presbiterado femenino; el estudio de la cuestión puede avanzar..." (27).

d) Partiendo de esta nueva comprensión de la mujer, la Iglesia Luterana ya hace más de 15 años que ordena mujeres como ministros. De la misma forma, aunque con más reserva, lo hace la Iglesia Anglicana. En 1971 Sally Jane Priesand, rompiendo una milenaria tradición, fue ordenada rabino en Cincinnati. En la Iglesia Católica muchas religiosas han ido asumiendo en algunos lugares todas las funciones sacerdotales excepto las de consagrar y confesar (28). Es un paso inmenso ¿Hacia dónde conducirá el camino?

IV. *El sacerdocio de la mujer no puede ser el sacerdocio actual de los hombres.*

1. No es suficiente el apuntar a la posibilidad de la ordenación de la mujer para el sacerdocio.

2. ¿Para qué tipo de sacerdocio va a ser ordenada? El sacerdocio concreto que existe en la Iglesia está profundamente marcado por la imagen del hombre, varón y célibe. La Iglesia

(27) Citado por QUEVEDO, L. G., *Religiosas e Tarefas Presbiterais*, 161.

(28) Estas experiencias no se realizan sin un análisis crítico teológico. Véase por ejemplo: DEINTZE, G., *Amt der Pastorin*, en *Evangelische Theologie* 22 (1962), 509-535. HERTZSCH, E., *Das Problem der Ordination der Frau in der Evangelischen Kirche*, en *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956), 379-382. REFOULÉ, F. R., *Les problèmes de femmes prêtres en Suède*, en *Lumière et Vie* 43 (1959), 65-99. El lugar de la mujer en el ministerio en las Iglesias cristianas no-católicas, en *Concilium* 4 (1968) 143-157.

"en su sentido jerárquico es calificada muchas veces de madre solícita y sin embargo esa imagen resulta un tanto extraña cuando esa solicitud maternal se ve sólo y fundamentalmente asumida por hombres" (29) que marcan con un tono masculino todas las instituciones de la fe. Sería una aberración el que la mujer sacerdote pretendiese asumir el modelo concreto de sacerdote vivido históricamente por los hombres. Entran aquí en juego una serie de variantes provenientes de la diferencia específica de la mujer, con toda la carga de la feminidad a nivel ontológico, psicológico, sociológico, biológico, etc., lo cual marca la concreción histórica de un posible sacerdocio de la mujer. No podrá ni deberá ser simplemente la sustituta del sacerdote sino que habrá de articular el sacerdocio de un modo que le sea propio.

3. La experiencia de las religiosas del Brasil que dirigen parroquias puede ser doblemente significativa. *En primer lugar* como testimonio de una Iglesia que se ha abierto a la liberación eclesial de la mujer, comprendiendo su madurez cristiana y confiándole el cuidado de muchas iglesias locales. *En segundo lugar* la experiencia significa el filtro crítico de las actuales instituciones eclesiales sacerdotales. ¿Serán adecuadas a las mujeres? ¿permitirán que la mujer religiosa exprese la riqueza de su feminidad, valor imprescindible también para la misma Iglesia? ¿O no se dará una situación de injerto no logrado, saliendo perjudicadas todas las partes, los hombres y las mujeres y la Iglesia? La experiencia brasileña está manifestando un verdadero impasse.

4. Por eso es significativa la opinión de una teóloga especializada en el asunto: "Es preciso reconocer que la mujer no se adapta a las funciones eclesiales tal y como éstas han resultado al final de un largo proceso y existen hoy todavía. Sólo una vez que estas funciones se hayan constituido partiendo de dentro y en relación con la comunidad, tendrá sentido conferirles a las mujeres. Por ello resulta clara la conclusión de que el sacerdocio particular de la mujer no es (todavía) adecuado al estadio del actual desarrollo (histórico-salvífico) de la Iglesia" (30).

V. *Perspectivas teológicas de un sacerdocio de la mujer.*

1. Las reflexiones hechas más arriba insinuaban que cuando hablamos del sacerdocio de la mujer no se trata simplemente

(29) Cf. GÖSSMANN, E., *Mulher sacerdote* (nota 17), 110.

(30) VAN DER MEER, H., *Priestertum der Frau?*, 111.

de reivindicar para ella un lugar que durante siglos le fue negado. Se trata de analizar si, dentro del movimiento de nuestro mundo, en el que la mujer va asumiendo una paridad cada vez mayor en dignidad y derechos con el hombre, cabe también una función sacerdotal para ella.

2. Entre las muchas funciones que va desempeñando dentro de la sociedad y de la Iglesia, ¿cabe también el sacerdocio? ¿O es tal vez un límite insuperable? Hemos visto que dogmáticamente no existe una barrera doctrinal. Las discriminaciones en contra de la mujer van siendo paulatina pero constantemente demolidas en la sociedad civil. La Iglesia en la organización de su poder y en el ejercicio de su munus pastoral, sociológicamente, ¿irá cambiando o se convertirá en un reducto de conservadurismo y en una reserva de estructuras de un mundo definitivamente pasado?

3. El mundo de hoy va comprendiendo muy bien, no sin influencia de los ideales cristianos, que "el bien del hombre y el de la mujer son interdependientes y que ambos quedarán lesionados si en una comunidad cualquiera uno de ellos no puede contribuir en la medida de todas sus posibilidades" (31). La Iglesia misma quedaría herida en su cuerpo orgánico si no dejase margen a la riqueza de la mujer en su madurez de fe dentro de las instituciones eclesiales. Aun cuando hubiese sacerdotes suficientes, aun cuando en la Iglesia floreciese un laicado adulto que en nombre de su propia fe y no por mandato de la jerarquía, llevase adelante la causa de Cristo en medio del mundo, aun entonces tendría sentido planear la pregunta acerca de la posición de la mujer ante el sacerdocio. Sin la mujer se produciría una carencia en la Iglesia, la ausencia de una riqueza que sólo ella y nadie más podría ofrecer.

4. No se trata, evidentemente, de describir la función de la mujer en la Iglesia. Eso resultaría extremo y hasta opresor porque se establecería una función predeterminada y dentro de ella se colocaría a la mujer. El camino a recorrer debe ser precisamente el inverso ya que todos rechazan con justa razón una función preestablecida. Urge abrir los ojos hacia la nueva autocomprensión que las mujeres están elaborando sobre sí mismas y hacia el proceso social global que tiende a no privilegiar por más tiempo a sólo uno de los sexos. Por eso habrá que estar atentos

(31) Cf. VAN EYDE, R. J. A., *Die Frau im Kirchenamt* (nota 17), 350-362. RAHNER, K., *Die Frau in der Neuen Situation der Kirche*, en *Escritos de Teología VII*, 531-367.

a la nueva función de los sexos y no a la función del hombre o de la mujer. De lo que se trata es de crear una nueva sociedad. Si no se modifica la función del hombre tampoco se modificará la función de la mujer, y viceversa. Habrá, por consiguiente, que hacer consciente la función propia y específica de los sexos con sus diferencias ya que de ello resultarán las nuevas funciones también para dentro de la Iglesia.

5. En esa tarea las mujeres están entregadas a sus propias manos. Ya no volverán a recibir el dictado de lo que hayan de desempeñar. Hoy todos nosotros, hombres y mujeres, estamos buscando nuestra propia identidad dentro de un proceso social cada vez más acelerado. Hemos de tener la paciencia de no estancarnos en respuestas apresuradas o inadecuadas. La tarea de la teología no es en primer lugar la de fijar caminos, sino dejar que los caminos, basados en el amor silencioso de Dios, se hagan por sí mismos y revelen el sentido de la dirección que van tomando. La teología habrá de acoger la mutación de la conciencia humana como un desafío y una oportunidad de nuevas encarnaciones del mensaje cristiano. El cristianismo no segrega un mundo para sí, sino que todo el mundo se le convierte en posibilidad concreta de historicidad.

6. El cambio se está operando no sólo en el interior de la cultura por lo que respecta a la mujer, sino también en el seno de la Iglesia por lo que atañe a sus ministerios. No hay duda de que una nueva comprensión de los servicios y diaconías dentro de la Iglesia podrá ampliar el horizonte hasta tal punto que permita a su vez descubrir el valor del papel de la mujer para bien de toda la comunidad eclesial.

a) *El sacerdocio universal de las mujeres.*

7. Existe una teología del sacerdocio que no dista mucho de una ideología: reflexiona con exclusividad partiendo de un tipo de sacerdocio tal como el que actualmente existe en la Iglesia, convirtiéndolo en el único posible. Esta teología no se pregunta si, a la luz de la "ipsissima intentio Jesu" y de la misma positividad cristiana de la fe, la Iglesia, enfrentada a nuevas situaciones culturales no puede permitir otros estilos y aun otras concepciones de la misión sacerdotal. El Concilio Vaticano II puso una base firme, de graves consecuencias estructurales, al valorar la idea de Iglesia-Pueblo de Dios y la verdad del sacer-

docio universal de los fieles. Al anteponer el capítulo de la Iglesia-Pueblo de Dios al de la Iglesia jerárquica, vino a enseñar que todo el poder en la Iglesia sólo se entiende y debe ser ejercitado dentro de y al servicio del Pueblo de Dios. Al poner de relieve el sacerdocio universal de los fieles planteó una cuestión teológica que hasta ahora no ha sido suficientemente elucidada: ¿Cuál es la relación existente entre el sacerdocio universal y el sacerdocio ministerial?

8. Para dar más adecuadamente con la dimensión y el sentido del sacerdocio, deberemos abordarlo desde un horizonte más abierto de lo que se suele comúnmente hacer (32). Entonces aparecerá también como una oportunidad para la mujer.

9. Sacerdote es aquella persona que se propone ser mediadora y reconciliadora entre realidades diferentes. Sentimos que la existencia se vive dentro de una extrañación fundamental: frente a Dios, frente a los demás, frente a la realidad circundante y frente a sí misma. Existe la división y la mentira que convierten en dramática la vida humana. Esta anhela la unidad, la paz y la concordia de todas las cosas con su sentido profundo. El sacerdote debe tematizar una experiencia común a todos los hombres, vivir a partir de ella y en función de ella. Para eso se separa del mundo, no porque lo desprecie, sino para ejercitar una misión a favor del mundo, misión de unidad y mediación.

10. Jesucristo era un seglar (cfr. Hbr 7, 13-14) y asumió esa tarea de la reconciliación. Vivió una existencia hasta tal punto profunda que reconcilió a los hombres con Dios. Su predicación fue el amor, la renuncia al espíritu de venganza y de odio, la reconciliación universal hasta con los enemigos (Mt 5, 45). Fue un ser-para-los-demás hasta el fin (Jn 13, 1). La novedad de su diaconía reconciliadora consiste en el hecho de que ésta no se operó únicamente en el ámbito del culto sino en el ámbito global de la vida: en la convivencia con las masas, en la predicación, en el encuentro con las personas, en la oración, en la vida y en la muerte. Su muerte en cruz como fidelidad a la causa de Dios que lo era de amor y de perdón, aun para los enemigos, es el mejor ejemplo de donación y sacrificio por los demás. Con su

(32) BOFF, *El destino del hombre y del mundo*, 108-128. Sal Terrae. *Teología del Sacerdocio*, vols. I-IV, con colaboración de grandes especialistas. Der Priesterliche Dienst I-VI, con colaboraciones de los mejores especialistas alemanes. Véase la abudantísima bibliografía recogida por Esquerda Bifet al final de cada volumen de *Teología del Sacerdocio*.

resurrección perpetúa su presencia reconciliadora entre los hombres para siempre.

11. La comunidad primitiva lo entendió en seguida: En él Dios ha reconciliado todo (Col 1, 20), ha unificado el mundo derribando todas las barreras que se habían instaurado (Ef 2, 14). El realizó lo que constituía la esperanza de todo sacerdocio: reconciliar definitivamente al hombre con Dios y con los demás hombres. Y lo logró de forma plena y total (Hebr 9, 26s; 1 Pe 3, 18). Debido a esta actividad suya se le dio a él, que era seglar, el título de Sumo Sacerdote (Hebr 10, 21) y de único mediador (1 Tim 2, 5) (33).

12. El sacerdocio no es, por tanto, un estado, sino un modo de vivir que reconcilia. Precisamente porque Jesús vivió por su vida, muerte y resurrección, de forma exhaustiva y escatológica, la dimensión de la reconciliación de la unidad y del amor, es por lo que puede ser llamado sumo y eterno sacerdote (Hbr 6, 20).

13. Cristiano es el que intenta realizar su vida a partir de la vida de Jesucristo y de la fuerza que se manifestó en él. Por eso toda la vida cristiana es sacerdotal. Por la fe y los sacramentos nos hacemos participantes del sacerdocio de Cristo ("Lumen Gentium" 10), pero no sólo por eso; también por su riqueza de diaconía, de anuncio y de santificación (LG 10.12). En otras palabras, el cristiano es corresponsable de la misión de toda la Iglesia, de proclamar mediante la palabra y el ejemplo, de santificar el mundo, de servir y ser responsable del orden y de la armonía de la comunidad.

14. Por consiguiente, en la Iglesia existe una primera instancia, una igualdad fundamental: todos están en Cristo, formando su pueblo santo; todos participan de su sacerdocio-reconciliación. Si por "laico" entendemos, como indica la palabra griega, al miembro del pueblo (laos) entonces todos son en la Iglesia fundamentalmente laicos: papas, obispos, sacerdotes y simples fieles, porque todos son miembros del pueblo de Dios.

15. En consecuencia, la diferencia entre jerarquía y laicado no es primaria sino secundaria. Aquélla sólo puede existir dentro de la igualdad fundamental, al servicio de ella y en su función y por encima de ella e independientemente de ella.

(33) Cfr. BOFF, *O sacerdocio*, 90-98, son la bibliografía que allí se cita.

16. El sacerdocio universal de todos los fieles no se articula únicamente a nivel cáltico. Sin lugar a duda encuentra en el culto su más alta expresión, pero éste debe ser vivido en el amplio horizonte de la vida como lo vivió Jesús. No sólo su muerte en cruz fue redentora; toda su existencia, en el culto y en lo profano, en la predicación y en su cotidianidad, fue reconciliadora y por tanto sacerdotal. De ahí que S. Pablo instara a los romanos a "ofrecer sus vidas como hostia viva, santa y agradable a Dios" (Rom 12, 1).

17. En el caso concreto de las mujeres cristianas todo puede asumir para ellas una función sacerdotal-reconciliadora: su cuidado de los hijos, su diaconía en la construcción y armonía en la familia, su profesión que las pone en contacto con otras personas ya sea como maestra, enfermera, médico, secretaria, dependiente, etc. La profesión para una cristiana no consiste únicamente en ganar el pan: puede ser su forma de realizar el servicio, la concordia, la reconciliación entre los hombres, el medio de aproximar más a los hombres mediante la superación de divisiones y la aceptación humilde y silenciosa de situaciones tal vez penosas e invencibles.

18. La diaconía de la reconciliación debe, por tanto, ser realizada por todos los cristianos. Eso constituye en sacerdotes tanto a hombres como a mujeres. De ese modo prolongan en el tiempo y en espacio, la función unificadora de Cristo, sumo sacerdote para siempre.

b) *Lo específico del sacerdocio ministerial no es poder consagrar, sino poder ser principio de unidad en la comunidad.*

19. El tipo de sacerdocio que hemos presentado arriba no causa problemas a la mujer. El problema surge cuando se aborda el sacerdocio ministerial, es decir, el sacerdocio propio de aquellos hombres ordenados por un sacramento. ¿Cuál es la especificidad que los distingue de los demás sacerdotes del pueblo de Dios? ¿Podrán las mujeres tener acceso a él?

20. Hay una concepción clásica, mantenida todavía por el *Documento del Sínodo de los Obispos sobre el sacerdocio ministerial de 1971* (34), que define el estatuto esencial del sacerdote

(34) Documentos Pontificios.

por sí mismo y sin relación esencial al pueblo de Dios. Por la ordenación sacerdotal se vería habilitado para ser representante oficial de Cristo. "Los presbíteros son consagrados por Dios, mediante el ministerio de los obispos, y se los hace de modo especial participantes del Sacerdocio de Cristo para que en las celebraciones sagradas actúen como ministros de él" ("Presbyterorum Ordinis" 5). Lo específico suyo es el *poder* consagrar.

21. El horizonte de su comprensión se sitúa en la esfera cáltica y sacramental.

22. Ahora bien, esto significa una reducción del rico significado que poseía el sacerdocio de Jesucristo. Este no se restringe únicamente al culto sino que debe ser vivido en el contexto completo de la vida porque toda ella debe ser unidad, paz y reconciliación. Además, si la analizamos bien, la ordenación no confiere propiamente un poder en función del culto y de la consagración. No es el sacerdote quien consagra, bautiza y perdona. Es Cristo quien perdona, bautiza y consagra. Los presbíteros prestan sus personas y su cuerpo al Cristo invisible a fin de que se haga sacramentalmente visible. El poder no es, por tanto, el de consagrar sino el de representar oficialmente el sacerdocio único y eterno de Jesucristo. El sacramento del orden consagra a la persona para esa función.

23. ¿Cuál es la relación del presbítero con el pueblo de Dios? No debemos concebirlo como fuera, por encima o independiente del pueblo de Dios. Su función no debe ser determinada a partir de sus poderes sacramentales poniéndolo por delante del pueblo que estaría privado de estos poderes. El punto de partida debe ser eclesiológico y comunitario. El sacerdocio existe como servicio a la Iglesia y no independientemente de ella.

24. La Iglesia comunidad surge como sacramento universal de salvación. Mediante todas sus instituciones, por la Palabra, por los sacramentos, por los ministerios, debe hacer presente la reconciliación aportada por Jesucristo.

25. Todos los fieles son corresponsables de esta misión y no únicamente los ordenados. En esta comunidad en Cristo las diferencias de nación, de inteligencia y de sexo nada valen (Gal 3, 28). En eso rige una igualdad y una fraternidad fundamental de todos en Cristo y en razón de Cristo.

26. Pero aunque existe esa unidad básica, eso no significa que todos hagan las mismas cosas. La Iglesia es una comunidad de iguales organizada, en la que las tareas están jerarquizadas.

27. Hay en ella una diversidad de carismas que para Pablo son sinónimos de funciones. "Cada uno recibe de Dios su propio carisma (función), unos de un modo y otros de otro" (1 Cor 7, 7), pero todos para común utilidad (1 Cor 12, 7). Estos carismas (funciones) pertenecen a la estructura esencial de la Iglesia hasta el punto que una Iglesia sin carisma no es Iglesia de Cristo. Existe una simultaneidad de carismas en la Iglesia. Y aquí se plantea la pregunta: ¿a quién corresponde el cuidado de la unidad de los carismas? El carisma de la unidad debe estar al servicio de todos los carismas a fin de que todo colabore al orden, armonía y utilidad común. El NT habla del carisma de dirección y de gobierno (1 Cor 12, 28) y de aquellos que presiden la comunidad (1 Tes 5, 12; Rom 12, 8; 1 Tim 5, 17). Los presbíteros (ancianos), los Obispos ("episkopen") y los diáconos son los portadores del carisma de la unidad dentro de la comunidad.

28. La especificidad del presbítero-sacerdote reside en este carisma de coordinar las diversas funciones dentro de la comunidad (carismas) ordenándolas a todas para el bien de la Iglesia, promoviendo unas, animando otras, descubriendo carismas ya presentes pero no concienciados por la comunidad, advirtiendo a otros que ponen en peligro la unidad de la comunidad. El sacerdote no acumula en sí todas las funciones sino que debe integrar en la unidad todos los servicios (35).

29. El presbítero es, por lo tanto, el responsable principal de la unidad de la Iglesia local, sea en la diaconía del amor concreto mediante la asistencia a los hermanos necesitados o en el contexto de los servicios de la comunidad, sea en el servicio de anunciar, mediante la catequesis, homilética, cursos de profundización, sea en el servicio cívico y sacramental. En todo debe buscar la unidad y la armonía a fin de que la comunidad sea el cuerpo en Cristo Jesús.

30. De acuerdo con esta interpretación, lo específico del sacerdote no es consagrar ni enseñar sino ser unidad en el culto y en el anuncio del mensaje. En razón de ese carisma le compete,

(35) Esta línea es asumida por el Sínodo de los Obispos alemanes y franceses: *Schwerpunkte des priesterliche Dienstes. Le ministère du prêtre.*

sin embargo, la presidencia en la celebración y la autoridad en la predicación.

31. Lo que el presbítero desempeña en la Iglesia local lo debe ejercitar el Obispo en la Iglesia regional y el Papa en la Iglesia universal: a todos ellos corresponde ser el "principium unitatis visibile".

32. Pues bien, ¿esa función de unidad puede ser ejercitada exclusivamente por el hombre? La historia moderna y la verdad de los hechos nos enseñan que la mujer puede disponer de las mismas capacidades que el hombre, ya en el gobierno civil, ya en las experiencias existentes dentro de las Iglesias en que mujeres religiosas han asumido la dirección de la Iglesia local. La mujer desempeñará el papel de unidad a su estilo femenino, distinto de el del hombre, pero logrando la misma realidad de armonía, buen funcionamiento y unidad en la comunidad fiel.

33. La ordenación mediante el sacramento del orden consagra en la comunidad a la persona que presidirá, en la unidad y en la reconciliación, los diversos servicios.

34. Todos deben cuidar de la unidad, pero el sacerdote, sea masculino o femenino, es propuesto oficialmente para, en nombre del mismo Jesucristo, encabezar la diaconía reconciliadora y unificadora de la comunidad. El sacramento no confiere algo exclusivo, únicamente alcanzable por el sacramento y sin lo cual eso sería imposible en la Iglesia. Confiere una visibilidad más profunda a una realidad que ha de ser procurada por todos en la comunidad: la unidad y el amor. Por eso, lo mismo que en otros sacramentos, también aquí, en el sacramento del orden, hay una estrecha relación entre la función de todos los fieles y la función del sacerdote.

35. Compete al sacerdote el presidir la asamblea en el culto y en la celebración eucarística. Por tanto a él le cabe, de una manera oficial, el poder representar al Cristo cabeza y fuente de unidad. Por consiguiente, le compete por excelencia el consagrar y celebrar la Eucaristía.

36. Si la mujer puede ser, como ya lo es en muchas parroquias, el principio de unidad, entonces teológicamente nada se opondrá a que ella, mediante la ordenación, pudiese consagrar y hacer a Cristo sacramentalmente presente en el seno del culto

comunitario (36). De qué manera lo haría no es tema que hayamos de describir aquí. Ni lo podría decir una teoría apostólica, sino la experiencia concreta y la vida dentro de un determinado contexto.

VI. *Conclusión: Lo humano es "animus" y "anima", lo mismo que lo religioso.*

1. La perspectiva desarrollada arriba inserta al sacerdote masculino y femenino en el seno de la comunidad humana y eclesial. Eso lo inscribe en la más antigua tradición neotestamentaria. El mismo canon VI del Concilio de Calcedonia (451) decía expresamente:

2. "Nadie debe ser ordenado de manera absoluta, ni de presbítero, ni de diácono, ni de clérigo en general, si no le fuere asignada especialmente una Iglesia urbana o rural, o un "martyrion" o una Iglesia monástica. En cuanto a los ordenados sin alguna de estas funciones, el Santo Concilio ha decidido que su ordenación es nula e inexistente y que, para vergüenza de quien se la confirió, no podrán ejercer sus funciones en lugar alguno (37).

3. El resultado de nuestro trabajo se resume en haber pretendido demostrar que no hay argumentos decisivos que impidan a la mujer el acceso al sacerdocio ministerial. Más aún, que una adecuada comprensión de éste a la luz del sacerdocio de Cristo, no pone la especificidad en el poder de consagrar sino en el de ser principio de unidad en la comunidad. Pues bien, la mujer puede ejercer esa diaconía tan bien como el hombre.

4. La posición de la mujer en la Iglesia debe acompañar a la evolución de la mujer en la sociedad civil. Esta tiende a conceder cada vez más la misma paridad a la mujer que al hombre. Se hace cada vez más incompatible cualquier discriminación basada en una diferenciación biológica y cultural. La Iglesia que se dice, con razón, *católica* no debería en manera alguna mantener su prohibición tradicional en base a semejante factor.

(36) Cf. CONGAR, Y., *Quelques problèmes touchant les ministères*, en *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971), 785-800, especialmente 793. TAVARD, G. H., *The Function of the Ecumenical Studies in the Eucharistic celebration*, en *Journal of Ecumenical Studies* 4 (1967), 629-649. VON WERDT, J., ¿Puede el seglar ser el sacerdote?, en *Concilium* 4 (1968) 95-110.

(37) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, de ALBERIGO y otros, 90.

5. Una reflexión profunda sobre el munus de la representación de la salvación en Jesucristo debería conducir a los varones eclesiásticos a la humildad de reconocer que la "plenitud de la divinidad y de la humanidad de Cristo" no se puede agotar en la representación masculina. La antropología moderna advierte con suficientes razones que ya no podemos ingenuamente hablar de cualidades exclusivamente femeninas o masculinas. Lo humano es siempre masculino y femenino y se encuentra articulado en intensidades diferentes en cada existencia humana individual. El proceso correcto de personalización y de maduración humana requiere y supone el que el hombre exprese cada vez mejor su aspecto de "anima" (lo femenino en el varón) y la mujer su aspecto de "animus" (lo masculino en la mujer). De este modo los hombres, para su realización propia, harán bien en crear un espacio mayor de libertad y de liberación para la mujer y ella a su vez tendrá más oportunidad de representar al varón Jesucristo que como todo hombre también poseía en su humanidad las dimensiones de lo masculino y de lo femenino. Sólo entonces se podrá vivir en nuestra historia la palabra profética de S. Pablo: "Ya no hay hombre ni mujer, pues todos nosotros somos uno en Jesús" (Gal 3, 28).

VII. *La última declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe.*

Con fecha del 15 de Octubre de 1976 la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al Sacerdocio* (SEDOC, Marzo 1977, 872-884). El documento reafirma la doctrina tradicional en contra de la fuerte tendencia de la investigación teológica a favor de la admisión de mujeres al ministerio sacerdotal. El documento emana de una instancia oficial y es auténtico. Goza de una autoridad especial que trasciende la de cualquier teólogo. Pero, conforme a las cualificaciones teológicas acerca del valor de los documentos oficiales, no es infalible. Por eso puede no estar ausente de error como ya ocurrió otras veces en el pasado. Tal admisión no suprime ni disminuye la autoridad de la Declaración. Con todo respeto la teología puede, y también constituye su tarea, estudiar el peso de la argumentación presentada. Eso es lo que ha hecho con gran acierto recientemente Karl Rahner, comentando y realizando un juicio crítico de la Declaración de la Sagrada Congregación (cfr. *Priesttrtum der Frau?* en "Stimmen der Zeit", Mayo 1977, 291-301). Rahner concluye que la argumentación adu-

cida no convence teológicamente ni cierra el camino. La cuestión continúa abierta y la discusión debe proseguir (p. 300). El argumento básico de la Declaración es el de afirmar que la mujer no puede tener acceso al sacerdocio porque Cristo no incluyó a ninguna mujer en el colegio apostólico ni así lo hicieron los Apóstoles. El documento afirma que ese gesto no pertenece a los condicionamientos sociohistóricos de la época y que por consiguiente revela la voluntad de Jesús. En consecuencia, la tradición vincula la fe y la praxis de la Iglesia actual. Precisamente ese punto es el que debería ser probado y no presupuesto. La Declaración deja el "onus" de la prueba para los que admiten tal condicionamiento en vez de elaborar ella misma la prueba, como sería lo adecuado. Además el concepto de sacerdocio queda restringido prácticamente al aspecto cúltilitúrgico, cuando en la teología y también ya a niveles oficiales (como lo hemos presentado con anterioridad), el sacerdocio es considerado en una perspectiva más amplia de servicio a la unidad de la Iglesia a todos sus niveles. El documento marca un paso en la discusión; no la cierra. Quizás consiga retrasar la llegada de la solución. La teología, teniendo muy en cuenta y respetando la Declaración, podrá continuar profundizando las razones en pro y en contra.