

Christian Duquoc

**«Creo
en la Iglesia»**

**Precariedad institucional
y Reino de Dios**

Sal Terrae

Presencia
teológica**A**

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

112

Christian Duquoc

«Creo en la Iglesia»

Precariedad institucional
y Reino de Dios

Editorial SAL TERRAE
Santander

A Thérèse Caumeil,
por su inestimable y acertada ayuda.

Título del original francés:

«*Je crois en l'Église*»

Précarité institutionnelle et Règne de Dieu

© 1999 by Les Éditions du Cerf

28, bd La Tour-Maubourg

75340 Paris Cedex 07

Traducción:

Miguel Montes

© 2001 by Editorial Sal Terrae

Polígono de Raos, Parcela 14-I

39600 Maliaño (Cantabria)

Fax: 942 369 201

E-mail: salterrae@salterrae.es

<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias

Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-1394-X

Dep. Legal: BI-376-01

Fotocomposición:

Sal Terrae - Santander

Impresión y encuadernación:

Grafo, S.A. – Bilbao

Índice

<i>Prefacio a la edición española</i>	11
<i>Introducción</i>	15

PRIMERA PARTE LA AMBIVALENCIA DE LA INSTITUCIÓN

1. La cuestión y la hipótesis	21
I. Los considerandos del proceso	21
II. La cuestión	28
III. La hipótesis.	33
2. Signos de fractura y dinámica positiva	37
I. La disciplina del matrimonio y del ministerio	38
<i>A. La disciplina del matrimonio</i>	39
<i>B. La disciplina ministerial</i>	46
<i>C. Las razones del inmovilismo institucional</i>	62
II. Pueblo de Dios y gobierno eclesiástico	63
<i>A. Génesis de la centralización romana</i>	65
<i>B. Conflictos y reajustes</i>	78
3. Violencia e institución.	100
I. La violencia institucional	103
II. El gobierno eclesial.	105
<i>A. El modo de imposición de la verdad</i>	107
<i>B. La gestión administrativa</i>	109
III. La violencia insuperable	111

SEGUNDA PARTE
EL DISCURSO DEL IDEAL

<i>Introducción</i>	119
4. Los signos de reconocimiento	125
I. Una figura ambigua: la unidad	125
II. Una cualidad ambivalente: la santidad	134
III. Una exigencia provocadora: la catolicidad	141
IV. Un rastro histórico contestado: la apostolicidad	150
5. La estructura sacramental	158
I. La institución	159
II. El sacramento	160
III. La Palabra	163
IV. El ministerio	163
A. <i>Proclamar la Palabra</i>	165
B. <i>Gobernar</i>	166
<i>Conclusión: la precariedad institucional</i>	174
6. La simbólica	179
I. El pueblo de Dios	180
A. <i>El vínculo con el pueblo hebreo</i>	181
B. <i>La falta de definición material</i>	182
C. <i>La democracia en gestación</i>	185
II. La Iglesia, «templo del Espíritu»	190
III. La Iglesia, «Cuerpo de Cristo»	197

TERCERA PARTE
EL FUTURO ANUNCIADO

<i>Introducción</i>	205
7. La historia opaca	207
8. El mesianismo eclipsado	221
I. La teología de la liberación	223
II. La teología europea	229
A. <i>Los efectos dramáticos</i> <i>de los mesianismos seculares</i>	230

B. <i>El reconocimiento de los errores eclesiales</i>	231
C. <i>El silencio o la ambigüedad de la Escritura</i>	231

9. La Promesa diferida	236
I. Promesa y Palabra bíblica	237
II. El aplazamiento y la permanencia de la Promesa	239
III. El cumplimiento inaccesible	242
IV. La Promesa reinterpretada	245
10. El don del Espíritu y la presencia del Reino	251
I. El Espíritu y la presencia del Reino	252
II. Los indicios ambiguos del Reino	262
III. La garantía del futuro: el exceso de la justicia	272
<i>Conclusión</i>	278

Prefacio a la edición española

«El fenómeno esencial de la época es el lento desapego respecto de las Iglesias, que en el fondo están muertas, y la aparición progresiva de una religiosidad libre»*. Este juicio de Thomas Mann sobre el destino del cristianismo fue escrito antes de la guerra del 40, pero podríamos creerlo contemporáneo al ver la gran cantidad de ensayistas y sociólogos que se esfuerzan en probar el arcaísmo de las Iglesias. Es verdad que el presente devenir del cristianismo está marcado por una crisis que afecta menos a su inspiración primera que a las instituciones que se ha ido dando a lo largo de su historia bimilenaria. En efecto, la aspiración a la fraternidad universal sigue siendo fuerte, y resulta difícil no reconocer que el cristianismo tenga mucho que ver con ello; además, la voluntad de respetar a cada persona, aunque sea criminal, encuentra, si no en la práctica, sí al menos en el ámbito del derecho, garantías no desdeñables; sería pecar de ligereza negar el origen cristiano de este reconocimiento de la dignidad de la persona. Más aún, las mismas críticas contemporáneas dirigidas al cristianismo se sirven de la grandeza de sus principios sobre el amor a los demás y sobre el carácter inalienable de la persona, que exigen la tolerancia política y religiosa, para considerar indecentes ciertos comportamientos eclesiales antiguos o medievales que contradicen los ideales evangélicos. La apropiación social de estos principios cristianos es un beneficio, sean cuales sean las dificultades que ello cause a las Iglesias.

* Thomas MANN (30 de diciembre de 1934), *Journal*, t. 1, Gallimard, Paris 1985, p. 414 (trad. cast.: *Diarios 1918-1921. 1933-1936*, Plaza & Janés, Barcelona 1987).

Con todo, la crisis no es menos real y recae sobre dos puntos delicados. Uno tiene que ver con la idea cristiana de Dios tal como se manifestó en Cristo; el otro, con el modo como se concibe una comunidad en una sociedad en la que la libertad y la igualdad constituyen las condiciones de una auténtica fraternidad.

Mi libro no trata de la primera dimensión de la crisis, aun cuando sea la promotora de la segunda. El Dios al que se refieren nuestros contemporáneos tiene que ver sobre todo con los múltiples deseos, mayoritariamente frustrados, que son propios de las gentes de hoy; ese Dios no brota del itinerario dramático que recorrió su enviado Jesús, revelando que el vínculo entre el Dios de Israel, que era el suyo, y las aspiraciones humanas no es necesariamente armonioso, sino conflictivo. Por múltiples razones que no me es posible desarrollar aquí, nuestros contemporáneos, abrumados por la violencia que ha atravesado el siglo XX, imaginan o esperan que lo divino no sólo escape en sí mismo a ese caos, sino que trabaje a favor de la conjunción pacífica de los contrarios y de la coexistencia de la pluralidad de las convicciones y de las opciones prácticas. El Dios de Israel y de Jesús les parece demasiado intransigente para satisfacer esta demanda: Estiman que Él mismo, por su pretensión a la unidad perceptible de la verdad, que ha engendrado históricamente el dogmatismo, es uno de los elementos motores de la violencia social y política. Las Iglesias, y en especial la Iglesia católica, han quedado apresadas en esa ratonera. Así, por debajo de la crisis institucional a que se refiere mi libro, está en juego una crisis más grave sobre la inteligencia de lo divino y sobre sus efectos históricos. En suma: para muchos de nuestros contemporáneos, un Dios único y, por consiguiente, monárquico ahoga el principio mismo de democracia, que está ligado a la voluntad de debatir sin que ninguna conclusión trascendente pueda dominar por su sola autoridad.

La crisis de las instituciones eclesiales, de la que propongo un análisis parcial en este libro, es dependiente de esta oposición no resuelta entre una verdad que se dice absoluta en el lenguaje y definitiva en la organización de lo instituido. Para la Iglesia católica, la reivindicación latente de la democracia equivale a poner en tela de juicio la realidad misma que la hace existir y que legitima sus funciones: una Palabra que ella no ha

enunciado en su origen. En consecuencia, todo el problema viene a recaer sobre el efecto institucional de esa Palabra: ¿debe consistir en mantener ante todo, contra viento y marea, cuanto se viene elaborando desde la Antigüedad, o en liberar a la institución del peso de su pasado para validarla como testigo vivo y dinámico de una Palabra que la Iglesia califica de inexpressable, debido precisamente al futuro inesperado e indescribible a que convoca?

El libro que tiene el lector en sus manos está construido sobre un doble pilar: por una parte, está el carácter obsoleto de ciertas formas institucionales, si tenemos en cuenta las exigencias pastorales y el tenor idealista de su justificación teológica; por otra, está la presión subversiva de la fe y la esperanza cristianas.

El segundo pilar establece, a mi parecer, que, si bien el movimiento cultural y social exterior a la institución eclesial constituye uno de los elementos de sus metamorfosis históricas, la fe y la esperanza son los factores principales de su evolución. La paradoja del inmovilismo institucional y de sus justificaciones oficiales obedece a la invocación del carácter conservador de la tradición en nombre de la fidelidad a la doctrina originaria. Esta artificial connivencia tácita es la que el análisis de las disfunciones eclesiales y la crítica de las ideologías idealistas intenta romper. Una vez consumada la desvinculación entre fe y tradiciones instituidas, puede aparecer el poder del instituyente: la Palabra que suscita sin cesar el Reino de Dios simultáneamente en proximidad y a distancia del orden de lo cotidiano.

La tercera parte del libro pone de manifiesto esta dialéctica, que afecta al modo en que Occidente estuvo y sigue estando fascinado por el dominio razonable del movimiento de la historia. La introducción de la idea de debate, encarnándose en formas institucionales flexibles, a la par que democráticas —es decir, que no permiten a los responsables dirigir al pueblo de los creyentes como a un rebaño sin libertad, razón ni responsabilidad—, hace tambalearse la convicción, nacida en el período de la «cristiandad», de que la Iglesia instituida tiene la última palabra sobre el sentido de la historia y su dominio. La verdad de Dios, revelada en Cristo, niega a todos la posibilidad de disponer de la historia. El libro de los destinos de que habla el

Apocalipsis (5,1-8) sigue estando sellado. La exigencia de transformación, de evolución y, tal vez, de revolución, se lee hoy en la demanda evangélica y pastoral: la orientación hacia el futuro sigue abierta. Ni los Estados ni las Iglesias tienen el poder de clausurar la historia: tienen, eso sí, la capacidad de actuar en favor de la justicia y de inscribir un sentido parcial en su movimiento indefinido.

Sólo me queda agradecer al editor español y al traductor por haber apreciado suficientemente mi libro como para juzgarlo digno de estar al alcance de un público al que su redacción en lengua francesa vedaba el acceso.

Christian DUQUOC
17 de enero de 2001

Introducción

«Es la precariedad de la obra lo que pone al artista
en una posición heroica»

(Georges BRAQUE).

El aforismo de Braque define el propósito de este libro: integrar la precariedad de la Iglesia visible en su testimonio en favor del Reino* de Dios. La distancia observable que media entre su realidad institucional y la desmesura de la Promesa no es un obstáculo para la fe en la Palabra de Dios, aun cuando algunos la sientan como tal; esa distancia es la condición de su verdad. La fe no se apoya en una demostración de poder y de virtud, sino en la confianza en el Dios de Jesús, que designa a la Iglesia como el pueblo que significa y anticipa la presencia de su Reino. Esta fe lúcida y llena de amor permite resistir los desafíos actuales sin amargura, sin desesperanza, con la serenidad del anuncio pascual.

Al eclipse del cristianismo en la vida pública y social, a la caricatura que de él se transmite en los medios de comunicación, a la evidencia de su muerte, ampliamente extendida entre ciertas elites, subyacen múltiples desafíos. Son muchos los creyentes que soportan, no sin sufrimiento y tristeza, el papel atribuido a los testigos del Evangelio en una situación en la que la Iglesia queda reducida, por hipótesis democrática, a no beneficiarse más que del estatuto de una asociación entre otras. Las «disputas teológicas», de las que ya Montesquieu dijo «que

El autor emplea el término «Règne». En francés se distingue entre *royaume* (reino) y *règne* (reinado). *Royaume* es el ámbito o el resultado de la acción de reinar; mientras que *règne* es el acto de constituir o administrar un reino. Ahora bien, en castellano el sentido de *Règne*, tanto en la liturgia como en los documentos del Vaticano II —*Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*— ha sido recogido por la palabra «Reino». Por eso traduciremos «Règne» por «Reino». En cambio, cuando el autor emplee el término «*Royaume*», lo haremos constar en el mismo texto (N. del Tr.).

siempre se las ha considerado frívolas», estarían, en este duro contexto, fuera de lugar. Hubo un tiempo en que ocupaban el campo libre dejado por la evidencia cristiana que dibujaba el horizonte común de la Iglesia y de la sociedad. Ese tiempo ya ha pasado. Si la teología ocupa un espacio, es en la medida en que se esfuerza por pensar la distancia que media entre el testigo y el oyente potencial, es decir, en la medida en que afronta con libertad la extrañeza o la indiferencia que se instala entre nuestras sociedades democráticas occidentales y la Iglesia.

Esta extrañeza o esta indiferencia echan raíces en el devenir de nuestras sociedades, uno de cuyos rasgos principales es su derivación del mundo moderno. Esta derivación ha sido tan estudiada, escrutada y diversamente interpretada estos últimos años que es inútil recordar sus causas, generalmente reconocidas. Es más urgente captar sus efectos en la Iglesia institucional: son muchos, negativos unos y positivos otros. La primera parte de este libro estará dedicada a la ambivalencia institucional.

Esa extrañeza y esa indiferencia expresan una cuestión, no una acusación: no prueban que la institución haya perdido su pertinencia en el testimonio en favor del Evangelio. La institución, al designar a Otro diferente de ella misma que la marca, hiere los entusiasmos demasiado humanos. Esta marca será el objeto de estudio de la segunda parte, que estructuraremos en torno a las cualidades trascendentes reconocidas a la Iglesia y que tienen su origen en el don del Espíritu. Tampoco estas cualidades están exentas de ambigüedades; pueden funcionar como coartadas de una sensibilidad sacral y totalitaria.

Este Otro se entrega en una Promesa cuyo símbolo es la presencia del Reino futuro. La finalidad de la institución, a través de la predicación, de los sacramentos y de la vida fraterna, es anticipar de diversas maneras lo que viene y cuya energía está activa ya desde ahora.

La anticipación anunciada no escapa tampoco a ciertas ambigüedades; suscita interrogantes en virtud de las potenciales complicidades con los efectos, perversos con frecuencia, de las utopías. La violencia que en nombre de su futuro anunciado ejerció la Iglesia cuando sus responsables detentaban un verdadero poder social y político representa la huella paradójica de su incomodidad en este mundo y de su distancia con res-

pecto al Reino que viene. Esta perspectiva constituye la tercera parte de este libro: tendrá como eje la relación entre la Iglesia histórica y el Reino escatológico.

La institución eclesial estuvo y sigue estando afectada por una herida: dar testimonio del Reino a través de una práctica marcada por múltiples conflictos. Esta herida deja al descubierto su precariedad y permite entrever su grandeza. Georges Braque sugiere que el acto creador no extrae su belleza de la inmovilidad de la obra, sino de su emergencia efímera. Su carácter precario revela la grandeza del artista que arriesga su reputación en algo que alcanza su vocación perenne a partir de un presente en constante acto de desaparición.

La institución eclesial es esa obra de Dios que recibe su calidad eterna de su inscripción en la precariedad del presente. Los que en ella viven de la fe en Cristo se saben vulnerables, ambivalentes; y a veces lo confiesan.

El libro que el lector tiene en sus manos no persigue ningún fin polémico. Las severas constataciones sobre el estado actual de la institución no apuntan a su deconstrucción; se limitan a evocar la urgencia de emprender reformas. Mi propósito es manifestar a través del rigor de la demostración, a veces difícil, la grandeza de la Iglesia y la seriedad de la confianza puesta en ella. Este trabajo se dirige, ante todo, a los teólogos de oficio; tiene en cuenta también a aquellos para quienes la teología tiene un interés importante. Por eso intenta no entregarse a esa imprecisión de la que Robert Musil afirma que «posee un poder de engrandecimiento y ennoblecimiento». Esta renuncia es la condición que ha de cumplir una reflexión sin concesiones, que debería favorecer una mejor comprensión de la libertad evangélica y de la autenticidad mesiánica de la Iglesia.

Primera Parte

LA AMBIVALENCIA DE LA INSTITUCIÓN

La cuestión y la hipótesis

Un pensamiento de Theodor Adorno constituye la base de la hipótesis que ha servido para organizar la primera parte de esta obra consagrada al carácter ambivalente de la institución eclesial: «Cuanto más desmesurado es el poder de las formas constitucionales, más caótica es la vida que imponen y deforman a su imagen».

La pastoral, el ministerio y el magisterio doctrinal se encuentran afectados por cierta cantidad de disfunciones. Éstas parecen provocadas, en un primer análisis, por un juego de complejas relaciones entre los responsables principales de la Iglesia —el Papa y la curia romana— y el pueblo de Dios. En opinión de muchos, las autoridades no estarían teniendo suficientemente en cuenta algunas mutaciones mentales y sociales que afectan a nuestra sociedad. Con su modo de intervenir, estarían acrecentando las tensiones que atraviesan la Iglesia, y, por afán de defender unas tradiciones a su modo de ver legítimas, se estarían dejando llevar por reflejos autoritarios. Por eso, esta primera parte se centra en torno al ejercicio del poder (en especial del poder doctrinal) y a sus efectos a veces negativos. Como conclusión, subrayaremos algunos de los signos positivos de una nueva política eclesial: éstos justifican la grandeza de la regulación institucional en la confesión de su fragilidad.

La institución eclesial se presenta al observador, sea creyente o increyente, como atravesada por movimientos opuestos: no vacila sobre su fe primera ni sobre su esperanza fundamental, pero se desgarran en el modo de expresarlas en un contexto donde ve disminuir su influencia. La cuestión nace de esta disfunción; surge de una constatación: la de una práctica gubernamental, que, al esforzarse por atenuar los efectos del desgarramiento, los hace más grandes. Se impone, pues, pensar de una manera coherente, con la mirada puesta en una transformación, la finalidad que la institución siempre ha proclamado como suya y sus efectos mediocres debidos a su lógica dominante.

I. LOS CONSIDERANDOS DEL PROCESO

La institución se encuentra desgarrada por un movimiento opuesto en cuanto a los medios de detener la degradación de su influencia en el mundo occidental: unos militan por una inserción más audaz en los ideales modernos y sus formas de gestión gubernamental; otros, con la mirada puesta en mantener el consenso y la unidad del pueblo creyente, refuerzan las coacciones disciplinarias, éticas y doctrinales.

Así, la autoridad romana responde de manera negativa a las peticiones de introducir una cierta flexibilidad en la legislación sobre el matrimonio y sus efectos sacramentales en caso de divorcio, no sin incitar a una flexibilidad pastoral. Al deseo de muchos sínodos diocesanos de abandonar la disciplina secular que rige la entrada en el ministerio sacerdotal, y que se resume en la ley del celibato y en la necesidad de ser varón, la autoridad romana responde con el mantenimiento del *statu quo*. A los deseos de muchos cristianos, de obispos y de otras Iglesias de

pasar a una mejor articulación entre los principios éticos en materia de sexualidad y la práctica mediante un uso razonado de la casuística, la autoridad romana renueva incesantemente su rechazo a enfrentarse con las cuestiones singulares sin ponderar su ética de la convicción con una ética de la responsabilidad. Ante las exigencias democráticas de entablar un debate teológico libre en la Iglesia, la autoridad romana recuerda que la vocación del teólogo católico es argumentar razonablemente las decisiones del magisterio y no contestarlas y relativizarlas. A los intentos emprendidos en el sentido de una mayor flexibilidad, la curia romana ha respondido muchas veces con sanciones disciplinarias a sus autores.

La constatación de una oposición incesantemente reactivada entre una parte del pueblo cristiano y la autoridad romana plantea una cuestión grave sobre la práctica del ejercicio de la autoridad en la Iglesia: «¿En qué concuerda con la finalidad declarada de la institución?» Todo funciona como si el «poder doctrinal y disciplinar» brotara en la Iglesia de una lógica diferente a la que los cristianos, en su interpretación de la Escritura neotestamentaria, perciben espontáneamente como evangélica. Esta fractura en la interpretación práctica envenena cada vez más las relaciones entre el pueblo y sus responsables. No es posible negar la existencia de un malestar. Leonardo Boff expresa, con tono no exento de vehemencia, la razón del mismo: «La experiencia subjetiva del poder doctrinal que yo he vivido durante veinte años —escribió en la carta abierta en la que anunciaba su salida de la orden franciscana— puedo resumirla con estas palabras: es cruel y carece de piedad. No olvida nada, no perdona nada»¹.

Esperemos que Leonardo Boff, bajo el impacto de la tensión impuesta, emitiera un juicio excesivo; queda en pie, con todo, que ese juicio corresponde a la impresión que tienen muchos creyentes: éstos no viven el «poder doctrinal» como una capacidad de liberación, sino que lo sienten como un atentado a su dignidad, lo juzgan oprimente, lo consideran peligroso para el anuncio del Evangelio. Es una convicción difundida, aunque careciera de fundamento, que se ha convertido en un dato objetivo que la autoridad romana no debería ignorar.

1. *Témoignage Chrétien*, 4 de julio de 1992.

Es innegable que esta experiencia de una fractura entre el ejercicio de la autoridad y los deseos de los cristianos o de los no creyentes es algo mayoritariamente sentido: es una de las causas de la disminución del crédito de la Iglesia católica en Occidente. Esta fractura explica el desinterés de la juventud por las prácticas y doctrinas eclesíásticas; y en un medio ya desfavorable, incita a numerosos católicos, a menudo militantes, a la deserción silenciosa; explica también la seducción que ejercen las espiritualidades sin dogma.

La decisión de Juan Pablo II de negar a las mujeres la ordenación sacerdotal (22 de mayo de 1994), ha sido considerada arbitraria porque fue tomada sin una discusión previa. Ha servido para confirmar a las mujeres en su impresión de no ser nada en la institución y ha verificado la fractura sentida en otros muchos ámbitos. Resumiendo: el modo actual del ejercicio del poder impulsa a la indiferencia en materia religiosa o a la búsqueda de formas espirituales menos intolerantes, aunque no sea más que para aliviar la decepción. La intransigencia del poder doctrinal trabaja en complicidad con los factores sociales y culturales que impulsan al desinterés por el cristianismo.

La fractura de que venimos hablando es una fuente de sufrimiento para todo creyente; es tema de perplejidad para el teólogo, al que le importa más el conocimiento de Jesucristo y la esperanza del Reino (*Royaume* en el original) que la sumisión a un poder eclesíástico apegado a un cierto conservadurismo.

Alguien podría objetar que este sentimiento no es cosa nueva. Ya André Gide escribía en su diario, con fecha del 19 de mayo de 1917: «Los santos están siempre, primero, contra la Iglesia; pero no hay más remedio que estar equivocado; es preciso tomar, por adelantado, partido por ella y aceptar ser vencido. La Iglesia no reconoce como santo más que al sumiso»².

La antigüedad de este modo de gobierno no le quita un ápice a su crueldad. «La sensación que experimento hoy, escribía Leonardo Boff en la ya citada carta, es la de encontrarme ante un muro... Hay límites que uno no puede transgredir. El derecho, la dignidad y la libertad del ser humano forman parte de esos límites. Quien se rebaja de continuo se queda encorvado y deshumanizado».

2. Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», t. I, Paris 1951, p. 627.

La experiencia de Leonardo Boff no es excepcional. Edward Schillebeeckx cuenta, con un tinte de tristeza, una desgracia análoga al comienzo de su libro *Los hombres, relato de Dios*³. Podríamos citar otros muchos casos semejantes sin abandonar la historia contemporánea. Se comprende, entonces, el juicio sin apelación de muchos cristianos: el poder doctrinal ejerce una violencia inaceptable, no se orienta a liberar, exige la sumisión. Todo funciona como si la ideología del canónigo franquista cuyas afirmaciones refiere Gonzalo Torrente Ballester en su novela *Filomeno, a mi pesar*⁴, hubiera invadido los dicasterios romanos: «La Iglesia ha pensado, y lo ha hecho de manera definitiva, sobre las cuestiones fundamentales –afirma este eclesiástico. Todo pensamiento libre es por naturaleza rebelde...». Los que reconocen de manera incondicional el poder doctrinal saben que sacrifican su libertad de pensamiento, «puesto que la disidencia más importante empieza por el pensamiento», según el canónigo citado. Algunos cristianos o algunos teólogos, relativizando esta autoridad institucional, justifican su indiferencia discreta o expresada respecto a ella recurriendo a la libertad que da el Espíritu de Cristo.

La Iglesia, comunidad de quienes creen en Cristo liberador, está actualmente desgarrada entre dos facciones: los sumisos y los liberales. Los «sumisos» consideran indóciles y peligrosos para la fraternidad eclesial a los que reivindican la libertad de expresión y de pensamiento; los «liberales» consideran destructora para el anuncio del Evangelio la actitud infantil de aquellos para quienes toda palabra magisterial está revestida de un carácter absoluto. La división degenera en acusación: los sumisos piensan que el debate libre en la Iglesia católica debilita su crédito, enturbia la claridad de su mensaje y acrecienta el desconcierto de nuestros contemporáneos. Con gusto harían suyo el juicio que formula Renan en sus *Recuerdos* a propósito de los cristianos liberales: «Una de las peores deshonestidades intelectuales es jugar con las palabras, presentar el cristianismo como algo que no impone ningún sacrificio a la razón, y, con la ayuda de este artificio, atraer a él a gentes que en el fondo no saben a qué se comprometen. Es la ilusión de los

católicos que se llaman “liberales”. Como no saben ni teología ni exégesis, convierten el acceso al cristianismo en una simple adhesión a una camarilla. Toman esto y dejan aquello; admiten tal dogma, rechazan aquel otro, y se indignan, después, cuando se les dice que no son verdaderos católicos».

Los liberales contemporáneos rechazan semejante análisis: no se trata de adherirse a un dogma que gusta y de apartar otro que choca; se trata de un modo de ejercicio del poder eclesiástico. Consideran que la intransigencia y la violencia con que se ejerce, lejos de favorecer la unidad fraternal de la Iglesia, alimentan la división, porque dan a pensar que la Iglesia es un ejército, no una comunión; y quitan así al mensaje proclamado, del que los dogmas no son más que puntos de orientación parcial, su poder potencialmente liberador y lo trivializan convirtiéndolo en ideología de un grupo apegado a la sola defensa de sus intereses particulares.

División y acusación son los síntomas de un malestar: todo el mundo, sean cuales fueren sus opciones, percibe que la Iglesia católica, tal y como se presenta a un observador benevolente, estaría trabajando, muy a pesar suyo, no en hacer estimable el Evangelio, sino en hacerlo pasar por repelente o anodino. El veredicto es severo: las comparaciones que usa una parte de la prensa no son precisamente halagadoras. Se dice en ella que la Iglesia es el último bastión del totalitarismo; se subraya que su modo de gobierno, su desprecio interno a los derechos del hombre, la emparentan con las prácticas totalitarias del difunto régimen de la antigua Unión soviética. Aun dejando aparte lo que este juicio tenga de hiperbólico, estas evocaciones tan molestas dan testimonio de la baja del crédito de la Iglesia católica en la opinión pública. Sondeos recientes revelan, a pesar de la persistencia de una adhesión mayoritaria al catolicismo en Francia, una falta de confianza en la Iglesia para la resolución de cuestiones graves, privadas o públicas.

El ejercicio del gobierno y el poder doctrinal que le es inherente forman parte de instituciones relativamente antiguas, los dicasterios romanos: funcionan como ministerios que despliegan, en diferentes ámbitos, la autoridad central y universal del obispo de Roma. El más conocido de estos dicasterios es la Congregación para la doctrina de la fe.

3. Sígueme, Salamanca 1995².

4. Planeta, Barcelona 1993²⁰.

La desconfianza, por no decir la poca estima, que la mayoría de los católicos y la opinión pública alimentan respecto a estos dicasterios, procede de la impresión de que administran la Iglesia católica siguiendo una lógica burocrática, con una visión restringida, y no siguiendo una política generosa y abierta que tenga en cuenta, esencialmente, el bien de la Comunidad. Los responsables de estas instituciones no ignoran este juicio negativo, por eso intentan, a veces en entrevistas destinadas al gran público, justificar su política: no tienen otros fines, afirman, que el interés general de la Iglesia y de la fe en el mundo. Cuando los grandes ideales que subyacen a su gestión chocan, en un determinado caso concreto, con severas oposiciones, de forma que nada parece justificar honestamente la decisión tomada, apelan a designios más altos y a la importancia del largo plazo. Roma no se detiene en el rumor del instante, no paga tributo a ninguna moda efímera. Qohélet describió muy bien este modo de proceder: «Si en la región ves al pobre oprimido y violados el derecho y la justicia, no te asombres por eso. Se te dirá que por encima de una autoridad vigila otra autoridad, y otras más dignas sobre ambas. Te invocarán el interés común y el servicio al rey» (Qo 5,7-8).

Los responsables romanos estiman que muchos creyentes no perciben lo bien fundamentados que están sus modos de proceder debido a que están muy marcados por las ideologías modernas de la libertad y del relativismo doctrinal. De ahí que, en cuanto una decisión autorizada hiere su sensibilidad, gritan que es un escándalo y plantean una demanda. No ven que la grandeza de la tarea del gobierno eclesiástico central consiste en mantener la intransigencia de la verdad, aunque tenga que afrontar la impopularidad y caminar a contracorriente de los ideales modernos. No hay en ello, piensan estos responsables, ninguna intolerancia, sino sólo fidelidad a una palabra de la que ellos no son dueños. Rechazan las comparaciones malintencionadas con los poderes totalitarios e inquisitoriales del Este: son erróneas. Los regímenes ateos del Este daban un valor absoluto a opiniones engañosas: su autoridad era ilegítima. El gobierno eclesiástico no recibe su autoridad de sí mismo, sino de la Palabra de Dios, que él interpreta con rectitud bajo la vigilancia del Espíritu.

La sumisión al gobierno eclesiástico no supone, en consecuencia, ultraje alguno a la dignidad humana, al contrario, la robustece, porque «es mejor obedecer a Dios que a los hombres». Los responsables de la Iglesia apelan así a la autoridad de Dios. No pueden ser acusados de tomar decisiones que tengan efectos perversos para el anuncio del Evangelio. La indiferencia actual nace de la mala fe o de la idolatría; no procede de la proclamación auténtica de la Palabra de Dios. Ésta, por el contrario, revela lo que se oculta en el fondo del corazón de los hombres. Pretender atenuar su intransigencia para adaptarse a la opinión dominante y a la facilidad ordinaria, es pactar con lo que engendra la indiferencia, no combatirla. Quienes acusan al poder eclesiástico romano de complicidad objetiva con los factores sociales y culturales que favorecen el desinterés religioso dan pruebas de ingenuidad: en vez de criticar constantemente el ejercicio del poder eclesiástico, darían mucho mejor en el clavo si manifestaran una fidelidad real a las autoridades; eso tendría un efecto salutar, ya que la Iglesia dejaría de presentar el rostro de una sociedad dividida en su mensaje y en su práctica, y ofrecería el rostro de una comunidad que se apoya de manera unánime en la Palabra que recibe de Otro. Las autoridades romanas, según aparece hacen suyo el sentimiento de los que se declaran «sumisos». Ellas mismas estarían dando ejemplo de una valiente obediencia a Dios. Todo eso aparece expuesto, con mucha finura y fe, en la obra del cardenal Ratzinger *La sal de la tierra*⁵.

El argumento que usan los detentadores del poder no convence en absoluto: sirve, de una manera demasiado ostensible, a los intereses de una base social conservadora. Las autoridades, mientras pretenden proclamar el Evangelio, se convierten en portavoces de poblaciones temerosas, aterradas por el retroceso de la catolicidad en Europa. Creyendo fundamentar su política eclesiástica en la Palabra de Dios, la asientan, de hecho, en su apego a las estructuras jerárquicas de la Iglesia. Su flexibilización democrática, esbozada sin embargo por el Vaticano II, sonaría como una traición. En realidad no es la fuerza de la Palabra de Dios lo que les incita a la intransigencia, sino la imagen idealizada de una forma de Iglesia que consideran

5. Palabra, Madrid 1997.

inmutable por ser de derecho divino. Temen que el ejercicio de políticas eclesiásticas más liberales conduzca a una regresión, todavía más grave, de la influencia cristiana en Europa. Ciertos efectos del Vaticano II considerados negativos son, para ellas, una advertencia. Transigir, piensan, conduciría al hundimiento. Así, el carácter «cruel y carente de piedad» del poder eclesiástico romano no procede de la fidelidad a la Palabra de Dios, como ellos sostienen constantemente, sino del miedo que les causa la emancipación política e individual de las poblaciones del Occidente. Esta reacción afectiva resulta más llamativa todavía si tenemos en cuenta que Juan Pablo II, al comienzo de su pontificado, había lanzado esta audaz llamada: «No tengáis miedo».

II. LA CUESTIÓN

El debate en torno a la justificación o la condena de una estrategia autoritaria podría proseguir de manera indefinida. Pero la apuesta está en otra parte: se inscribe en el fenómeno contradictorio de que unas instituciones que promueven, en opinión de todos, un mensaje de libertad y de amor, acaben usando una violencia o una coacción tan inhumanas que muchos de nuestros contemporáneos las juzgan «cruels y carentes de piedad» y que ignoran el olvido y el perdón. No es posible negar que este fenómeno, entre otros, favorece el desinterés respecto al cristianismo en Occidente. Pocos aceptan como tolerable la disfunción actual entre la práctica institucional de la Iglesia católica y el mensaje de Jesús el Cristo, cuyo testigo ella pretende ser: esa disfunción relativiza hasta el exceso los discursos mantenidos y los valores evocados, y desacredita la autoridad institucional; en consecuencia, debe ser evaluada teológicamente, y no ser únicamente objeto de polémicas pastorales o de análisis sociológicos.

Por desgracia, hasta donde llegan mis conocimientos, las eclesiologías clásicas o contemporáneas apenas tienen en cuenta este fenómeno. Es verdad que los teólogos no lo ignoran, pero lo califican de sociológico, y a partir de ahí lo tienen como algo que pertenece a otro saber diferente al teológico. A lo sumo, delegan su estudio a la teología práctica: ésta no puede

omitir el efecto de las contradicciones internas de la institución en el potencial oyente. De esta guisa, se trata más de una terapia que de un esfuerzo de comprensión del fenómeno en una lógica eclesiológica. Yo me aparto de esta interpretación, porque la considero miedosa: estudia la estructura eclesial al margen de su funcionamiento o de su movimiento histórico, y al margen de su relación con lo que ella misma anuncia: el Reino de Dios.

A mi modo de ver, no puede haber eclesiología consecuen- te sin afrontar lúcidamente la distancia que media entre las promesas iniciales de que se beneficia la institución y su acontecer histórico. Sacar a luz las razones de la violencia que se da en las Iglesias y entre ellas, me parece, por tanto, necesario para la elaboración de una eclesiología. Además, el destino contemporáneo de las Iglesias orienta la reflexión sobre este tema: éstas, con su deseo de alcanzar la unidad siempre predicada y siempre esperada, han ido abandonando, poco a poco, la hostilidad surgida de las rupturas ya antiguas y han accedido a la negociación. Este paso de la violencia intereclesial al reconocimiento fraterno, sean cuales fueren las razones sociohistóricas que lo han motivado —y esas razones no son precisamente cosa baladí—, constituye un acontecimiento teológico: invalida *a priori* toda síntesis eclesiológica que no lo tuviera en cuenta.

Las objeciones contra este modo de proceder no son pequeñas. La repugnancia que sienten muchos a la hora de introducir la disfunción institucional en el campo de la teología está argumentada: no tiene que ver con una simple cuestión de humor. Tiene que ver, me parece, con el lugar que se reserva al ecumenismo en la eclesiología. Éste conduciría, en efecto, a minimizar la singularidad de la Iglesia católica, a subestimar la autoridad magisterial, a trivializar el ministerio pontificio encargado de la unidad. Evocar la práctica ecuménica como acta que designa la disfunción institucional, sería arriesgar, por tolerancia, el mantenimiento del *statu quo* actual de las relaciones de buena vecindad y, en consecuencia, retrasar la creación de una relación entre las Iglesias que incluyera el ministerio romano de la unidad. El hecho de tener en cuenta el ecumenismo favorecería así un relativismo excesivo en las formas dogmáticas, sacramentales, ministeriales y disciplinares de la Iglesia católica. Piensan que asumir la pluralidad contemporánea de

las Iglesias es ciertamente digno de alabanza, pero si en ese caso se respeta la tolerancia necesaria será al precio de un olvido lamentable: el del rigor intransigente de la Palabra verdadera. En la perspectiva abierta por la integración de la práctica ecuménica en la elaboración de la eclesiología, las Iglesias quedarían reducidas a ser asociaciones, con una finalidad trascendente a buen seguro, pero con una administración puramente humana.

Estas objeciones provenientes de intérpretes clásicos u oficiales andan lejos de carecer de interés: plantean un problema crucial en la eclesiología, el del estatuto de la pluralidad eclesial, pero ocultan una cuestión más radical aún: la de la violencia intereclesial, no separable de la violencia institucional y de la discreción de Dios en el advenimiento del Reino.

Pensar la práctica ecuménica es asumir, teológicamente, el estatuto de la negociación entre las Iglesias, midiendo sus efectos intereclesiales: una transformación de las relaciones entre el pueblo y sus responsables autorizados. El estatuto de la negociación requiere un reconocimiento mutuo y, por consiguiente, la igualdad de los socios. Ambas cosas implican que la infidelidad o el pecado no son la única causa de las rupturas históricas y obligan a admitir que el carácter instituido de la Iglesia, inherente a su visibilidad y fundamento de su historicidad, es potencialmente conflictivo. En consecuencia, la fractura entre las Iglesias es de un orden análogo a la ruptura que se afirma entre el pueblo y las autoridades en el catolicismo, en virtud de la disfunción institucional, que implica formas ambiguas, cuando no violentas, del ejercicio del poder y de las reacciones de oposición por parte de los creyentes, a la manera de lo que acontece en toda sociedad humana. Se trata, por tanto, de pensar la necesidad conflictiva sin dejar de lado la misión evangélica de las Iglesias y sin eliminar la lucha por reducirla. De ahí que sea necesario articular, sin voluntad de edificación, la historia tempestuosa de las Iglesias y su finalidad trascendente, el Reino de Dios evocado por las cualidades que la confesión de fe apostólica reconoce a la Iglesia: una, santa, católica, apostólica. Para llevar a buen puerto semejante proyecto, es preciso establecer una correlación entre la institución como signo del Reino y su carácter históricamente conflictivo.

Vano sería subestimar las dificultades de este programa, puesto que esta articulación es siempre provisional. Eso significa que es preciso reajustarla incesantemente, como atestiguará, más adelante, el estudio de los conflictos pastorales y ministeriales actuales.

Que la articulación sea provisional no implica ningún relativismo: mediante este calificativo intentamos subrayar que no existe ningún estado estable o distendido de la institución antes de la venida del Reino. Provisional es otro nombre de la precariedad. Lejos de relativizar o devaluar a la Iglesia visible, subraya su grandeza: ser en el tiempo el signo humano del don siempre contemporáneo del Espíritu. Este don asume nuestra condición, no la elimina. De esa misma forma el Hijo de Dios se manifestó en lo provisional de la carne, abriéndola a la gloria. Jesús no dejó de lado la ambigüedad de los signos: en esa misma ambigüedad es donde Él invitó a creer. Dios no se manifestó divino en el mundo: convirtió la locura de la Cruz en el criterio de su revelación. En este sentido es en el que hemos de comprender la originalidad católica: permite situar a la Iglesia romana en la negociación ecuménica como socia auténtica de las otras Iglesias en la negociación ecuménica; como socia auténtica, es decir sin intenciones ocultas.

El programa que sugerimos aquí sería, no obstante, demasiado restringido si únicamente incluyera el tratamiento de la violencia en función de la historia desgarrada de las Iglesias. Estos desgarramientos son efectos de una institución con vocación comunitaria y fraterna, aun cuando practique la violencia y la coacción. Este desvío del objetivo institucional comunitario hacia la violencia gubernamental, jurídica o política, marca a la Iglesia histórica. Hay que pensarlo teológicamente. Esta mirada sobre la violencia interna de la institución, sean cuales fueren la santidad o la honradez de sus responsables, subraya la ambivalencia radical de su estatuto. Este estatuto es lo que hay que pensar, en cuanto mediador o lugar del testimonio. Esta mirada se orienta a liberar de la tentación del ideal o de la ilusión utópica que procede de la convicción de que la Iglesia terrestre es ya la manifestación del Reino de Dios sin diferencia perceptible. La violencia tiene su raíz en la distancia que la separa del Reino y que es inherente a la autonomía histórica de la institución.

La cuestión procede de una doble constatación: la de una historia agitada entre las Iglesias y la de una disfunción entre el origen (el anuncio del Reino) y el desarrollo histórico de su indicio instituido.

Esta doble constatación experimental nos orienta hacia un doble dato estructural: el antagonismo no superado entre el «pueblo de Dios» y una «jerarquía» que se proclama como de constitución divina; una unidad rota entre las Iglesias y, sin embargo, siempre deseada por ellas.

De este modo, aquello hacia lo que tiende la Iglesia desde su origen, el Reino de Dios, es también su tormento: el Reino relativiza lo instituido, siempre necesario sin embargo; y lo dinamiza, pues lo incita a la reforma. En pocas palabras, la relación inestable entre lo visible y lo invisible en la Iglesia parece ser una de las causas de su estatuto ambivalente.

La cuestión de la violencia institucional no unifica arbitrariamente datos diseminados. Las tensiones perceptibles entre el origen y el desarrollo, entre el pueblo y la jerarquía, entre la diseminación y la división de las Iglesias, a pesar de su voluntad de unidad, proceden, por hipótesis, de un único factor: la violencia latente que habita en la proclamación de la verdad. Por eso parece una ligereza, desde el momento en que se trata de pensar teológicamente la historia tal como se da a ver en su historia, considerar accidentales las repetidas disfunciones. El discurso de la edificación y de la síntesis abstracta ocultan lo que constituye la fuente de una cuestión y, a veces, de una angustia o de una repulsión. El engendramiento de la incredulidad no procede del solo individuo, sino con más fuerza aún del antagonismo existente en el seno de la Iglesia visible entre sus pretensiones y sus efectos. Las pretensiones son el objeto de la predicación ordinaria: las sociedades civil y política estarán en paz en cuanto reine el amor a Dios y al prójimo de que da testimonio la Iglesia y cuyo ejemplo ella muestra. Los efectos son visibles en la historia: las pretensiones, si no han caucionado, sí han facilitado al menos múltiples conflictos, divisiones y, en ocasiones, crueldades. Las Iglesias no se curan nunca de una perspectiva utópica: unificar la humanidad bajo una sola verdad y bajo una práctica codificada, ambas controladas por un único poder. Reunir en el amor es también excluir. El discurso edificante y la síntesis abstracta no reconocen res-

ponsabilidad alguna respecto a los efectos, no tienen en cuenta, por consiguiente, la violencia inherente al discurso de la verdad, cuyos pilares institucionales son las Iglesias.

III. LA HIPÓTESIS

No todos los teólogos se muestran ciegos ante los fallos de la institución⁶. A pesar de su valor y de su lucidez⁷, consideran que las faltas son las consecuencias de la necesaria encarnación del Reino futuro. Rara vez discernen lo que lleva a la Iglesia visible a tomar decisiones cuyos efectos son perversos: la pretensión de sus responsables a la posesión de la verdad. Esta pretensión, calificada a veces de infalible, explica muchas violencias internas y externas. La Inquisición no nació de un dejarse llevar o de una opción sádica, brotó del celo por la fe y la verdad. El fenómeno, recurrente en la historia de la Iglesia, de la existencia de una complicidad entre la convicción de detentar la verdad y la violencia me sugiere la hipótesis siguiente: es preciso pensar la violencia institucional de la Iglesia no a partir de los fallos humanos, pecaminosos o no, sino en vinculación con la pretensión eclesiástica de dar testimonio de la verdad en la historia y de ser responsable de su inscripción social. La persuasión de que la Iglesia es el sacramento de la salvación es quizás secundaria con respecto a esta pretensión de detentar con unncias sociales, internas o externas, de esta pretensión. —

Sin duda se objetará espontáneamente contra esta hipótesis que los discursos edificantes, apoyados en la pretensión a la verdad, disponen de una defensa: los efectos de la violencia no son consecuencias de la infalibilidad, sino que proceden de la transgresión de las leyes evangélicas. Esta transgresión, ya desde el origen, recibe el nombre de «pecado». En consecuencia, el antagonismo entre el elevado valor del mensaje y los efectos perversos no encuentra su solución en la explicación de la dis-

6. Véase J. RIGAL, *Le Mystère de l'Église*, Éd. du Cerf, París 1992; H. DENIS, *L'Église. Les quatre portes du temple*, Desclée de Brouwer, París 1991.
7. N. GREINACHER, *Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer profetischen Theologie*, Piper, München 1986.

función institucional, sino en la conversión. La primera explicación condena a ratificar la violencia como una fatalidad; la conversión crea la novedad. Es la llamada a la santidad, que resuena constantemente en la Iglesia mediante la proclamación de la Escritura, la celebración de los sacramentos y el ejemplo de los místicos o de los ascetas, lo que denuncia con eficacia el desvío recurrente de la finalidad de la Iglesia por comportamientos transgresores. La llamada a la santidad no contiene ninguna violencia latente: subraya que la verdad no puede estar separada del amor y de la ternura de Dios. La violencia surge de la resistencia que le opone el corazón perverso.

La objeción no carece de peso. Pone de manifiesto lo delicado del problema: pensar la Iglesia visible sin aminorar su testimonio acerca de la verdad, garante de su unidad social y de la autenticidad de su santidad.

Aun así, no habría que subestimar el peligro del pensamiento eclesiológico clásico: el pecado y la conversión que lo elimina representan, posiblemente, coartadas para no tener que afrontar algo que se presenta a la vista de manera incesante, el mal producido por la pretensión: la verdad llamada «santa». En tanto no sea reconocido y evaluado este proceso perverso, cualquier reforma institucional seguirá siendo un deseo piadoso. La santidad de la pretensión a la verdad impide a la institución interrogarse sobre su funcionamiento. Impide medir los antagonismos internos existentes en esa misma realidad, evita discernir los efectos perversos que de ella brotan y recusa considerar la cruel historia que tiene.

En esa visión clásica, el pecado, a pesar de la reciente doctrina pontificia sobre su potencial carácter estructural, está localizado en la conciencia, afecta al sujeto, no a la institución. Ésta puede ser manipulada, pero no por ello deja de ser menos objetivamente verdadera y santa. La institución eclesial, en su estructura, escapa, por consiguiente, a la necesidad de la reforma. Se convierten las costumbres; no se convierte una institución cuya esencia es el testimonio de la verdad y el apoyo a la santidad, puesto que esto no cesa de exigir la conversión o la sumisión de los fieles. Los cristianos no tienen necesidad de reformas institucionales; éstas son ilusorias, ya que son superficiales por necesidad; por el contrario, lo que sí necesitan constantemente es convertirse a lo que la institución les recuer-

da sin cesar: su vocación a traducir las exigencias evangélicas en lo concreto de su existencia. La reforma institucional es un sueño que dispensa de la conversión personal.

Aceptar esta objeción es condenar la eclesiología al formalismo. Entiendo por tal el procedimiento que consiste en definir y describir la Iglesia visible a partir de su carácter invisible. No es ilegítimo recurrir a la invisibilidad para comprender el fenómeno eclesial: dado que éste es el signo del Reino que viene, la Iglesia visible adquiere su sentido a partir de lo que anuncia. Con todo, sería excesivo interpretar lo visible de la Iglesia exclusivamente a partir de lo invisible, considerado perfecto, puesto que lo visible es el ámbito de antagonismos de los que responde no lo invisible, sino su transcripción en la precariedad de lo instituido. Lo invisible no puede ser el polo unilateral de la construcción eclesiológica, ya que lo visible es el lugar ambiguo de su manifestación. Al formalismo le falta la articulación compleja entre lo visible y lo invisible, subestima la dimensión histórica de la Iglesia, dejándola de lado como accidental. El formalismo no oculta esta articulación porque la ignora: la olvida porque no dispone ni de los medios para pensarla, ni del deseo de estudiarla.

No dispone de los medios para pensarla. El formalismo eclesiológico estudia entidades institucionales, jurídicas, cualidades o pretensiones fuera de su sistema de relación dinámica. Así, la constitución *Lumen Gentium* (Vaticano II) presenta el «pueblo de Dios», el «ministerio», la «jerarquía», como entidades jurídicas no articuladas. Hoy podemos calibrar las consecuencias pastorales e institucionales de tal procedimiento. Los autores de la Constitución, a buen seguro, eran conscientes de esta carencia: creyeron paliarla mediante el recurso a una virtud, el servicio, y mediante una invocación al Espíritu. A estos dos recursos les pedían que armonizaran las perspectivas de las diferentes entidades que forman la institución eclesial. Pero ese doble recurso no es satisfactorio: articula de manera extrínseca o subjetiva las entidades fragmentadas que forman la institución.

Carece del deseo de estudiarla. El recurso a cualidades que no brotan ni de la institución, ni del derecho, para corregir los efectos indeseables del funcionamiento de unas entidades no articuladas, tiene un fin no confesado: no verse obligado a

reformular la institución tras el análisis de sus efectos negativos. Encargar a la virtud del «servicio» –sin otro límite que la mala voluntad o las fuerzas físicas de los ministros– la corrección de las disfunciones potenciales de la institución atribuye a ésta la capacidad de regular el comportamiento de los creyentes y, en consecuencia, de llamar «pecado» a sus oposiciones. De este modo, se inscribe en el orden de la conversión toda desviación con respecto a la perspectiva inmediatamente captable de lo instituido, esto es, la enunciada por los responsables. Ya no se ve qué razón llevaría a interrogarse sobre lo instituido, puesto que es propuesto como ideal objetivo del comportamiento. La transgresión es más fácil de corregir o de denunciar que la crítica del funcionamiento institucional. A esta crítica vamos a consagrar los capítulos que siguen.

2 Signos de fractura y dinámica positiva

Se utiliza ampliamente el vocabulario de la crisis para unificar en un solo concepto la multiplicidad de síntomas negativos cuyo sujeto es actualmente la Iglesia católica. La crisis, a menos que se resuelva en una recesión irreversible que lleve a la desaparición, es signo de una lucha: en el seno de movimientos confusos emergen elementos positivos. La crisis evoca una mutación provocada por factores numerosos y, a veces, heterogéneos: no se sabe lo que va a llegar, en tanto permanezca efectiva. Es una prueba y, en este sentido, un juicio. Lo que se hace visible a primera vista son los síntomas negativos, que son los que hemos de clasificar y analizar, sin omitir que aparecen en mutaciones aparentemente positivas. En función de estas mutaciones es posible detectar estas fracturas. Sacarlas a la luz tiene una función terapéutica.

Las fracturas en la Iglesia católica son múltiples y diversas. Tienen que ver, por lo general, con una ruptura entre la experiencia o los requerimientos populares y la estructura institucional garantizada por la autoridad. Voy a enumerar algunos casos en los que esta ruptura parece evidente: la disciplina del matrimonio y la del clero; la tensión entre la sensibilidad cristiana del pueblo y la regulación magisterial; la decepcionante relación entre la colegialidad episcopal y el poder romano; la combatida dinámica de las Iglesias locales en materia catequética, litúrgica y pastoral; el conflicto entre la libertad de los teólogos y la autoridad jerárquica; el modo de acceder al poder en el caso de los obispos y del papa, así como la forma del ejercicio de ese poder.

La demanda de una transformación institucional parte de la contrariedad reinante entre la experiencia cristiana, a menudo dinámica, y el interés mayor, que los responsables definen a

partir de un poder no controlado. En el corazón de esta fractura se inscribe una divergencia, que va en aumento, entre el deber de obediencia y el ejercicio de la autoridad. El estudio de cada uno de los casos mencionados nos convencerá de que se trata de un desacuerdo sobre el papel que debe desempeñar la autoridad en la Iglesia. Este desacuerdo no está provocado por razones de poca monta ni por comportamientos de mala fe; está engendrado por una relación defectuosa con respecto a la institución, tanto del pueblo como de los responsables; causa conflicto y violencia. Sólo después de haber estudiado los diferentes casos que hemos evocado y las mutaciones positivas que se anuncian en los conflictos descritos, podremos ocuparnos de la cuestión de la relación entre la autoridad y la violencia.

I. LA DISCIPLINA DEL MATRIMONIO Y DEL MINISTERIO

Los datos son conocidos: por una parte, la Iglesia católica, en virtud de la indisolubilidad del matrimonio sacramental, rechaza todo nuevo matrimonio de un cónyuge mientras viva el otro cónyuge, y sanciona el nuevo matrimonio civil con la exclusión de la comunión eucarística; por otra parte, niega el ministerio sacerdotal a las mujeres y, en el marco de la tradición latina, impone el celibato a los ministros varones.

Esta doble disciplina, a pesar de las reiteradas demandas de flexibilización o de transformación hechas por distintos sínodos regionales o diocesanos, o por algunos miembros del episcopado, sigue en vigor, porque Roma no quiere abandonarla. Los efectos pastorales que dimanán del actual *statu quo* son considerables. Examinemos ambos casos.

En el caso del matrimonio, la triple salida abierta, en el marco de la legislación canónica actual, a una cohabitación que se ha vuelto inhumana es, o bien la anulación –procedimiento que se multiplica de maneras muy diferentes según las regiones y las naciones–, o bien el celibato para ambos cónyuges separados, o bien, por último, la renuncia a toda vida conyugal para aquellos que se han vuelto a casar civilmente. La disciplina es objetivamente tan severa que, según parece, es relativamente poco respetada, por razones que muchos consideran, con plena

conciencia, justificadas. Precisamente esta contradicción entre la norma impuesta y la práctica real es lo que ha llevado a fieles y pastores a una búsqueda de flexibilidad. Es sabido que algunos obispos alemanes¹ han trabajado en este sentido: el cardenal Ratzinger ha desaprobado sus iniciativas². La institución se encuentra, aparentemente, en un callejón sin salida, puesto que la disciplina que ella sostiene parece estar lejos de la compasión evangélica y de la práctica de otras Iglesias.

En el caso del ministerio sacerdotal, el mantenimiento del celibato, el rechazo a conferir un cargo pastoral a ministros que se han casado por la Iglesia después de haber sido reducidos al estado laical, la exclusión de las mujeres del sacerdocio sacramental, no sólo no favorecen la solución de la crisis ministerial originada por la disminución del número de sacerdotes, sino que la profundizan al restringir las posibilidades de reclutamiento. Las llamadas que se han hecho, desde hace más de veinte años, a un nuevo relanzamiento de las vocaciones no han tenido prácticamente ningún efecto, y los obispos se ven obligados a recurrir a laicos para garantizar la permanencia de la pastoral litúrgica y catequética³.

Ambos casos son suficientemente graves, y ambos requieren un serio examen. Voy a estudiar, en primer lugar, el caso del matrimonio y, a continuación, el del ministerio sacerdotal. Con ello espero abrir una interpretación que permita salir del *statu quo* en que nos encontramos sin ceder al laxismo. Concluiré con una evaluación de las razones que, en mi opinión, impulsan a los responsables eclesiales a mantener la disciplina actual a pesar de sus perjudiciales efectos.

A. La disciplina del matrimonio

Tras la presentación de la doctrina oficial, plantearé un distanciamiento crítico respecto de ella y propondré una interpretación más abierta.

1. *Documentation Catholique* 2.082 (noviembre 1993), p. 986.
2. *Documentation Catholique* 2.103 (noviembre de 1994), pp. 93s.
3. Véase la advertencia que hace el documento romano sobre la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes, «*Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*», de 15 de agosto de 1997.

1. *La doctrina oficial*

La doctrina católica sobre el matrimonio es conocida: el matrimonio sacramental celebrado válidamente es indisoluble. Todo nuevo casamiento (el divorcio civil no lo implica necesariamente) es, por consiguiente, ilegítimo. La Iglesia, según piensan sus altos responsables, no puede cambiar su disciplina en este punto: no tiene autoridad sobre el sacramento y no dispone, por tanto, de ningún poder sobre la indisolubilidad del vínculo que resulta de su celebración. No puede declarar inoperante la promesa hecha ante Dios y garantizada por su Enviado: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre». La Iglesia, al negar toda legitimidad al nuevo casamiento tras el divorcio, expresa su convicción creyente; no se apoya en una disciplina secular, sino que ésta es un efecto. Dicho con otras palabras, el matrimonio no ha sido instituido por la Iglesia en virtud de razones pedagógicas y simbólicas: el matrimonio representa una decisión divina, promulgada por Jesús en el nombre mismo de Dios. Las autoridades eclesiásticas no niegan que esta decisión, que constituye al matrimonio como ley de derecho divino y no puede ser suavizada o cambiada en ningún caso por ellas, tiene graves consecuencias pastorales, debido a la irreversibilidad de la promesa hecha por los esposos; lo que afirman es que ellas no pueden atenuar la intransigencia sin atentar contra el derecho establecido por Cristo. El rechazo que oponen los responsables eclesiales a escuchar los requerimientos de aquellos pastores que incitan a la comprensión y a la misericordia, o que proponen una disciplina menos ruda, se apoya, por tanto, no en su insensibilidad hacia las personas angustiadas, sino en su fidelidad a una Palabra de la que son testigos.

De esta forma, la argumentación oficial destinada a justificar el mantenimiento actual de la disciplina antigua del matrimonio es simple. La Iglesia constata su impotencia para cambiar la disciplina: ésta expresa el imperativo que enunció el Señor, y este imperativo sólo puede ser venerado. Reconoce que su margen de maniobra para con los esposos que se encuentran en esa angustiada situación es estrecho. O bien juzga que nunca hubo matrimonio, y entonces nos encontramos con el procedimiento de nulidad, que se ha multiplicado en estos últimos años gracias a la introducción de un criterio de interpretación deli-

cado y amplio: la inmadurez psicológica, o bien pide que se acompañe espiritualmente, con compasión y comprensión, a los esposos separados, divorciados o que se han vuelto a casar, de tal suerte que su dolorosa situación jurídica no les conduzca al abandono de la fe y de la práctica evangélica, y no cesa de repetir que pertenecen plenamente a la Iglesia. Ésta espera que el mantenimiento de la intransigencia legal con respecto al nuevo casamiento, gracias a su claridad, favorecerá una conversión espiritual de esas personas mejor de lo que podría hacerlo una integración total en la comunión. Esta pastoral de comprensión ocultaría la situación real mediante el olvido del pasado.

La posición católica oficial es la siguiente: puesto que la Iglesia no tiene poder sobre la sacramentalidad que genera la indisolubilidad del vínculo, no puede negociar institucionalmente su ruptura. Puede ser compasiva con las personas que se han situado en una posición doctrinalmente falsa y jurídicamente irreparable. Pretender aportar una solución institucional sería engañarse sobre el sentido de la promesa ligada al sacramento.

2. *Distancia crítica y apertura positiva*

Yo propongo un pensamiento distinto y que, en mi opinión, permitiría dar una solución única al problema institucional y personal. El principio enunciado por Jesús, «El sábado se ha hecho para el hombre», se aplica al conjunto de la institución eclesial y, por consiguiente, a los sacramentos. La doctrina oficial no lo niega, pero entiende «hombre» en un sentido genérico: designa a la humanidad que debe advenir, y hace abstracción del hecho de que el «hombre» de que habla Jesús es siempre «este hombre», la persona en su existencia concreta. Por esta persona es por la que trabaja el sábado, y trabajando por ella es como actúa en favor de la humanidad que vendrá. Si la institución eclesial, jurídica y sacramental aplasta a las personalidades concretas para que venga una humanidad diferente, sigue la lógica del mundo, tanto la biológica como la histórica. En este marco, no hay progreso sin el sacrificio de un cierto número de personas. En la biosfera, la condición para que

vivan ciertas especies es la desaparición de otras; en la historia, la condición para la expansión tecnológica y científica es la marginación de los que no pueden adaptarse.

Esta lógica severa, aunque eficaz para el desarrollo de ciertos datos positivos, se desmarca de la que predica Jesús: la grandeza de una institución no procede de su poder para engendrar una humanidad futura mediante la exclusión de los miembros débiles, pecadores, sino mediante la integración de esos mismos que serían descartados siguiendo una lógica racional. Si el principio de Jesús tiene valor, lo tiene por la herida que inflige al ideal institucional: organizar y administrar los vínculos humanos según razón, sea ésta técnica o utópica. Este tipo de razón institucional crea marginalidad y exclusión. La institución eclesial, a través de dos de sus símbolos sacramentales —el de la reconciliación y el de la cena—, rompe esta lógica y actúa de suerte que ninguna de estas reglas se aplique de tal modo que conduzca a hacer de sí misma, en su utopía razonable, el fin del modo de existencia cristiana que es para todo ser humano la vinculación con el Dios amante y lleno de misericordia, cuya acción no se mide en absoluto por la razón legal, técnica y utópica.

El sacramento del matrimonio no introduce una lógica distinta de la emitida por Jesús en el principio que él opone a la legalidad institucional farisea. También este sacramento está sometido a la perspectiva definida por el sacramento de la reconciliación y cuyo sentido es el siguiente: durante el tiempo de la historia, ningún acto destruye de manera absoluta el vínculo con Dios, puesto que lo negativo puede convertirse en el material de una renovación de la proximidad de Dios. No son las promesas humanas las que definen de manera absoluta el futuro, sino la promesa de Dios de que estará presente a todo ser humano, sea quien sea y haya hecho lo que haya hecho. El sacramento del matrimonio es el indicio de lo que se trama en el vínculo entre un hombre y una mujer. El deseo y el voto de esa vinculación es durar, a pesar de la contingencia de su realización: es indisoluble en su deseo y en su voto. Ahora bien, el vínculo no se encarna en un absoluto instituido hasta el punto de que su fractura personal sería institucionalmente irreparable. El sacramento expresa el sentido. No expresa un juicio definitivo, sino que deja abierto el futuro. La fractura del vínculo

entre un hombre y una mujer concretos, porque ese vínculo ya no tiene futuro posible para ellos, no relativiza el sentido, inscrito en el sacramento, del deseo y el voto de trascender la contingencia. La constatación de su desaparición y, por consiguiente, de la incapacidad para vivir sin hipocresía como marido y mujer, no disminuye en nada la grandeza del sacramento: manifiesta, a la vez, la fragilidad y el carácter trágico de su inscripción en la precariedad del vínculo humano. No niega esta precariedad; la asume. El fracaso del vínculo contraído no es la humillación del sentido simbólico del sacramento; es la constatación de que no ha hecho llegar, en este caso, lo que promete. Si el sacramento instituido es lo absoluto en lo concreto, se obstina en negar su fracaso y glorifica su valor a expensas de un futuro todavía posible para este hombre y esta mujer concretos.

La práctica actual de la Iglesia católica privilegia este sentido absoluto instituido, hasta el punto de negar todo futuro posible a este hombre y a esta mujer concretos: introduce una prohibición sobre un amor verdadero y sobre su reconocimiento institucional. Niega la precariedad del vínculo humano mediante su asunción en una institución, la cual ya no le garantiza contra la desesperación a que puede impulsarle la fragilidad; añade un carácter irrevocable, transformando el sentido del sacramento en condena.

En la perspectiva que yo estoy abriendo, la ruptura del vínculo expresa la constatación de su desaparición interpersonal: ya no hay futuro en la vida en común de este hombre y esta mujer concretos. Pero esa ruptura no habla de la muerte de todo posible vínculo: todavía no ha llegado el tiempo del juicio, y sigue habiendo una esperanza de que lo que fue un fracaso pueda no serlo en otra configuración. La reconciliación habita en el sacramento del matrimonio como en el de la eucaristía. La negativa a que pueda crearse un nuevo vínculo, con la misma precariedad —negativa expresada por la prohibición de un nuevo matrimonio y por la exclusión de la eucaristía—, subraya que se descarta del sentido de estos dos sacramentos lo que libera a la institución eclesial de la lógica utópica o sectaria, transcrita en lógica legal: su finalidad reconciliadora.

Así, a mi modo de ver, el principio emitido por Jesús de la relatividad de la institución respecto del destino de las personas

requiere de esta última no sólo que reconozca que su política no expresa el juicio escatológico de Dios, sino que inscriba en su misma organización, es decir, en todos los niveles de la legalidad y de la sacramentalidad, el principio de su propia relatividad: ningún sacramento expresa lo absoluto, a no ser como indicio; lo enuncia en la precariedad asumida por él. En consecuencia, cuando se constata que, según las perspectivas humanas, bien fundamentadas jurídicamente, ya no hay futuro para la vida en común de un hombre y una mujer casados, sigue siendo posible otro futuro en un marco equivalente, sin que ninguna prohibición procedente de la simbólica del sacramento se oponga a una eventual recreación de un vínculo análogo. En este caso, la sanción institucional significada por la exclusión de la eucaristía ya no tiene razón de ser: su finalidad era subrayar lo absoluto institucional del sacramento. Puesto que eso ha sido reconocido como excesivo, la prohibición de participar en la comunión eucarística ya no tiene razón de ser. El sacramento del matrimonio está sometido al régimen provisorio de toda la sacramentalidad respecto del futuro escatológico. El vínculo asumido en él sigue participando de esta precariedad: el indicio simbólico y escatológico del amor humano no lo arranca de su contingencia; no condena su debilidad a la tragedia, sino que hace que estalle lo trágico, convirtiéndolo en esperanza.

Hay dos argumentos tomados de la historia de la sacramentalidad que pueden apoyar mi hipótesis: uno está tomado de la relativización del bautismo con respecto al futuro escatológico; el otro procede de los debates sobre la reiteración de la reconciliación. Ambos datos manifiestan, en mi opinión, que el puritanismo de la antigua disciplina sobrevive únicamente en el caso de la reglamentación canónica del matrimonio.

Al bautismo se le reconoció durante mucho tiempo una función indispensable: ser la condición de la salvación escatológica. El adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación» fue comprendido como la transcripción de esta condición concreta. Pues bien, poco a poco se ha hecho manifiesto al sentido cristiano que esta determinación detectable —el acto sacramental del bautismo—, si era entendida como una condición material indispensable, contradecía la fuerza de su simbolismo, que es significar la gratuidad del don de Dios en Cristo. El bautismo, que es un acto sacramental, es un acto material: las condiciones

de su administración no son sólo espirituales; son también materiales: un ministro y el agua son indispensables para su celebración. Por ello, el bautismo está sometido al carácter contingente y aleatorio de todo acto material. Hacer depender la salvación de esta materialidad equivaldría a eludir la gratuidad del don de Dios y magnificar lo arbitrario. La distancia, cada vez más clara, entre la forma material y el don de Dios, significado por el principio de que Dios quiere la salvación de todos, condujo a relativizar la recepción material del bautismo como necesaria para la salvación. El don del Espíritu no está ligado a la recepción de este sacramento. Se ha reconocido la existencia de una distancia entre su significación de inserción en la Iglesia visible y la salvación personal. Resumiendo: se ha aceptado que el destino personal, requerido por la proximidad amorosa de Dios, no está amenazado por el peso de la institución, ni siquiera a través de su sacramentalidad. La Iglesia no edifica su pastoral sobre la necesidad del bautismo, contrariamente a lo que hicieron los misioneros españoles después de la conquista de América. Poco a poco se ha ido orientando hacia una recepción más dócil y flexible del Evangelio, teniendo en cuenta el tiempo, sin impaciencia, persuadida en adelante de que lo instituido, mediatizado por la inscripción sacramental, no es la condición indispensable para el encuentro con Dios.

La interpretación del sacramento de la penitencia ha sufrido una evolución análoga. En la antigua disciplina, estuvo excluida durante mucho tiempo su reiteración. El bautismo signaba la voluntad de practicar las costumbres cristianas. Menos cabarlas en puntos fundamentales equivalía a ponerse en situación de exclusión; y si mediaba el arrepentimiento, el cristiano había de ponerse en situación de impetrador de la reinserción humilde en la comunidad traicionada. El largo tiempo de penitencia, las severas consecuencias de la reconciliación, el rechazo de su reiteración, conferían a la Iglesia una fuerte coherencia y, sin duda, un gran poder de seducción. Pero este procedimiento podían soportarlo unas poblaciones restringidas, cuya vida diaria estaba amenazada por el entorno social y político. Cierta nivel de clandestinidad favorecía este rigor. El día en que esa clandestinidad ya no fue necesaria, el día en que la Iglesia se convirtió en multitud, se reveló imposible una práctica tan estricta, y se hizo necesario recurrir institucionalmente a

la expresión de la misericordia infinita de Dios significada por Jesús: perdonar setenta veces siete. La negativa a reiterar la reconciliación se volvió obsoleta. El simbolismo de la reconciliación sin límites prevaleció sobre el de la integridad o la pureza visibles de la institución. El destino personal, siempre aleatorio, fue tomado en cuenta. El sacramento de la reconciliación dejó de ser un montaje defensivo de la pureza institucional. La autoridad se preocupó por el sujeto creyente y abandonó la lógica de la salvaguarda de lo instituido. En nuestros días, sólo el sacramento del matrimonio se mantiene como una excepción a esta actitud de dar preferencia a los sujetos creyentes. Sin embargo, lo que califica la santidad del sacramento y de lo instituido no es su carácter sagrado objetivo, sino su potencialidad indefinida de significar la voluntad divina de reconciliación. El sacramento simboliza una palabra liberadora y no es expresión de ningún juicio condenatorio. Su necesidad se detiene allí mismo donde su simbolismo de liberación se transformaría en fuerza de cerrazón o de destrucción.

B. La disciplina ministerial

La doctrina oficial católica sobre el sacerdocio ministerial no presenta la misma intransigencia que la que afecta al sacramento del matrimonio. Sin embargo, es preciso distinguir una condición para su recepción válida que, según la autoridad romana, pertenece al derecho divino: la no admisión de las mujeres al sacramento del orden; y dos condiciones disciplinares: la negativa a ordenar a varones casados y la imposición del celibato previamente a la consagración. Tras un breve repaso del estado de la disciplina ministerial, tomaré cierta distancia crítica con respecto a la indecisión oficial y propondré algunos elementos de apertura.

1. Disciplina ministerial y problemas pastorales

Según algunos textos recientes⁴, la negativa a la admisión de mujeres a la ordenación presbiteral se fundamenta en la siguiente convicción: Cristo no eligió a mujeres como apóstoles.

4. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Inter insigniores* (1976):

El colegio de los Doce es masculino. Si Cristo lo hubiera querido, habría elegido a mujeres como apóstoles: Jesús era totalmente libre con respecto a las convenciones culturales. En consecuencia, su elección tiene valor normativo. La Iglesia no dispone de ningún poder para transgredir esta determinación: la juzga de derecho divino. No puede hacer más que obedecer esta voluntad y esforzarse en explicitar las razones antropológicas implícitas de la decisión que tomó Jesús. La exclusión de las mujeres del sacerdocio sacramental no es un acto que pertenezca a la disciplina eclesiástica y, consecuentemente, no es reformable; es un dato estructural de la institución.

El celibato, sin embargo, es una decisión disciplinar. Las cartas pastorales no imponen nada a este respecto, a no ser que los obispos, diáconos y presbíteros deben ser maridos de una sola mujer (1 Tm 3,2-12; Tt 1,5). Ésta fue la recomendación que inspiró, durante los primeros siglos, la disciplina eclesiástica: no se impuso nada distinto de lo que ya regía en el conjunto de la comunidad cristiana. Con todo, poco a poco, bajo la triple influencia del Antiguo Testamento, que exigía a los sacerdotes la abstinencia ritual, de los pensadores estoicos y platónicos, que menospreciaban el cuerpo, y del naciente y creciente movimiento monástico, que estimaba sobremanera la castidad, se fue esbozando una tendencia en favor del celibato de los ministros. Algunos obispos habrían deseado que el concilio de Nicea (año 325) adoptara decisiones en este sentido. Pero, gracias a la intervención del obispo Pafnucio, según refiere Sócrates, esa petición fue descartada. Éste es el relato de su intervención:

«Algunos obispos pensaban introducir en la Iglesia una ley nueva, según la cual los hombres consagrados, es decir, los obispos, los presbíteros y los diáconos, no podrían tener en lo sucesivo comercio carnal con las mujeres con quienes se habían casado cuando todavía eran laicos. Como este punto figuraba en la discusión, Pafnucio se levantó en medio de la asamblea de los obispos y exclamó: “¡No impongamos a los hombres consagrados un yugo oneroso! También es una cosa honorable que la unión conyugal y el matrimonio en sí mismo estén exentos de

Acta Apostolicae Sedis 69 (1977), pp. 98-196. Carta apostólica de JUAN PABLO II, *Ordinatio sacerdotalis*, de 22 de mayo de 1994.

mancha. Cuidemos de no causar a la Iglesia, mediante este exceso de rigor, más mal que bien. Pues no todos serán capaces, sin flaquear, de obligarse a dominar sus pasiones, y más de una, entre las esposas de éstos, verá expuesta, sin duda, su castidad al peligro”. Llamaba “castidad” al mismo comercio carnal que se tiene con la mujer legítima. – “Es bien suficiente que quien haya entrado en el clero ya no pueda, después, contraer matrimonio, en conformidad con la antigua tradición de la Iglesia. Pero que no se le separe de la mujer con quien se había casado en primeras nupcias ya antes, cuando era laico...” [Los obispos] no secundaron la propuesta en cuestión y dejaron a la libre elección de cada uno la decisión de renunciar a las relaciones conyugales»⁵.

Las Iglesias orientales han conservado esta perspectiva, a pesar de algunas disposiciones disciplinarias decididas en el concilio quinisexto o *in Trullo* (años 691-692). Una de ellas tiene que ver con el estatuto del obispo. Según la regla antigua, cuando un laico o un sacerdote era elegido obispo, nada le obligaba a no mantener relaciones conyugales con su mujer. El canon 5 de la colección denominada «*Cánones de los apóstoles*», perteneciente a una recopilación del siglo IV, de origen siríaco, define muy bien la ley en vigor: «Ningún obispo, presbítero o diácono repudiará a su mujer so pretexto de piedad. Si la repudia, será excluido; y si persiste, será depuesto»⁶.

La ley antigua, por tanto, no distinguía en absoluto entre clérigos y laicos en relación a la moral matrimonial. La ley justiniana de 18 de octubre de 530, bajo la presión de la espiritualidad monástica, prohibió a los presbíteros, diáconos y subdiáconos contraer matrimonio después de ser ordenados, y la adición 6, de 16 de marzo de 535, prohíbe ordenar obispo a quien tenga esposa. Esta ley imperial explica que el concilio quinisexto, abandonando el canon 5 de las Constituciones Apostólicas, citado más arriba, precise el destino que debía seguir la mujer de quien fuera elegido para el episcopado: «La mujer de quien es elevado al trono episcopal, separada de su marido por mutuo consentimiento, debe entrar, tras la ordenación de éste

para el episcopado, en un monasterio situado a buena distancia de la residencia del obispo, donde el obispo proveerá a su mantenimiento. Y si se muestra digna, sea promovida a la dignidad de diaconisa»⁷.

El Concilio, teniendo en cuenta estas nuevas prescripciones, fijó la que ha seguido siendo hasta nuestros días la disciplina de las Iglesias orientales, incluidas las unidas a Roma. El canon 13 presenta lo esencial de esta disciplina, con una cierta irritación contra el puritanismo de la Iglesia de Occidente:

«Hemos sabido que en la Iglesia romana se transmite una regla que impone, a quienes van a ser ordenados diáconos o presbíteros, comprometerse a dejar de tener relaciones con sus mujeres. Por nuestra parte, fieles a la antigua regla de la disciplina y el orden establecido por los apóstoles, queremos que queden confirmadas para el futuro las uniones contraídas, en conformidad con las leyes, por los ministros sagrados; no es posible romper el vínculo que los une a sus esposas, ni negarles el derecho a las relaciones conyugales, en el tiempo que conviene. Por consiguiente, si alguien es considerado digno de ser ordenado subdiácono, diácono o presbítero, no se le niegue el acceso a ese grado so pretexto de que seguiría con una esposa legítima; y tampoco se le pida, en el momento de la ordenación, la promesa de que renunciará al comercio carnal legítimo que puede tener con su esposa. Así, no nos veremos llevados a hacer una afrenta al matrimonio, que ha recibido sus leyes de Dios y ha sido bendecido por su presencia. La voz del Evangelio proclama: “Lo que Dios unió, no lo separe el hombre”. Y el Apóstol enseña: “El matrimonio es una cosa honorable, y la unión conyugal está exenta de mancha”. Y además: “¿Estás unido a una mujer? No intentes romper”».

La Iglesia de Occidente ha seguido un camino muy diferente. A finales del siglo IV, el papa Dámaso, en una decretal remitida a los obispos de las Galias, dispone que los clérigos mayores deben abstenerse, después de la ordenación, de toda relación con su esposa. El papado no dejará de hacer prevalecer esta disciplina contra el uso antiguo, más liberal. La prohibición de las relaciones conyugales para los clérigos casados abrió el camino al celibato impuesto a quienes desearan ser clé-

5. Cf. *Historia eclesiástica* (2 vols.), 2ª ed. revisada, BAC, Madrid 1997. PG 676, 101c, 102b.
6. *Les Constitutions Apostoliques* VIII, 47,5; «Sources chrétiennes», 336, Éd. Du Cerf, Paris 1987.

7. Canon 48, citado en R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Duculot, Gembloux 1970, p. 119, y la cita siguiente en pp. 120-121.

rigos. De hecho, esta ley chocó con resistencias muy fuertes, por lo que fueron varios los concilios que la fueron recordando en Occidente. De hecho, fueron los decretos de Calixto II, en el primer concilio de Letrán (año 1123; can. 21), y de Alejandro II, en el segundo concilio de Letrán (año 1139; can. 7), los que, al declarar inválidos los matrimonios de clérigos, abrieron el camino a la disciplina que se impuso a partir del concilio de Trento (año 1563; sesión XXIV, can. 9). Siempre se han manifestado oposiciones contra una ley cuya argumentación antigua (pureza ritual, sexualidad corruptora) a muchos les parece hoy infundada. Tanto más cuanto que en nuestros días conduce a regresiones pastorales.

Algunos obispos brasileños, durante una visita al Papa actual en junio de 1995, le subrayaron el estado dramático en que se encontraban sus Iglesias: la falta de sacerdotes, desde hace años, les había obligado a confiar a laicos la tarea de la evangelización, la catequesis y la liturgia. Como éstos no tienen el «poder sacramental», habían organizado su acción en torno a las posibilidades propias de los laicos: el anuncio de la Palabra, la incitación a la convivencia fraterna y la oración en común. La celebración de la eucaristía y la reconciliación penitencial habían desaparecido del horizonte de esta pastoral. La Iglesia católica había perdido su rostro singular; se había vuelto semejante, en su forma visible, a las comunidades protestantes y evangélicas del entorno.

Las autoridades romanas quedaron muy impresionadas por esta descripción. Sin embargo, no era cosa nueva. Algunos teólogos han advertido que el mantenimiento de la disciplina actual conducía, poco a poco, a una «protestantización de la Iglesia católica». A pesar de los encantamientos de algunos obispos desde hace dos decenios, es preciso constatar la extenuación del reclutamiento sacerdotal clásico. Seguir manteniendo en pie una estructura y una política basadas en la esperanza de un retorno inminente de las vocaciones ha descartado cualquier otra posibilidad: ha habido que contentarse con reemplazar por laicos a los sacerdotes que desaparecen, encerrándolos al mismo tiempo en un estatuto que les prohíbe llevar a cabo una auténtica acción pastoral que articule la palabra, la acción y el sacramento.

2. *Distancia crítica*

Los responsables de la Iglesia católica, con su negativa a cambiar la disciplina recibida de la tradición, se encuentran ante una situación que ya no dominan. En efecto, por una parte, la crisis de vocaciones al sacerdocio, que trae consigo el envejecimiento y la fatiga de los sacerdotes todavía en ejercicio, obliga cada vez más a éstos despachar los asuntos corrientes y a dejar de lado la creatividad pastoral; por otra, el estatuto ambiguo de los laicos, que ejercen una responsabilidad limitada, desanima a las personas de buena voluntad que se presentan. De este modo, la indecisión de los obispos lleva a perder en los dos frentes: el retorno a una gestión clásica de la pastoral y de la sacramentalidad por el sacerdote, y la llamada a una renovación de la pastoral por los laicos. En el primer caso, la disminución de los efectivos del clero condena esta posibilidad a la ilusión o a la grandilocuencia retórica: a eso que he llamado más arriba el «encantamiento». En el segundo caso, la carga impuesta a los laicos de un ministerio para el que carecen del conjunto de los elementos necesarios, conduce al desánimo. Basta con haber oído a las mujeres que llevan lo que en Francia llamamos «capellanías» para comprender que el ministerio que se les ha confiado desemboca muchas veces en la petición del sacramento de la reconciliación: tienen que recurrir entonces a un sacerdote ajeno al proceso relacional en el que ellas estaban implicadas y que había conducido de un modo natural a esa petición. La intervención del sacerdote se presenta como exterior y sin gran significación en el movimiento iniciado.

De este modo se insta una fractura entre la pastoral y la sacramentalidad. Esa fractura va incitando a los laicos, poco a poco, a pensar y organizar su acción en función de la ausencia de sacramentalidad. Lo cual hace sospechar a los fieles que la sacramentalidad es algo superfluo. El caso de las celebraciones dominicales sin sacerdote es elocuente desde este punto de vista: se acaba por no sentir la necesidad de ningún otro tipo de celebración. El sacerdote que viene a presidir la eucaristía una vez al mes o una vez al año es un extraño para la comunidad. No conoce ni a las personas ni sus aspiraciones. Me han hablado del caso de un sacerdote, en el Nordeste del Brasil, que había celebrado más de veinte misas en dos días en Navidad.

Es algo que habla más de un récord que de pastoral: el obispo de ese sacerdote había reconocido que ese rápido paso por las comunidades para celebrar una eucaristía aislada era absurdo.

Todo el mundo constata la debilidad del sistema actual. Sin embargo, la autoridad sigue manteniendo el *statu quo*, por veneración a la tradición, lo que constituye el modo más elegante de eludir la necesidad de tomar una decisión en una situación que la requiere. Es posible desarrollar otra política sin quebrar la estructura de la Iglesia católica: su punto de partida es el principio de que la institución trabaja para favorecer la vitalidad cristiana del pueblo creyente y no para perpetuar su organización. Desde el momento en que ésta, fruto de la historia, pierde su eficacia o produce efectos nocivos, es preciso evaluarla lúcidamente e introducir los cambios que impone la nueva situación, que potencialmente es un signo del Espíritu. La fidelidad a una norma que juega en sentido opuesto a su objetivo originario corre el riesgo de derivar hacia la obstinación y producir enfrentamientos o desgarros no deseables en la Iglesia. Es necesario precisar los efectos transformadores del principio que hemos enunciado: la preeminencia de la vitalidad cristiana del pueblo creyente sobre la institución.

El sacramento del orden pertenece a la estructura de la institución eclesial católica: simboliza que el don de Dios no procede ni de la comunidad ni de nosotros mismos; y declara, a través del símbolo sacramental, la inmediatez del acto divino del don de la fe o del Espíritu. Ésta es, a mi modo de ver, la razón por la que sus formas históricas son indeterminadas o fluidas: pueden inscribirse en figuras y organizaciones diversas, y no definen ninguna disciplina. Lo único que cuenta aquí es la finalidad emergente en una simbolización que no la traicione. Lo único que importa es la designación, en un símbolo visible, de Cristo resucitado como único mediador del don de Dios. Pues bien: el interés centrado en la disciplina oculta la finalidad eclesial del sacramento. El cuerpo sacerdotal, en sus formas históricamente constituidas, prevalece sobre las demandas de la comunidad cristiana. La disciplina reverenciada trabaja en contra de la finalidad enseñada o, al menos, reconocida.

Tres obstáculos jurídicos mayores se oponen en la actualidad a cualquier reinscripción de la finalidad en formas inéditas: la prohibición de la ordenación de las mujeres, la negativa a

ordenar a hombres casados y la imposición del celibato. Estos tres límites restringen considerablemente las disponibilidades de la población cristiana a la recepción del sacramento del orden. Estas condiciones no están ligadas por sí mismas a la competencia o a la honestidad efectivamente requeridas para la presidencia de una comunidad: nada dicen de las cualidades indispensables para esta función y, en este sentido, adolecen de estar muy separadas de las exigencias de sentido común que podemos leer en las cartas pastorales. La primera carta a Timoteo (3,2-8) subraya algunas cualidades que atestiguan que el sujeto invitado a la dirección de una comunidad es humanamente capaz de ello. Pues bien, las condiciones exigidas por la disciplina actual –no ser mujer, no estar casado, consagrarse al celibato– no expresan nada de eso: excluyen *a priori* de la presidencia de una comunidad a un cierto número de personas competentes y no tienen en cuenta las cualidades que efectivamente se requieren. De este modo, se juzgará más a un individuo por su capacidad para guardar el celibato que por sus dotes para dirigir una comunidad. Las cualidades humanas requeridas para esta tarea, unas cualidades poco triviales, se convierten en cantidad desdeñable ante los imperativos de la ley canónica.

La finalidad del sacramento del orden –significar la gratuidad y la inmediatez del don de Dios en Cristo– no emergen ni se ponen de relieve mediante estas condiciones. Al contrario, el desarraigo del orden cotidiano que produce la disciplina impuesta favorece una idea «jerárquica», como si el don de Dios sólo llegara al pueblo por mediación de un cuerpo especializado que imitara, mediante unas reglas de vida singulares, una ciudad fuera del tiempo. El símbolo no apunta hacia esta simulación, sino que tiende a designar en el espesor de lo cotidiano el acto gratuito de Cristo. La ley, al crear, a partir de unas condiciones drásticas, un cuerpo masculino especializado, oculta este aspecto fundamental, hasta el punto de que el pueblo, cristiano o no, lo identifica con la Iglesia. Así, cuando la radio o la televisión hablan de la Iglesia, se refieren al clero o a la jerarquía. En la situación que nos toca vivir, esta disciplina no es en absoluto necesaria para la salvaguarda de la significación del símbolo sacramental. Los tres elementos jurídicos que la definen son contingentes. Ni el hecho de ser varón, ni el

hecho de no estar casado, ni el hecho de consagrarse al celibato son necesarios para el ejercicio de la presidencia de la comunidad. Sin embargo, sí se requieren otras cualidades que no forman parte de las condiciones jurídicas impuestas. Éstas prevalecen, pues, por encima de la competencia y actúan en favor de la cada vez mayor escasez de posibles candidatos, por razones que son ajenas a la vitalidad de las comunidades. En caso de reducción de sus miembros activos, esas condiciones hacen problemática la capacidad de responder honorablemente a sus demandas.

El sistema jurídico actual, mediante la selección que ejerce *a priori* de los posibles candidatos entre una determinada población, da prioridad a la supervivencia de su organización y penaliza el servicio a las comunidades. Esta inversión de la finalidad plantea interrogantes sobre la pertinencia de este sistema, ya que se muestra incapaz de hacer honor a aquello para lo que fue históricamente instaurado. Las comunidades necesitan un presidente que trabaje en favor de su unión interna, de su verdad evangélica, de su comunión con las otras comunidades y, a la vez, dé testimonio, a través de la celebración eucarística, de que esa vida la reciben de Otro. El sistema actual, por la creciente rarefacción de los posibles candidatos que provoca, obliga a legitimar una política o una pastoral que desliga la responsabilidad efectiva y la presidencia de la celebración. Unos laicos gestionan la pastoral ordinaria, que incluye la asamblea no eucarística del domingo: por definición, están descartados de la presidencia de la celebración que simboliza el trabajo cotidiano y misterioso del Espíritu y que inserta en la esperanza del Reino los actos más sencillos y las actividades más profanas. Algo se va fraguando en este mundo, y eso es lo que está simbolizado en la celebración eucarística. Pero esa trama ya no dispone del sacramento que desvele su trascendencia. La fractura existente entre los responsables del trabajo efectivo en la comunidad y el presidente de una eucaristía aislada, que sólo está de paso, va reduciendo poco a poco esa eucaristía a una actividad superflua, mágica en cierto modo. El presidente sacramental, al no ser ya el responsable real de la comunidad, no mantiene con ella más que unos vínculos formales.

La creciente rarefacción de las vocaciones sacerdotales obliga a los obispos a implantar procedimientos de sustitución, que poco a poco van haciendo marginal la celebración eucarística y la reconciliación penitencial; esta práctica desequilibra la articulación entre palabra y sacramento.

3. Apertura

Hay que levantar acta de esta situación para interpelar a un sistema jurídico que hasta tal punto da prioridad a lo instituido que niega los derechos del pueblo cristiano a la sacramentalidad y a la identidad entre los responsables efectivos de la pastoral y los presidentes de la asamblea eucarística. Es necesario, por tanto, relativizar esas condiciones que ocasionan efectos tan perniciosos para las comunidades cristianas, y restablecer el principio de que lo instituido está regido por aquello para lo que existe: la vitalidad evangélica de la comunidad. En la interpretación católica de la comunidad cristiana, pertenece a la esencia de la presidencia el poder testimoniar que el trabajo realizado en su seno no procede de ella misma, sino del Espíritu. Tradicionalmente, la presidencia de la eucaristía ha necesitado la recepción del sacramento del orden: este sacramento es la única condición para que el responsable efectivo de una comunidad presida la celebración eucarística, que da testimonio de cuál es la fuente de su comunión fraterna y de su esperanza del Reino. Todas las demás condiciones que aparecen en la tradición cristiana son de conveniencia o jurídicas: han podido imponerse como evidentes o necesarias en tal situación o en tal época (hemos mencionado las razones de ello más arriba) y, sin duda, muchas veces han sido eficaces para la vitalidad de la comunidad. Pero, al ser condiciones de conveniencia o jurídicas, se debe reexaminar su pertinencia en función de sus efectos presentes y no en razón del carácter venerable engendrado por su antigüedad: la vitalidad evangélica de una comunidad prima sobre el peso de la tradición.

Las tres condiciones impuestas para la recepción del sacramento del orden son, por consiguiente, relativas, y tanto más por el hecho de que no tienen en cuenta la capacidad efectiva o la competencia, en beneficio de unas exigencias jurídicas aje-

nas al ejercicio de esta responsabilidad. Haber hecho voto de castidad, no estar efectivamente casado, o no ser mujer, nada dice de la capacidad para presidir una comunidad que incluya la celebración del don de Dios. Por tanto, las condiciones que se pongan para la recepción del sacramento han de ser definidas sin partir de exigencias *a priori*, puesto que no tienen relaciones necesarias, o al menos probables, con la tarea requerida. Es cierto que siempre cabe imaginar que las tres condiciones actuales gozan de esta relación. La experiencia nociva que su mantenimiento supone para las comunidades, invita, por lo menos, a evaluar con toda libertad el vínculo que se les presume con el sacramento del orden.

La primera condición, no estar casado, lleva a su término lógico la prescripción que apareció en el siglo IV en la Iglesia latina: la prohibición de relaciones conyugales con sus esposas a quienes, estando casados, habían sido elevados al sacerdocio o al episcopado. El hecho de que esta ley no se impusiera en los orígenes y el hecho de que no exista en las Iglesias orientales prueban que su vínculo con el sacramento del orden no es intrínseco. Las autoridades, por razones culturales que hemos indicado anteriormente, vieron una connivencia entre el ministerio y la continencia. Nada prueba que actualmente se perciba esta connivencia. Los perjuicios causados a las comunidades por el mantenimiento de esta prescripción no abogan en favor de su pertinencia e incitan a una reevaluación.

Esta reevaluación no puede ser dogmática, puesto que las razones que presidieron la instauración de esta disciplina no lo fueron. No cabe duda de que el estatuto jurídico impuesto ejerció a continuación una influencia sobre la interpretación dogmática del sacramento del orden y orientó hacia una eclesiología específica. Pero esta interpretación de un sacramento a partir de conveniencias culturales y espirituales no cambia su sentido eclesiológico primero. Ni sus variadas encarnaciones históricas ni su condicionamiento jurídico llegan al extremo de eludir el simbolismo originario. Basta con constatar que el estado de matrimonio y el sacerdocio ministerial no son incompatibles para evaluar desde nuevos supuestos, con la mirada puesta en el bien de la comunidad, la pertinencia o no pertinencia de esta disciplina.

Lo prologando de su inscripción en la historia no puede resolver *a priori* el problema actualmente planteado por el riesgo de degradación de las comunidades a causa de la falta de presidentes. Este dato es el que hemos de tener en cuenta, si seguimos considerando que la celebración eucarística conserva un lugar fundamental en la vitalidad evangélica de toda comunidad católica. La vinculación históricamente establecida entre el sacerdocio ministerial y la continencia sólo tiene valor actual si actúa en favor del reconocimiento del don de Dios en la comida convivencial que hace memoria de la muerte y resurrección de Jesús el Cristo. Si se estima que la celebración de esta memoria es superflua para la vida de la comunidad, puede permanecer el vínculo entre el sacerdocio ministerial y el celibato a título jurídico: los responsables pastorales laicos bastan para garantizar la transmisión de la Palabra y para incitar a la fraternidad.

La segunda condición para el acceso al sacerdocio —el voto de castidad— pertenece hoy a la legislación canónica de la Iglesia latina. Se trataba en su origen de fortalecer mediante una promesa la continencia que ya se requería cuando se hacía la ordenación de hombres casados. Esta exigencia condujo a dejar de reclutar clérigos mayores entre los laicos casados y empujó a una parte no desdeñable del clero al concubinato, como lo prueba el considerable número de veces que los concilios reiteran su ilegalidad. Hacía falta, pues, sacar a la luz el valor espiritual de la disciplina impuesta. El voto de castidad venía en ayuda de la sublimación religiosa y cristiana del celibato para unos hombres que se ponían de manera definitiva e indivisa al servicio de la comunidad. Esta segunda condición, reforzando y justificando la primera, provocó una separación cada vez más fuerte del estado sacerdotal con respecto a la condición común de los cristianos. Acercaba a los sacerdotes al estado religioso, como lo comprendió la escuela francesa de Bérulle en el siglo XVII, favoreciendo la implantación de un clero que formó un cuerpo social responsable de la Iglesia y contribuyó a la pasividad del pueblo. La clericalización fue uno de los efectos perjudiciales de esta exigencia. El sacerdote fue situado frente al pueblo cristiano, administrando poco a poco la Iglesia no ya para el pueblo, sino para la institución, cuyo cuerpo social sacerdotal se convirtió en su estructura principal. El

clero desposeyó así al pueblo de sus derechos eclesiales. Estos efectos no fueron queridos ni buscados; se impusieron en virtud de la lógica del sistema implantado.

La rehabilitación de la Iglesia como pueblo en el Vaticano II condujo a preguntarse por la pertinencia de ciertas condiciones jurídicas que favorecen la fractura entre una población pasiva y un cuerpo social clerical que en el imaginario se ha identificado con la Iglesia. La doble condición de no casarse y del voto de celibato no es, sin duda, el único factor que operó esta fractura, pero sí es un factor que no podemos tener en menos. En consecuencia, sería una ligereza no evaluar de nuevo, públicamente, la pertinencia o no pertinencia actual de esta doble condición jurídicamente impuesta. Lo importante para la evangelización es contar con una presidencia competente, eficaz y que favorezca el clima convivencial en la comunidad, que incluya la capacidad de celebrar el sacramento de la fraternidad, que tiene su fuente en el don de Dios, no la permanencia de un cuerpo social clerical cuya ideología religiosa se basa en la separación respecto de la vida cotidiana y profana.

Una tercera condición es necesaria para acceder al sacerdocio ministerial: no ser mujer. El estatuto de esta prescripción, contrariamente a las dos primeras —que son reconocidas por todos como de derecho eclesial positivo y, por consiguiente, transformables—, ha sido declarado por la autoridad como de derecho divino: así pues, en principio la Iglesia no tendría ningún poder sobre esta ley y tendría que limitarse a interpretarla e intentar establecer el beneficio que de ella se deduce, al menos a largo plazo, para la comunidad. Así, Juan Pablo II, en la carta⁸ que dirigió a los obispos sobre este tema, afirma el carácter definitivo de esta disciplina en razón de la elección de apóstoles varones que hizo Jesús. Al obrar así, Jesús habría descartado voluntariamente a las mujeres. Esa decisión no se le impuso por la evidencia cultural de su época, sino que la tomó de manera voluntaria por razones antropológicas.

Si la Iglesia ha mantenido a las mujeres apartadas del sacerdocio, aun cuando las haya admitido al diaconado y, en conse-

cuencia, al sacramento del orden, ha dado diversas interpretaciones de ello. Algunas de ellas son inaceptables, como había subrayado ya un texto procedente de la Congregación para la Doctrina de la Fe⁹. Las únicas interpretaciones pertinentes son las que no suprimen la igualdad de las mujeres con los varones. También Juan Pablo II, en su carta *Mulieris dignitatem*¹⁰, intenta establecer que es precisamente la grandeza de la vocación femenina —ser icono del Reino futuro— lo que les impide presidir la celebración sacramental por excelencia, porque ésta sigue formando parte del orden provisional de nuestra historia. Además, como la presidencia se desarrolla en el seno de un sistema de representación, y no de santidad, está claro que la persona encargada de representar el papel de Cristo debe pertenecer al mismo sexo que él, cosa que ya no tiene sentido en el orden real y definitivo de la caridad. Las mujeres se encuentran ya en este orden último. No sería elegante sumergirlas de nuevo en la historia.

A pesar de la voluntad de Juan Pablo II de mantener el *statu quo* y de apuntalar su decisión con razones sublimes, no es posible eludir las cuestiones sobre la pertinencia de esta prescripción. Sería vano, en efecto, negar la voluntad de las mujeres de ser inscritas, en plano de igualdad con los varones, en las responsabilidades sociales: la Iglesia alienta, además, esta lucha en pro de que no sean objeto de ninguna discriminación social, económica o política. Este movimiento de apropiación del espacio social y político por parte de las mujeres tiene necesariamente repercusiones en las Iglesias.

Estas últimas, en el mundo protestante, no se mostraron insensibles a los efectos intereclesiales de las reivindicaciones de igualdad sociopolítica de las mujeres. Las recientes ordenaciones de mujeres en las Iglesias luteranas y anglicanas están en consonancia con el movimiento feminista que, desde hace ya un siglo, se consolida en las democracias. Estas Iglesias han considerado que la Escritura, desde su perspectiva de igualdad de todos los seres humanos en Cristo, trabaja en un sentido similar a la mutación cultural que se produce en las democra-

8. Carta apostólica de JUAN PABLO II, *Ordinatio sacerdotalis*, de 22 de mayo de 1994.

9. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Inter insigniores* (1976).

10. Texto castellano y comentario de D. TETTAMANZI, *El Poderoso ha hecho obras grandes por mí*, EDICEP, Valencia 1992.

cias. El acceso de las mujeres al sacerdocio ministerial o al ministerio de pastor y, en consecuencia, a la presidencia de las comunidades, choca sin duda con costumbres ancestrales y se aparta de una larga tradición; sin embargo, manifiesta que ya no hay ningún ámbito reservado al poder masculino, ni en las sociedades ni en las Iglesias, después de que en Cristo fuera abolida toda discriminación racial, étnica y sexual (Gal 3,28).

En este contexto, las Iglesias ortodoxa y católica parecen defender un simbolismo antropológico obsoleto: la venida del Reino y su anuncio sacramental parecen definirse en ellas a partir de determinaciones biológicas. Ahora bien, la diferencia que marca al ser humano se juega en la relación y no cristaliza en formas institucionales separadoras. Si cualquier mujer, en virtud de su igualdad humana fundamental con el ser masculino, puede ser responsable de cualquier institución social y política en nuestras civilizaciones, y puesto que todos alaban este acceso a una idéntica responsabilidad como un progreso considerable en el mundo jurídico y político, difícilmente se ve cómo unos argumentos antropológicos basados en la diferenciación sexual podrían justificar en la Iglesia una discriminación que no sostienen en la sociedad, según confiesan los mismos responsables eclesiales¹¹. Sin duda, ésta es la razón por la que la Iglesia católica se atiene al hecho de la tradición, que, según ella, se remonta a la voluntad de Cristo, y considera secundarios los argumentos orientados a pensarlo y a justificarlo. Sabe la Iglesia que históricamente estos argumentos se fundamentaban en la inferioridad, culturalmente evidente en aquellos tiempos, de la mujer. La audacia de Juan Pablo II consiste en querer justificar una misma práctica a partir de argumentos inversos, tomados, por una parte, de la lucha política por la igualdad de las mujeres, y deducidos, por otra, de una mística mariana sobre el papel icónico y no institucional de la mujer en el anuncio del Reino futuro. Estos argumentos corren el riesgo de parecer muy abstractos con respecto a una práctica percibida como discriminatoria.

A mí me parece que, en realidad, la cuestión del acceso de las mujeres a la presidencia de la comunidad no se plantea ante

todo a partir de la tradición ni a partir del silencio de Jesús, sino en función de las necesidades o las exigencias de la comunidad. Pues bien, las condiciones jurídicas impuestas para el acceso a esta presidencia ponen en peligro el futuro de estas comunidades, es decir, su vitalidad evangélica. Se dirá, sin duda, que algunas mujeres presiden en la actualidad comunidades que no tienen la posibilidad de contar con un presidente ordenado. Numerosos testimonios indican que realizan muy bien esta tarea. En consecuencia, podríamos mostrarnos satisfechos con esta solución, evitando así debates en torno a una cuestión muy sensible. Al parecer, la opción de Roma y de muchos obispos es la de apoyar y multiplicar estas experiencias que permiten vivir a las comunidades y ahorran transformaciones institucionales que no se desarrollarían sin ocasionar conflictos dolorosos.

Sin embargo, esta política implica riesgos: en la medida en que tenga éxito, vuelve anodinos el sacerdocio sacramental, la celebración eucarística y la reconciliación penitencial. Voy a ilustrar lo que quiero decir con una anécdota. Un obispo me contaba que había nombrado a una mujer presidenta de una comunidad. Ella había cumplido admirablemente su tarea y se había hecho estimar por todos. Organizando la pastoral ordinaria y la catequesis, asegurando la predicación, visitando a las gentes, presidía la celebración dominical sin eucaristía, salvo una vez al mes, en que un sacerdote de la región iba a decir la misa. Este obispo fue a visitar la comunidad para calibrar el trabajo realizado. Sólo oyó alabanzas hacia la presidenta, y constató el excelente trabajo que había emprendido en pro de la vitalidad evangélica de la comunidad. Conscientemente, se informó sobre los sentimientos de los feligreses con respecto al sacerdote que iba cada mes a celebrar la misa: se le ignoraba, y su misa parecía poco interesante en comparación con las otras celebraciones. En suma, la comunidad se las arreglaba perfectamente sin un presidente ordenado y sin la celebración eucarística. Sin que se hubiera prestado atención al hecho, estaba naciendo otro tipo de Iglesia. Como ya dije más arriba, eso es lo que recientemente, en junio de 1995, expusieron los obispos del Norte de Brasil a Juan Pablo II.

El problema no es, pues, la fidelidad a una tradición, sino el tipo de Iglesia que se desea promover. En nuestros días,

11. Carta de JUAN PABLO II a las mujeres, 10 de julio de 1995, Palabra, Madrid 1995.

negarse a cambiar las condiciones jurídicas del acceso a la presidencia es, a pesar de quien lo hace, orientarse hacia una pastoral de la palabra y de la fraternidad convivencial débilmente articuladas con la sacramentalidad, y supone considerar como algo secundario para la vitalidad de la comunidad la celebración de la eucaristía y del sacramento de la reconciliación. Es lamentable que el mantenimiento del *statu quo*, que tiene unos efectos tan importantes para el rostro de la Iglesia, no sea objeto de un debate lúcido. La negativa a tener en cuenta las consecuencias que acarrea para las instituciones eclesiales el movimiento de emancipación de la mujer corre el riesgo de conducir a una verdadera marginación del clero, que conservará las insignias de la presidencia, pero en la realidad de los hechos quedará apartado de ella. El debate en torno al simbolismo antropológico parece bien irrisorio en una situación en la que se está produciendo un movimiento tan importante.

C. Las razones del inmovilismo institucional

Teníamos derecho a esperar que el Vaticano II discutiera las dos cuestiones, ya entonces candentes, del matrimonio y el ministerio. No lo hizo. Juan XXIII, alertado sobre los problemas relacionados con la falta de ministros, se negó a debatir sobre la ordenación de varones casados, la ley del celibato y la ordenación de mujeres. Confesó comprender que se plantearan estas cuestiones, pero negó disponer de la menor autoridad para resolverlas: no se rompe fácilmente con tradiciones tan antiguas, reconoció. No se sintió personalmente con el ánimo necesario para abandonar una disciplina más que milenaria.

Su sucesor, Pablo VI, siguió el mismo camino. Sustrajo al concilio Vaticano II las cuestiones sobre la contracepción, el divorcio y la disciplina ministerial. Más tarde, especialmente en el caso de la no ordenación de las mujeres, desarrolló algunos argumentos para justificar la negativa a romper con la tradición. Juan Pablo II no hizo más que desarrollar las razones de sus predecesores en un contexto teológico ampliamente contestatario.

El argumento principal avanzado por estos tres papas para no acceder a las demandas, tantas veces reiteradas, de proceder

a una flexibilización de la disciplina canónica es idéntico: no tienen autoridad sobre unas prácticas tan antiguas. Ciertamente, la razón de esta falta de poder no es exactamente la misma en los tres casos. En efecto, en el caso del divorcio y en el de la no ordenación de mujeres, apelan a un derecho divino, fundado en las decisiones de Jesús. En el caso del celibato, confiesan que se trata de un derecho eclesiástico, y se insinúa que la negativa a cambiarlo brota más del escrúpulo que de la falta de autoridad. No por ello es menos cierto que el reconocimiento de un derecho divino que prohíba la flexibilización de la ley católica del matrimonio y del acceso de las mujeres al ministerio presbiteral no está fundamentado en una argumentación bíblica que sea posible debatir con las otras Iglesias cristianas, sino en la práctica tradicional. La argumentación que se avanza —muy variable, por lo demás, a lo largo de la historia— para justificar estas leyes canónicas tienen poco peso con respecto a la misma tradición. Pero, en definitiva, es esa tradición la que zanja el asunto en los conflictos actuales; prevalece ella, por encima de lo que podría estimarse, el bien de la comunidad. La autoridad aparece como encadenada por la memoria que habita en la institución. No decide en función de los problemas actuales por los que atraviesa la sociedad eclesial, pues la tradición ya ha definido por anticipado, antes de cualquier debate, la orientación que se debe seguir. La tensión actual entre el pueblo cristiano y el control magisterial procede de esta práctica de gobierno, que, con razón o sin ella, pasa por arcaica.

II. PUEBLO DE DIOS Y GOBIERNO ECLESIASTICO

El concilio Vaticano II suscitó grandes esperanzas. En especial, gracias a la inversión de prioridades en eclesiología, provocó un movimiento de participación de los creyentes en el acontecer de su Iglesia. En efecto, según este Concilio, la Iglesia es el pueblo de Dios (*Lumen Gentium*, 2), es decir, que el conjunto de los cristianos son sus miembros en igualdad de derechos; las estructuras sacramentales, jurídicas o gubernamentales están a su servicio (*ibid.*, 4). Se crearon o restauraron algunas instancias para dar concreción a esta orientación: sínodos diocesanos, consejos presbiterales, consejos pastorales, etc. Además, en el

ámbito de la Iglesia universal, la organización de sínodos episcopales para un gobierno más colegial de la Iglesia hizo concebir la esperanza de nuevas capacidades de transformación y adaptación de la institución eclesial, capacidades prácticamente inexistentes en la estructura piramidal antigua. La experiencia del postconcilio no ha respondido a las esperanzas que el concilio había suscitado. De ahí que se haya instalado un gran malestar en la Iglesia católica, debido a las frustraciones causadas por la distancia cada vez mayor entre las expectativas y la realidad eclesial.

Esta disfunción no es ajena al mismo texto conciliar: en la misma medida en que fue sencillo trazar las grandes líneas bíblicas de la convocación de los hombres dispersos en un pueblo nuevo, que vive de la promesa del Reino en un mundo de violencia, en esa misma medida fue arduo definirle un estatuto en su peregrinación terrestre. El Antiguo Testamento, al designar a los hebreos como pueblo de Dios, circunscribía la cuestión institucional mediante el arraigo carnal de sus miembros. El Nuevo Testamento, que rompe con esta limitación mediante la universalidad de la fe y de su signo, el bautismo, no precisaba en modo alguno el estatuto, la forma y la organización de este pueblo. Su institucionalización, a fin de conferirle una visibilidad terrestre, fue tendiendo poco a poco, por razones de unificación y de supervivencia, a confiar a algunos el destino de todos. El texto de *Lumen Gentium* ratifica con excesiva ingenuidad el resultado de este movimiento en su capítulo 3, consagrado a la estructura jerárquica de la Iglesia. Ese texto no se libera con suficiente claridad de la teología preconiliar. En consecuencia, se arriesga a favorecer su retorno, aunque hay que reconocer que la presentación de la constitución jerárquica de la Iglesia es jurídicamente más precisa que la exposición consagrada al pueblo de Dios (*ibid.*, 2). Es también más operativa, ya que procura a la Iglesia un estatuto visible, una organización, designa a los responsables de su acontecer e indica las instancias de gobierno. Pero al hacerlo, y a pesar de la dinámica del conjunto, crea una separación entre el pueblo designado como la Iglesia y la institución que lo visibiliza.

En efecto, la institución es definida por una estructura cuyo centro de gravedad es el poder jerárquico articulado en la autoridad del obispo de Roma. La participación del pueblo en el

ejercicio de este poder sigue estando indeterminada, porque está expresada en unos principios demasiado generales. Es cierto que se designan algunas instancias de participación, como los sínodos y los consejos pastorales, pero su autoridad en el ejercicio del gobierno no ha sido precisada en modo alguno desde el punto de vista jurídico. El último documento sobre los sínodos diocesanos es la prueba¹². Sólo está definido jurídicamente el poder inmediato del obispo de Roma sobre toda la Iglesia visible; el poder del obispo, descrito en los mismos términos para la Iglesia local que el del papa para la Iglesia católica en su conjunto, sigue siendo impreciso en su relación con el poder romano. Así, a pesar de la inversión del interés que manifiesta la eclesiología conciliar del Vaticano II en relación con la eclesiología preconiliar, sólo el movimiento centralizador sigue siendo operativo, pues sólo el poder jerárquico supremo ha sido definido jurídicamente en su ámbito; se desea la participación del conjunto de los católicos en el destino y el acontecer de su Iglesia, pero su ejercicio, dado que se evoca de manera difuminada, carece de la formulación de unas verdaderas reglas de juego.

El malestar actual, provocado por la percepción de una disfunción entre el poder y sus administrados, tiene su origen en la incapacidad a que se resignó el Vaticano II para definir el derecho efectivo del pueblo de Dios en la institución que lo hace visible. La torpeza de construcción jurídica de *Lumen Gentium* es, por tanto, una de las causas de esta disfunción. El pueblo cristiano sigue estando persuadido del arcaísmo del gobierno eclesiástico.

Antes de proponer algunos correctivos a este bloqueo institucional, es necesario comprender la génesis de la centralización romana, causa de la separación que siente el pueblo de Dios respecto de sus responsables eclesiásticos.

A. Génesis de la centralización romana

La disfunción sentida en nuestros días es el resultado de un proceso histórico secularmente centralizador. Su percepción ampliada y la sensación de malestar que engendra obedecen a

12. *Documentation Catholique*, 19 de octubre de 1997.

una doble coyuntura: las considerables esperanzas suscitadas por el Vaticano II y la presión cultural de las sociedades democráticas de libre expresión y debate. El gobierno jerárquico de la Iglesia católica parece subestimar el Vaticano II y no prestar la suficiente atención al proceso de democratización. Esta actitud –ahora mal aceptada, por incomprendida– tiene su origen en una historia secular: el poder central se fue haciendo, poco a poco, preponderante. Debemos trazar las etapas de este acceso de Roma a un poder universal y original.

1. El modelo de la Iglesia antigua

La preeminencia del poder central es un fenómeno relativamente tardío: la Iglesia antigua lo ignoraba. Algunas citas nos permitirán medir la gran distancia que media entre la práctica que ahora se nos presenta como tradicional y el modo antiguo de participación de los fieles en el gobierno de la Iglesia.

Así, en la *Carta a los Corintios* (hacia el año 96) de Clemente de Roma, leemos que los apóstoles y otros hombres eminentes establecieron a los pastores de las comunidades «con la aprobación de toda la Iglesia» (44, 3). Aunque esta expresión sigue siendo para nosotros imprecisa por lo que se refiere al modo práctico de su realización, cabe suponer, con todo, que encuentra una interpretación autorizada en la petición que la *Didaché* (hacia el año 200) hace a los cristianos: «Elegid obispos y diáconos dignos del Señor» (15,1). Este forma de designación se ve confirmada por la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma (hacia el año 230), donde se consigna: «El obispo ordenado debe haber sido elegido por todo el pueblo». Esta fórmula fue recogida en el siglo IV por las *Constituciones Apostólicas* (4, 2). San Cipriano confirma, en el año 250, su acuerdo con este modo de gestión: su deseo, subraya, es «estudiar en común lo que requiere el gobierno de la Iglesia y, después de examinar todos juntos las cuestiones sometidas a debate, decidir con precisión: tomó como regla, desde el principio de su episcopado, no decidir nada sin el consejo de los sacerdotes y los diáconos y sin el sufragio de su pueblo, según su sola opinión personal» (14, 1 y 4). En la Carta 34 vuelve sobre el tema: «Debo conocer estos casos particulares y estudiar con esmero

su solución, no sólo con mis colegas obispos, sino con todo el pueblo».

Esta tradición de la participación del pueblo en el gobierno de la Iglesia es llevada adelante en el siglo V por el papa Celestino I, que fue quien promulgó la regla siguiente: «Que no se imponga al pueblo un obispo que aquél no quiera». Se comprende tanto mejor esta regla por el hecho de que el obispo es el representante de la Iglesia que él preside, convicción que parece subyacer a la opinión del papa León Magno: «El que debe presidir a todos debe ser elegido por todos» (*Epistolae*, 10,4). El Papa justifica su opinión en una carta dirigida al obispo de Narbona: «De ninguna manera se puede contar en el número de los obispos a los que no han sido elegidos por el clero, pedidos por el pueblo, consagrados por los obispos de la provincia, con la decisión del metropolitano».

Nadie duda que hubiera prácticas autoritarias; de lo contrario, habría sido incomprensible que hiciera falta recordar con tanta frecuencia la norma de la participación. La convicción que sostiene estas advertencias contra una deriva monárquica la expresa muy bien san Paulino de Nola (año 431): «Estemos atentos a lo que dice cada uno de los fieles, porque es el Espíritu Santo quien inspira a todo fiel».

Incluso en la época en que ya estaba muy iniciada la deriva hacia una preeminencia del poder central y hacia modos de gobierno más monárquicos, Inocencio III y Bonifacio VIII (siglo XIII) no dejaron de recordar la regla del derecho romano que, hecha suya por la Iglesia, requería la participación de los cristianos en las decisiones que les afectaban: «Lo que nos concierne a todos debe ser discutido y aprobado por todos».

Estos principios favorables a la participación de los cristianos en el gobierno de sus Iglesias no son concesiones arrancadas a los responsables en épocas de crisis, como si hubiera sido oportuno que la autoridad jerárquica aligerara su poder legítimo. En realidad, ésta no hacía más que expresar el derecho de los fieles¹³.

Este breve repaso de los modos antiguos de ejercicio del poder eclesial, tan diferentes de los que hoy experimentamos,

13. Véase J. RIGAL, «Le débat dans l'Église»: *Études*, septiembre de 1995.

aunque habría que introducir ciertos matices al esquema general en función del carácter numéricamente restringido de las comunidades antiguas, prueba que la deriva monárquica que se produjo más tarde fue una consecuencia histórica: la forma actual del gobierno de la Iglesia no es resultado del desarrollo homogéneo de una esencia originaria; es contingente y, sin duda, provisional. La disfunción presente anuncia una transformación. Para corregirla es necesario todavía elucidar las razones que la engendraron históricamente.

2. *El proceso centralizador*

A lo largo de la historia se ha ido produciendo un desplazamiento del papel de la Iglesia de Roma en el testimonio de la Palabra. En la Antigüedad, no era tanto la persona que presidía la comunidad romana cuanto el lugar de esa presidencia, Roma, lo que importaba, y ello en virtud de la memoria de los apóstoles Pedro y Pablo, que allí habían predicado, allí habían encontrado el martirio y allí reposaban en tumbas veneradas. A lo largo de los tiempos se produjo una personalización carismática del obispo que gobernaba esta Iglesia local. Al final de este proceso, en la época contemporánea se constata la existencia de una fuerte complicidad entre, por una parte, la desaparición de las instituciones y de los poderes intermedios propiciada por los medios de comunicación, en favor de personalidades «carismáticas», y, por otra, la extrema personalización de la función pontificia. La centralización romana y la personalización de esta función no se impusieron sino lentamente. Recordemos algunas de las etapas de esta evolución.

La deriva monárquica, si dejamos aparte algunas excepciones, no fue programada de manera consciente por el centro romano. Los textos antiguos no nos suministran prueba alguna de la existencia de una voluntad hegemónica. La deriva constatada es el resultado de luchas que afectaron a la periferia, un proceso que duró hasta el concilio Vaticano I, en el siglo XIX. El estatuto actual del primado pontificio y su ejercicio en solitario son el resultado de los incesantes conflictos que sacudieron a la periferia, sobre todo en la época feudal, y de la incapacidad de las autoridades eclesiásticas locales para resolverlos. Debido a

esta impotencia, los obispos o el pueblo cristiano recurrían al arbitraje de la sede romana.

En los orígenes, la Iglesia de Roma gozaba de un primado de honor en virtud de la veneración consagrada a las tumbas de Pedro y Pablo. Cuando surgían divergencias en la interpretación de la Escritura o conflictos de poderes entre obispos, eran los concilios locales, en principio, los encargados de resolver las cuestiones debatidas, los que arreglaban las oposiciones personales y paliaban los fallos. No obstante, en caso de contradicciones entre concilios locales, debido a la incapacidad de los obispos para entenderse o a la confusión que engendraban sus mutuas deposiciones, las Iglesias locales recurrieron a Roma para salir del atolladero. El concilio de Sárdica del año 343 nos brinda un buen ejemplo de este procedimiento. Leemos, en efecto, en el canon 4: «Cuando algún obispo hubiere sido depuesto, por juicio de los obispos que moran en los lugares vecinos, y proclamare que su negocio debía tratarse en la ciudad de Roma, no se ordene en absoluto en su lugar a otro obispo en la misma cátedra después de la apelación de aquel que ha sido considerado como depuesto, mientras su causa no hubiere sido determinada por el juicio del obispo de Roma».

Ya antes del reinado de Constantino (año 324), especialmente a causa del peligro que la gnosis supuso para la Iglesia, vemos afirmarse la autoridad de la Iglesia de Roma. Dado que ella posee las tumbas de Pedro y de Pablo, lugares simbólicos, aparece como la instancia y el recurso últimos para zanjar los debates locales insolubles y que, por razones de mimetismo, entrañan el peligro de afectar a la paz de la Iglesia universal. San Ireneo, hacia el año 180, es un buen testigo del crédito que se concedía a esta Iglesia. Escribe, en efecto, que para paliar los extravíos doctrinales y contrarrestar la constitución de agrupamientos ilegítimos, la tradición de la Iglesia de Roma es segura, porque «con esta Iglesia, por razón de su origen más excelente, es preciso que concuerden todas las Iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes, ya que en ella se ha conservado siempre la Tradición que procede de los Apóstoles»¹⁴. Así, poco a poco, debido a las consultas y requerimientos que iban

14. *Adversus haereses*, III, 3, 2.

umentando por parte de la periferia, el obispo que preside la Iglesia de Roma se convertirá en el símbolo de la fidelidad de Pedro. Designándolo como vicario de Pedro, se reconocía que su papel era velar para mantener la transmisión de la Palabra auténtica y garantizar la comunión entre las Iglesias.

Para explicar el lugar ocupado por la Iglesia de Roma en el Imperio Romano, Klaus Schatz, refiriéndose a Anselmo de Havelberg, que cita a su vez al griego Nicetas en sus *Diálogos* (año 1150), escribe:

«A diferencia de las Iglesias de Oriente, Roma quedó preservada de toda herejía, y la razón de ello fue su falta de vitalidad intelectual y su insuficiente conciencia de los problemas (*nimia negligentia investigandae fidei*), mientras que, a la inversa, la gran cantidad de herejías de Oriente sería el reverso de una actitud inclinada a la interrogación y a la investigación, así como a los debates intelectuales. Desde un punto de vista positivo, esta actitud de Roma, que ha sido constante a lo largo de casi toda la historia de la Iglesia... podría ser calificada de apego a la tradición... [En las controversias] no fue siempre Roma la que dio la respuesta verdaderamente teológica y, sin embargo, por su actitud de apego a la tradición, la Iglesia de Roma fortificó la resistencia contra las herejías... Pues bien, esta experiencia permitió que se desarrollara la convicción de que, más que en cualquier otra parte, es en Roma donde se conserva la verdadera fe»¹⁵.

Esta convicción no ha hecho más que afirmarse a lo largo de los siglos. Roma, en medio de conmociones de todo tipo, confirmó una fidelidad que no desmintió nunca la fe apostólica, aunque muchas de sus decisiones fueron controvertidas o rechazadas. Tras la caída del Imperio romano, que se había vuelto parcialmente cristiano, surgieron monarquías y feudos múltiples. Hasta la Edad Media, la Iglesia de Roma trabajó, con diversa fortuna, por desvincular a los obispos del encerramiento en los intereses políticos locales. Una de las apuestas de la lucha contra las autoridades civiles fue la libertad de elección o de nombramiento de los obispos.

15. K. SCHATZ, *La primauté des papes*, Éd. du Cerf, Paris 1992, p. 37 (trad. cast.: *El primado del papa*, Sal Terrae, Santander 1996).

3. Las resistencias y las justificaciones

Del primado de honor y de fidelidad se pasó, en virtud de la implicación de Roma en la lucha por liberar del peso de los intereses feudales y políticos, a un primado de jurisdicción, es decir, a un poder jurídico efectivo sobre las Iglesias locales. Esta progresiva extensión de la autoridad pontificia dio lugar a algunos excesos ideológicos: había que legitimar el hecho de que una convención tácita y de convivencia entre las Iglesias sobre el papel preeminente de Roma se hubiera convertido en el establecimiento de un derecho. Para ello, Roma dio fuerza a un principio que, aunque se remontaba al siglo VI, sólo en el siglo IX se convirtió en un elemento de la tradición jurídica romana: «La primera sede, Roma, no es juzgada por nadie», lo que significó, en su origen, que no había instancia ante la cual se pudiera apelar contra las decisiones romanas. Este principio expresaba la convicción de que el obispo de Roma era «el centro de la comunión eclesial, y que la comunión con él era el criterio último en caso de escisión en la Iglesia»¹⁶.

Fue Gregorio VII, el año 1075, quien, en un documento llamado *Dictatus papae*, imprimió una forma abrupta, excesiva e ideológica a un papel jurídico que algunas circunstancias contingentes habían favorecido y extendido. Si queremos medir la distancia que empezó entonces a abrirse con respecto a las convicciones antiguas, es preciso conocer ese ambicioso y antiguo texto. Sin duda, este documento expresa, en el siglo XI, más un ideal de autoridad que una realidad efectiva. Pero no por ello dejará de tener peso en el futuro de la Iglesia de Roma: justificó por adelantado el fenómeno de la centralización y el exceso de personalización. Juzgue el lector por algunas de sus aseveraciones:

1. La Iglesia romana ha sido fundada solamente por el Señor.
2. Sólo el Romano Pontífice es digno de ser llamado «universal».
8. Sólo él puede usar insignias imperiales.
11. Su nombre (de papa) es único en el mundo.
12. Tiene facultad para deponer a los emperadores.

16. *Ibid.*, p. 117.

16. Ningún sínodo puede ser llamado «general» sin su mandato.
17. Ningún capítulo ni libro sea recibido como canónico sin su autoridad.
18. Su sentencia no puede ser reformada por nadie, y sólo él puede reprobado las de todos.
19. No puede ser juzgado por nadie.
20. Nadie ose condenar a quien apeló a la Sede Apostólica.
21. Las causas importantes (*causae maiores*) de cualquier Iglesia deben remitirse a la Sede Apostólica.
22. La Iglesia romana no erró nunca, ni errará en lo por venir, según consta por la Sagrada Escritura.
23. El Romano Pontífice, si ha sido ordenado canónicamente, se hace indudablemente santo por los méritos de San Pedro...¹⁷

La política subsiguiente de los papas encuentra aquí su legitimación jurídica y doctrinal. Los ásperos conflictos que se desarrollaron en la Edad Media entre los papas y el emperador, los señores feudales o las nacientes monarquías avalaron experimentalmente la eclesiología gregoriana. Permitieron al papa, al garantizar la libertad de los obispos y la legitimidad de las elecciones, dar una justificación a su poder jurídico cada vez más exorbitante y a su intervencionismo cada vez más constante. La interpretación rigurosa y excesiva de la jurisdicción papal en las máximas de Gregorio VII no fue aceptada, ciertamente, de manera universal. El ejercicio del primado, a pesar de su legitimación ideológica, no zanjó el debate entre los que estimaban que el poder supremo en la Iglesia correspondía al concilio y los que lo atribuían al obispo de Roma.

En realidad, el gran cisma de finales de la Edad Media (1378-1417), en el que durante cuarenta años se ignoró quién era el papa legítimo, no favoreció las tesis sostenidas otrora por Gregorio VII, y condujo a un planteamiento más pertinente de las relaciones entre el concilio y el papado. El concilio de Constanza, en 1415, aportó un buen ejemplo de la indecisión que reinaba por entonces y de su voluntad de resolverla. Pro-

17. «Registro de Gregorio VII», II, 55, en (E. Caspar [ed.]) *Das Register Gregors VII*, t. I, Berlin 1920, *Monumenta Germaniae historica, Epistolae selectae*, III/1, pp. 201-208. (Seguimos aquí la traducción de B. LLORCA Y OTROS, *Historia de la Iglesia Católica II*, BAC, Madrid 1963, p. 319).

mulgó el siguiente decreto: «Este... sínodo legítimamente reunido en el Espíritu Santo, formando concilio general y representando a la Iglesia católica militante, recibe su poder directamente de Cristo; todo hombre, sea cual fuere su estado o dignidad, y aunque esta última fuera papal, está obligado a obedecerle en todo lo que toca a la fe y a la extirpación del cisma susodicho (así como a la reforma de la susodicha Iglesia de Dios en su cabeza y en sus miembros)». El concilio de Basilea reforzó esta opción conciliarista (1439-1449) decretando que el concilio general está por encima del papa, y que éste no puede disolver un concilio, ni aplazarlo, ni trasladarlo.

La oposición del Papa entonces reinante a esta decisión dividió al Concilio, que acabó disolviéndose, y la tesis romana formulada en el concilio de Florencia de 1439 salió ganadora, aparentemente, en la larga lucha provocada por el cisma. «Asimismo definimos que la santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, verdadero vicario de Cristo, cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y que al mismo, en la persona del bienaventurado Pedro, le fue entregada por nuestro Señor Jesucristo plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, como se contiene en las actas de los Concilios ecuménicos y en los sagrados cánones»¹⁸.

El fracaso del conciliarismo, a pesar de su vitalidad hasta el siglo XIX, se debió, en primer lugar, a un dato sencillo: la celebración regular de concilios era imposible, por la lentitud y el coste de los viajes. En segundo lugar, el concilio de Basilea fue poco representativo: el reducido número de los que participaron en él no podía pretender representar a la Iglesia universal. Tanto más cuanto que los obispos que participaron eran muy pocos, y los asistentes eran mayoritariamente peritos y religiosos. Este desinterés de la mayoría de los obispos probó que no existía entonces un verdadero espíritu de colaboración entre los episcopados. Ésta fue, sin duda, la razón fundamental por la que el conciliarismo moderado, que pertenecía a la antigua tra-

18. DENZINGER-HÜNERMANN, 1.307 (trad, cast.: *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999).

dición de la Iglesia, fracasó institucionalmente. Por último, la problemática de la superioridad, planteada en forma de dilema —o el papa o el concilio—, favoreció a fin de cuentas al papado monárquico, más eficaz en un entorno religioso político difícil.

En efecto, la deriva occidental hacia la independencia de los Estados respecto de las Iglesias condujo a una minoración de la teoría conciliar, por razón de sus dificultades prácticas, en beneficio del primado monárquico del obispo de Roma, e indujo una centralización de las decisiones. Tres elementos concuerrieron a este nuevo hecho político en la Iglesia católica: la voluntad de los Estados modernos de domesticar a las Iglesias para mantenerlas en la esfera privada, en especial mediante el nombramiento de los obispos; la separación entre la Iglesia y los Estados, que acentuó la centralización romana; y las luchas en el interior de las Iglesias locales contra la voluntad hegemónica de los Estados modernos, que favorecieron los recursos a Roma en petición de defensa.

La evolución histórica de las relaciones entre Roma y la periferia, que condujo a la preeminencia del obispo de Roma y a la centralización de la administración de la Iglesia católica, encontró su punto culminante en la definición de la infalibilidad reconocida a ciertos actos del pontífice romano realizados en nombre de toda la Iglesia y con la voluntad de obligar a toda la Iglesia en el ámbito de la fe y de la moral. La definición del Vaticano I^o selló, sin justificarla, la alianza entre la demanda secular de la periferia y el estatuto original que las circunstancias históricas confirieron a la Iglesia de Roma. Esta definición fue reiterada por el Vaticano II. Para convencernos de ello basta con volver a leer el texto: «El Colegio o cuerpo episcopal, por su parte, no tiene autoridad si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, “quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles”. Porque el Pontífice Romano tiene, “en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de toda Iglesia”, potestad “plena”, suprema y universal sobre la Iglesia, “que puede ejercer siempre libremente”. En cambio, el “orden” de los Obispos o colegio episcopal, que sucede en el magisterio y en el gobierno pastoral al Colegio

Apostólico, y en quien perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza, es también sujeto (indiviso) de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia, “potestad que no puede ejercitar sino con el consentimiento del Romano Pontífice”»²⁰.

A pesar de la sobriedad de los textos del Vaticano I y del Vaticano II, es comprensible que hayan engendrado un simbolismo que amplifica el lugar efectivo del papa en la Iglesia católica. La lógica de las imágenes ha conferido a este último, y no sólo a ciertos actos de su función, como estipulaban las declaraciones conciliares, una autoridad que no posee en modo alguno como persona. Se ha pasado así, de una función de arbitraje y de unidad entre las Iglesias, a un liderazgo carismático. En consecuencia, Roma ha pasado, de ser testigo de la fe de los apóstoles, a ser el lugar de elaboración de una teología oficial, y ha reducido prácticamente a los obispos a prefectos del poder central o portavoces del «magisterio» pontificio. Las encíclicas son ahora los testigos de esta extensión doctrinal. La centralización producida por una larga historia conflictiva encuentra aquí su culminación; el mimetismo con respecto a los Estados modernos le ha conferido una forma burocrática.

4. *Los factores modernos de una complicidad*

Dos factores contemporáneos acentúan este fenómeno de liderazgo: por una parte, la acción de los medios de comunicación y, por otra, la demanda de certeza.

La acción de los medios de comunicación, por una parte, favorece la omnipresencia papal en todas las diócesis y hogares cristianos. La televisión y la radio, cuando aluden a la Iglesia, cuentan de manera esquemática lo que el papa ha dicho aquí o allá: el contexto del discurso y los destinatarios reales quedan ocultos; de este modo, toda palabra del papa adquiere una dimensión inmediatamente universal, queda revestida de una fuerza simbólica extraordinaria y establece un cortocircuito en todas las formas locales de comunicación. En el plano doctrinal, el obispo deja de existir en su diócesis, puesto que el papa está constantemente presente en ella con sus afirmaciones.

19. DENZINGER-HÜNERMANN, 3.074.

20. *Lumen Gentium*, 22.

Los viajes del papa, en especial los de Juan Pablo II, han acentuado el fenómeno de la ubicuidad mediática mediante la presencia física movilizadora de considerables multitudes. Los desplazamientos pontificios, con su aspecto de mítines populares, no han instaurado en modo alguno un diálogo entre la base cristiana y el poder central; el papa se dirige al pueblo como un líder o un oráculo divino. No dialoga ni discute. Los viajes entran, por tanto, en el proceso de mediatización universal, reforzando de modo efectivo el poder central y difuminando el papel de las autoridades intermedias. La voluntad del Vaticano II de equilibrar el poder eclesiástico mediante la colegialidad episcopal ha quedado reducida en parte a la ineficacia, debido a la deriva centralizadora histórica, que ha encontrado en la actual coyuntura mediática un poderoso aliado.

La demanda de certeza, por otra parte. La personalización excesiva de la función papal y la centralización romana no se imponen por una voluntad de poder; corresponden a una demanda popular y disponen de una complicidad mayoritaria en nuestra época. Veo en la búsqueda de certeza el terreno propicio que permite la excrecencia ideológica y carismática del obispo de Roma. El deseo popular se inclina por un criterio de verdad del que pueda disponer de manera inmediata. La Escritura no responde a esta demanda. La Escritura es el testigo autorizado de una palabra cuyo locutor está ausente; de ahí resulta una polisemia que favorece la multiplicidad de interpretaciones. La certeza no encuentra aquí lo que busca.

En efecto, la Escritura, testigo de una ausencia, necesita una interpretación, la del lector presente, pues en sí misma lleva una multiplicidad de posibles opciones. El cuestionamiento a que está sometida procede del lector, que se encuentra en una situación singular. ¿Quién tiene autoridad para interpretarla en una coyuntura inédita? Si queremos escapar a los avatares de un debate sin fin, ¿qué criterio nos permitirá conseguir la certeza de que la interpretación dada es auténtica para nuestro presente? ¿Quién puede afirmar que el lector contemporáneo está escuchando a Cristo y haciendo de la Escritura canónica una Palabra de Dios para nosotros?

Ninguna comunidad cristiana escapa a estas preguntas. Cada una de ellas intenta aportar una solución al desafío de la actualización. Cada una de ellas sabe que la memoria, las tra-

diciones, los prejuicios, las lecturas antecedentes, constituyen un peso considerable que gravita sobre nuestra propia interpretación. Cada una de ellas sabe que las respuestas a esta cuestión de la potencial polisemia han sido múltiples a lo largo de la historia. No voy recordar aquí más que las opciones interpretativas que dividen a las Iglesias.

Para los protestantes luteranos y reformados, es la Escritura la que se interpreta a sí misma bajo la inspiración del Espíritu dado al lector creyente. Para los movimientos evangélicos, la Escritura escapa a la ambigüedad de sentido: éste viene dado en la letra, y el lector no produce ni selección ni interpretación. La Escritura es transparente. A este tipo de lectura se le llama «fundamentalista». Para el protestantismo liberal, la exégesis científica que proponen los expertos orienta hacia la interpretación auténtica.

Para el catolicismo, por una parte la tradición viviente (liturgia, sentido de la fe que posee la comunidad) y, por otra, el episcopado en comunión con el obispo de Roma, son en última instancia los intérpretes del sentido auténtico. Ahora bien, bajo la presión del desconcierto causado por nuestras sociedades, en las que todo está sometido a debate, las demandas de certeza de muchos de nuestros contemporáneos son tan intempestivas que reclaman del papa que sea un oráculo cuasi-divino que dé respuesta de inmediato a todas las cuestiones: sólo él puede liberarse con autoridad de la enorme floración de potenciales interpretaciones. Muchos católicos practican el fundamentalismo con respecto al «magisterio». De esta forma, la periferia contribuye a la exaltación de la persona del papa y al exceso de centralización.

La dinámica centralizadora de la evolución histórica, bajo la presión de los conflictos locales, de las demandas angustiadas y de las nuevas técnicas de comunicación, se desarrolla con un poder acrecentado: la centralización parece ser un fenómeno irreversible; la personalización del papa parece un dato insuperable. En consecuencia, el eclipse de los obispos y la marginación de los teólogos son el precio a pagar por la eficacia de la autoridad centralizada y por la creciente complejidad de la gestión. La hiperpersonalización de la autoridad y el desarrollo burocrático se reclaman mutuamente.

A pesar de las justificaciones ideológicas y a veces teológicas que se han dado a este movimiento secular, sigue en pie una pregunta: ¿era teológicamente necesaria la evolución que hemos descrito? ¿Hemos de ver en ella un desarrollo lógico y legítimo de la Iglesia antigua? ¿Hemos de interpretar la multiplicidad de los factores históricos que han provocado el extraordinario alcance de quien preside la Iglesia, desde el lugar altamente simbólico de las tumbas de Pedro y Pablo, como la expresión lentamente explicitada de la fe católica en lo referente a su eclesiología? ¿O bien hemos de ver en este movimiento centralizador un simple accidente histórico, cuyos excesos actuales exigen corrección a partir de otras formas más flexibles de la Iglesia antigua y de las modernas demandas de democratización? De estas preguntas voy a ocuparme en el apartado siguiente.

B. Conflictos y reajustes

El primado romano ha evolucionado –por razones contingentes, obviamente– hacia una centralización administrativa que atenta, al parecer, contra las responsabilidades legítimas del conjunto de los creyentes católicos, obispos y laicos. No obstante, algunos teólogos ven en esta evolución un desarrollo lógico de la función original del obispo de Roma, garante de la unidad católica y de la fidelidad en la fe recibida de los apóstoles. Otros, por el contrario, estiman que la concentración del poder administrativo y pastoral en Roma es un accidente histórico, una excrecencia desafortunada, que perjudica ahora a la necesaria flexibilidad en el gobierno de las Iglesias locales, con sus diferentes culturas, y que afecta a la credibilidad de la Iglesia católica en países con exigencias democráticas. Por mi parte, pienso que la evolución hacia la centralización romana es un hecho histórico del que no se puede deducir ningún carácter dogmático normativo; en consecuencia, puede ser corregida. La teología crítica se fundamenta en esta convicción.

Los reproches dirigidos contra la organización actual del gobierno de la Iglesia se apoyan en un principio: el primado no se identifica con la promoción planetaria de la tradición de una Iglesia. Su vocación es velar por que cada Iglesia local desa-

rolle su personalidad en comunión con todas las demás. Esta tarea no incluye la imposición de la disciplina inherente a la Iglesia romana. La identificación entre primado y promoción de las costumbres romanas se explica históricamente, no tiene ningún fundamento teológico. En consecuencia, es preciso actuar para deshacerla, puesto que el Espíritu ha sido dado a todos los creyentes. Esa parece ser la significación del *sensus fidelium*. Esta donación originaria abre a un magisterio plural.

Para explicitar este punto fundamental, voy a considerar dos elementos: por una parte, el primado romano y la pluralidad de magisterios; por otra, el sentido común de la fe y la recepción.

1. El primado romano y la pluralidad de magisterios

Es indispensable el estudio de dos datos para lograr una justa comprensión del ministerio romano de unidad: la separación de las funciones y la pluralidad de magisterios.

a) La separación de las funciones

Las Iglesias locales reconocieron a la sede romana, desde la más remota antigüedad, una autoridad específica que se afirma en un doble ámbito: uno, regional, que corresponde a la noción de patriarcado; otro, universal, que corresponde a una vocación que concierne a toda la Iglesia.

El primer ámbito, el patriarcado²¹, designa la autoridad del obispo de Roma por comparación con la autoridad de los patriarcados de Alejandría, Antioquía y, más tarde, Constantinopla. Ya desde los primeros siglos, el obispo de Roma fue considerado como el patriarca de la parte occidental del Imperio romano. En virtud de esta función, poseía un derecho específico, por lo demás bastante fluido, a encarnar la autoridad ante la cual resolvían las Iglesias latinas sus conflictos, sometían sus preguntas pastorales o las decisiones pastorales que las dividían. Este recurso al patriarcado facilitaba el trato de cuestio-

21. Y. CONGAR, *Église et papauté*, Éd. du Cerf, Paris 1994, pp. 11-30.

nes delicadas en las que era difícil conseguir un acuerdo local o regional; favorecía también la superación de los intereses exclusivos, en ocasiones estrechos, de las Iglesias particulares. Un número considerable de decisiones y actuaciones del obispo de Roma durante los primeros siglos se explican de este modo. Tales decisiones y actuaciones no concernían más que a la parte occidental de la Iglesia católica, a su disciplina, sus costumbres y su manera de expresar su fe.

El segundo ámbito, el universal, se fue afirmando poco a poco, sobre la base de una convicción: el obispo de Roma, en razón de la autoridad que recibe del hecho de presidir la Iglesia donde se encuentran las tumbas de Pedro y Pablo, ejerce una función de vigilancia en la fe recibida de los apóstoles, función que le instituye como responsable de la comunión entre las Iglesias distribuidas por toda la tierra. Esta función no se corresponde con la definida por el patriarcado: esta última se inscribe en un orden disciplinar, dotado de una connotación simbólica, es cierto, pero no se basa en un vínculo específico con una significación implícitamente doctrinal entre el obispo de Roma y el lugar donde fue martirizado el apóstol Pedro. El primado del obispo de Roma respecto de los otros obispos, incluidos los patriarcas, no incluye en sí mismo las atribuciones que forman parte del patriarcado de Occidente y no les confiere un valor o una legitimidad universal. El ámbito en el que se sitúa el ejercicio de la función patriarcal es distinto de aquel en el que se inscribe el primado: las decisiones que brotan de la función patriarcal que versa sobre la disciplina y las costumbres de Iglesias regionalmente definidas no tienen en sí mismas ningún valor universal. Son legítimas en un ámbito preciso y, en principio, han sido discutidas en ese ámbito.

Por contingencias históricas —por una parte, la decadencia del Imperio de Occidente y, por otra, la extensión de la Iglesia de Occidente a territorios que no formaban parte del ámbito romano—, se implantó cierta confusión entre ambos órdenes: los intereses del patriarcado romano se fueron convirtiendo, poco a poco, en los intereses de toda la Iglesia. Se salvaguardaron, como recuerdo de la antigua disciplina, algunas tradiciones orientales, procedentes sobre todo de los patriarcados de Antioquía y de Constantinopla; pero, tras la ruptura con este último, esas tradiciones fueron confinadas exclusivamente a su

antiguo territorio, sin posibilidades de expansión. El carácter romano se convirtió así en la forma dominante de la Iglesia católica, convirtiéndose en simbólica la limitación territorial del patriarcado romano. La disciplina y las formas de expresión se convirtieron así en los modelos que, poco a poco, se fueron imponiendo a todas las Iglesias. De este modo, la función del primado universalizó las costumbres relacionadas con la aculturación latina del Evangelio²².

El movimiento de centralización que se ha llevado a cabo a lo largo de la historia, y que he descrito más arriba, no podrá romperse en tanto no se establezca de nuevo la separación entre tres funciones: la función local del obispo de Roma, la función regional del patriarcado de Occidente y la función universal del primado. La identificación que se ha producido entre estas tres funciones, y que la universalización engendrada por los medios de comunicación social refuerza, ha debilitado la autonomía de las Iglesias locales y regionales, que ahora son escaparates de la Iglesia romana, y sus obispos son prefectos, es decir, representantes administrativos del poder romano. En tanto subsista esta situación de identificación de las tres funciones, en tanto no sean distinguidas en sus atribuciones y en sus efectos, es inútil esperar que se reconozca un ámbito de responsabilidad a los diversos magisterios y al pueblo creyente en la gestión de la Iglesia, que está constituida, estructural y administrativamente, de manera independiente no sólo de los intereses de las Iglesias locales, sino de los mismos creyentes. Esta situación desvitaliza a la Iglesia, aunque nada la impone desde el punto de vista doctrinal, puesto que es un efecto histórico.

b) La pluralidad de magisterios

Tener en cuenta la pluralidad de magisterios representa una condición no menos importante, para una justa regulación de la fe, que la de la separación entre primado romano, patriarcado latino y episcopado local romano.

El uso del término «magisterio» para designar la función doctrinal de los obispos o de la sede romana es reciente: se

22. *Ibid.*, cap. II, «Romanité et catholicité», pp. 30-65.

remonta a mediados del siglo XIX. Todavía no está incluido en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*²³. Esta noción gozaba en la Antigüedad y en la Edad Media de una mayor extensión, puesto que designaba la tarea de la enseñanza doctrinal, fuera quien fuese su responsable: ejercían un magisterio los Padres de la Iglesia, los doctores en teología y todos aquellos que, en cualquier nivel, tenían el encargo oficial de la transmisión o la interpretación de la fe. La reciente restricción de la autoridad magisterial a sólo los obispos y a la sede romana corrobora lo que hemos dicho antes sobre el proceso de centralización que se ha acelerado últimamente. Pero expresa algo más que esta tendencia secular: descubre una apropiación cada vez más jerárquica y clerical de la autoridad en materia de interpretación de la fe cristiana y de la gestión pastoral y litúrgica. En semejante evolución, las comunidades cristianas no tienen más responsabilidad que la de otorgar su asentimiento a las decisiones y comentarios de la autoridad jerárquica. No tienen más opción que ponerlos en práctica. Como no participan de la autoridad de la enunciación, están privadas de toda potestad sobre el contenido. Su posible desacuerdo carece de todo sentido positivo.

Cuando los magisterios no estaban unificados, sino que eran plurales, según siendo posibles el debate y el disenso, ya que el desacuerdo no representaba una amenaza para la comunión eclesial. En la situación abierta por la apropiación únicamente jerárquica del magisterio, el pueblo cristiano y los responsables cristianos se encuentran frente a frente: ya no hay mediación alguna que pueda regular los conflictos potenciales que surjan entre ellos, puesto que han desaparecido los grados sucesivos de los magisterios, y no queda más que un único Magisterio. La dualidad así inscrita en la institución actual está preñada, si no de conflictos graves, sí al menos de un malestar recurrente o de un desaliento con respecto a cualquier compromiso eclesial. Impulsa a la deriva autoritaria.

Este desplazamiento hacia la estrechez jerárquica y gubernamental del magisterio, en el orden de la enseñanza de la fe y de la moral, exige determinar con tanto mayor rigor sus formas

de ejercicio por el hecho de que se ha eliminado todo contrapoder, al menos en apariencia. En efecto, en la disciplina eclesial premoderna, la pluralidad de magisterios, en razón de su diseminación, abría un espacio a la investigación y a la discusión, aun cuando las tendencias autoritarias aparecieron muy pronto: pensemos en los drásticos métodos con que fueron tratados los sospechosos de no adherirse a la opinión común. Además, el magisterio de los doctores no siempre ha hecho gala de tolerancia, como tampoco el de los obispos; muchas veces han sido fuente de fanatismo y de violencia. A pesar de todo, su pluralidad daba lugar al disenso, aunque éste tuviera en ocasiones consecuencias graves.

El embargo del magisterio exclusivamente en favor de la jerarquía instituida, esto es, en beneficio de los que ejercen el poder, ha conducido a problemas delicados, al quedar exiliado el pueblo cristiano de toda responsabilidad eclesial: se volvió pasivo o indiferente. Es cierto que los responsables jerárquicos, para evitar las contestaciones basadas en textos evangélicos, dicen que ellos no poseen ningún poder, sino que ejercen un servicio. El cardenal Ratzinger acaba de recordarlo en una nota sobre la ordenación de las mujeres²⁴. No cabe duda de que la finalidad del episcopado y de Roma es el servicio evangélico al pueblo; pero éste se ejerce a través de la mediación de un poder, es decir, del uso de una cierta violencia cuando la argumentación o la persuasión no bastan para aplicar las decisiones. El derecho canónico prevé sanciones para aquellos que se oponen a las orientaciones importantes de los responsables eclesiales. Esas sanciones sólo tienen sentido si la jerarquía dispone del poder de aplicarlas. En otros tiempos, ese poder objetivo o jurídico tenía el apoyo de la fuerza; hoy casi siempre carece de ella. Pero hay excepciones en las que la fuerza se reviste de formas diferentes: es sabido, por ejemplo, hasta qué punto dependen económicamente del poder central muchas Iglesias africanas. Disponer de la financiación de estas Iglesias forma parte de la fuerza, pues el poder central puede echar mano, en ese tipo de intercambio, de una violencia apremiante, aunque no sea física. En consecuencia, es vano negar algo que forma parte, de manera evidente, de la experiencia eclesial.

23. Letouzey et Ané, Paris 1927.

24. *La Croix*, 21 de noviembre de 1995.

Tener como vocación el servicio al pueblo no es en sí mismo contradictorio con la posesión de un poder y, a veces, de la fuerza. Sólo habría que estar muy advertido de la ambigüedad de su vínculo. El hecho de que la jerarquía pretenda disponer ahora del monopolio del magisterio plantea un problema específico: este monopolio, legítimo o no, convierte prácticamente a la jerarquía (obispos y papa) en la única autoridad en materia doctrinal, moral y disciplinar.

Este monopolio sería aceptable si respetara la pluralidad estructural que lo organiza: primado romano, colegialidad episcopal, episcopado local. Sería menos gravoso si no se ejerciera más que en el ámbito que le corresponde en función de su tarea: vigilar para que las comunidades buscaran la práctica del Evangelio y, por medio de esa práctica, lo testimoniaran a los ojos de todos. Que el magisterio se presente como un servicio exige, pues, un doble respeto: a su pluralidad interna y a su ámbito propio.

En primer lugar, el respeto a la pluralidad interna, es decir, el reconocimiento efectivo de la diseminación del magisterio en magisterio romano, colegial y local. En la política romana actual, nada parece indicar este tipo de respeto. En efecto, la concentración romana del magisterio, ya sea en el ámbito papal, ya sea en el de la curia, no ha desaparecido con el Vaticano II. Este Concilio ha ratificado las decisiones centralizadoras del Vaticano I, asociadas al símbolo de la infalibilidad; ha confirmado además, si no ampliado, la organización de la administración romana establecida por Sixto Quinto (siglo XVI), confiándole la elaboración de un nuevo Código de Derecho canónico, el cual, en el proyecto de Pablo VI, debía diferir poco del promulgado en 1917. En consecuencia, no corresponde sino muy analógicamente a las orientaciones que apuntaban a aligerar la centralización: colegialidad y sinodalidad.

En efecto, la colegialidad, en memoria de la Iglesia antigua, fue introducida por el Vaticano II para asentar el papel pastoral y magisterial de los obispos en el gobierno de la Iglesia. Esta función episcopal no tiene su base en una delegación papal: los obispos, en virtud de su ordenación a la presidencia de una Iglesia local, poseen por derecho el cargo de pastores y de doctores, siempre que la ejerzan en comunión con el conjunto del episcopado y, por consiguiente, con el obispo de Roma. Por

desgracia, la autoridad pastoral y doctrinal, que pertenece por derecho a la colegialidad episcopal, no fue articulada de manera clara con el primado del obispo de Roma, que goza en toda la Iglesia de una potestad inmediata, análoga a la que cada obispo, no por delegación romana, posee por derecho en su Iglesia local. El Concilio, con razón o sin ella, no indicó nada sobre los procedimientos de conciliación entre los intereses, potencialmente diferentes, de los obispos locales y de la sede romana.

Ese silencio ha llevado a interpretaciones poco conciliables: o bien ha impulsado el reforzamiento del poder central, o bien ha sido invocado como prueba de la necesidad de una colegialidad responsable; de este modo orientaría hacia una descentralización de la Iglesia.

La primera interpretación puede reivindicar en su favor un cierto número de hechos: la constatación de una voluntad de centralización cada vez más fortalecida, ligada a la omnipresencia de las congregaciones romanas en la vida de las Iglesias locales. La multiplicidad de decisiones doctrinales, disciplinares, sin previo acuerdo, el nombramiento de obispos pro-romanos, atestiguan la voluntad de concentrar el magisterio autorizado en Roma; los sínodos episcopales vienen a ser salas de grabación o lugares de expresión, sin valor ejecutivo. Los sínodos diocesanos, por su parte, carecen de autoridad jurídica²⁵.

Sin embargo, la interpretación opuesta puede presumir de haber sido confirmada por la implantación de instancias de concertación creadas por el Vaticano II: las conferencias episcopales y los sínodos romanos. Son muchos los episcopados que manifiestan una cierta autonomía: algunos de ellos llevan su audacia hasta el punto de relativizar, por discernimiento pastoral, las decisiones romanas. Algunos obispos hablan con gran libertad en los sínodos romanos. Existe una voluntad de cierto distanciamiento con respecto a algunos imperativos romanos, o quizás una resistencia latente a la centralización actual. Muchos episcopados perciben el peligro que supone tratar a escala universal problemas pastorales, morales o disciplinares delicados, por determinadas condiciones locales; los escritos roma-

25. Véase el documento consagrado a estos sínodos en *Documentation Catholique*, 19 de octubre de 1997.

nos, mal informados en ocasiones, suponen un obstáculo para una buena comprensión de la Iglesia.

La triplicidad inscrita en el texto de la *Lumen Gentium* sobre el magisterio (primado, colegialidad o sinodalidad, obispos diocesanos) tendría unas repercusiones considerables sobre la credibilidad de la Iglesia, si no fuera subestimada por Roma. El impulso centralizador descarta toda divergencia en el análisis y toda expresión de algún desacuerdo con respecto a las políticas pastoral, doctrinal y disciplinar romanas. Los obispos poseen claramente, según derecho, un magisterio específico, pero Roma se lo sustrae en la práctica.

Esa política no es arbitraria. Tiene una razón: el poder central se esfuerza en superar la triplicidad instaurada por el Vaticano II. Para hacerlo, acentúa la orientación centralizadora iniciada en la Edad Media, que condujo a la concentración de poderes en manos del papa y de la curia romana.

Esta concentración conduce a confundir los diferentes ámbitos en que se ejerce la autoridad pastoral: la proclamación de la fe evangélica, el esfuerzo teológico de pensamiento, la necesidad del discernimiento moral, la elaboración de formas disciplinares y litúrgicas, el juego de las relaciones entre las Iglesias y la sociedad civil o el Estado. La voluntad romana –al menos así se percibe– de decidir de forma «autoritaria» el contenido de los elementos diferenciados de estos ámbitos conduce a una inflación del control y del poder que, al final, aminora el crédito de cualquier tipo de autoridad eclesiástica. Queriendo decidir todo lo concerniente a la vida de la Iglesia, como por iluminación divina, justificada por el carisma de la función primacial, Roma es caricaturiza y acusada de tiranía, porque elimina el principio de subsidiariedad, defendido por ella con tanta frecuencia, en provecho del principio de inmediatez de un poder trascendente visiblemente perceptible. Además, desaparecen los espacios de libertad y los tanteos que sí son respetados por la diseminación de autoridades: se instaura un frente a frente conflictivo o servil entre el responsable último, que anula las mediaciones pastorales episcopales, y los sujetos católicos. Muchos de éstos, como por instinto, optan por la resistencia o la indiferencia, abandonando la participación activa. En esta coyuntura, el magisterio eclesial, sea romano o episcopal, es a la vez sobrestimado e impreciso. En consecuen-

cia, es necesario restituir su propia autonomía a los diversos magisterios.

La pluralidad del ejercicio ministerial no se organiza de acuerdo con un modelo piramidal: el papa, el colegio universal de los obispos, las conferencias episcopales nacionales, el obispo diocesano; se presenta más bien como un intercambio, en igualdad, del interés de todos por la fe, según las responsabilidades pastorales de cada cual. Por eso, hasta una época reciente, lo tradicional era que no se decidiera nada en la cima que no correspondiera a un consenso episcopal. Este último se verifica por el diálogo entre los obispos diocesanos en el transcurso de sus asambleas. La centralización romana actual descarta este largo procedimiento –a menudo conflictivo, debido a las distintas situaciones y las diferentes responsabilidades de los obispos– en beneficio de un plazo rápido que apela a una unidad formal que no suscita ninguna convicción profunda.

El monopolio romano del magisterio le obliga a sobrevalorar sus intervenciones en el campo pastoral y teológico, atribuyéndoles una autoridad que de ninguna manera está asegurada por el consentimiento episcopal ni por la argumentación. Así, muchas encíclicas elevan el tono, esgrimiendo amenazas contra los responsables que se muestran más o menos indiferentes a sus contenidos. Algunas cartas de la curia lanzan acusaciones públicas contra opciones pastorales de obispos²⁶. Las cuestiones pertinentes que a menudo plantean estos escritos romanos, por desgracia demasiado numerosos y prolijos, pierden toda audiencia debido a su procedimiento autoritario. La debilidad de los argumentos y la ligereza de los análisis sociales y eclesiales quitan mucho crédito a estos documentos. La autoridad romana liquida con ellos el capital de confianza de que gozaba durante el Vaticano II. La desconsiderada invasión de los campos pastoral, litúrgico, disciplinar y teológico por parte de los dicasterios romanos, sin verdadera concertación con los episcopados, va contra la función de vigilancia del primado, cuya principal preocupación debería ser la sobriedad y la incitación al trabajo libre de los episcopados.

26. Véase la instrucción sobre la colaboración entre clérigos y laicos, agosto de 1997.

Tratemos ahora de los ámbitos específicos. La predicación de la fe, la interpretación teológica, la tarea pastoral, litúrgica y disciplinar no pertenecen a órdenes equivalentes. Todos los creyentes desarrollan en estos campos su exploración y su práctica de la fe. La autoridad magisterial no está implicada en estos campos de una manera unívoca. La autoridad se ejerce en el ámbito de la predicación de la fe, y los otros ámbitos sólo se ven afectados por ella de rebote.

En efecto, la autoridad magisterial tiene como finalidad actuar de tal modo que todos puedan vivir libremente la fe: su vocación no consiste en imponer, sino en velar para que la fe predicada induzca a vivir de manera comunitaria y espiritual. El magisterio doctrinal del papa y el de los obispos no son separables de la responsabilidad pastoral, puesto que la fe predicada alcanza su objetivo en la salvación, es decir, en participar en la vida de Dios mediante el don del Espíritu en Cristo. En consecuencia, el papel del magisterio universal, papal o episcopal, es de vigilancia en el orden de la fe viva y no en el de la acumulación de contenidos y normas. Debe actuar de tal suerte que la fe no se vea desviada de su efecto liberador y comunitariamente unificador. Así pues, el papa y los obispos ejercen su función doctrinal en virtud de la autoridad pastoral, que incita a vivir el Evangelio. Ellos son los intérpretes autorizados del sensus fidei, un bien que pertenece a todos los creyentes; ni el papa ni los obispos son sus dueños. Por esa razón, la palabra «vigilancia» es adecuada para su papel: son vigilantes, no informadores ni gurús. No poseen, en virtud de su carisma, una tarea de revelación o de iluminación. El ejercicio de su función tan sólo impone una interpretación doctrinal o una práctica pastoral en el caso de que, entre las propuestas, tienda a prevalecer la desviación. Si, para evitar un error en la fe, se impone tomar una decisión, ésta no debe tener como objetivo eliminar la pluralidad de interpretaciones, sino resituirlas con respecto al eje central de la fe liberadora y unificadora. Este modo de proceder otorga un espacio considerable a las posibles iniciativas en los ámbitos teológicos, pastorales, litúrgicos y disciplinares, puesto que la fe viva se expresa de múltiples formas concretas.

La actual concentración del magisterio exclusivamente en el magisterio romano conduce, en ocasiones, a eliminar las

interpretaciones teológicas no oficiales; sin embargo, éstas no forman parte de la autoridad de vigilancia, sino de la autoridad de competencia. En consecuencia, es de lamentar que exista una teología oficial que pretende sustituir las múltiples posibilidades de reflexionar la fe en las distintas culturas. Al presentar esta teología como la única interpretación legítima de la fe, el magisterio confunde lo que es del orden de la predicación de la fe —de la que él, por su función, es el principal encargado— y lo que pertenece al orden de la competencia y no del estatuto de un carisma funcional. La autoridad de la teología vale por su argumentación; no le viene de una función.

Si al magisterio le corresponde una tarea de vigilancia, ésta no tiene como fin bloquear la vitalidad potencial de la fe, sino, por el contrario, alentar, en todos los ámbitos, las creaciones e iniciativas que provienen de la necesidad de expresar y practicar el Evangelio en contextos culturales múltiples. Así pues, la tarea de vigilancia debería, en principio, favorecer la diseminación, dado que el primado romano y el episcopado universal no tienen otro fin que suscitar la comunión de comunidades diferentes en un mismo Cristo. Su función no es imponer un modelo, sino crear la autonomía de las Iglesias como garantía de su apertura universal. En este espacio abierto por la preocupación magisterial es donde se inscribe la recepción de la fe por las comunidades cristianas. «Si cerráis las puertas a todos los errores, decía Rabindranat Tagore, las cerráis también a la verdad».

2. Sentido comunitario de la fe: la recepción *

«Recepción» es un término técnico: en sentido amplio, designa la participación de toda la comunidad cristiana en la atestación de la verdad del Evangelio. Su forma pasiva subraya que la Palabra de Dios y el Espíritu requieren escucha y acogida. Nadie escapa en la Iglesia a esta exigencia; los responsables de las Iglesias —el papa y los obispos— son cristianos. No gozan de privilegio alguno con respecto a la Palabra de Dios y al don del Espíritu: se les exige la misma escucha y acogida que a los demás creyentes. De este modo, el término «recepción» significa, en su sentido amplio, que la Palabra se dirige a la Iglesia y que el Espíritu ha sido dado a todos. Los papeles, las funcio-

nes y los carismas vienen después, en segundo lugar; sirven al ser y a la vocación de la comunidad.

En sentido restringido, de orden más histórico y jurídico, la «recepción» se aplica a la relación que mantienen los creyentes con los responsables que los representan. Éstos, por razón de su función de vigilancia, toman decisiones que afectan a la expresión objetiva de la fe o de la moral; definen la orientación pastoral y controlan la liturgia. Estas decisiones se remiten, para su legitimación, a la tradición y a la Escritura. Pero, dado que las toman los representantes de las Iglesias, deben estar de acuerdo con el sentido evangélico de esas Iglesias, puesto que ellas son los sujetos primeros de la Palabra y del Espíritu. La recepción expresa el consentimiento de los cristianos a la voluntad de sus responsables comunicada según las reglas. Sin este consentimiento, estas decisiones permanecerían inciertas. Este proceso saca a la luz que los responsables de las Iglesias no son ni los dueños de la Palabra ni los poseedores privilegiados del Espíritu: son los testigos autorizados del trabajo de la Palabra y del Espíritu en las comunidades. La recepción no es, por tanto, un fenómeno accesorio en la vida de la Iglesia: es algo fundamental, puesto que sin ella las decisiones se quedarían en letra muerta. Debido a que el sentido de la fe de los fieles es infalible, la recepción es un componente de primer orden —demasiado olvidado muchas veces, por desgracia— de la autoridad doctrinal y pastoral, uno de los criterios, aunque sea difícil trabajarlos, de la interpretación de los textos antiguos y actuales del «magisterio» romano y episcopal o de las hipótesis teológicas y pastorales.

Criterio difícil de trabajar. En efecto, los autores que han tratado técnicamente esta cuestión²⁷ apenas concuerdan en los medios para aprehender los procedimientos que sigue la recepción en la interpretación de las decisiones o de los textos autorizados. Algunos, más pusilánimes, dudan en conferirle un verdadero estatuto en la atestación de la «verdad de fe». Temen no hacer honor al texto del concilio Vaticano I sobre la autoridad de las definiciones *ex cathedra*: la verdad de éstas se sostiene en sí misma; no procede del consentimiento de los fieles²⁸.

Es verdad que el Vaticano I parece excluir la regulación por medio de la recepción. No hay nada de eso, aun cuando el punto álgido de la afirmación sigue siendo ambiguo. El texto no habla de la recepción; por consiguiente, no la pone en tela de juicio: lo que quiere subrayar es que la verdad de una proposición de fe se apoya en la autoridad de la Palabra de Dios y no en la autoridad de la subjetividad creyente. Las declaraciones *ex cathedra* no representan una excepción al movimiento general de la fe. Las verdades de los datos fundamentales de la fe cristiana, aunque no hayan sido objeto de ninguna definición conciliar o papal, están marcadas por la misma problemática: no se fundamentan en el consentimiento o en la acogida, sino en la autoridad exclusiva de la Palabra. Por tanto, el Vaticano I aplica al caso singular de la definición *ex cathedra* la relación común de la Palabra de Dios con la Iglesia.

Recordemos una precisión que ilumina este marco general: cuando el papa habla *ex cathedra*, esto es, en cuanto primado de la Iglesia universal, lo hace en nombre de esta Iglesia y como su representante; no habla en su propio nombre, como un cristiano entre los cristianos. Como primado, habla en virtud de su función de vigilancia y de unidad, explicitando lo que pertenece a la fe de la Iglesia. De ahí que tales definiciones jamás sean pronunciadas sin una prolongada maduración y sin que se hayan llevado a cabo amplios debates anteriores. La verdad que estas definiciones promulgan forma parte ya de la fe de la Iglesia. En principio, el divorcio entre una definición de este tipo y la recepción debería ser casi nula, si el mismo Espíritu ha sido escuchado por el conjunto del pueblo creyente.

La definición *ex cathedra* es un caso extremo y raro a la vez. En el desarrollo normal de la vigilancia magisterial, tal como ésta se ha manifestado tradicionalmente en los concilios, los obispos y los papas se han abstenido de imponer, como algo perteneciente a la verdad de la fe, lo que era objeto de discusión o lo que dejaba ver una falta de consentimiento. La lucha contra las desviaciones no desapueba este juicio. La recepción común de la Palabra de Dios es, por tanto, previa a cualquier definición particular efectuada bajo la responsabilidad del magisterio. Queda la dificultad de fijar los criterios de la recepción, sobre todo en los casos de conflictos latentes o patentes. En efecto, la recepción se convierte en un concepto operativo

27. Véase G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Éd. du Cerf, Paris 1993.

28. VATICANO I, ses. IV, cap. IV.

allí donde el pueblo cristiano dialoga con sus responsables. Cuando se trata de promulgar una verdad aparentemente ya compartida, se plantea el problema de discernir el consenso previo. Es preciso definir medios para reconocerlo. En ese caso, el debate público entre teólogos, la encuesta llevada a cabo por los obispos en su diócesis y las tradiciones litúrgicas bastan para medir la amplitud del consenso.

El discernimiento del peso de la recepción es más complejo cuando se trata de un fenómeno de des-herencia con respecto a creencias antiguas o tradicionales que no han sido objeto de definiciones conciliares dogmáticas. El asunto no es menos delicado en el caso de decisiones magisteriales contemporáneas que no proceden de una encuesta seria entre el episcopado o que no tengan en cuenta la pluralidad de las opiniones teológicas. En estos dos casos, la recepción desempeña el papel de un criterio de verificación de la legitimidad o de la oportunidad de las creencias tradicionales o de las decisiones magisteriales. Puede adoptar las formas de des-herencia, de resistencia o de disenso. Para concretar esta constatación voy a evocar dos creencias tradicionales y un caso reciente de decisión magisterial.

Las dos creencias tradicionales son: «Fuera de la Iglesia no hay salvación» y la condena al limbo de los niños muertos sin bautizar. En ambos casos hemos asistido, a lo largo de la historia, o a una resistencia o a una des-herencia.

Por una parte, «Fuera de la iglesia no hay salvación» significó, durante mucho tiempo, que la Iglesia se concebía como la anticipación del Reino de Dios, y que no formar parte de ella por la incorporación bautismal llevaba a ser descartado de la realización última. La Iglesia representaba, metafóricamente, el arca de Noé en un mundo abocado a la perdición, y en ella se ingresaba mediante el acto simbólico que significa la gracia de Cristo: el bautismo. El vínculo entre la visibilidad de la institución de salvación, la Iglesia, y el Reino (*Royaume* en el original) se acentuaba con tanto vigor que fuera de ella no había más que tinieblas. La tendencia sectaria era en aquellos tiempos mayoritaria: sólo era tolerable en grupos restringidos y que se sentían amenazados. La finalidad del axioma era, sobre todo, disuadir a los cristianos de la idea de abandonar la Iglesia.

Desde que la Iglesia se hizo multitudinaria y se tomó conciencia de la lenta difusión del Evangelio y de sus costumbres en un gran número de pueblos, se convirtió en impensable vincular la propia salvación al destino tan particular y aleatorio de una Iglesia visible. La convicción fundante de la fe –Dios ha manifestado su benevolencia para con todos los seres humanos en Jesucristo y quiere la salvación de todos– fue sacudiendo lentamente la teoría o la ideología de la existencia de un vínculo tan estrecho entre lo visible y lo invisible. El Espíritu del Resucitado no estaba encadenado a los límites de la institución testigo. El adagio antiguo cayó en des-herencia o cambió totalmente de sentido. La fe del pueblo cristiano en la bondad de Dios rechazó la mezquindad de las teorías teológicas y obligó a los teólogos y predicadores a repensar la relación entre la Iglesia visible y el Reino de Dios: se habían extraviado, se habían mostrado faltos de inteligencia en la fe²⁹.

La creencia en el limbo de los niños, por otra parte, fue una suavización de las terribles consecuencias extraídas del adagio «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Los niños pequeños no gozaban de un estatuto privilegiado. Por su mismo nacimiento, pertenecían a la masa en vías de perdición. En efecto, la Iglesia, entendida como institución sacramental o simbólica, reúne para la salvación a aquellos que han sido sellados por el sacramento de la iniciación, el bautismo. En consecuencia, los niños que no han recibido el bautismo no tienen parte en el Reino de Dios. Algunos teólogos de la Antigüedad no dudaron en imaginarlos condenados, aunque concedían que sus penas eran mínimas. Pensaban que, puesto que habían nacido pecadores como consecuencia del pecado de Adán, no podían escapar a tan trágico destino. Sin embargo, poco a poco, estas ideas fueron pareciendo intolerables: eran una injuria contra la bondad de Dios y ridiculizaban su justicia. En la Edad Media resolvieron esta turbadora cuestión aparcando las almas de los niños muertos sin el bautismo en un lugar donde eran felices, aunque no bienaventuradas: el limbo. Ha sido muy recientemente cuando esta solución, apoyada por la negativa litúrgica a celebrar funerales religiosos por los niños no bautizados, ha caído en desuso. El magisterio no se ha pronunciado sobre su suerte; los

29. Véase COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, Ediciones Iglesia en Misión, Valencia 1997.

entrega a la bondad de Dios. En la liturgia actual se ora para que Dios los acoja en su paraíso. La creencia antigua se había quedado sin objeto: iba contra el sentido cristiano de la fe en un Dios benevolente.

Vemos, pues, que algunas creencias tradicionales, a menudo estructuradas teológicamente, son descartadas. La fe del pueblo cristiano en la Palabra benevolente y perdonadora de Dios en Cristo, después de haber estado sometida a esas creencias, se ha ido liberado poco a poco del peso de la tradición, cuando se ha percibido una contradicción entre su contenido restrictivo y odioso y la gran inspiración que procede del Espíritu. La des-herencia popular respecto a estas creencias manifiesta que eran execrecencias ilegítimas o deducciones ilógicas. Este proceso de purificación se ha ido llevando a cabo sin grandes choques. No parece que ocurra lo mismo con el disenso expresado acerca de una decisión magisterial reciente.

En abril de 1968, Pablo VI, en la encíclica *Humanae vitae*, condenaba como ilegítima la contracepción artificial. Su decisión se oponía a la opinión de la mayoría de los miembros de la comisión reunida por él mismo para estudiar esta cuestión. Se desmarcaba de las opciones de la mayoría de las Iglesias de tradición protestante y tampoco encontraba una aprobación sin reticencias en la Iglesia ortodoxa³⁰. Pablo VI creyó que no podía apartarse de una tradición tan antigua.

Ya desde el principio se mostró un fuerte disenso por parte de la población cristiana y de los teólogos frente a esta decisión. Algunos obispos intentaron llevar a cabo una pastoral de la minimización. La reiteración por parte de Juan Pablo II de las opciones de Pablo VI, en vez de convertir la opinión de la mayoría de los cristianos a las posiciones de Pablo VI, aumentó la fuerza del disenso, el cual encontró un apoyo nada despreciable en el desacuerdo de las otras Iglesias: éstas no son menos cristianas, pensó la gente, y no ven que esté en juego nada decisivo, ni moral ni teológicamente, en el uso de los contraceptivos. La moralidad de las relaciones sexuales debe pensarse sobre unas bases diferentes de las que se basan en determinaciones materiales y legalistas. El desacuerdo de los otros cristianos encontró una complicidad considerable en el hecho de que a la mayoría de los católicos les pareció, y les sigue

30. O. CLÉMENT, *Corps de mort et de gloire*, DDB, Paris 1995, pp. 97s.

pareciendo, incomprensible la relevancia moral de asunto. Formados en una moral altruista –del respeto y el amor al prójimo–, no ven en las decisiones de Pablo VI y de Juan Pablo II más que argucias escolásticas, voluntad de control o apego excesivo a la tradición. No les reconocen ningún sentido cristiano evidente. Así, la resistencia opuesta a esas determinaciones sobre la contracepción no procede ante todo de una ligereza moral, sino de una voluntad de no deducir de los principios capitales del Evangelio directivas concretas que no tienen en cuenta ni la experiencia ni la conciencia. La no-recepción mayoritaria de opciones pontificias que nunca han sido sometidas a un debate libre en el episcopado y en el pueblo cristiano atestigua la poca autoridad evangélica de que están dotadas. En el disenso actual interviene el mismo principio que entrega a la des-herencia unas creencias tradicionales cuyo aspecto no evangélico, poco a poco y de manera tardía, se ha ido revelando.

Este proceso de resistencia y de disenso se inscribe en la vocación del pueblo de Dios tal como ha sido confesada por el concilio Vaticano II. «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando, “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos” (san Agustín, *De Praed. Sanct.*, 14, 27), presta su consentimiento universal en asuntos de fe y de costumbres»³¹. La recepción es hija del tiempo. Exige un largo proceso de maduración, descarta las acumulaciones de creencias y los imperativos que oscurecen el vigor y la sobriedad originarias de la fe, y es el ámbito principal del trabajo del Espíritu. Corresponderá al Vaticano II el honor de haber creado o restaurado instancias que permiten medir su vitalidad.

3. Instancias de concertación

La demanda actual –expresada a menudo con impaciencia o de manera vehemente por muchos católicos– de participar en el gobierno de la Iglesia según procedimientos democráticos, no se opone al proyecto elaborado por el Vaticano II. La identifi-

31. *Lumen Gentium*, 12.^a

cación de la Iglesia visible con el pueblo de los creyentes tenía precisamente como finalidad suscitar en los fieles un sentimiento de responsabilidad con respecto al destino de su Iglesia. Con este propósito el Vaticano II restauró o revivificó algunas instancias de concertación o de participación. No se trata aquí de estudiarlas en cuanto tales, sino de mostrar la dinámica de transformación de la que son como sus vectores y de indicar las consecuencias eclesiológicas de su puesta en práctica efectiva.

Las instancias de concertación previstas por el Vaticano II se refieren al conjunto del pueblo cristiano. En la base están los consejos parroquiales, los consejos presbiterales y los sínodos diocesanos que reúnen, siguiendo diversas modalidades, a los delegados o a los representantes de las comunidades cristianas que forman parte de una parroquia, de un sector, de un obispado o de una asamblea episcopal regional o nacional. A nivel de responsables, los consejos presbiterales, las asambleas episcopales y los sínodos romanos trabajan según el derecho en sinergia con las instancias locales, pero bajo una perspectiva y con un horizonte más universal. Por último, en casos excepcionales, los concilios universales convocados por Roma pueden reunir a los obispos de todo el mundo. Existen en la Iglesia, por tanto, espacios en los que pueden expresarse libremente las demandas de todos los creyentes, y tampoco faltan los espacios jurídicos donde se elaboren comunitariamente las decisiones a adoptar.

La creación de instancias de concertación es pertinente si se desea que los creyentes consagren un interés sostenido a la vida pastoral, doctrinal y práctica de la Iglesia. Sin embargo, la concertación no es idéntica a democracia: esta última requiere que los representantes y los ciudadanos, mediante sus representantes, dispongan de un verdadero poder de control. La concertación es un paso hacia un régimen de gobierno democrático, pero no es este régimen. Las instancias que permiten jurídicamente la concertación se asemejan más a lugares de escucha para los responsables que a cámaras de representantes dotadas del poder de sancionar. No cabe duda de que los responsables harían mejor poniendo en práctica lo que les aconsejan los delegados; pero no tienen en absoluto ninguna obligación jurídica de hacerlo. El sistema implantado tiene aspectos benéficos, pero también efectos negativos.

Examinemos primero los benéficos. Las instancias implantadas o revivificadas por el Vaticano II han favorecido intercambios colectivos sobre los retos mayores que tiene ante sí el cristianismo y sobre la tarea pastoral de la Iglesia en el mundo moderno o en países de cultura no occidental. Hasta el Vaticano II, sólo los militantes pertenecientes a grupos de Acción Católica, o bien algunos laicos, religiosos o sacerdotes que formaban parte de asociaciones reconocidas, participaban en el debate sobre la pastoral. En muchas ocasiones se les escuchaba, aunque sus relaciones con la jerarquía estuvieron marcadas por diferentes crisis. Estos grupos no disponían de poder jurídico, pero, por el apoyo que les brindaban teólogos y obispos, y por la red de capellanes que trabajaban con ellos, poseían una influencia bastante considerable y eran capaces de orientar las decisiones jerárquicas. Fue incluso su dinámica —una Iglesia abierta al mundo— lo que hizo pensable que se reuniera un concilio, el Vaticano II, para romper el bloqueo que algunas instancias tradicionales oponían a esta vitalidad.

El inconveniente de esta práctica, sean cuales fueren sus resultados positivos, está en su elitismo: eran los militantes o las personas que pertenecían a la administración eclesial quienes influían en la orientación general de la pastoral, mientras que al conjunto del pueblo cristiano se le mantenía prácticamente al margen, porque no disponía de espacio o instancia en que poder manifestar sus deseos o sus juicios.

La desaparición del monopolio de la Acción Católica en la Iglesia de nuestros días no ha hecho sino verificar la incongruencia que habría representado el mantenimiento de tal privilegio después de las declaraciones del Vaticano II sobre la Iglesia definida como pueblo de Dios. En la Iglesia ya no hay más que cristianos, aunque tengan opciones, tareas y papeles diferentes. Los militantes no son la Iglesia, como tampoco lo es la jerarquía. La creación de instancias de concertación hace honor al conjunto del pueblo.

Pasemos ahora a los aspectos negativos. «Concertación» no equivale exactamente a «democracia». Las instancias creadas o revivificadas por el derecho emanado del Vaticano II son consejos consultivos, salvo en el caso de los concilios generales. La autoridad de los sínodos episcopales romanos está aún por definir, puesto que la redacción final de los documentos está

fuera de sus competencias. Ninguna de las restantes instancias dispone de poder legislativo, y aún menos ejecutivo: es el caso de los consejos pastorales (vinculados a un sector parroquial o a la diócesis), de los consejos presbiterales, de los sínodos diocesanos o nacionales y de las asambleas episcopales (carecen de jurisdicción sobre los obispos locales). Ciertamente, estos dos últimos casos, en virtud de la promulgación de textos argumentados, gozan de una «autoridad» que puede ser considerable en el plano de la formulación de una opinión pública cristiana; sin embargo, no promulgan una legislación que obligue a los responsables, obispos y sacerdotes, ni al conjunto del pueblo cristiano, como lo fueron en otros tiempos las decisiones de los concilios locales o regionales. Los obispos locales, en el territorio que administran, siguen siendo los únicos que deciden, bajo el control de Roma. Un reciente documento oficial acaba de recordarlo³².

Las instancias actuales representan más lugares institucionales de expresión de la opinión pública que un poder legislativo o una forma jurídica autorizada que tenga como función controlar la política de los responsables eclesiales (obispos, curia romana y papa). Estas instancias han hecho concebir muchas esperanzas, pero corren el riesgo de decepcionar. Su multiplicación ha favorecido la eclosión de una opinión pública; sin embargo, no ha permitido el abandono del carácter «cuasi monárquico» de la decisión, tanto en el ámbito episcopal como en el pontificio. Esta paradoja es la que marca la actualidad de la Iglesia católica y la que explica las tensiones que la atraviesan.

Con todo, a pesar de los conflictos latentes, los elementos positivos distan mucho de ser desdeñables, en especial el de la expresión de una opinión pública católica. Este interés por la concertación ha suscitado herramientas para organizar el debate público: la prensa católica de opinión se ha desarrollado considerablemente a partir del Concilio y se hace eco de las discusiones que se desarrollan en las diferentes instancias de concertación y, al mismo tiempo, las suscita o las relanza. En este marco, los documentos procedentes de la jerarquía tienen un

papel considerado como menos imperativo y se convierten en elementos de un dossier más amplio. A muchos les parece que las decisiones no deben tomarse sino después de un extenso y prolongado debate desarrollado en público. El malestar actual existente en la Iglesia, originado por determinadas decisiones tomadas sin debate previo, hunde sus raíces en la contradicción experimentada entre la implantación de instancias de concertación y el modo preconiliar de gobierno.

Este modo es cuasi monárquico: las instancias implantadas son ámbitos de discusión; no tienen ninguna potestad legislativa ni ejecutiva. Transmiten deseos e ignoran, por lo general, las razones por las que no son tenidos en cuenta. Se difunde así la impresión de que la Iglesia, a ejemplo del movimiento que afecta a los Estados, está regida por una burocracia que la gobierna según sus propias tradiciones, sin preocuparse apenas de los deseos expresados por los creyentes.

Esta contradicción entre la lógica de la concertación interna en las instancias implantadas y la indiferencia del ejecutivo ante la opinión pública es tolerada, no obstante, por los creyentes, a mi modo de ver, por una doble razón: el elevado crédito de que goza el poder central y la libertad de los fieles respecto de las decisiones adoptadas.

El elevado crédito del poder central permite mantener la unidad del sistema, porque subsiste la confianza que se tiene en el testimonio fundamental que da de la fe. Pero ese elevado crédito paga el precio de la libertad, cada vez mayor, que la opinión pública se toma con respecto a unas decisiones que considera menores. Esta actitud de adhesión y distanciamiento caracteriza la nueva relación que se ha establecido entre los creyentes y sus responsables: esta actitud hace cada vez más efectivas las potencialidades democráticas inscritas en las instancias jurídicas implantadas por el Vaticano II. Del mismo modo que hizo falta tiempo para que se impusiera la hegemonía romana en virtud de las deficiencias de la periferia, también hará falta tiempo, a buen seguro, para que el poder central reconozca la necesidad de poner en práctica los ideales que él mismo firmó, no sin ciertas reticencias, durante la asamblea de los obispos en el Vaticano II. Este deslizamiento hacia otro modo de gobierno no abolirá la violencia institucional: la aminsonará o la desplazará.

32. «Documento sobre los sínodos diocesanos»: *Documentation Catholique*, 19 de octubre de 1997.

3

Violencia e institución

El malestar que afecta actualmente a la Iglesia católica se transcribe en un dilema: en su búsqueda de Dios, el creyente prosigue una trayectoria personal, y la institución le impone unas obligaciones que él considera o inútiles o hirientes. En estas condiciones, algunos creyentes hablan de violencia institucional allí donde los responsables eclesiales no ven más que una regulación legítima.

Dado que la institución, en la situación en que nos encontramos, no es siempre el lugar natural de la transmisión de la fe, aparece como exterior a la experiencia que a ella conduce, y su organización legal o doctrinal es considerada como amenazante o esterilizadora. ¿Cómo comprender que la institución eclesial, que afirma perseguir el elevado ideal de comunión fraterna querida por Cristo, sea, si no acusada, sí al menos sospechosa de ejercer violencia? Este término fuerte interpreta el sentimiento de agresión suscitado por la constricción legal.

¿No tienen como fin, tanto su acción como su organización, permitir a los creyentes afrontar juntos la prolongación del tiempo y romper el cerco local de las comunidades espontáneas o informales? Éstas gozan a menudo de la gracia de la incandescencia, pero al margen de la institución se muestran efímeras, particulares, y acaban encerrándose en sí mismas. La institución domina el tiempo y el espacio, universaliza. Este paso de la supuesta efervescencia originaria al acontecer duradero trae consigo un coste afectivo: la institución parece demasiado distante de los intereses inmediatos del individuo. Los responsables que administran la institución trabajan efectivamente para que la objetividad legal y doctrinal confiera apertura y verdad a las múltiples experiencias religiosas personales. ¿Podemos hablar de violencia sin abusar del lenguaje? ¿Debemos aplicar a la Iglesia visible el esquema político de Hobbes, en el que

define el Estado o la institución por el uso legítimo de la violencia para domar la anarquía natural del individuo? ¿No escapará la Iglesia en su institución misma, en virtud de su origen y su ideal, a esta necesidad emanada de la agresividad originaria que siente todo ser humano hacia sus semejantes? ¿No sería, sin embargo, apresurado recusar por principio, en el caso de la Iglesia visible, la pertinencia del análisis político?

Según Hobbes, la institución –y, en el caso de pensador inglés específicamente el Estado– refrena la violencia individual y colectiva, purifica y regula la agresividad pasional. El dominio estatal hace posible, por tanto, la existencia de una sociedad civil que pueda ser considerada como un lugar de confrontación y de intercambios pacíficos de los intereses divergentes. El poder represivo corresponde adecuadamente al orden de una sociedad política; es el único poseedor de la fuerza legítima, el único responsable de la justicia penal. Con ello libera a los seres humanos de la jungla relacional, una jungla mantenida por los múltiples antagonismos de los odios y los intereses individuales. Sólo los poderosos sobreviven en una sociedad que no esté organizada de manera legal. Los seres humanos, según la hipótesis de Hobbes, para escapar al horror de la violencia universal, han puesto en manos del poder estatal su voluntad de poder; a partir de ese momento, es ese poder el que garantiza la supervivencia de cada uno y defiende los intereses de todos. El estado natural de guerra de cada uno contra todos y de todos contra cada uno cesa, por tanto, gracias a la mediación de las instituciones legales y, sobre todo, gracias a la mediación del poder político. La violencia legal reemplaza a la violencia natural: el derecho sería cosa vana sin la fuerza. Esta hipótesis, aquí muy esquematizada, de un traslado de la violencia salvaje a la violencia regulada por medio de la institución estatal ¿puede proyectar luz sobre algunas disfunciones y conflictos que todo el mundo puede constatar en la Iglesia contemporánea?

La demanda de prácticas democráticas en la Iglesia católica y la negativa de los responsables a acceder a este deseo constituyen una de las causas del malestar que debilita hoy su testimonio. Algunos creyentes dicen padecer violencia por el hecho de que la expresión de sus demandas, a menudo en sínodos diocesanos, no son escuchadas. Es cierto que todo el mundo admi-

te que las formas que adopta esa violencia muy pocas veces son excesivas: el tiempo de las cruzadas y de la Inquisición ya ha pasado. La constricción institucional, aun cuando los medios empleados sean menos crueles, no ha desaparecido, sin embargo, sino que se sigue mostrando activa, puesto que muchos creyentes se consideran privados de una libertad legítima.

Este estado, muy real, de violencia latente es, al parecer, oficialmente inconfesable: da la impresión de que es casi blasfemo dar a entender que en una Iglesia confesada como santa sean naturales los conflictos, y que éstos no se deban, ante todo, a la perversidad pecadora de los fieles, sino a la misma estructura institucional. Para descartar la interpretación de Hobbes, se distingue entre sociedad civil o política y sociedad eclesial.

En el caso de la sociedad civil o política, se reconoce con honradez, aunque se deplora, que los conflictos son múltiples e inevitables, que la agresividad es una actitud que está a la orden del día, que la guerra y la agitación siempre están amenazando, que es legítimo recurrir al uso de la fuerza para repeler la violencia salvaje y mantener el orden. A pesar de todo, en ciertos medios cristianos se espera que ese estado deplorable sea provisional y hasta superficial. Se debería a los defectos, siempre corregibles, de la sociedad: injusticias económicas, explotación social y cultural, opresiones étnicas. Como se conocen las causas de la aparición de las violencias, se cree disponer de los medios para ponerles remedio. La violencia aparece siempre en segundo lugar, es reactiva; el deseo de justicia es lo primero: éste impulsa a usar la fuerza o incluso a sacralizar los conflictos, pero a largo plazo trabaja de manera irreversible por la mejora de la sociedad, por el nacimiento de una tierra justa, pacífica y fraterna. El conflicto, duro en ocasiones, no sería sino una manera indirecta de impulsar a la negociación buscando el establecimiento de una sociedad de convivencia. El conflicto es la expresión exasperada, pero siempre pasajera, de disfunciones institucionales o sociales, de la espera siempre frustrada de una ciudad justa. La violencia cesaría en cuanto quedaran eliminadas las disfunciones. La doctrina social de la Iglesia, al condenar el ultraliberalismo, trabaja en este sentido.

Este análisis optimista de los conflictos sociopolíticos se aplica aún con mayor razón al segundo caso, el de la institución

eclesial. Su ideal de comunión fraterna, su deseo del Reino de Dios, la preservan de seguir la lógica de la violencia tal como la describe Hobbes. La cuestión, sin embargo, es más compleja: la violencia no es, ni siquiera en la Iglesia visible, un accidente benigno; está ligada a la ambigüedad institucional. Por eso me parece útil que nos detengamos un momento, antes de analizar el caso específico de la Iglesia católica, en la cuestión de la violencia institucional.

I. LA VIOLENCIA INSTITUCIONAL

En nuestros Estados de derecho, la violencia está tamizada: se presenta bajo la forma de conflictos regulados de manera institucional. Los sindicatos, el poder judicial, la representación democrática y el poder ejecutivo se esfuerzan en actuar de tal modo que los conflictos que nacen de los antagonismos de intereses o de oposiciones simbólicas no degeneren en violencia física. El linchamiento o las insurrecciones destructoras son procedimientos que el Estado de derecho se esfuerza constantemente en evitar por medio de una constricción legítima.

Nuestras sociedades, de ideología libertaria, aceptan mal, es cierto, esta constricción: la vivimos como una violencia que amenaza los derechos de las personas. Son muchos los que comparten la impresión de que los Estados de derecho no lo son más que de nombre. Piensan que el Estado impone, sin consentimiento democrático, unos fines y unos medios que serían fijados por la organización administrativa: ésta estaría dejando de lado, en su gestión de la nación, el control de la representación popular. La violencia no dependería tanto del autocratismo dictatorial que define la única vía de la verdad y del bien, cuanto de la arbitrariedad de la administración: ésta, aunque permite la libertad de opinión, marca con rigidez la vida cotidiana. La violencia procedería, en razón de la misma complejidad de la gestión de nuestras sociedades económicamente estructuradas, de la necesidad de un gobierno de expertos que no depende, en sus decisiones, de la representación democrática. La situación internacional y lo intrincado de las economías en un sistema mundial requieren unos conocimientos y exigen unas competencias que el que es representante del pue-

blo durante un tiempo limitado no adquiere en virtud de su acceso al cargo: su mandato no le confiere ningún saber preciso.

Asistimos, pues, bajo la presión de los problemas de nuestras sociedades, a una deriva administrativa, justificada en principio por la competencia. El poder real, y prácticamente sin control, reconocido en nuestros días a los expertos en el gobierno de las cosas y de los seres humanos, crea un malestar: es como si la representación nacional perteneciera al orden de la figuración, mientras que la elaboración de las grandes decisiones y su puesta en práctica corresponderían a la alta administración. De este modo, la democracia sería algo superficial: se situaría en el ámbito del libre debate de opiniones, pero no sería ya el lugar de las decisiones, debido a su inadaptación a la complejidad del mundo tecnológico y planetario que está emergiendo. El sentimiento de violencia institucional procede de la constatación de que el sistema democrático representativo no se corresponde con las modalidades efectivas de gobierno, que dependen de otra instancia menos volátil y más eficaz, puesto que no depende ya de la opinión, sino de la pericia o de la competencia. Desde esos presupuestos, la administración puede imponer decisiones que chocan con la opinión y la libertad de los ciudadanos. Muchos de los conflictos entre el Estado y la sociedad civil nacen de esta disfunción. La institución administrativa hace violencia a la democracia, puesto que la representación popular no la controla.

Existe una diferencia de naturaleza entre este tipo de violencia institucional y la que genera la dictadura. En este último caso, el poder impone, mediante la seducción o la fuerza, los valores de una minoría. Estos valores definen el sentido de la existencia individual y colectiva, tal como se ha visto con el nazismo y con el comunismo soviético. En estas dictaduras, la administración está al servicio de la «verdad» definida por el poder. Su competencia importa poco, ya que las cualidades principales son la obediencia y la militancia. La violencia institucional brota de la opción del poder, que aparta toda libertad de opinión como peligrosa para el porvenir y la grandeza del pueblo. No tiene, por consiguiente, ni el mismo origen ni los mismos puntos de aplicación que en el marco de las democracias. Sería necesario distinguir asimismo los totalitarismos

nazis y comunistas de las tiranías de poco fuste que utilizan la violencia institucional para mantener los privilegios sociales o económicos de una minoría, de una familia o de una clase. Estas tiranías dejan un cierto margen a la libertad de opinión, en la medida en que no amenace ni al poder ni a los privilegios de la minoría: no pretenden organizar a su modo la totalidad de la existencia, sino sólo explotar en su favor material y simbólico la disposición de la fuerza policial y militar. Este caso de violencia institucional podemos descartarlo en la problemática de que nos ocupamos: aportaría poca luz al análisis del modo de gobierno no democrático de la Iglesia católica. No sucede lo mismo con las formas precedentes: la gestión administrativa y la imposición de lo verdadero en el marco de los poderes políticos ideológicos o utópicos.

II. EL GOBIERNO ECLESIAL

En su encíclica *Pascendi*, de 8 de septiembre de 1907, Pío X rechaza la propuesta «modernista» de adaptar la Iglesia visible al modelo democrático. El Papa cita tres interpretaciones que estima absolutamente incompatibles con la constitución que Jesucristo dio a la Iglesia.

La primera se apoya en la libertad para fundamentar la reivindicación democrática: «Vivimos en una época en que el sentimiento de la libertad ha alcanzado su cima más alta. En el orden civil, la conciencia pública ha creado el régimen popular. Ahora bien, en el ser humano no hay dos conciencias, como tampoco hay dos vidas. Si la autoridad eclesiástica no quiere provocar y fomentar en lo más íntimo de las conciencias una guerra intestina, tiene el deber de plegarse a las formas democráticas».

La segunda interpretación exhorta al magisterio doctrinal a integrarse en el modo democrático de perseguir la verdad: «Como, en definitiva, el magisterio nace de las conciencias individuales y tiene encomendado un servicio público para la mayor comodidad de las mismas conciencias, síguese necesariamente que debe subordinarse a esas conciencias y, por ello mismo, plegarse a las formas populares».

La tercera interpretación afecta de manera más directa a la forma de gobierno de la Iglesia católica: debe liberarse del autocratismo: «El gobierno eclesiástico debe reformarse en todos sus aspectos, sobre todo en el disciplinar y dogmático; que su espíritu y sus procedimientos exteriores se armonicen con la conciencia moderna, que tiende a la democracia; por ende, hay que dar al clero inferior y a los mismos laicos su parte en el gobierno, y distribuir una autoridad que está demasiado centralizada».

La tercera interpretación no es del mismo orden que las dos primeras: critica la forma histórica que ha ido adoptando a lo largo de la historia el gobierno de la Iglesia. Nada se opone a que sea más democrático, como observa el padre Schwalm¹. Si, escribe, «la constitución esencial de la Iglesia debe permanecer intangible a toda alteración democrática», de ahí no se sigue que, dada la legítima influencia del movimiento democrático sobre las mentes modernas, sea preciso quedarse en «una mentalidad y unos modos de obrar... que sean los de los tiempos feudales o los del antiguo régimen». El padre Schwalm desea la introducción de prácticas democráticas en una Iglesia que recibe su ser de Dios y no de la voluntad del pueblo. Según este autor, la introducción de un funcionamiento democrático en la Iglesia no prejuzgaría en absoluto la esencia de su constitución. En efecto, si, según Hannah Arendt², es verdad que «la opinión, y no la verdad, es una de las bases indispensables de todo poder», es claro que los testigos oficiales de la Palabra revelada en la Iglesia no pueden disponer su «poder» sobre este modelo. No es menos evidente que la interpretación de la democracia que propone Cl. Lefort no podría ser aplicada a la Iglesia sin considerables correcciones. Escribe éste:

«La democracia se instituyó recusando la noción de una referencia última. Eso implica que el poder ha cesado de incorporar la ley y el saber último del orden social. Implica también una separación irreductible entre la idea de la ley y las leyes positivas, así como entre la idea de verdad y el desarrollo efectivo de los conocimientos. Por eso mismo, se lleva a cabo un profundo cambio en toda la vida social. La exigencia de legitimación se impone en el

movimiento mismo de la acción y del pensamiento. Los hombres se encuentran abocados a la interpretación de los acontecimientos, de las conductas, de las instituciones, sin poder remitirse a la autoridad de un gran juez. El hecho de que los gobiernos, los representantes, se encuentren en la necesidad de hacer reconocer su competencia, su aptitud para responder a las expectativas colectivas y para regular los asuntos públicos, no puede hacer olvidar que esta necesidad se impone cada vez más cuando llegan a vacilar las certezas de la razón y de la moral que habían reemplazado a la certeza de la fe. Todas las figuras de la autoridad se ven afectadas por esto en la sociedad civil»³.

La democracia se organiza en torno a un vacío, carece de fundamento. Por eso se presenta como una sociedad de opiniones debatidas sin cesar. La Iglesia, en virtud de su escucha de la Palabra del «Otro», de Dios, se desmarca de esa forma. La verdad de la Palabra no se atestigua en el mero debate que conduce a un consenso.

Es precisamente esta singularidad que consiste en hacer de la verdad declarada, en una «confesión» no emanada del debate de opinión, el vínculo unificador de las comunidades cristianas, la que, por su valor de regulación, tiende a derivar en violencia y en gestión administrativa. La reivindicación democrática actual se levanta simultáneamente contra el modo de imposición de la verdad y contra la gestión administrativa que éste engendra y legitima.

A. El modo de imposición de la verdad

La democracia no enseña la verdad: se mantiene al margen de la ciencia, de la filosofía y de la religión. Se limita a promulgar el derecho, que es la condición de posibilidad de un vivir juntos sin violencia y del intercambio posible de opiniones diversas y a menudo contradictorias. La democracia no toma partido más que por el derecho, a fin de que todos puedan ser actores en la sociedad. Su «verdad» es relacional y práctica. Se desmarca radicalmente del totalitarismo, si aceptamos la definición que de ella da Cl. Lefort:

1. El padre Schwalm es el autor del artículo «*Démocratie*» del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1910.
2. *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972, p. 29.

3. *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris 1992, pp. 376-377.

«El concepto de totalitarismo designa este doble fenómeno: una sociedad indivisa, una poder que condensa la fuerza, el saber y la ley fundante del orden social. Adquiere su pertinencia última cuando se observa que todo el sistema descansa sobre una lógica de la identificación: no es concebible separación alguna entre el pueblo, el Partido, el Buró político y el Egócrata; son una misma cosa espiritualmente, si se me permite utilizar esta palabra.

Lo que parece irrisorio es el intento de asimilar el modelo totalitario, o su última versión, al modelo de una dictadura militar-burocrática. El poder totalitario, a diferencia de todo tipo de dictaduras que se presentan como legítimas en unas circunstancias particulares, que pretenden salvar la patria y se abren incluso a una carrera indefinida, se arroga una legitimidad absoluta e instala un orden que pretende ser *irreversible*. Instala a una sociedad en unos horizontes infranqueables. Lo posible queda excluido. Una voz que viene de arriba, con acentos líricos en los primeros tiempos, anuncia: he aquí el mundo nuevo, el hombre nuevo; más tarde, la voz profiere: por mucho que lo desees no, no escaparás de aquí»⁴.

Algunas mentes tristes podrían sentir fácilmente la tentación de aplicar este concepto al gobierno de la Iglesia: ésta impone la verdad y domina el derecho. Los excesos del pasado y las arbitrariedades actuales, cometidos en nombre de la doctrina, justificarían este juicio pesimista. La violencia institucional provendría de la necesidad a que debe someterse la administración: unificar en una misma confesión dogmática el cuerpo social de la Iglesia. Cualquier desviación sería destructora de la comunión, puesto que esta última se basa en una verdad que la Iglesia acoge, guarda y defiende, pero de la que no dispone. Esa verdad no es la promulgación de un derecho que permita un vivir juntos plural; es la esencia misma de la comunión, puesto que fuera de ella no hay más que pérdida.

Ese juicio pesimista, que acusa a la Iglesia de ser una forma totalitaria de gobierno en nombre de la verdad que ella recibe de Otro, está vinculado a una deriva práctica de la interpretación de la verdad evangélica. Sin embargo, se confunde con respecto a la verdad evangélica, porque su finalidad es relacional, aunque no exprese sino de manera indirecta el derecho. La confesión de fe que unifica a los creyentes se organiza en torno

4. *Ibid.*, pp. 366-367.

a una confianza que se pone en el Dios que se ha implicado en la historia para que los seres humanos sean libres y felices. Su «verdad» no versa sobre un saber a transmitir, sino sobre la condición de la escucha de la Palabra de Aquel que se ha comprometido en favor de la existencia de la fraternidad humana. Lo último es este compromiso de Dios en favor nuestro.

Se objetará que esta manera de entender la verdad choca con la elaboración de unos dogmas cuya aceptación se pretende poner como criterio de pertenencia a la Iglesia católica. La «dogmatización» que se ha ido produciendo a lo largo de la historia sería responsable de la deriva autoritaria del gobierno eclesial; más aún, la justificaría como necesaria para mantener la unidad de la confesión de fe. Los deplorados excesos del Santo Oficio tienen su origen en esta voluntad de defender institucionalmente la unidad por medio de una doctrina incesantemente explicitada en los enunciados dogmáticos.

Sería hacer gala de mala fe negar esta deriva. Sin embargo, sería apresurado afirmar que procede de la voluntad de defender la Palabra verdadera atribuida a Dios mediante la enunciación de dogmas. Éstos tienen por objeto mantener abierta la interpretación de la Escritura que las «herejías» cierran prematuramente. Los dogmas no constituyen un sistema, sino que son criterios de interpretación de la Escritura que la Iglesia no cesa de proponer en la actualidad del potencial encuentro con Dios. La deriva constatada obedece a un mal uso de estos criterios: en manos de la administración curial se convierten en medios políticos que, paradójicamente, descartan la potencial pluralidad de lecturas de la Escritura que las escasas decisiones dogmáticas han pretendido salvaguardar. El problema del totalitarismo en la Iglesia no tiene su origen en el testimonio que ella da de la Verdad última que fundamenta la comunión de los seres humanos; hunde sus raíces en la gestión administrativa de esta verdad: queda entonces arrancada del control de los fieles para convertirse en propiedad de burócratas escrupulosos o ambiciosos.

B. La gestión administrativa

Las democracias modernas pasan por una crisis de representación. En efecto, como consecuencia de la complejidad de la administración de nuestras sociedades, la autoridad política

está sometida a los técnicos, escapa en parte al control popular y depende de la administración.

A la Iglesia le afecta un proceso similar, y tanto más fácilmente en tanto en cuanto la autoridad romana se ejerza sin el control de la representación del pueblo: esa autoridad no es objeto de sanción mediante el rechazo colectivo a conferir un nuevo mandato al que está en el poder. La autoridad pontificia representa la autoridad de Dios y no la que el pueblo hubiera podido delegarle. Esa autoridad multiplica su ejercicio a través de los organismos que participan de su privilegio. Esos organismos no tienen nada que ver con instancias democráticas ante las que tendrían que rendir cuentas y por las que podrían ser sancionados; sólo dependen de la autoridad suprema. Es cierto que los concilios generales o los sínodos romanos pueden emitir críticas, pero no poseen la potestad de sancionar, que pertenece en exclusiva a la autoridad del papa. Todo se orienta así hacia una gestión administrativa en la que la competencia sujeta sustituye a la responsabilidad ante la representación popular. La estructura que ha adoptado la autoridad en la Iglesia católica favorece la administración en la medida en que, por razones estudiadas más arriba, la historia ha trabajado en favor del refuerzo de la centralización romana. El contrapeso de las instancias locales, como los sínodos episcopales regionales, deja de existir ante la potencia administrativa generada por la planetarización y la complejidad sociocultural. La gestión administrativa o curial de la doctrina y de la pastoral tiende a sustituir incluso a la misma responsabilidad episcopal.

Este modo de gobierno descarta del ejecutivo a los obispos que representan los intereses de las Iglesias locales: éstos se están convirtiendo, a pesar de la doctrina conciliar sobre la fuente de su autoridad pastoral, en prefectos o delegados de la curia romana. Deben administrar su diócesis en función de los intereses y los imperativos de esa curia. El último documento, ya citado, sobre el ministerio de los laicos da testimonio de ello. Todo distanciamiento respecto de las decisiones y la doctrina del gobierno central es juzgado inadmisibles. La curia estima que esta política unitaria es la única que corresponde a la situación política y sociocultural del mundo. Obrando así, imita lo mismo que se está instalando en las democracias: el desorbitado poder de la administración. Produce el mismo malestar

y aparece como violencia institucional, puesto que, en opinión de muchos, los intereses que defiende no son los del pueblo creyente. La gestión administrativa actual refuerza así el autocratismo romano y minimiza el papel de las instancias democráticas implantadas por el concilio Vaticano II.

III. LA VIOLENCIA INSUPERABLE

El foso que se abre entre la gestión institucional de la Iglesia y las trayectorias efectivas de los creyentes, movidos por intereses espirituales más particularizados, alimenta el sueño del advenimiento de una Iglesia que fuera simplemente comunión, lugar de fraternidad transparente. La implantación de instancias de representación más democráticas (consejos pastorales, sínodos locales), el nacimiento de las llamadas comunidades de base, aunque relativamente poco numerosas, el surgimiento de comunidades carismáticas con una organización más flexible y espontánea –al menos en sus comienzos–, la participación de numerosos laicos en la catequesis y en la pastoral... afianzan ese sueño de que la Iglesia sea el lugar de experiencias espirituales y sociales multiformes, manifestando así la vitalidad de la libertad evangélica. Por desgracia, la institución, en razón de su estructura, su autoritarismo y su gestión burocrática, bloquea esta evolución: sólo difícilmente tolera la pluralidad de los itinerarios espirituales y doctrinales, y tiene la obsesión de que esta diversidad de experiencias vividas en la comunión fraterna ante Dios pueda llevar a una diseminación que no se pueda controlar. Esta divergencia de sensibilidad y de orientación la viven muchos creyentes como violencia injustificada: por razones de equilibrio y, a buen seguro, de prudencia, se desinteresan de la institución y no aceptan de ella más que el mínimo indispensable para la visibilidad sacramental; todo ello sin dejar de esperar su conversión. Lo expresa muy bien un lector de la revista *Imagine*:

«Existe una tensión entre la Iglesia institución, cuya fundación anunció Cristo con las palabras “Tú eres Pedro...”, y la Iglesia comunión, en el sentido de participación evangélica en la aven-

tura humana. Son muchos los cristianos que sienten la presencia de una distancia, un foso e incluso una oposición entre ambas, entre tradición y progreso, entre fidelidad al pasado y construcción del futuro. Cuando esta tendencia se vuelve rígida, sobreviene la oposición de dos grupos: tradicionalistas y progresistas.

Pero, aun sin llegar a estos extremos, experimentamos dificultades para conciliar la institución, concebida como lo que no debe cambiar por razón de su origen divino, y la comunión con la historia humana en perpetua transformación. Si nos apuran, no vemos cómo cualifica nuestra pertenencia a la Iglesia la participación en una sociedad cuya autonomía no respetamos.

No basta con afirmar que debemos mantener los dos extremos de la cadena: ¿cómo es posible llegar, cómo es posible siquiera conocer a Cristo, sin la institución? ¿Qué sentido tendría una salvación que no tuviera nada que ver con la aventura humana? Tampoco basta con un consenso vago, análogo al que domina en la sociedad de nuestros días, donde asistimos al maridaje de mucha economía con unas migajas de dimensión social.

Ir hasta el final de la lógica de la institución y de la comunión nos compromete en la construcción del futuro humano, sin renegar de nada del pasado cristiano; ahora bien, eso supone una mutación de la Iglesia en una sociedad en mutación»⁵.

¿Es superable esta oposición? ¿Es realizable el sueño? No lo parece; y ello a causa de una doble herida: la institución no es el Reino, la experiencia espiritual particular no es más que una experiencia entre otras.

La institución no es el Reino: su lógica es totalitaria, en virtud de la Promesa que la sostiene; desea englobarlo todo; pero la resistencia externa e interna que, basándose en el Evangelio, se opone a la realización de este designio atestigua su carácter provisional: la institución es el signo de lo que ella no es ni puede ser en este mundo; con todo, siente la constante tentación de superar el signo y afirmarse como Reino. La resistencia a esta tentación la salva de su sueño, aunque sin él se hunde en la insipidez. El sueño de ser el Reino, en unas condiciones que una y otra vez se alzan contra él, es el origen de su violencia latente. La lógica institucional de apropiación de la totali-

dad del espacio está sostenida por el sueño, y es precisamente ese sueño, expresado en parábolas en el Evangelio, lo que la limita y la contesta. En consecuencia, el conflicto es inmanente a la institución. No puede ser eliminado en el tiempo de la esperanza. Hay que soportarlo como prueba y como aguijón.

La experiencia espiritual es particular: por esta restricción es preciso entender que ningún creyente que esté en sus cabales puede pretender que su manera de vivir interiormente la fe y su modo de inscribirla en sus costumbres sea un modelo universalizable. El creyente acepta exponer su experiencia y someterla a la crítica; rechaza imponerla y, a la vez, rechaza la pretensión de los responsables institucionales a ordenarle lo que debe hacer. Jean-Claude Petit, a raíz de una encuesta publicada en *La Vie*, observa que ocho de cada diez católicos practicantes «reconocen que en las grandes decisiones de su vida tienen en cuenta antes que nada su conciencia y no las posiciones de su Iglesia. Las costumbres, para la mayoría de ellos, son un asunto privado»⁶. En la misma obra, cita la conclusión de esta encuesta que propone Roland Cayrol: «Aunque se experimenta la necesidad de comportamientos éticos, se pide que estén dictados menos por las normas que por la propia decisión de cada persona: también forma parte del espíritu del tiempo poner en primer plano la responsabilidad personal». No parece exagerado decir que «los hombres y las mujeres del tercer milenio jamás se volverán atrás con respecto a lo ya adquirido de su autonomía filosófica, política y moral» y «añadiría yo—«espiritual».

Este interés consagrado a la experiencia singular explica la transformación del diálogo interreligioso. No se trata ya, en primera instancia, de confrontar doctrinas objetivamente establecidas, sino de comparar o intercambiar experiencias: éstas, en la búsqueda de lo absoluto, se muestran como análogas, y esta analogía constituye su «espacio común». Desde estos presupuestos, poco importa que ese espacio común no pueda ser explicitado en una doctrina de elevada densidad conceptual. El tomar en cuenta las singularidades espirituales y éticas, com-

5. 2 de mayo de 1996, p. 71.

6. *Dieu a-t-il un avenir?*, Calmann-Lévy, Paris, 1996, p. 34; las citas siguientes. en pp. 35 y 36.

parables fuera del sincretismo de itinerarios, y el intercambio respetuoso que ellas inducen en el diálogo interreligioso, orientan, en el interior de la Iglesia, hacia un proceso análogo, próximo al que reclama la mayoría de los cristianos actuales.

Este atractivo de la singularidad de las experiencias rechaza la pretensión normativa de la institución. Con razón o sin ella, se percibe en la institución una voluntad de marcar y controlar las experiencias creyentes, incluso antes de haber escuchado su relato, como si la institución animada por el poder central fuera el precipitado objetivado de todas las experiencias legítimas. Esta intrusión no la siente el creyente como un arbitraje o como un interrogante, sino como una violencia: es como si sólo la institución, en su sistemática doctrinal y práctica, tuviera razón, pues sólo ella estaría en posesión del «sentido de Dios». La singularidad de las experiencias, por el contrario, y su multiplicidad son la comprobación del modesto estatuto de la institución: ella no es el Reino, sino su indicio, autorizado por la Escritura y la tradición.

Como no es el Reino, no es propietaria del Espíritu. En consecuencia, toda voluntad manifestada de manera concreta por sus responsables de definir *a priori* el espacio legítimo de las experiencias cristianas es sentido como una violencia indebida, procedente no de la venida benevolente de Dios, sino de la lógica natural de toda institución: no soportar la exterioridad a ella o la alteridad. Del mismo modo que durante siglos la Iglesia pretendió ser la única mediadora y administradora de la salvación, considerando toda exterioridad a ella como sospechosa y mala, también ahora la institución se muestra reticente a reconocer el papel limitado que ella desempeña en la fe en Dios a través de Cristo. Todavía sigue estando prisionera de una lógica exclusiva. Esa lógica es el fundamento de su violencia en un tiempo en que la voluntad de responsabilidad personal y de participación política modifica la relación de los individuos para con las instituciones que concretizan su vivir-juntos. ¿Puede liberarse de esta lógica una institución, aunque sea «sagrada»? Es lo que no cesan de afirmar, al parecer, los textos fundantes, si creemos la interpretación que da de ellos el Vaticano II. Este Concilio, para significar la articulación de lo visible y de lo invisible en la Iglesia, usa la siguiente formulación:

la Iglesia es «sacramento universal de salvación»⁷. La evaluación de esta interpretación será el objeto de la segunda parte de este libro, que estará organizada en torno al estudio del discurso del ideal eclesial y sus consecuencias. El examen de este ideal debería permitirnos pensar el estatuto de la institución, su límite y su necesidad. Entonces podremos plantearnos desde nuevos presupuestos estas preguntas: ¿está libre la Iglesia terrestre de la lógica institucional que incluye la violencia?; ¿puede ser pensada, sin más, como comunión?

7. *Lumen Gentium*, 1, 48; *Gaudium et Spes*, 42 y 45.

Segunda Parte

EL DISCURSO DEL IDEAL

Introducción

Hemos consagrado la primera parte de esta obra a la descripción y el análisis de las disfunciones de la institución eclesial, a inventariar los signos positivos de transformación. La institución decepciona, porque no responde al deseo de participación de los católicos en su gobierno, en su orientación y en los imperativos que la crisis actual impone a su testimonio. Sienten la institución como un obstáculo para la eficacia de la llamada que ella debe transmitir a los creyentes. Muchos de ellos afirman que la institución ejerce violencia sobre ellos; les escandaliza que, estando obligada a promover una doctrina de libertad y de amor, para asegurar su supervivencia acabe utilizando métodos que ellos consideran obsoletos e injustos.

La indiferencia actual ante el cristianismo en Occidente proviene de múltiples causas, y sería exagerado asignar a la Iglesia la responsabilidad principal de la desafección actual; pero también sería señal de imprudencia o de ligereza subestimarla. La separación entre la práctica institucional, tal como la perciben muchos de nuestros contemporáneos, y el respeto que sienten por Jesús y su palabra atenúan el alcance del mensaje originario y debilitan el testimonio eclesial. No basta con recordar el ideal doctrinal; es preciso articularlo en la institución que lo hace visible. Aunque la Iglesia no se identifica con su manifestación, tampoco existe fuera de ella. No es raro que esta constatación no se tome suficientemente en cuenta en las eclesiologías.

En efecto, las eclesiologías clásicas tienen poco en cuenta las disfunciones de que hemos hablado más arriba: se limitan a calificarlas de sociológicas y a pensar que forman parte de otros saberes distintos de la teología. El año 1985, en una obra titulada *Iglesias provisionales: ensayo de teología ecuménica*¹,

1. Cristiandad, Madrid 1986.

planteé ya la cuestión de la distancia entre las promesas iniciales de la institución eclesial y su acontecer histórico. En aquel libro opté por sacar a la luz las razones de la violencia antigua entre las Iglesias y de su desacuerdo actual. La obra trataba de la cuestión ecuménica y omitía el análisis de las disfunciones internas. Por eso organicé aquella reflexión en torno al paso de la hostilidad, debida a las consecutivas rupturas, a la negociación destinada a alcanzar la unidad esperada. Este paso, sean cuales fueren sus razones sociohistóricas, que no son precisamente cosa baladí, es un acontecimiento propiamente teológico: invalida toda síntesis eclesiológica que lo deje al margen en su construcción.

El propósito, aparentemente claro, no fue elaborado con el rigor suficiente para evitar una crítica de fondo cuya esencia podría formularse de la manera siguiente: la tesis defendida sacrificaría el verdadero futuro del ecumenismo a una mera convivencialidad democrática, porque minimizaría la singularidad de la Iglesia católica en lo referente a la autoridad de la verdad y a la necesidad de una unidad en torno a un ministerio específico, el del obispo de Roma. Podría parecer que apoyaba el mantenimiento del *statu quo* y que no invitaba, por tanto, al nacimiento de una relación nueva entre las Iglesias, y ello precisamente en razón de una depreciación de las formas dogmáticas, sacramentales, ministeriales y disciplinares de la Iglesia católica. El calificativo «provisional» adherido al término «Iglesia», vista desde el ángulo de su pluralidad histórica, expresaba una hermosa tolerancia, pero difuminaba el rigor intransigente de la Palabra. Según la perspectiva que defendía yo en aquel libro, las Iglesias se convertirían en asociaciones con una finalidad trascendente, sin duda, pero con una gestión puramente humana.

La crítica no carece de interés, pero omite la cuestión nacida de una situación que, hasta no hace mucho, ha sido de violencia y que actualmente es de desacuerdo: olvida la urgencia de pensar teológicamente el estatuto de la negociación entre las Iglesias y de medir sus efectos. Ese estatuto exige un mutuo reconocimiento de los socios, el cual implica que la infidelidad o el pecado no sean el único origen de las rupturas históricas: el carácter instituido de la Iglesia, inherente a su visibilidad y fundamento de su historicidad, es fuente latente de conflictos.

Estos últimos no se reducen a las divisiones entre las Iglesias, sino que se revelan vivos y permanentes en la misma Iglesia católica, como lo prueba hoy la presencia de tantas tensiones internas. Queda por pensar, pues, ese estado conflictivo sin dejar de lado la misión evangélica de la Iglesia. Es preciso articular, sin recurrir a ocultaciones edificantes, la realidad de la historia tempestuosa de las Iglesias, desde sus divisiones internas y externas hasta su finalidad trascendente, el Reino de Dios, significada en los calificativos de la confesión de fe apostólica: una, santa, católica y apostólica. Por consiguiente, es preciso establecer una correlación entre la necesidad de la institución como indicio del Reino y su carácter históricamente conflictivo.

El adjetivo «provisional» no expresa relativismo alguno: designa ese carácter conflictivo como algo que forma parte del tiempo terrestre y que, por tanto, no puede ser eliminado mientras no haya llegado el Reino de Dios. Lo «provisional» constituye la grandeza de la Iglesia visible; no supone ni su relativización ni su depreciación, y evoca el hecho de tener en cuenta su precariedad. El Hijo de Dios se manifestó en lo provisional de la carne: fue así como la abrió a la gloria. Jesús trabajó en la ambigüedad de los signos, si aceptamos la interpretación del Evangelio de Juan: es así como invitó a creer. Dios no se manifestó divino en el mundo: es así como hizo de la locura de la Cruz el criterio de su revelación. Es en este sentido en el que hay que entender la originalidad de la Iglesia católica; su carácter provisional permite situarla como socia auténtica, es decir, sin segundas intenciones, en la negociación ecuménica. Ese carácter favorece la aceptación de las disfunciones internas y facilita su reabsorción de manera distinta de como se puede hacer por el camino de la ilusión de la constricción social. La negociación tiene un futuro en el interior mismo de la Iglesia católica.

En el libro *Iglesias provisionales: ensayo de eclesiología ecuménica*, la cuestión de la violencia institucional se limitaba a la historia desgarrada de las Iglesias. Este punto de vista es demasiado restringido. Omite que estos desgarros o estas heridas, en adelante externas, son efectos de una estructura con vocación comunitaria y fraternal. El estatuto de la Iglesia está marcado por esta inversión. Clásicamente, se decía que proce-

día del pecado. No cabe duda de que esta convicción tiene cierto fundamento. Ahora bien, no por ello deja de camuflar que la institución en cuanto tal, sea cual fuere la santidad de sus responsables, es ambigua por su misma naturaleza. Es su estatuto el que tenemos que pensar como lugar del testimonio. Se trata, por consiguiente, de liberarnos de la tentación del ideal. La violencia, la constricción institucional, los desacuerdos y disfunciones, las tensiones de todo tipo hunden sus raíces en la distancia que separa a la Iglesia del Reino de Dios, una distancia necesaria para la autonomía histórica de la institución.

La cuestión procede de una doble constatación: la de una historia agitada y la de una disfunción entre el origen (el anuncio del Reino) y su desarrollo histórico. Esta doble constatación empírica nos orienta hacia un doble dato estructural: el antagonismo no superado entre el «pueblo de Dios» (Vaticano II) y una «jerarquía» considerada de institución divina, cosa que ya hemos estudiado en la primera parte; una unidad rota y, sin embargo, deseada. Así, la meta hacia la que tiende la Iglesia desde su origen, el Reino de Dios, es simultáneamente su tormento —relativiza lo instituido— y su fuerza —lo dinamiza—. Resumiendo: la inestable relación entre lo visible y lo invisible en la Iglesia parece ser la causa del ambiguo estatuto de su inscripción terrena.

La cuestión de la violencia o de la constricción, evocada en la primera parte, no unifica de manera arbitraria datos dispersos. Las tensiones perceptibles entre el origen y el desarrollo, entre el pueblo y la jerarquía, la diseminación de las Iglesias en su pretensión de alcanzar la unidad, dependen, por hipótesis, de un mismo factor: la violencia latente que habita en la proclamación de la verdad hecha por una institución. Por eso parece una ligereza, cuando se trata de pensar lo que se ve como Iglesia, considerar como accidentales los efectos históricos. El discurso edificante oculta lo que constituye la fuente de una cuestión, de una angustia o de una repulsión; el engendramiento de la increencia actual se produce, en parte, no a partir del solo acontecer del individuo en una cultura plural, sino del antagonismo que existe, en el seno de lo visible eclesial, entre la pretensión altamente moral afirmada y los efectos experimentados.

La pretensión es anunciada en la predicación ordinaria: la sociedad quedará pacificada allí donde llegue a reinar el amor a Dios y al prójimo, cuyo testimonio ofrece la Iglesia. Los efectos, por su parte, pueden verse en la historia: la pretensión, si no ha avalado, sí al menos ha engendrado múltiples conflictos, divisiones y, a veces, crueldades. La Iglesia nunca se ha curado de verdad, ni siquiera en la época moderna, de la utopía de unificar a la humanidad bajo una sola verdad y una práctica codificada, controladas ambas por un solo poder. Reunir en el amor aparece como excluir. Este «aparece como» reconoce la existencia de malhadados efectos históricos. El discurso edificante difícilmente acepta la responsabilidad eclesial con respecto a los efectos y, al no reconocerlos, no toma en cuenta la violencia latente en el discurso de la verdad y en la práctica de su testimonio.

Yves Congar escribió con vigor a propósito de la santidad de la Iglesia: «La Iglesia es pesadamente carnal. ¿Vale la pena decirlo? Lo sabemos, pero ella no lo confiesa suficientemente. La masa de las faltas históricas y las insuficiencias de la Iglesia hace que en muchos quede detenido el movimiento de confianza. La Iglesia, Esposa de Cristo “manso y humilde de corazón”, ha dado pruebas de orgullo y dureza. La Iglesia, discípula del que no tenía dónde reposar la cabeza, ha tomado el gusto a la instalación y a la riqueza. La Iglesia, que tiene como alma al Espíritu Santo, “el Desconocido más allá del Verbo”, a veces ha tenido en menos los signos de los tiempos, se ha mostrado adherida a prácticas formalistas, a estructuras de poder y de inmovilismo. Lo que dice san Pablo del ministerio, no de la letra, sino del Espíritu (2 Cor 3,6), está designándonos a nosotros mismos, pero apenas nos atrevemos a reivindicarlo: hasta tal punto somos conscientes de estar traicionándolo sin cesar»².

Yves Congar afrontó lúcidamente ese fallo. Muchos otros teólogos lo han visto también. Sin embargo, a mi modo de ver, lo piensan como una consecuencia humana de la necesaria encarnación. Dejan de lado así el caso específico de la Iglesia, que consiste en su pretensión de verdad, la cual explica los violentos efectos externos e internos. La Inquisición no nació por

2. *Je crois en l'Esprit-Saint. II: Il est Seigneur et Il donne la vie*, Éd. du Cerf, Paris 1979.

las buenas; la engendró el celo por la fe y por la verdad. Mi hipótesis es, pues, la siguiente: pensar la violencia institucional, la división de las Iglesias y la disfunción presentes, no a partir de las debilidades humanas, pecaminosas o no (que, ciertamente, no carecen de importancia), sino a partir de la elevada pretensión de la Iglesia de ser en la historia el testigo de la verdad y el sacramento de la salvación. Por eso es tan importante el estudio de su ideal doctrinal, entendido con frecuencia como justificación de su práctica histórica.

Al estudio de este ideal está consagrada la segunda parte de este libro. La he organizado en torno a tres temas: los signos de reconocimiento, la estructura sacramental y la simbólica comunitaria. Estos temas tratan de cómo es la invasión de lo visible por el Invisible.

Los signos de reconocimiento (las «notas» de la verdadera Iglesia, en el lenguaje clásico) evocan, en efecto, salvo en el caso particular de la apostolicidad, la presión de lo Último sobre lo instituido. Confesar que la Iglesia es una, santa y católica es entrever la llegada del Reino de Dios. Los sacramentos, por su parte, estructuran la Iglesia visible, impidiéndole convertirse en una simple asociación contractual. Inscriben la gracia en lo cotidiano. Desplegándose bajo el horizonte último, subtienden el simbolismo comunitario que habita en los títulos gloriosos con que el Vaticano II designó a la Iglesia: pueblo de Dios, templo del Espíritu, Cuerpo de Cristo. La germinación del Reino de Dios se anuncia así en la precariedad de nuestra condición.

4

Los signos de reconocimiento

Los signos de reconocimiento están tomados del Credo apostólico, que atribuye a la Iglesia la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad. En el lenguaje teológico tradicional, estas cualidades se denominaban «notas», un término con el que los teólogos querían designar los indicios de la verdadera Iglesia. Las «notas» fueron objeto de un uso considerable en la apologética postridentina. Algunos teólogos tendían a emplearlas como rasgos experimentales de la verdadera Iglesia terrestre. Como el diálogo ecuménico ha zarandeado esta problemática, se trata de interpretarlas en un sentido escatológico, sin excluir su actualidad presente. Los apartados que hemos dedicado a su estudio se aplican a ello.

I. UNA FIGURA AMBIGUA: LA UNIDAD

Ya hemos señalado, en la parte que hemos consagrado al estudio de las disfunciones internas, la deriva potencial de la Iglesia romana hacia la intolerancia. La jerarquía católica considera, no sin buenas razones, las divergencias y las disensiones actuales como contrarias a la unidad que debe manifestarse en la unanimidad de las creencias y en la conformidad con los imperativos de los responsables. La tensión actual entre el pueblo y la jerarquía es de un orden análogo a la que se da entre las Iglesias. Se cree poder tratarla con una terapia idéntica: la puesta en práctica, a partir de un modelo definido por los obispos católicos, fieles a la tradición y a la Escritura, de las exigencias de la unidad eclesial planteadas por Cristo. De esta forma, no se tratarían de manera distinta las divisiones entre las Iglesias y las tensiones internas. A ambos casos se aplica el deseo de

Cristo: «Que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17,22). El ecumenismo y la voluntad de paz interna tienen su origen en este deseo.

La hostilidad, la división entre las Iglesias, su diseminación, son una ofensa a la voluntad de Dios. Aunque las violencias entre las Iglesias establecidas se han atenuado en nuestros días (si bien no siempre entre sus miembros: ¿no hay más que pensar en Irlanda!), y en ocasiones han cesado por completo, el actual *statu quo*, que ha oficializado de manera cortés la escisión, no podría dar satisfacción a la oración de Jesús. En tanto no se manifieste la unidad de manera visible, quedará disminuida la credibilidad del mensaje predicado. Por eso también es comprensible que quienes, con sus palabras y sus hechos, provocaron las rupturas en la Iglesia, ni las desearon ni las programaron; apelaron a una Iglesia verdadera y pura contra la institución, que en su época consideraron que era decadente. Querían reformar la Iglesia, no desgarrarla. Subestimaron la necesidad de la institución y no aceptaron su ambigüedad estructural. La voluntad de unidad seguirá siendo un sueño si la conflictiva vida de la Iglesia es dejada de lado por ser indigna de su ideal. La unidad no es una figura simple; no depende sólo de la buena voluntad. Es una figura ambigua, ya sea originaria o instituida.

Originaria: la figura de la unidad orquesta la fascinación del origen y se reviste de sus rasgos. El origen, objetivamente inaccesible, no cesa de ser deseado. Alcanzarlo es convertirse uno mismo en el otro que, por hipótesis, es el principio. Es abolir tanto la escisión primera como el desgarro interno. Todo retorno al origen es imaginario: al abolir de manera ficticia la diferencia, aliena; hace soñar con el reposo primero, figura de la muerte. Ser uno es apartar el fardo de uno mismo rechazando la diferencia, es renunciar al inquietante futuro. El ángel con la espada de fuego, que impide cualquier retorno al jardín del Edén, abre a la humanidad un futuro y una historia. La figura de la unidad sólo se tolera a sí misma si coincide con el origen. La escisión es benéfica, porque es lo que constituye al sujeto; la fusión es mortífera, lo destruye. El deseo de unidad de las Iglesias y el juicio severo sobre las tensiones internas no son en sí mismos positivos: ¿qué figura de unidad subyace a este deseo y a este juicio?

El «que sean uno como nosotros somos uno» no canoniza cualquier figura de unidad, sino justamente aquella que en el «uno» insinúa la diferencia: el Padre no es el Hijo, y el Hijo no puede ser el Padre. El camino de retorno al origen, como figura de la unidad, está cortado. Pretender tomarlo no puede ser una salida verdadera. Ésta exige asumir la escisión primera.

Instituida: el desmembramiento y la diseminación destruyen la sociedad. Sin ley, sin institución, el mundo humano es caótico, la violencia se convierte en su hecho básico, y la fuerza es su razón. La ley y la institución son las garantes de la unidad en una sociedad: ellas permiten vivir juntos y favorecen la negociación allí donde nace el conflicto. La figura de la unidad libera de la tiranía de las pulsiones y regula la fuerza y la violencia. Se comprende que el deseo de los creyentes, para quienes el vivir juntos fraterno es el reflejo de la comunión divina, no se sienta satisfecho con la hostilidad entre las Iglesias ni con las oposiciones internas. Que trabajen, pues, los cristianos por instaurar una unidad efectiva, garantizada por la ley y la institución, pues éstas son las formas objetivas de la negociación permanente, de la verdadera comunión y de la fraternidad no soñada. El origen, como el final, que puede no ser más que su doble, no es posible instituirlo. De ahí que no pensar la figura de la unidad más que desde el punto de vista de lo instituido es perseguir una unidad imaginaria. Lo instituido es la garantía de una unidad capaz de instaurar el vivir juntos regulando las pulsiones de violencia y haciendo que las diferencias trabajen en favor de una convivencialidad creadora. Las pulsiones habitan tanto el deseo místico como la pasión por la verdad o la obsesión por la libertad.

Estas dos figuras de la unidad —una anclada en el origen, y la otra restringida a lo instituido o a la ley— llevan el combate en favor de la unidad de las Iglesias y la reducción de las tensiones internas a un doble callejón sin salida.

La primera figura induce, en efecto, a soñar la unidad a partir de un modelo primero entregado por la Escritura. Sabemos hasta qué punto la descripción lucana (Hch 2,42-47) de la comunidad de Jerusalén fue una obsesión para todos los intentos de reforma. Volver a lo que fue al principio —una comunidad transparente, en la que todo era común y todo se decidía por unanimidad— vuelve a dar impulso constantemente a la

búsqueda de una Iglesia que se vería arrancada de las compendias análogas a las de las sociedades civiles y políticas. Ahora bien, el remonte por encima de las producciones institucionales históricas hasta un comienzo cristalino se ha revelado decepcionante. La Iglesia es ya multiforme en el Nuevo Testamento: en él no se impone como normativa ninguna institución original plenamente unificada. Ni el derecho canónico ni los ministerios ni los sacramentos están presentes en él en las formas que han adoptado a lo largo de la historia. Todos los esfuerzos emprendidos para descubrir la forma primera de la Iglesia, que liberaría de las derivas posteriores, se han saldado con un fracaso. Por eso parece ilusorio querer descubrir en la Escritura el modelo original de la Iglesia, que, para creyentes de obediencias diferentes y de buena fe, conduciría a resolver las disensiones nacidas en la historia. El estudio serio y objetivo de la Escritura ha disipado este espejismo. Ese estudio ha arrebatado a los especialistas la clave de la solución y ha devuelto a las comunidades una real libertad para elaborar una unidad histórica de las Iglesias sin modelo originario y afrontar sin prejuicios las disfunciones institucionales. En consecuencia, no es bajo el modo de la búsqueda del origen como hemos de comprender la exigencia de la unidad.

La segunda figura, la de la restricción a lo instituido, plantea, *a priori*, que la unidad se realiza en la historia: priva a la negociación ecuménica de su objeto, puesto que la supone ya dada en una institución. Oculta las tensiones internas, dado que la Iglesia establecida figura como el único modelo. Toda contestación pasa por ser una desviación. Aun cuando esta unidad esté herida, en la Iglesia que la reivindica como su soporte, por la pluralidad de formas eclesiales visibles, no por ello deja de ser esa Iglesia el punto focal a partir del cual todas las otras Iglesias adquieren su sentido. Pío IX, en una carta dirigida a Guillermo II, afirmaba que el papa era el padre de todos los bautizados: la ruptura no destruía este derecho. En este marco, lo que el otro tiene que hacer es arrepentirse reconociendo la unidad eclesial ya inscrita en la historia que había ignorado o rechazado.

En el marco de las disensiones internas, el proceso no es diferente: se trata de someterse al punto de vista de la autoridad. Las divergencias brotan de la rebeldía. Es verdad que la

unidad no es perfecta; se reconoce, pero nadie podría caminar hacia ella si no aceptara su punto de anclaje histórico. El pensamiento, generoso a la vez que confortable, de una unidad escatológica no dispensa del deber de aceptar su anticipación institucional. Por eso, muchos teólogos estiman que el modelo de la unidad es el sacramento que articula en nuestro presente lo visible y lo invisible. Esta figura no aliena en lo originario, pues no cesa de postular su carácter inaccesible. No se apropia del fin, sino que manifiesta que no lo poseemos en el presente y evoca la carencia inherente tanto a nuestra condición como a la institución que sostiene la Palabra. Esta figura respetaría, por tanto, el doble movimiento necesario para la apertura de una historia: no sueña con restituir el origen, ya que lo designa como ausente, ni pretende poseer el fin, ya que lo postula como no llegado. El sacramento inscribe en el movimiento crístico sin agotarlo en la institución. Abriría así a una tercera figura de la unidad: lo invisible habita lo visible como algo que no cesa de tender hacia el más allá. De este modo, el estatuto de la institución eclesial quedaría definido por el modelo sacramental en el que hunde sus raíces el ministerio universal de la unidad atribuido al obispo de Roma.

¿No se produce en esta concepción una transferencia demasiado atrevida? ¿Se corresponde la institución histórica, en todos sus puntos, con el modelo sacramental? ¿Está justificado pensar la Iglesia como sacramento de forma que sus diversos sacramentos litúrgicos no sean sino las distintas formas del único sacramento, a saber, la institución visible de la Iglesia?

No estoy seguro de que esta transferencia del acto litúrgico que significa el don de la gracia concedido a la Iglesia, tomada en su totalidad visible, no provenga más de la hipérbole que de la metáfora: en efecto, tiende a calificar toda realidad eclesial como vocación mediadora de la gracia crística. Esta atribución sólo parece aceptable si tiene suficientemente en cuenta los diferentes niveles que estructuran la institución.

En el acto litúrgico, el sacramento requiere la fe, pues éste no tiene eficacia más que cuando el sujeto entra libremente en su movimiento. La antigua querella entre protestantes y católicos sobre el sentido del *ex opere operato* erró el blanco, debido a los malentendidos de la interpretación. La fórmula escolástica no exaltaba el automatismo del acto sacramental litúrgico.

co, sino que engrandecía la gracia de Dios en su expresión visible del don de Dios, que es su único responsable. Se puede conceder que la fórmula fue inoportuna; pero hay que rechazar que fuera una negación de la gratuidad del don de Dios: sería someterse a una exégesis histórica errónea.

Con todo, esta querrela no deja de proyectar cierta luz sobre la cuestión aquí abierta. En el acto sacramental litúrgico, vinculado siempre a un rito, el ministro, sea quien sea, no actúa en nombre propio, sino en nombre de Cristo. La antigua fórmula medieval expresaba esta retirada del ministro de manera abrupta: actuaba *in persona Christi*. El rito representa la proclamación de la retirada de la personalidad del ministro: es Cristo, por su Espíritu, quien confiere este acto.

La transferencia del modelo sacramental litúrgico a la totalidad institucional de la Iglesia no puede llevarse a cabo sin matices ni vigilancia, pues esa transferencia, si se entiende con todo el rigor del término en el marco fijado por la interpretación antigua, exige la retirada de la personalidad de los responsables, en virtud de la investidura crística y espiritual de la acción sacramental. Más aún, como un mismo sujeto era normalmente el que obraba el rito y el responsable de la comunidad, gozaba por lo general de una autoridad exacerbada por la sacralización. Semejante amplitud de la sacramentalidad no tiene fundamento ni en la tradición ni en la experiencia.

No lo tiene en la tradición: una de las preocupaciones de la Iglesia, a lo largo de su historia, fue precisar las formas de los ritos y las condiciones del acto sacramental litúrgico a fin de que no se confundieran la autoridad «agraciante» de Cristo y las cualidades personales de los ministros. Esta tarea fue llevada a cabo con tal rigor que tendió a introducir una escisión entre la pastoral global y la sacramentalización. Este defecto es el reverso de un escrúpulo: no extender a la actividad global del ministro la autoridad del sacramento, de manera que se dejara un espacio a la iniciativa de los creyentes.

No lo tiene en la experiencia: cada creyente sabe distinguir instintivamente los grados de compromiso de Cristo, mediante su Espíritu, en las múltiples actividades eclesiales. No confunde el comentario homilético del sacerdote en la liturgia dominical con la autoridad de la Iglesia: sabe, incluso sin argumentarlo, que el comentario no goza de la autoridad de la Escritura.

Sabe igualmente que no es lo mismo la actuación del ministro cuando realiza un proceso sacramental que cuando realiza sus actividades cotidianas, aunque sean pastorales. En esta actividad pastoral distingue perfectamente los consejos que pueda darle el ministro y el acto de perdón que éste realiza, en nombre de Jesucristo, en la celebración del sacramento de la reconciliación. No es el perdón de un hombre lo que desea el creyente, sino el don de Dios en Cristo: el rito de la reconciliación le certifica que se trata de algo distinto del perdón de esa persona concreta que se lo expresa. Podría multiplicar los ejemplos que, en la vida corriente, atestiguan la convicción espontánea del creyente en relación a la diferenciación de los grados de compromiso de la autoridad de Cristo en las acciones eclesísticas.

Ni la tradición ni la experiencia fundamentan la transferencia hiperbólica de la estructura sacramental específica a la totalidad de las estructuras institucionales de la Iglesia. Éstas, aunque en ellas se inscriban los sacramentos, no son el sacramento por excelencia. El englobante no goza del estatuto técnico de los sacramentos englobados: éstos relativizan la institución en cuanto a su autoridad y la engrandecen en cuanto a su misión.

La relativizan: los responsables de la Iglesia, cuando actúan fuera de la ritualidad sacramental, no actúan *in persona Christi*, sino en un espacio en el que la responsabilidad está implicada de una manera diferente de la del respeto debido a la ritualidad y a las formas jurídicas. Esta implicación diferente abre el campo a una libertad del ministro que humaniza la institución, fragilizándola.

La engrandecen: la institución no goza de la garantía de la ritualidad sacramental en la expresión del don de Dios. La distancia que media entre los seres humanos y Dios hace posible la historia de la Iglesia: el debate con Dios, lo mismo que el conflicto entre los creyentes, se inscribe en el espacio así abierto.

Si la unidad de la Iglesia fuera sacramental, estaría ya dada para siempre en la ritualidad. Habita en ella, pero como una cuestión para el englobante que es la institución, pues el idéntico bautismo no garantiza la unidad de las Iglesias históricas, y el idéntico sacramento de la Cena no basta para la coexistencia pacífica de los creyentes. El sacramento no hace desapare-

cer por completo las tensiones internas y externas que afectan a la vida cotidiana de las Iglesias.

Esta disfunción entre el sentido de los sacramentos y el englobante que es la institución, tomada en su forma integral, explica las razones por las que se ha intentado descubrir, en la realidad eclesial que no es estrictamente sacramental, formas que pudieran contar con el aval de una autoridad análoga. Para que el sacramento habitado por el deseo de unidad produzca el efecto histórico deseado, es preciso que la institución encuentre ella misma una complicidad con este sentido. El ministro, que en el rito sacramental se retira ante la persona de Cristo, necesita, para asentar su autoridad en el orden cotidiano eclesial, una garantía que, sin ocultar su personalidad, la arraiga en la voluntad de Cristo: la reciente noción de magisterio, ligada a la autoridad de la Palabra, tiene como finalidad paliar la insuficiencia del modelo sacramental en la búsqueda de la unidad.

La ambigüedad de la unidad reside en el movimiento que lleva a la institución a pensarse como sacramento en su globalidad y a establecer formas emparentadas con este modelo en las acciones que no dependen ya de la ritualidad, sino sólo de la palabra, de la ley y de la interrelación. De esta forma, lo que recibe el nombre de «gobierno de la Iglesia» se aproxima a un modelo sacramental, flexible ciertamente, cuyas reglas precisas se hacen esfuerzos por fijar, de suerte que en la acción y en las palabras de ese gobierno se refleje con rigor y certeza la voluntad del Espíritu. Si se trata de la voluntad de unidad, no es exagerado sugerir que el destino interrelacional de las Iglesias y su cohesión interna se juegan, no en el ámbito del sacramento propiamente dicho, sino en lo que es su imagen gubernamental. Si el debate se centra hoy, casi esencialmente, en la amplitud y la calidad de los papeles de los ministros, y de modo especial en los del obispo de Roma; si las disfunciones dependen, en una parte no desdeñable, de las relaciones entre el pueblo y sus responsables, la razón de ello no es otra que haber transferido a sus actuaciones una validez más que humana. La jerarquía, que estructura a la Iglesia católica y la gobierna, lleva más allá de la ritualidad litúrgica la potencialidad divina de seguridad y de transformación.

El debate se refiere, por tanto, a la función que garantiza la unidad del conjunto institucional y que goza de una asistencia

divina. No es casual que el ministerio universal del obispo de Roma suscite las más vivas reticencias por parte de las otras Iglesias: ese ministerio universal resume para ellas la voluntad de colmar en el orden de lo cotidiano la distancia que aparentemente delimita la ritualidad litúrgica, realizada *in persona Christi*, «en nombre de Cristo», de todos los otros actos eclesiales. La fluidez y la ambigüedad gubernamentales y las vacilaciones pastorales remiten, experimentalmente, a procedimientos humanos; las decisiones de los responsables están sujetas a una historia menos que transparente. El concepto de unidad encuentra en esta separación —que la jerarquía católica se esfuerza constantemente en ocultar, aunque sólo sea mediante el recurso a la hipérbole— la ambigüedad de su estatuto y el obstáculo para una inscripción no particular en una Iglesia. Aunque la apuesta católica de colmar esta separación es una apuesta atrevida, es preciso aún que pueda justificarse, esto es, presentar los títulos que acreditan su convicción, de tal suerte que éstos no oculten ni la herida que afecta actualmente a la Iglesia católica, ni la que padecen las otras Iglesias.

La extensión de la noción de sacramento a toda la estructura eclesial muestra hasta qué punto la segunda figura de unidad, la de su restricción institucional, hace compleja la negociación con las otras Iglesias, y delicado el tratamiento de las disensiones internas. A pesar del reconocimiento de que las Iglesias separadas son Iglesias, a pesar de la aceptación del derecho a la existencia de una opinión pública en el catolicismo, se les hace violencia, puesto que el modelo de la unidad está dado ya de manera sacramental: la articulación entre lo visible y lo invisible se realiza en la institución católica tal como se realiza en la eucaristía. A partir de esos presupuestos, la negociación sólo puede tratar sobre modalidades secundarias. Tiende incluso a fijar los procedimientos educados de una rendición honorable. Me parece una ligereza querer tratar de una manera tan sumaria la cuestión de la unidad. En tanto no se haya puesto en claro qué perjuicio causa la herida nacida de la escisión y de las tensiones internas, será difícil pensar la unidad sin caer, o bien en el exceso de confianza en un modelo supuestamente originario, o bien en la intransigencia de una institución que garantiza la unanimidad sin fisuras. Detrás de esta problemática se perfila la violencia inmanente a la presentación de una institución que

encarna la Verdad trascendente. Las cualidades trascendentales de la Iglesia confesadas en el Símbolo de la fe no suprimen ni las divisiones de las Iglesias ni las tensiones internas. Lo vamos a confirmar mediante el estudio de la santidad, de la catolicidad y de la apostolicidad.

II. UNA CUALIDAD AMBIVALENTE: LA SANTIDAD

Los cristianos confiesan que la Iglesia es santa, aunque está compuesta de pecadores. Santa en su origen presente, Cristo resucitado; santa en el don que Cristo no cesa de hacerle, el Espíritu; santa en los medios puestos a su disposición para proclamar el Evangelio y llevar a la salvación; santa en su fidelidad activa: unir a Dios y reunir a los seres humanos en una fraternidad exorcizada de todo conflicto, habitada por la sola caridad que brota de Dios. De este modo, la santidad califica el origen, la estructura y la finalidad de la Iglesia. Sería inconveniente criticar o debilitar esta teología objetiva de la Iglesia en su identidad y en su visibilidad sacramental. Sin embargo, sería una ligereza tratar de ocultar la distancia que estalla a plena luz entre esta confesión de santidad y el movimiento histórico de la institución.

Ésta se compone de pecadores: la visibilidad sacramental de la Iglesia lo postula, puesto que la remisión recurrente de los pecados es una de sus tareas. Cada celebración eucarística empieza con la confesión de los pecados de la asamblea. La tradición eclesial, por su parte, no corrobora la idea de que los ministros sean necesariamente santos, ya que la santidad de su ministerio sacramental no se basa en la santidad de su persona, sino en la de la Palabra o del sacramento. De ahí que sería ocioso disertar sobre la santidad objetiva de la Iglesia sin tener en cuenta la complejidad y dualidad de su conciencia histórica: dar testimonio de su origen y su finalidad santos, mientras reúne entre sus responsables incluso a pecadores. La historia de la Iglesia, santa y pecadora a la vez, obedece a esta paradoja: arraigarse en un origen actual santo, abrirse a una finalidad santa, usar medios santos y, sin embargo, dar testimonio de todo ello a través de la mediación de un pueblo pecador.

La ambivalencia afecta a la santidad tanto como a la unidad, pues la objetividad de lo instituyente no puede estar exenta, en la experiencia histórica, de la subjetividad de lo instituido. El pueblo pecador es el mismo que es percibido como estructurado por una Iglesia santa. Ésta nos es accesible en su realidad concreta a través de la mediación ambigua u opaca de las acciones humanas: la santidad es un postulado de los efectos de la estructura objetiva; el «pecado» y el error son una percepción experimental. Por eso se puede aplicar la imagen de la «noche oscura» a esta experiencia. La santidad no se nos presenta más que a través de una institución, de una comunidad, de un pueblo... marcados por las tinieblas, cuando no por auténticas perversiones.

La decepción que produce la exposición teológica clásica sobre la santidad procede de su carácter formal. Descartando la historia, para no estudiar más que la estructura en su potencialidad de conversión, da señales de idealismo y elimina precisamente lo que constituye la ambigüedad cuasi-carnal que tiene la institución por su carácter mixto: hace visible un pueblo cuyos intereses manifiestos no coinciden necesariamente con su destino objetivo. Pero hay más: la inscripción de la institución en un pueblo produce unos efectos inesperados.

La voluntad proclamada por la institución de hacer el bien no garantiza indefectiblemente unos efectos benéficos. Son demasiadas las exposiciones sobre la santidad de la Iglesia que olvidan este punto trágico: la objetividad buena no engendra necesariamente efectos buenos. Es demasiado simple atribuir esta disfunción al pecado subjetivo: así se llega a una especie de maniqueísmo que separa el bien y el mal por medio de una localización y evita, por consiguiente, tener que preguntarse por el funcionamiento de la Iglesia en su visibilidad. Se echa mano del mal uso, que produce unos efectos desastrosos. Se puede explicar así la Inquisición mediante el recurso a la necesidad, mal comprendida, de preservar la pureza de la fe. Por desgracia, no podía ser de otro modo. La transcripción institucional de la exigencia de vigilancia, aparentemente buena, sea cual fuere la santidad de sus responsables, se reveló perjudicial y tuvo efectos criminales. Sería hipócrita cargar exclusivamente sobre los hombros de los inquisidores los estragos que produjo entonces la organización eclesiástica. Basta con leer los

manuales con que se formaron los inquisidores para percibir la perversidad de esta institución particular, a pesar de su finalidad pretendidamente buena.

Se objetará que he escogido un ejemplo extremo; pero no es el único. Basta con recordar algunas proposiciones del *Syllabus* que reivindicaban los derechos de la institución Iglesia en el marco político de los Estados. Esas propuestas nos parecen hoy que desprecian los derechos humanos, con tanto ardor defendidos ahora por la jerarquía católica. Y tal fue la percepción que de él se tuvo —la de un totalitarismo poco evangélico— que Pío IX se alineó con la opinión de Mons. Dupanloup: el *Syllabus* presentaba una tesis cuya transcripción concreta exigía una evaluación prudente. Esta evaluación tomó el nombre de «hipótesis». Se atuvieron a este término, y la hipótesis, que en la práctica perdió su sentido, se convirtió luego en tesis, en el marco de la Declaración sobre la libertad religiosa del concilio Vaticano II.

Pío IX no era más pecador que otros papas. Pero la relación que se había instaurado históricamente entre la institución eclesial y la política era tal que pretender exhibir todos los derechos adquiridos por la Iglesia romana conducía necesariamente a efectos perjudiciales para todos. Fuese cual fuese la santidad de la institución, no podía producir, en el contexto que mediatizaba entonces las acciones de los que tomaban las decisiones, ningún efecto positivo. Aquel fracaso del documento no exigía la conversión del Papa; lo que requería era una transformación institucional. La santidad objetiva de la Iglesia puede desempeñar el papel de una ideología: impide ver lo que está en juego en el presente y los intereses inconscientes. En consecuencia, es preciso eliminar ese maniqueísmo consistente en declarar inmutable la institución en razón de su santidad originaria y su finalidad santa, y considerar pecadores a quienes toman las decisiones y al pueblo. Si no pensamos conjuntamente lo que se presenta como paradoja palmaria y dualidad insuperable, estaremos soñando con una Iglesia ideal, invisible, pero nos faltará la Iglesia en su visibilidad y, por consiguiente, en su historia y en su precariedad.

Pensar unidas la santidad objetiva y la subjetividad pecadora del pueblo de Dios es aceptar que la Iglesia visible, aunque sea testigo de lo invisible, se interpreta siguiendo un esquema

corporal: el de la ambigüedad. No existe por un lado una estructura que se mantiene en sí misma, fuera del pueblo de Dios y que sería absolutamente santa en todos sus efectos terrestres, y por otro lado un pueblo que viviría en pecado, aunque bajo el régimen del perdón. La Iglesia visible es testigo siendo esa realidad mixta inseparable: santa y pecadora. Una realidad que constituye el modo de ser de la Iglesia histórica y que vale tanto para el pueblo como para la institución.

Este modo de enfocar la Iglesia tiene algunas consecuencias; invita a la flexibilidad de la interpretación, pero no conduce en modo alguno, como podría pensarse espontáneamente, a una relativización de su ser y de su misión. Al contrario, se honra a Dios al trabajar en la instauración de su Reino a través de una institución marcada por la precariedad y lo aleatorio. La Iglesia no es menos testigo del Reino a través de esta precariedad que a través de las exposiciones en que la pureza de su estructura y de su institución se aparta de su realidad experimentada. Pero no es en este riesgo negativo en lo que quiero insistir, sino en el efecto positivo de esta interpretación.

La santidad de la Iglesia no ha de ser pensada de un modo distinto al de su unidad: esa santidad se hace ver a través de una doble opacidad, la de las instituciones y la de sus acciones. Lo problemático no es que el pecador produzca el mal y origine la disfunción, sino que lo que es objetivamente bueno y la perspectiva del bien engendren efectos contrarios. Lo ilusorio sería creer que, en la condición humana en que vivimos, el acuerdo de la santidad subjetiva con la objetividad buena de la institución no creara más que efectos social y subjetivamente benéficos. En esta perspectiva, el pecado ya no es tanto lo que se experimenta como voluntad de mal o como rechazo de Dios, sino como la nominación formal que designa el enigma de los efectos perversos de acciones de personas bien intencionadas y de estructuras que no piensan más que en el bien. En una interpretación de este tipo se utiliza el pecado como un arma apologetica; salvaguarda la inocencia de la Iglesia visible aplastando a sus miembros.

Restituir la santidad a lo aleatorio de sus efectos no es tenerla en menos ni disminuirla, sino hacerla simultáneamente inesperada y creativa en situaciones inéditas. Por esa razón he recurrido a la metáfora de la flexibilidad: reconocer la ambi-

güedad de lo instituido y los potenciales efectos perversos de acciones que apuntan conscientemente al bien supone establecer una relación con la Iglesia visible diferente de la relación de idolatría. Si la misión de la Iglesia consiste en obrar de tal suerte que se oiga el Evangelio, sus modelos instituidos y sus acciones que buscan el bien han de corresponderse con esta tarea. Esta última está sometida a constante debate, como lo mostraron las discusiones planteadas en España a propósito de la evangelización de los indios en el siglo XVI, y como lo ha sugerido también el estudio de las disfunciones que hicimos en la primera parte de este libro. El actual movimiento indigenista indio muestra la permanencia de la cuestión. La evangelización «conseguida» no vuelve inocente la modalidad puesta en juego para lograrlo.

Esta necesidad del debate se remonta a un principio evangélico: «El sábado se ha hecho para el hombre». El sábado representa aquí la ley, en la medida en que hace referencia a lo sagrado o a lo trascendente. La audacia de Jesús consiste en haber invertido el signo: lo sagrado no es nada si aplasta al hombre. Lo sagrado puede ser asesino, como lo deja bien establecido el episodio del hombre de la mano paralizada: «¿Qué es lícito en sábado: hacer el bien o el mal, salvar una vida o matar?» (Mc 3,4). Esta apuesta no es circunstancial o particular; no define sólo el debate entre Jesús y la ley judía; afecta también a todo tipo de ley, en la medida en que, haciendo referencia a lo sagrado, corre el riesgo de invertir su sentido: el hombre queda sacrificado a ella so pretexto de que la ley está investida ahora por lo divino. Según Jesús, la relación entre la ley y el ser humano no encuentra su regla en lo absoluto de la ley, aunque esté divinamente investida, sino en el ser humano, que es imagen de Dios. En consecuencia, el signo de lo sagrado es el ser humano, y por eso el sábado está a su servicio. Invertir esta relación es equivocarse sobre lo divino. La rigidez de la ley como mediación de la relación con Dios queda, por tanto, descartada. Siendo flexible, es decir, adaptada a la emergencia de lo humano, es como la ley cumple su función: reconocer que es propio de lo humano no tener una definición, sino una apertura indefinida. La audacia de Jesús al invertir la relación con lo sagrado abre un ámbito distinto de comprensión de la santidad.

La Iglesia terrestre es una institución que –aunque sea santa como el sábado– está sometida a la tentación de toda institución: trabajar para sí misma y no seguir la lógica de su vocación. Su santidad objetiva, lejos de inmunizarla contra esta desviación, tiende a favorecerla. La santidad objetiva de la Iglesia visible la inscribe en el ámbito de lo sagrado, que es, por esencia, intocable. La institución eclesiástica no escapa de manera milagrosa a lo que caracterizó al sábado.

Investida por lo sagrado, la institución eclesiástica se atiene a sí misma, con independencia de los efectos que produce. Ahora bien, la audacia de Jesús, en su discusión con los escribas y los fariseos sobre el sábado, rompe el vínculo entre la santidad y lo sagrado. El sábado es santo si es para el hombre; de lo contrario, pierde su santidad, y su carácter sagrado se vuelve perverso, porque los efectos que produce son destructivos. La institución eclesial es santa por su destino: religar al ser humano con Dios. Si omite esta tarea, es decir, si la institución prefiere su supervivencia, sus formas, su intangibilidad, a la tarea siempre nueva de religar el hombre a Dios, faltará a su destino. Cuando confesamos que la Iglesia es santa, afirmamos, en la fe, que Dios obrará de suerte que el interés demasiado humano de la institución no habrá de prevalecer sobre su destino. Esta exigencia define un movimiento, no se identifica con una cosa. Así, la confesión de la santidad de la Iglesia, que incluye su forma institucional terrena, lejos de trabajar en favor de la intangibilidad y la rigidez de lo instituido, lo consagra a un movimiento incesante en virtud de su finalidad. La santidad es lo abierto y no lo cerrado. Cuando Jesús plantea la cuestión directa: «¿Qué es lícito en sábado: hacer el bien o el mal, salvar una vida o matar?», la respuesta parece caer por su propio peso. Pero no es así en absoluto, como lo atestigua el episodio narrado por el evangelista (Mc 3,1-7). La victoria de la forma crística de la santidad no está ni cosificada ni legalizada: es una tarea constante.

Tarea constante: la santidad objetiva de lo instituido es lo abierto. Esta santidad objetiva no se separa de la ambigüedad subjetiva del pueblo creyente y de sus responsables. Como tampoco el sábado se separaba de la comunidad judía. De este modo, la tarea, al asumir contextos diferentes y desafíos no recurrentes, se enfrenta constantemente a lo inédito; no se lleva

a cabo en medio de la evidencia, sino en la noche oscura que marca toda decisión humana, porque está afectada de precariedad. En el siglo XVI, Sepúlveda creía necesaria la mediación de la cultura española para la conversión cristiana de los indios: no midió los efectos dramáticos de su opción. De las Casas consideraba escandalosa esta mediación: subestimó la fascinación de la cultura religiosa india. Los franciscanos creyeron que había llegado el momento de crear una Iglesia digna de los Hechos de los Apóstoles mediante la abolición de la memoria de los indios: no llegaron a sospechar la crueldad de esta práctica de desarraigo. La tarea no tiene una evidencia geométrica. Es obra de una decisión que hay que reexaminar constantemente en función del oyente. Esta capacidad de hacer el duelo de los propios hábitos y juicios es lo abierto en lo instituido: su santidad. La institución es para el hombre; y, por ser radicalmente para el hombre, su destino es universal.

Esta perspectiva que hemos adoptado no excluye que las faltas y las perversiones contraríen los efectos de la santidad objetiva. Ésta, no obstante, en virtud de su atribución a la institución eclesiástica, explica que fuera fuente de violencia. Dado que, en virtud de su lógica y su dinámica, operaba en los humanos la implantación de un vínculo verdadero con Dios, parecía digno de alabanza a todo responsable y a todo creyente preservar su autonomía y su preeminencia. Así, su calidad santa, sostenida por su arraigo en la sola verdad, y su vocación de manifestarla justificaron que suscitara una consagración celosa que no tuvo en cuenta más que su constante posibilidad de acción. Toda expresión que pareciera herir su coherencia, toda forma de libertad que pareciera disminuir su preeminencia, fueron investidas de una potencialidad de destrucción de lo que, a los ojos de los creyentes, estaba en camino de llevar a cabo la unidad fraternal de la humanidad. Por consiguiente, es la vocación singular y grandiosa de la institución, en cuanto inscripción en la historia del obrar de Dios para arrancar a los hombres de sus escisiones mortíferas, lo que está por debajo; no las actuaciones inmorales o vacilantes de algunos responsables apegados a sus intereses individuales, sino las acciones institucionales concertadas y bien pensadas para ejecutar la tarea necesaria y, por tanto, para eliminar los obstáculos. Las censuras, inquisiciones, excomuniones, cruzadas, guerras de religión... no fue-

ron accidentes, sino consecuencias lógicas de la institución, en razón de su relación singular y auténtica con la Verdad y con la Santidad. Fue la inscripción institucional del Absoluto en la contingencia social lo que, como otrora el sábado interpretado por Jesús, causó la violencia de una doctrina y una autoridad destinadas por vocación a la no-violencia. No es una de las menores tragedias de la Iglesia el que la santidad del mandamiento «amaos los unos a los otros», traducido institucionalmente, haya engendrado la intolerancia. La «catolicidad» de la institución no facilita la puesta en sordina de la lógica histórica inmanente a la verdad y a la santidad.

III. UNA EXIGENCIA PROVOCADORA: LA CATOLICIDAD

El símbolo de Nicea confiesa que la Iglesia es «católica». Las Iglesias protestantes prefieren traducirlo por «universal». El calificativo «católico» ha llegado a ser, por tanto, un signo particular de reconocimiento: designa, en el lenguaje común, el modo romano de ser cristiano. La perspectiva universal del término griego se difumina ahora detrás de un sentido particular, dado que la pluralidad de las Iglesias terrestres descarta su sentido originario. La no-identidad fáctica entre el destino universal de la Iglesia y la particularidad católica romana plantea de inmediato la cuestión del sentido del calificativo utilizado por el símbolo.

La solución que subyace a las interpretaciones clásicas no es satisfactoria. Se afirma desde una convicción: la identificación de «católica» con «universal» en la designación particular de la Iglesia romana. Esta Iglesia sería, en efecto, la única que habría conservado una fidelidad plena a la revelación. Las sucesivas rupturas no afectarían en nada a su destino «universal», ni las disensiones internas la contradirían. La teología común tiene tanto menor escrúpulo en sostener esta interpretación cuanto las Iglesias protestantes y las católicas anti-institucionales más separen la universalidad eclesial de toda forma visible. El problema planteado por el ecumenismo no se reduce al esfuerzo emprendido para instaurar una asociación o una federación entre las Iglesias, sino que incita a construir una uni-

dad visible que haga honor a lo que ya está inscrito en la catolicidad romana. La universalidad, si bien califica en primera instancia a la Iglesia invisible en cuanto realización del Reino de Dios, no debe designar en menor medida lo que se anuncia en la Iglesia visible, a menos que separemos la una de la otra. Esta opción radical no me parece fundamentada. Lo que hemos de pensar no es la separación, sino la articulación.

Este método teológico de la correlación se aplica tanto a las tensiones internas como a las divisiones entre las Iglesias. En el primer caso, se constata que una de las razones de las disfunciones y de las oposiciones se arraiga en la incapacidad de armonizar los intereses divergentes de las Iglesias locales con los de la Iglesia romana, entendida como símbolo de la catolicidad. En el segundo caso, se reconoce que las múltiples denominaciones que se conectan con la Reforma o con las diferentes Iglesias que se afirman autónomas defienden singularidades que difícilmente concuerdan con las preocupaciones universalistas de la Iglesia romana. Pensar la articulación entre lo visible y lo invisible, dado que todos los cristianos militan en favor de la universalidad del Reino, es tanto más arduo cuanto que, a pesar de que lo nieguen retóricamente, cada uno se dedica a ocultar las heridas que infligen a la «catolicidad» tanto las divisiones eclesiales como las oposiciones internas. Esta tendencia a subestimar el efecto de estas divisiones sobre la vocación universal de la Iglesia ha marcado a la teología clásica. Con todo, subsiste una duda en el pensamiento de la mayoría de los cristianos o de los no creyentes. El vocabulario es testigo de ello: por lo general, y así lo he señalado más arriba, el adjetivo «católico» ha dejado de evocar la universalidad de la Iglesia, para pasar a designar la particularidad romana. Este desplazamiento semántico manifiesta una vacilación: mientras la organización central sea percibida como obstáculo y mientras permanezcan las rupturas, el destino universal de las Iglesias visibles estará afectado por una herida. Sería preciso elucidar sus efectos en cuanto a la comprensión de la universalidad presente.

Esta herida interna a las Iglesias no agota la cuestión que supone la universalidad: hay otra relación implicada en ella. Las Iglesias cristianas no son las únicas testigos ni las únicas administradoras del reconocimiento de lo divino. Hay muchas religiones que se presentan, en su mayoría, como formas parti-

culares de manifestación de un dato universal: el afán religioso. Muchas de ellas no pretenden imponerse: por lo general están delimitadas por una tradición cultural y territorial particular, no profesan ni proselitismo ni expansionismo, y tampoco son dogmáticas. Tal es, en particular, el caso del budismo. Los adheridos a estas religiones perciben el cristianismo como una forma de imperialismo, por la intolerancia que les inspira su idea de la verdad. Hay cristianos que acusan al islam de tendencias análogas. Algunos observadores piensan que las formas monoteístas de la religión favorecen la intransigencia, pues la verdad no soporta ni la vacilación ni la duda.

La comprensión de la universalidad de la Iglesia visible se organiza, por tanto, en torno a dos problemas: el que se deriva de la ruptura histórica de la unidad y de las dificultades que experimenta la Iglesia romana para armonizar las tendencias que la habitan, y el que procede de las formas plurales colectivas que canalizan el afán religioso. Ambos problemas son debidamente tratados en la medida en que la Iglesia visible piense y viva su destino universal al margen de toda violencia. Con todo, son diferentes en su tenor: la pluralidad de las religiones instituidas no recubre ni la ruptura entre las Iglesias ni sus tensiones internas. Sin embargo, están emparentadas, pues ambas pluralidades son fuente de violencia, en la medida en que una institución religiosa liga su destino universal al absoluto de la verdad que proclama.

En la negociación ecuménica, la cuestión seguirá siendo irresoluble mientras sigamos divididos en el tema de la forma visible del universal cristiano. No cabe duda de que cada Iglesia reconoce que el sometimiento a la razón común por parte de otra Iglesia mediante el recurso a la fuerza destruiría el sentido de la universalidad postulada por el cristianismo: un solo Cristo y Señor de todos. Y es que el Reino universal de este solo Cristo no puede construirse recurriendo al uso de la constricción y la violencia. El mismo Jesús no las utilizó durante su vida terrestre. Por consiguiente, si la universalidad potencial de este Reino, que marca en su conjunto a la Iglesia invisible, debe manifestarse en la Iglesia visible, y si se excluye la violencia, una sola vía queda abierta: el acceso a un consenso mediante la aceptación de exigencias concretas que traduzcan su vocación universal en la institución eclesial.

Estas exigencias son el objetivo a tratar entre las Iglesias. En la medida en que el principio y los medios para llegar a un consenso sean el objetivo del acuerdo, en esa misma medida se mostrarán vivaces las divergencias en las formas concretas e institucionales de su realización. De momento, la forma más concreta de la universalidad de la Iglesia se verifica en la voluntad de las Iglesias de buscar una visibilidad a su destino universal. Lo cual no invalida la convicción que tiene la Iglesia católica romana de ser la forma visible de este destino, puesto que reconoce que esta forma está herida. El signo de este reconocimiento es su participación en la negociación ecuménica. La fuerza de la convicción católica romana proviene del hecho de que no se resigna, ni siquiera en situación tan poco confortable, a separar el polo invisible de su destino universal y su rastro visible. Si la cuestión es vital y no una simple hipótesis de escuela, es porque ya existe ese rastro. El rastro ya instituido está afectado por una carencia a causa de la ruptura del vínculo, pues esa ruptura violenta el sentido inscrito en ella. Esa carencia tiene un valor positivo: incita a salir de la suficiencia en la que corre el riesgo de encerrarse cualquier grupo que diga poseer la verdad.

La convicción fuerte que habita la teología común tiende a tratar de la misma manera las disfunciones internas y las divisiones externas. Las trata como accidentes lamentables que proceden de la incapacidad de determinados grupos o de comunidades locales para elevarse al interés general de la Iglesia, mediatizado por la verdad que ésta enseña. La catolicidad, al decir de los teólogos clásicos, se visibiliza en la institución: es ésta la que encarna el interés general y una verdad que la transciende. Todos los sentimientos y usos particulares se le deben someter. Los responsables velan por el bien común e intentan atenuar las tensiones recordando que asentir a la universalidad de la Iglesia tiene un precio: el abandono de los propios intereses particulares o de las opiniones demasiado personales. Pienzan estos teólogos clásicos que muchas de las disfunciones y tensiones quedarían reabsorbidas si los católicos olvidaran su apego a su historia singular y a sus privilegios locales, para consagrarse al interés general.

La violencia o la constricción institucionales, ya lo hemos indicado, se arraigan en la convicción de que existe un vínculo

indestructible entre la verdad y el destino universal. En efecto, una institución goza de una vocación universal en la medida en que es testigo de la verdad necesaria a todo ser humano: sin el reconocimiento de esta verdad, quedaría mutilado.

Para fundamentar su intransigencia, los responsables se apoyan en el Evangelio de Juan, según el cual Cristo no es sólo *un* camino, sino *el* camino y *la* vida, porque es *la* verdad. La vocación universal de la Iglesia se fundamenta en esta confesión de Cristo como verdad que hace vivir. En consecuencia, si su vocación universal tiene su raíz en la verdad de la que da testimonio, no puede tomar a la ligera el vínculo así constituido entre la universalidad y la verdad: no puede resignarse a ser una asociación orientada a la coexistencia pacífica de todos los seres humanos, dejando de lado la verdad. La ONU ha renunciado a dar un fundamento a la legitimidad última de la Carta Magna de los derechos humanos, porque era imposible alcanzar un acuerdo «metafísico» entre los miembros de su asamblea. La Carta Magna se atiene a la práctica, dejando a cada cual la libertad de precisar su fundamento último. Mediante esta renuncia al carácter absoluto de la verdad, promueve la coexistencia y descarta la violencia. Una Iglesia no puede hacer suya esta estrategia, porque es testigo de la verdad vivificante que es Cristo. ¿Puede, a pesar de sus declaraciones sobre la libertad religiosa, escapar a la lógica de la violencia y la intolerancia doctrinales?

Es posible que la escisión actual entre las Iglesias y las divergencias en el seno de la Iglesia católica favorezcan la búsqueda de una articulación sin violencia entre la adhesión a la verdad de Cristo y su destino universal. Ponerse a negociar y aceptar la opinión pública libre en el seno del catolicismo parece ser el signo de que su traducción visible no quedaría mediatizada por la constricción o la violencia. La aparición de una sociedad civil, cuyos intereses y apuestas ya no se definen eclesialmente, hace posible un modo nuevo de pensar la relación entre la institución y la verdad. Este pensamiento despuntó en la Declaración sobre la libertad religiosa del concilio Vaticano II; ahora ya forma parte de las costumbres, salvo en algunos grupúsculos integristas. Sin embargo, sigue adoleciendo de una argumentación.

El delicado papel de la Iglesia católica, testigo simultáneamente fiel e intransigente de la relación con la verdad de Cristo y de su destino universal, se hace profético en la medida en que rompe, no sólo por necesidad, sino por convicción, con la ideología siempre rampante de la cristiandad o del culto a la unanimidad. Esta ideología se atiene únicamente al destino colectivo de las instituciones y permanece ciega para la imprescriptible vocación personal. Entrar en la negociación ecuménica y aceptar los disentimientos internos sirve para configurar una posible terapia contra la tentación católica de tratar socialmente la verdad. En tanto que esta terapia no haya engendrado y argumentado un pensamiento nuevo, la escisión y las divergencias serán un mal menor: ambas representan un principio de realidad en la medida en que la renuncia a la violencia es efectiva y se encuentra fundamentada de manera intuitiva en la fe en Cristo.

La segunda cuestión, la del diálogo entre las religiones, es aún más delicada. No existe acuerdo sobre el principio (la verdad del Reino de Cristo), como sucede en el marco del ecumenismo y de las divergencias internas, aunque pueda haber un entendimiento acerca de los medios: la competición entre las religiones no puede ser instrumentalizada por el uso de la coacción y la violencia. Sus encuentros siguen el derecho común, la Carta Magna de las Naciones Unidas. Las religiones están destinadas por el derecho a una coexistencia de hecho y, en consecuencia, están llamadas a pensar esa coexistencia como un dato positivo, cada una de ellas a partir de su propia tradición. La competición que se da entre ellas sobre el modo de comprender lo Último excluye, en virtud de la aceptación del derecho común, toda perspectiva totalitaria institucional. Aún no hemos llegado a ese sistema de coexistencia, dado que la libertad religiosa anda lejos de ser respetada. Ahora bien, la Carta Magna de las Naciones Unidas nos orienta hacia una competición libre, análoga al libre mercado de productos y de ideas.

Evidentemente, no entro aquí en la cuestión que plantea a las religiones no cristianas la problemática impuesta, como desde fuera, por la idea de derecho que presenta la Carta Magna de la ONU. Me limito exclusivamente al caso del cristianismo.

Conocemos los excesos a que ha conducido la convicción de que la verdad universal era patrimonio exclusivo de la institución católica romana: Juan Pablo II, con mucha nobleza y sentido evangélico, ha pedido perdón por esos excesos cometidos contra los pueblos indios de América. Sería ciertamente injusto atribuir a los cristianos españoles y a la institución eclesial la responsabilidad de los estragos y los crímenes cometidos durante la Conquista. Pero no podemos hacer abstracción de la convicción que tenían los conquistadores de implantar la fe cristiana destruyendo violentamente los cultos paganos, algunas de cuyas prácticas les indignaban. Su modo de proceder encontró, además, una justificación en la tesis defendida por Sepúlveda contra De las Casas en la disputa de Valladolid: no hay cristianismo sin europeización, pensaba el profesor de Sevilla; las culturas indias son demasiado inhumanas para acceder a la fe sin la mediación de una cultura ya universal y cuyo lugar natural, o poco menos, es la cristiandad. Conocemos la reacción de Bartolomé de las Casas, que opone la injusticia y el crimen de los conquistadores a esa teoría. Los indios gozan de los mismos derechos que los cristianos. Sólo es legítima la palabra evangélica, anunciada sin violencia, y no por la mediación cultural de Europa. La Iglesia no hace honor a su vocación universal más que respetando en los indios la imagen de Dios: esa imagen prevalece sobre los intereses de la institución. El paganismo indio no es demoníaco; no es la encarnación del mal, sino una forma honorable, aunque sea errónea, del reconocimiento de la trascendencia. Violentar para convertir es renunciar a la verdad de que Cristo da testimonio. En el siglo XVI, Bartolomé de las Casas, por amor a los indios oprimidos, planteó la cuestión de la relación con la otra religión en términos existenciales.

Es el deseo el que fabrica el dios: los conquistadores confiesan a Dios, pero desean el oro. Por eso no tienen el menor escrúpulo en exterminar a los indios que obstaculizan la satisfacción de su codicia. Los indios sufrientes son la imagen de Cristo ultrajado. Dios no está en el campo de los conquistadores, sino que sufre y expira con los indios. Si la verdad oprime y mata, no es digna ni de ser servida ni de ser amada. De las Casas está convencido de que el Reino de Cristo no se identifica con la institución, aun cuando profesa el mayor respeto por

ella y por sus responsables. Los crueles efectos de la Conquista le apartaron de una verdad que se impusiera por la fuerza: no es así Jesucristo. Sólo existe una manera de anunciar el Evangelio: la suave persuasión de la palabra y el ejemplo. Se trata de hacer emerger a la conciencia lo que el Espíritu, a espaldas de cualquier institución, instila en el deseo. La palabra, ligada a la mansedumbre evangélica, hace tomar conciencia de lo que ya habita en el deseo bajo formas religiosas paradójicas para los cristianos. La competición entre las religiones no tiene nada que ver con la guerra ni con el mercado ni con los castigos ni con la intimidación, sino con el encuentro amoroso.

He recordado la opinión de Bartolomé de las Casas porque, a partir de una situación dramática, supo adoptar una actitud profética. Se le podría reprochar, seguramente, haber subestimado la violencia inmanente al afán religioso y haber ocultado la ambigüedad del deseo. Esas carencias en el análisis no quitan valor a su opción, que conserva su alcance heurístico y su exigencia práctica, a la vez que orienta hacia un pensamiento original y fecundo de la relación entre el cristianismo y las otras religiones. El destino universal de la institución eclesial no puede alimentarse ni de la denuncia de las religiones no cristianas ni de su desaparición bajo el efecto de la dominación occidental. En efecto, es una tentación imaginar que, al impacto de la mundialización bajo la enseña occidental, desaparecerán insensiblemente las religiones ligadas a culturas no europeas. El diálogo actual sería entonces una manera de hacerles indoloro su final. Estas consideraciones futuristas no ofrecen la menor seguridad. De ahí que sea preciso asentar el encuentro sobre una base distinta. El destino universal, para hacer honor a su sentido evangélico, exige otro acercamiento: el que fue esbozado por el padre De las Casas y que permanece todavía en estado de esbozo. Ha sido reactivado, sin embargo, de una manera original en el diálogo entre judíos y cristianos.

El destino universal del Reino de Dios no plantea ningún problema. Pero su traducción institucional está cargada de ambigüedades, como atestiguan la negociación ecuménica, las disensiones internas y la relación con las otras religiones. Lo que resulta problemático no es ni la perspectiva –el Reino–, ni el mensaje, ni quien lo fundamenta –Jesucristo–, ni quien lo instituye –el Espíritu–, sino su inscripción en una institución: la

transferencia a lo instituido no se lleva a cabo de manera transparente. Por eso hay que hablar de «ambigüedad». Todas las relaciones conflictivas que hemos citado lo atestiguan. Aparece aquí la misma estructura de relación entre lo visible y lo invisible que vimos en el caso de la unidad y de la santidad. De hecho, si la unidad parece tan problemática o tan difícil de alcanzar, es porque el destino universal de una institución se encuentra confrontado con las presiones de su inscripción histórica particular. El peso de la historia romana y occidental de la Iglesia católica trabaja contra su perspectiva universal. La afirmación, constantemente repetida, de que su historia no vincula su mensaje a ninguna cultura particular es justa en principio; sin embargo, es refutada con no menor constancia por unos hábitos y unas costumbres, unos reglamentos y unas lógicas que no tienen nada de universal. Todo el mundo puede percatarse hoy de que el alejamiento entre las Iglesias ortodoxas de Oriente y la Iglesia romana no dependió, en primer lugar, de razones ligadas a la fe, sino de un acontecer cultural que engendró sensibilidades e intereses incompatibles.

Este alejamiento nos permite evaluar mejor la distancia interna a la misma institución entre su necesario propósito de universalidad y su particularidad histórica. La perspectiva universal se nutre de la capacidad de renunciar constantemente a esta particularidad: es una exigencia estructural de apertura. Es una forma de herida, puesto que la institución no puede descansar en sí misma como si ya se adecuara a su destino: este último la precede y le hace violencia. De ahí que no sea facultativo integrar en el pensamiento de la universalidad aquello que aparece como su contradictorio: las oposiciones internas, la pluralidad de las Iglesias y de las religiones. Todo esto, por su presencia y su voluntad de superar el desgarramiento, atestigua que la institución con vocación universal está aún en camino y que, por fatiga o por tradición, está siempre a punto de encontrar demasiado dura la tarea de salir de sí misma. Nada está definitivamente jugado, a menos que reduzcamos la asistencia del Espíritu a un juego mecánico o a una propiedad que siempre tenemos a nuestra disposición. La apostolicidad tampoco es la garantía de que la institución sea fiel a su vocación sin que medie esfuerzo y renuncia.

IV. UN RASTRO HISTÓRICO CONTESTADO: LA APOSTOLICIDAD

Los tres primeros signos de reconocimiento de la Iglesia, ya estudiados en los apartados precedentes, subrayan que lo visible encuentra su sentido último en algo que todavía es invisible: el Reino de Dios. Estos signos, que dan a conocer la verdadera vocación de la Iglesia, tienen su origen en el futuro que se anuncia. Por eso participan de la precariedad de nuestra condición: tienen un estatuto ambiguo. Por el contrario, el último signo que el Símbolo reconoce a la Iglesia —ser apostólica— parece escapar a la ambivalencia de los primeros: no hunde sus raíces en un futuro que se anuncie, sino que designa el origen y el fundamento de la institución: es la Iglesia histórica la que es apostólica. Fueron, en efecto, los apóstoles quienes la construyeron bajo la inspiración del Espíritu y quienes aseguraron con fidelidad la transmisión del mensaje evangélico. Confesar la apostolicidad de la Iglesia es indicar su arraigo histórico. Se podría estimar que el sentido de este adjetivo es unívoco y que no está afectado por la ambigüedad de lo que tiene su origen en un futuro indecible.

Ahora bien, paradójicamente, la unidad, la santidad y la universalidad no fueron objeto de contestación alguna. En efecto, si existe una Iglesia que da testimonio del Reino anunciado, tiene que estar necesariamente definida por las cualidades de lo que anuncia; nadie duda que el Reino sea uno, santo y universal. La discusión no gira en torno a estas cualidades, sino en torno a la designación de su sujeto en la historia conflictiva de las comunidades: ¿cuál es la Iglesia que lleva en sí, sin hipocresía, las cualidades del Reino? Cada una de las reformas emprendidas tenía como objetivo que la Iglesia histórica se ajustara a su vocación primera. Este proceso se explica por el atrevimiento de querer articular el Reino o la Iglesia invisible con su forma visible. La modalidad de esta articulación estuvo sometida constantemente a disenso y discusión. La negociación ecuménica versa, por una parte, sobre su definición, dado que la relación entre lo visible y lo invisible está destinada a ser objeto de interpretaciones divergentes. ¿Cómo puede ocurrir lo mismo con la apostolicidad, que se refiere a un origen histórico perfectamente expresado por el término «sucesión»? De

hecho, la unidad de interpretación de la apostolicidad no existe en la actualidad por razones que podamos calificar de menores. Esta divergencia externa tiene efectos sobre la comprensión interna de la autoridad apostólica, que no está unificada.

Es sabido que, desde siempre, la cuestión de la apostolicidad se planteó cuando surgieron divergencias de interpretación del mensaje evangélico. Las herejías obligaron a descubrir a personas garantes de la fidelidad a la fe de los apóstoles, considerada por todos como la norma de la fe recta. La proliferación de interpretaciones contradictorias en el siglo II condujo a buscar un principio sencillo que asegurara que la Iglesia, en su institución, permanecía fiel a lo que enseñaron y practicaron los apóstoles. Fue san Ireneo quien mejor expresó este principio. La fidelidad a los apóstoles no procede de un vínculo contemporáneo de una Iglesia dada con la enseñanza de tal o cual apóstol. Éstos, dado que habían muerto, ya no eran garantes ni de sus palabras ni de sus escritos. En consecuencia, la cuestión residía en la fidelidad de los herederos a su mensaje o, dicho de otro modo, en la validez de la transmisión. San Ireneo planteó de inmediato el problema de la mediación entre la enseñanza de agentes autorizados, y ahora desaparecidos de la historia, y la predicación subsiguiente: ¿quién garantiza la fidelidad? O, mejor, ¿qué criterio detectable de esta fidelidad es preciso exponer? En una palabra, ¿quién tiene autoridad para atestiguar el creer auténtico? Ya lo he dicho: se buscaba un principio que fuera, a la vez, simple y concreto y que pudiera fundamentar un consenso. San Ireneo designó al episcopado, es decir, al colegio de los hombres institucionalmente autorizados a presidir las comunidades cristianas, como garante de esta enseñanza fiel a la doctrina de los apóstoles.

La imposición de las manos confería esta autoridad. El rito de esta imposición se remontaba a los apóstoles. Representaba, por tanto, el rastro detectable de la sucesión, daba testimonio de la legitimidad de la herencia e insertaba en una tradición. Más aún, este rito conferido por otros episcopos, en comunión con el conjunto del episcopado, inscribía en un colegio. Ninguno de ellos podía servirse personalmente del rito para hacer valer su interpretación particular: el rito instituía a quien lo recibía como miembro de un colegio, y sólo en cuanto miembro de ese colegio tenía autoridad apostólica. Toda ruptura con

el consenso del colegio le quitaba la autoridad. Ciertamente, san Ireneo nunca imaginó que el rito garantizara en sí mismo la legitimidad de la enseñanza: era el signo de una garantía ejercida por el Espíritu según una forma instituida y, por tanto, constantemente detectable.

La doctrina de la apostolicidad, entendida de este modo, parece simple y convincente. ¿De dónde procede su contestación y su interpretación divergente?

La «sucesión apostólica» no es una garantía material: esto es algo que se comprendió ya en la Iglesia antigua. En efecto, Vicente de Lérins (en el siglo V) no habría sentido la necesidad de escribir el *Commonitorium* si hubiera estado convencido de que la sucesión apostólica, en virtud de su materialidad detectable, bastaba para garantizar la justeza de la fe. En el párrafo 2 de su primera exposición, plantea el asunto: «¿Hay algún método seguro, general por así decirlo, y constante, por medio del cual se pueda discernir la verdadera fe católica de las mentiras de la herejía?». Y responde que la sola referencia a la Escritura no basta para solventar la cuestión: la Escritura es demasiado profunda para no engendrar una multiplicidad de interpretaciones. Hace falta un criterio más claro e inmediatamente accesible. Propone entonces «atenerse a lo que se ha creído en todas partes, siempre y por todos». Y explicita así este criterio: «Es verdaderamente católica, como lo muestran la fuerza y la etimología de la misma palabra, la universalidad de las cosas. Y será así si seguimos la universalidad, la antigüedad y el consentimiento general. Seguimos la universalidad si confesamos como únicamente verdadera la fe que confiesa toda la Iglesia extendida en el universo; seguimos la antigüedad si no nos apartamos en ningún punto de los sentimientos compartidos de manera manifiesta por nuestros santos antepasados y por nuestros padres; por último, seguimos el consentimiento si, en esta misma antigüedad, adoptamos las definiciones y las doctrinas de todos o, al menos, de casi todos los obispos y doctores».

No voy a discutir aquí las cuestiones teóricas y prácticas que suscita esta opinión. Me limito, simplemente, a señalar que Vicente de Lérins, en medio de la turbación originada en el seno de la Iglesia por la multiplicidad de las opiniones, por la divergencia de las interpretaciones de la Escritura y, a veces,

por sus contradicciones, no se sintió en la obligación de recurrir a la sucesión apostólica material: la cadena de testigos que se remonta a los apóstoles mediante la imposición de las manos. No descarta este elemento, pero no exagera su valor, pues los fallos de los obispos, legítimamente ordenados, han sido muchos. La articulación entre la autenticidad de la fe que constituye a la Iglesia y la sucesión apostólica no es mecánica. Remontarse al origen de la cadena de la imposición de manos no basta para garantizar la unidad de la fe de los herederos actuales de esta sucesión.

Vicente de Lérins quiso elaborar un criterio que fuera menos inmediatamente funcional o detectable y más difícil de manipular: ¿se puede verificar diacrónicamente la sincronía del consentimiento? El recurso a la antigüedad de una afirmación eclesial ¿es tan simple de utilizar como principio de verdad de una expresión actual? En pocas palabras, la insuficiencia de la cadena material en el establecimiento de la fe no queda descartada por el método propuesto: la interpretación de la Escritura está sujeta a un debate permanente, en razón del constante nacimiento de nuevas cuestiones; no está garantizada por el recurso a una opinión antigua considerada como originariamente consensual. La apostolicidad de una afirmación o de una confesión no siempre se verifica mediante el recurso al origen: éste puede faltar, como faltaban entonces las cuestiones que nos impulsan hoy a proceder a un reexamen. La antigüedad tiene gran peligro de convertirse en una trampa en la búsqueda de la verdad, pues escurrir el bulto ha constituido siempre una tentación. Es la cuestión planteada por Vicente de Lérins lo que retiene nuestra atención, no su manera de tratarla ni su respuesta: ambas son claras a primera vista, pero se muestran radicalmente ambiguas cuando se procede a un examen más escrupuloso. Como la noción material de sucesión no es plenamente satisfactoria, Vicente de Lérins intentó comprender la apostolicidad a partir de la permanencia del contenido de la fe, una permanencia que hunde sus raíces en un origen cargado de universalidad, por ser potencialmente consensual. Su intento no fue plenamente convincente, como lo ha mostrado la continuación de la historia de la Iglesia.

Los reformadores retomaron la cuestión planteada por Vicente de Lérins: se sintieron golpeados por el desarrollo y la

proliferación anárquica de creencias, sin poder ver en ellas ningún centro, y se hicieron refractarios a una acumulación que desviaba la atención de lo esencial. De esta suerte, ante una situación dramática para la mayoría de los cristianos, consideraron que el criterio material de la sucesión apostólica, comprendida como un proceso hereditario a través de la cadena sin ruptura de la imposición de manos desde la época de los apóstoles, estaba cargada de ambigüedad, pues concedía autoridad a unas prácticas y a unas creencias que no trabajaban en favor de la libertad cristiana. En consecuencia, no es la sucesión lo que importa ante todo, sino la apostolicidad. Pero ¿cómo definirla?

La Iglesia es, según ellos, apostólica en su origen y en su testimonio. La apostolicidad es a la vez causa y consecuencia: causa, por una parte, de su testimonio verídico; y consecuencia, por otra, de esta verdad del testimonio. Nada garantiza que la sucesión material y la apostolicidad estén ligadas de una manera mecánica: hay sucesión legítima allí donde existe un testimonio auténtico del Evangelio de Cristo. No se da ninguna garantía material, de tipo analógicamente hereditario, de la apostolicidad: ésta es en una cualidad del mensaje o de los testigos cuando proclaman el Evangelio con autenticidad; no es una legitimación siempre garantizada y actual de la institución eclesial terrestre. Ningún cuerpo constituido de la Iglesia goza a discreción de la autoridad apostólica original. Sólo el Espíritu conduce al consenso en la interpretación de la Escritura. Su potencialidad plural, tan bien percibida por Vicente de Lérins, no puede ser eliminada por un cuerpo sacramental o ritualmente hereditario. Es permanente: el debate entre cristianos sobre la Escritura, bajo la moción del Espíritu, es el único garante, siempre precario, de la apostolicidad presente de la Iglesia terrestre.

Los teólogos católicos, por lo que yo sé, ni rechazan el esfuerzo desarrollado por Vicente de Lérins, aunque lo relativicen en su alcance de verificación metódica, ni descartan de manera absoluta la interpretación de los reformadores: su propósito es articular el calificativo –apostólica– y su soporte detectable –la sucesión–, pero sin caer en una apropiación tal del «depósito de la fe» que desterrara el acontecimiento del Espíritu como peligroso o pernicioso. Los teólogos católicos se

esfuerzan, pues, en no convertir la verdad cristiana en un asunto de familia y con arraigo antiguo; ni tampoco en un resultado burocrático, producto de los funcionarios designados para legitimar los títulos que la certifican; ni en un ideal tal que ya no sería institucionalmente detectable ningún rastro de ese origen.

El proyecto no es fácil de poner en práctica, pues se trata de articular el rastro material (sucesión fundada en el rito de la imposición de las manos) y la cualidad que autentifica la autoridad apostólica. El proyecto es tanto menos sencillo cuanto que la historia muestra graves derivas: o bien se entiende la sucesión en un sentido rígido y material, y entonces resulta imposible dar cuenta del acontecer real de la Iglesia católica, o bien la apostolicidad se convierte en algo tan ideal que no elucida para nada el sentido de la inscripción histórica de la Iglesia. En consecuencia, es preciso mantener conjuntamente el rastro ritualmente hereditario y la exigencia de fidelidad al origen: la doctrina y la práctica de los apóstoles. Pero esto no es evidente, por dos razones principales: una tiene que ver con la idea misma de sucesión; la otra surge de la idea de doctrina y de práctica apostólicas.

En primer lugar, hemos de evocar la falsa claridad de la idea de sucesión. El catecismo de la Iglesia católica, promulgado el 11 de octubre de 1992, es un testigo precioso de la extrema dificultad que encierra la noción de «sucesión». Representa el último documento oficial en este punto.

En efecto, en ningún momento da una explicación de este término: está en connivencia con la tradición, tiene como soporte el sacramento del orden y no está ausente en las Iglesias ortodoxas. Así podemos leer, en la única fórmula sintética que resume los datos esparcidos a través de la obra, una afirmación que no contribuye a la claridad de esta noción para un lector atento: «El criterio que asegura la unidad en la pluriformidad de las tradiciones litúrgicas es la fidelidad a la Tradición apostólica, es decir: la comunión en la fe y los sacramentos recibidos de los Apóstoles, comunión que está significada y garantizada por la sucesión apostólica»¹. La garantía no se debe tomar en sentido estricto, puesto que las Iglesias orientales separadas

1. *Catecismo de la Iglesia Católica*, PPC, Madrid 1992, n. 1.209.

están en la sucesión apostólica. En consecuencia, esta noción, nunca definida con precisión, sigue estando falsamente clara.

En segundo lugar, la palabra «apostólica» va unida varias veces, en este catecismo, al término «tradición», que evoca la transmisión de la doctrina y la práctica de los apóstoles. De hecho, se trata simplemente de poner de manifiesto que la predicación de los apóstoles precedió a la Escritura, y que reducir el proceso de la Revelación a una actividad escrituraria equivaldría a olvidar el modo fundamental de su advenimiento: la palabra y las acciones de Jesús transmitidas por sus testigos, los apóstoles. Pero no es revelado ningún contenido de esta tradición fuera de la huella escriturística. El Catecismo diferencia claramente esta tradición, el acto de transmitir y las tradiciones eclesiales, que son formas contextuales del acto primero y siempre actual, pero que no lo agotan jamás.

En el marco así trazado, la «sucesión apostólica» designa la continuidad entre la proclamación actual del Evangelio y la predicación de los apóstoles, cuyo rastro histórico es la imposición de las manos. Este rastro no es presentado como una garantía material. Por eso se apela al Espíritu Santo para garantizar la fidelidad a la predicación apostólica. Apelación no ligada a una iluminación o a un acontecimiento, sino al consenso de la Iglesia, que está significado en el acuerdo de sus responsables en los elementos esenciales del testimonio doctrinal y práctico dado a Jesucristo. De este modo, la apostolicidad de la Iglesia designa la fidelidad a la predicación de los apóstoles. No indica de manera exenta de ambigüedad cuál es su soporte material, que, por hipótesis, estaría siempre inmediatamente disponible o perceptible.

Esta distancia entre la cualidad y su soporte explica las disensiones nacidas en la historia y conduce a revisar la capacidad de superarlas mediante la negociación. Hay una condición indispensable: que cada Iglesia reconozca la legitimidad relativa de las cuestiones surgidas de una historia eclesial agitada. La voluntad de querer identificar de un modo excesivamente sumario una determinada realidad discernible con una garantía irrevocable de fidelidad, lo único que puede hacer es exacerbar la cuestión, porque semejante procedimiento se ve obligado, para afirmarse, a no respetar los conflictos que han surgido en el seno de las Iglesias. La apostolicidad plantea con

firmeza la necesidad de una instancia pública que certifique la autenticidad de la fe actual por la fidelidad a su origen, pero deja sin dilucidar sus modalidades concretas de ejercicio. Los conflictos procedentes de la interpretación de la pluralidad escrituraria y de su profundidad han obligado a precisar las formas de esta instancia y las leyes de su ejercicio. Una de las tareas de la negociación ecuménica es alcanzar un consenso sobre sus formas y sus leyes. Todas las Iglesias admiten la necesidad de la fidelidad a la predicación apostólica, pero hay desacuerdo sobre los criterios concretos a tener en cuenta para verificar esta fidelidad.

5

La estructura sacramental

El análisis de los signos de reconocimiento, que, según el Símbolo, cualifican a la Iglesia muestra que la distancia que experimentan todos los creyentes entre lo visible y lo invisible no queda ni abolida ni disminuida por la utilización de esos signos, marcados todos ellos por dicha distancia. Esta constatación, procedente de una experiencia secular, explica la diversidad y la divergencia de las interpretaciones: éstas se escalonan entre un esfuerzo de cuasi-identificación entre lo visible y lo invisible, bajo la modalidad de unicidad de los signos reconocidos a ambos polos, y una extrema sensibilidad a su diferencia, hasta el punto de que las cualidades que designan, y cuyo lugar natural es lo invisible, no representan ya, para lo visible, más que ideales o exigencias morales. La oposición entre la Reforma y la Iglesia católica hunde sus raíces en la incapacidad para entenderse en el tema del vínculo existente entre lo visible y lo invisible. La Reforma siente la tentación de comprender su separación como la sustancia de dicho vínculo. La Iglesia católica, por el contrario, afirma con convicción la articulación presente entre lo visible, es decir, lo instituido, y lo invisible, es decir, lo instituyente o el Reino de Dios. Esta convicción sería vana si no se mostrara en referencias concretas que evocan la permanencia de lo invisible en lo visible. Voy a atenerme aquí a las referencias estructurales: la institución, el sacramento, la palabra y el ministerio.

El vínculo entre lo visible y lo invisible no es puramente del orden del acontecimiento, sino que está soportado, y a la vez amenazado, por una estructura. Las disfunciones de que hemos hablado en la primera parte de este libro dan testimonio de esta ambivalencia y de esta necesidad. Lo estructural es en sí mismo

histórico; no se opone, desde esta perspectiva, al orden del acontecimiento, pero sí se distingue de él, ya que subyace a la acción que es manifestación del vínculo potencial.

I. LA INSTITUCIÓN

En este libro he empleado los términos «institución» o «instituido» para designar a la Iglesia visible. Este uso remite a un dato de base: la Iglesia no es sólo un acontecimiento interior, sino un acontecimiento público que se inscribe en la duración del tiempo. No existen realidades colectivas permanentes que no sean «instituidas». El carácter informal de ciertos encuentros les impide afrontar la duración del tiempo, a menos que se resignen a dar origen a una institución. Ésta es, en efecto, la forma social, jurídica y política que permite a los individuos introducir un tercer elemento objetivo en la coexistencia personal. Entonces, el «yo» y el «tú» ya no funcionan nunca sin el «él». Mediante la institución, el individuo reconoce que la humanidad que hay en él supera su «sí mismo» y su «yo»: la institución lo descentra, y en virtud de este descentramiento se ve frente a un tercero que incluye el interés o el destino de lo humano.

De manera similar, la institución eclesial designa el vínculo social y jurídico de coexistencia de los cristianos. El don del Espíritu, un don hecho a cada persona y que le garantiza la inmediatez de la presencia de Dios, se despliega en el cuerpo colectivo por medio de la institución; en este sentido, es lo instituyente. Por su mediación, la apuesta supraindividual del don espiritual se significa de una manera visible y pública. En este marco, la institución no es exterior al don personal, que le es inherente, puesto que gracias a ella toma cuerpo el don, y ese cuerpo simboliza el vínculo social y jurídico detectable. La distancia entre el don y la institución ha de ser reconocida por las mismas razones que la distancia entre el «yo» y la humanidad, pero esta distancia sólo es reconocida en sí misma si no sirve para separar, sino para mantener unidos sobre la base de asumir la escisión. Al don del Espíritu como al «yo» le es necesaria la distancia respecto de la institución; y ésta vive asimismo

de esa distancia que ella intenta simultáneamente restringir y mantener.

El estudio precedente de los signos de reconocimiento de la Iglesia no puede, pues, llegar a ninguna parte si estos signos no toman cuerpo en la institución. Ubicarlos en lo invisible equivaldría a renunciar a entender la distancia como condición del vínculo; sería fijarla como separación no asumida. Si la institución es el modo de aparición de lo invisible, precisamente designándolo como invisible, es porque la distancia que no cesa de marcar ambos polos debe explicitarse en un concepto de articulación y no en una idea de separación o de ruptura. La idea kierkegaardiana de la paradoja, o la interpretación barthiana del acercamiento tangencial, no hacen honor a la especificidad de la distancia entre lo visible y lo invisible, condición de su vínculo. Ambas dejan intacto el problema de su articulación. Ambas trazan paralelas sin preocuparse de su vínculo. Pues bien, ese vínculo es el que tenemos que pensar.

La institución, tal como la presentamos aquí, es la Iglesia visible definida como realidad englobante: reúne en unidad todo lo que de ella se manifiesta como forma corporal, es decir, social, jurídica, «política». Esta forma incluye el sacramento. La institución eclesial orienta socialmente hacia la superación de su límite visible. El sacramento es eso mismo que, a la vez que la estructura, evoca lo otro de la institución: lo invisible.

II. EL SACRAMENTO

La institución designa a la Iglesia terrena, entendida en la totalidad de sus formas visibles. Se ha convertido en un lugar común calificar a la Iglesia terrena como «sacramento del Reino». Fue una de las ideas principales del Vaticano II sobre la Iglesia. Mediante esta designación se quiere poner de manifiesto la perspectiva trascendente de la institución. Ésta no se reduce ni a un fin utilitario ni a su capacidad asociativa, sino que orienta hacia algo que la supera: Cristo o el Espíritu. El sacramento inscribe en ella su límite y su apertura a un más allá. Este movimiento de trascendencia hacia su otro lo podemos llamar «sacramento» en sentido amplio. Sin embargo, ya advertí más arriba que en la aplicación del concepto de «sacra-

mento» a la institución había un riesgo de hipérbole. La transferencia de su uso restringido y riguroso a un uso más amplio sólo no se justifica si asume el sentido más fluido de símbolo.

El sacramento, en sentido riguroso, designa un dato restringido: el de un rito que significa el acto agraciante de Dios. La importancia de esta definición consiste en esto: el rito adquiere su valor de manifestación de lo invisible por su asunción en el obrar santificador de Cristo. El sacramento, por tanto, articula en sentido fuerte, en el ámbito de la fe, el rito perceptible y el obrar invisible de Cristo. Cristo, por su Espíritu, es el agente. Ahora bien, en el uso amplio de «sacramento», esto es, en su aplicación a la institución, el agente no es Cristo: son los responsables y los fieles. A buen seguro, trabajan por el advenimiento visible del Reino bajo la moción del Espíritu; sin embargo, no es «Cristo» el que responde de sus actos y sus divisiones, de sus errores y sus faltas. No ocurre lo mismo con los ritos sacramentales en sentido estricto: lo visible significa en ellos el eclipse humano ante el acto señorial de Cristo. No es el ministro quien bautiza, quien santifica, sino Cristo. El ministro difumina su diferencia con respecto a Cristo en el obrar santificador. Este sentido concreto no puede ser transferido como tal a la institución global: sin embargo, expresa algo fundamental sobre ella. Estructurándola, la define como paso o frontera. El sacramento se celebra, en efecto, en la institución, pero no trabaja para la institución: orienta hacia aquello que la trasciende: el Reino de Dios o lo Invisible. Éste es el instituyente y desplaza a la institución hacia su margen. El sacramento no se celebra en ella para sacralizarla, para inmovilizarla, sino para ponerla en marcha hacia lo que la precede y la finaliza. De este modo, el sacramento no sacraliza la institución, sino que la abre en su forma ambigua a lo que, en el seno de ella misma, la supera y la relativiza. El sacramento constituye, por consiguiente, uno de los nudos de la articulación con lo invisible. Lo es en la medida en que, en su rito, se anuncia la Palabra como lo estructurante y santificante.

III. LA PALABRA

El rito sacramental no es separable de la Palabra: está habitado y animado por ella. En efecto, es ella la que abre el gesto ritual a la trascendencia. Un ejemplo bastará para ilustrar lo que digo: la eucaristía actualiza la Cena en una comida donde se comparte de nuevo el pan y el vino. Si la repetición de las palabras de Cristo no situara en otro ámbito el ritual de la comida, éste no abriría a la trascendencia específica que le caracteriza: la anamnesis de la muerte de Jesús en la esperanza de su retorno como Señor. La Palabra arranca el ritual humano, a pesar de su virtualidad de superación, a su encerramiento inmanente o a la repetición del deseo humano en su aspiración a liberarse del ciclo cósmico de la vida y la muerte. La Palabra ensancha el ritual: así, éste ya no forma parte de la fascinación sacral, sino que evoca el acontecimiento siempre actual del don del Espíritu como promesa, con vistas al Reino que viene. Sin esta Palabra de promesa, el sacramento se hunde en ritos repetitivos.

El sacramento, por estar atravesado por la Palabra que le da su consistencia propia, remite a toda su amplitud, cristalizada en la Escritura. El horizonte de la Palabra sacramental está fijado en la Palabra escrita. No es que la Escritura se mantenga en sí misma al margen de su enunciación. Al fecundar el gesto ritual, la Palabra manifiesta su eficacia: el sacramento revela así la energía potencial de la Escritura. Esa energía ni se restringe al sacramento ni se agota en él: lo engloba como aquello que le da sentido. Para alcanzar su propia energía, exige ser proclamada. La Escritura se convierte en Palabra viva en la proclamación que hace la Iglesia de su actualidad. Sacramento y Palabra no son separables: el sacramento manifiesta en la fe la energía del Espíritu que inspira la Escritura y que trabaja para hacerla proclamar incesantemente como actual. Así, la institución realiza su vocación en la celebración de los sacramentos y en la proclamación de la Palabra: a partir de ellos, huellas activas de la Palabra de Dios, es como el Espíritu reúne a los creyentes. Sin este doble dato, la institución representaría la forma de una asociación orientada a perpetuar el recuerdo de sus orígenes o la memoria de su fundador. Estructurada por los sacramentos y por la Palabra, que la abren a su Otro que es Dios, a través de su Cristo y del Espíritu, tiende a arrancarse continua-

mente de la lógica del encerramiento y la supervivencia que amenaza a toda institución: es a partir de su frontera, continuamente significada en el sacramento celebrado y en la Palabra proclamada, como anuncia su desaparición ante la libertad de su Señor.

Es en esta estructura sacramental y jurídica donde se sitúan los ministerios, ordenados o no. El Vaticano II, para evitar la rigidez legalista que había hecho estragos en tiempos de la Contrarreforma, definió juiciosamente a la Iglesia como pueblo de Dios e inscribió en su seno el ordenamiento de los diferentes ministerios, cuya finalidad es incitarla a ser fiel a la llamada primera. El ministerio forma parte de la visibilidad institucional; comparte con ella su carácter provisional con respecto a lo que él mismo contribuye a construir: el pueblo de Dios, templo del Espíritu y Cuerpo de Cristo. En consecuencia, pertenece a lo que se entrega como instancia de paso y cuya finalidad realizada atestigua el término. Desde esta perspectiva hemos de pensar el ministerio a la luz de su doble referente sacramental y jurídico.

IV. EL MINISTERIO

El ministerio, que tiene como función ajustar la Palabra y el sacramento bajo la forma de la proclamación autorizada y del gobierno, ha sido lo que ha estado más sujeto a polémicas en la historia eclesial. Su tarea es aparentemente sencilla: sostener la marcha del pueblo hacia el Reino de Dios, incitándolo a ser el testigo de lo invisible mediante su vida fraterna. Pero, en realidad, la cosa es más compleja.

El pueblo no es una masa; para acceder a su identidad exige ser estructurado. Ahora bien, en el caso de la Iglesia, esta identidad está asegurada por el gran relato bíblico, que remite a un locutor invisible que manifiesta su energía siempre actual en el sacramento, que atestigua su capacidad de inscribirse en la duración del tiempo por medio de la institución. El pueblo sólo es efectivamente pueblo, es decir, una colectividad que asegura a los «yo» que la componen una superación de sus intereses restringidos o inmediatos, si puede identificarse en su vocación inesperada y grandiosa mediante el juego de las tres estructuras

objetivas que hemos recordado antes como constitutivas del ministerio.

Éste trabaja para asegurar que el pueblo no vuelva a ser una masa, un conjunto no estructurado de individuos con deseos anárquicos. Lo que hace necesario el ministerio es la necesidad de pasar de masa convocada por el Espíritu a pueblo, por medio de una institución. Porque Jesús como Cristo quiere un pueblo, puede decirse que Él es el origen del ministerio. Persiste aún un lamentable malentendido entre católicos y protestantes en torno a la idea de la fundación del ministerio por Jesucristo. Los protestantes se indignan porque no ven de ningún modo en el testimonio bíblico de la Iglesia primitiva una organización eclesial que corresponda a la de la Iglesia católica actual; los católicos se asombran de que muchos protestantes utilicen la diversidad atestiguada de los ministerios para denunciar su carácter secundario. Este malentendido podría resolverse si, como hace la Constitución *Lumen Gentium* del concilio Vaticano II, se inscribiera el ministerio como necesidad en el pueblo, por razón de su misma convocación por Cristo en el Espíritu a un destino inesperado. Imaginar el ministerio al margen del pueblo, o precediéndolo, o asegurando su fundación, es olvidar la dialéctica sin cronología defendida por la *Lumen Gentium* y que se muestra fiel al testimonio bíblico sobre la Iglesia originaria. El ministerio se inscribe en el conjunto institucional: ni lo domina desde arriba ni lo funda. Se trata, por consiguiente, de pensarlo desde esta perspectiva, explicitando su triple tarea: predicar, santificar, gobernar.

La tarea de santificar es el fin de las otras dos: la proclamación y el gobierno. Aquélla no se sitúa en el mismo ámbito que éstas, y brota simultáneamente de la pastoral sacramental y del testimonio. Ninguna de las dos plantea objeciones más que en función de su modo de inserción en el conjunto institucional. Las cuestiones relacionadas con la organización de los ministerios en la Iglesia contemporánea forman parte de ese modo. Será preciso, por tanto, centrar la reflexión en la doble tarea de los ministerios: proclamar la Palabra y gobernar, pues, aparentemente, es en el ejercicio de esta doble tarea donde los ministros gozan de una responsabilidad manifiesta. Es a partir de esta doble responsabilidad como asumen otra responsabilidad en la santificación, a la vez como preparación al sacra-

mento y como incitación a la fidelidad. Sólo Dios santifica. De ahí que, en esta acción, el papel de los ministros sea diferente del de la proclamación y el ejercicio del gobierno: Dios ni proclama la Palabra ni gobierna solo; se asocia cooperadores; pero sólo Dios santifica. Enumerar las tres funciones tradicionales en un mismo plano oculta una diferencia considerable de su modo de ejercicio. El análisis hará aparecer esta diferencia.

A. Proclamar la Palabra

La tarea primera que se confía al ministro es proclamar la Palabra y garantizar su interpretación. Los ministros ordenados e instituidos no son los únicos responsables de la Palabra. El responsable último es el pueblo, porque como pueblo vive de la Palabra, y en su seno pueden surgir profetas. Ahora bien, como el pueblo no acaba nunca de llegar a su identidad de pueblo de Dios, necesita una función que haga memoria de la Palabra, dando testimonio de Jesús el Cristo. Esta memoria adopta la forma de proclamación: actualiza la Escritura para el pueblo cristiano contemporáneo (dejo aquí de lado el tema del anuncio a los paganos y a los no cristianos).

Actualizar la Escritura es interpretarla en función de una cuestión que sea actual. Es decir, en función de aquello que de manera constante, en el tiempo trágico de la historia, perfora la certeza de la fe y quebranta la entrega incondicional de nosotros mismos a un Dios amante pero indecible, no experimentable. La fe es un acto en la noche. La entrega incondicional de nosotros mismos encuentra obstáculos antiguos y, a la vez, siempre nuevos. La Palabra actualizada de la Escritura no puede prescindir de este contexto en su interpretación. Proclamar la Palabra es proclamarla de una manera contextual; no consiste en repetir declaraciones objetivas: éstas dejarían de lado las cuestiones existenciales. Proclamar la Palabra no consiste simplemente en poner la Escritura a disposición del pueblo (lo cual no es ya poca cosa), sino en debatirse con ella para afrontar las cuestiones que surgen cada día de la historia trágica de los seres humanos. Debatirse es interpretar, porque la interpretación introduce en la lectura y en la proclamación la situación del sujeto, en este caso el pueblo creyente. Los minis-

tros, por tanto, están implicados personalmente en esta dinámica: dar testimonio de la Palabra vivificante y siempre actual en un contexto que su rastro bíblico ignora. La intervención del ejercicio de la responsabilidad, que asume forma de crédito otorgado al oyente, se debe a la distancia que media entre el texto y el presente.

Esta proclamación tiene como fin favorecer, sostener y profundizar el «creer». Con todo, no se reduce a una pedagogía, ya que la Palabra tiene un contenido cuyo esquema está trazado por el Símbolo apostólico. Éste esquema remite al despliegue multiforme de la Escritura, cuya profundidad, como confiesa Vicente de Lérins, suscita interpretaciones divergentes. El Símbolo propone una línea de interpretación, pero sus artículos no pertenecen a un lenguaje uniforme, y ellos mismos están sujetos a interpretaciones múltiples. La circulación entre la Escritura y el Símbolo no basta para asegurar de modo pleno su sentido, al menos de muchos de sus elementos. Más aún, la irrupción de cuestiones nacidas en un contexto inédito y el descubrimiento de nuevos métodos favorecen considerablemente la deriva hacia interpretaciones contradictorias, tanto en el plano dogmático como en el práctico.

El ministerio de la Palabra no consiste en suministrar a cada persona elementos de información que le permitan hacerse una opinión personal. El ministerio de la Palabra se orienta a la unidad en la fe, puesto que ésta es confesión de un solo Jesucristo como testigo del Dios verdadero. No cabe duda de que ninguna expresión puede agotar su objeto, que es Dios; por tanto, la fe es necesariamente múltiple en el ámbito de sus formas lingüísticas. Esta multiplicidad y esta necesaria fragmentación no significan contradicción o laxismo, sino que denotan el respeto para con su objeto inasequible e inaccesible, que, no obstante, se deja oír, ver y tocar en ese ser humano que es Jesús. Las expresiones múltiples y fragmentarias dan un testimonio auténtico de Él.

B. Gobernar

La segunda tarea del ministro es gobernar. Así como la proclamación de la Palabra tiene como finalidad invitar a «creer», así también la finalidad del arte de gobernar es suscitar la libertad

cristiana. Es una pedagogía de la responsabilidad. Éste es, sin duda, el sentido de la palabra «servir» empleada por el Vaticano II para definir el deber del responsable eclesial. Puede parecer extraño que un pueblo del que se dice, además, que es la morada del Espíritu tenga necesidad de un gobierno. La objeción es tanto menos superficial cuanto que hunde sus raíces en uno de los datos básicos de la Iglesia primitiva, en su utopía principal: instaurar una fraternidad que rompa con las jerarquías basadas en diferencias naturales, como las diferencias étnicas, las diferencias sociales (esclavos, hombres libres o ciudadanos), las diferencias sexuales, las diferencias legalmente instituidas.

Las crisis que se han ido produciendo en la Iglesia a lo largo de su historia bimilenaria, lo mismo que las disfunciones actuales, no dejan de tener relación con el modo en que se ha ejercido el ministerio de la Palabra y del gobierno. En efecto, una de las razones posibles, en cierto modo *a priori*, de la aparición de crisis en el seno del pueblo creyente está relacionada con el alejamiento que produce la crispación «magisterial» o gubernamental, con su voluntad de salvaguardar el estatuto perenne de lo instituido. El pueblo tiene entonces la impresión de no ser ya el sujeto de su historia, sino el objeto de un destino establecido por otros. Siente que el ideal fraterno es sacrificado en beneficio del orden político institucional. Este último deja de parecerle una mediación de su propio devenir cristiano.

La utopía de la fraternidad, que se supone fue la de la Iglesia primitiva, derribó estas diferencias y las hizo socialmente inoperantes, carentes de interés institucional por tanto. El gobierno del Imperio romano se daba a sí mismo la finalidad de instaurar la paz sobre la base de una estabilidad social a partir de las diferencias instituidas. El bien que buscaba para la sociedad requería que cada individuo se definiera en relación con la institución que garantizaba el Estado y que sancionaba en caso de transgresión. Introducir como referente de la coexistencia social no ya al Estado, que daba fundamento a las diferencias y garantizaba su perennidad contra los intereses privados, sino la intersubjetividad fraterna, era subvertir la organización política o civil e imaginar una especie de autofundamentación de la comunidad en el juego de las relaciones interpersonales. La exterioridad de la institución y de su gobierno corría el riesgo de hacerse impensable.

Las comunidades así fundadas en la fraternidad iban eliminando las diferencias, naturales e instituidas al mismo tiempo, puesto que estaban consagradas por el derecho. Ya no había «ni griego ni judío, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer». Las comunidades iban tejiendo entre sí redes sin jerarquía y, por consiguiente, sin necesidad de gobierno, e iban universalizando unas relaciones fraternas. El calificativo de «comunidad» atribuido a la Iglesia orienta en este sentido. La fraternidad transcribe en el nivel intersubjetivo lo que el Espíritu lleva a cabo en el corazón de cada uno.

En la misma medida en que se puede comprender, desde esos presupuestos, un ministerio de la Palabra y de los sacramentos –puesto que el paso del «hombre viejo al hombre nuevo» nunca está asegurado del todo, la conversión está en continuo devenir, y el ministro no anuncia nada que no sea la expresión y el apoyo del dinamismo interior–, en esa misma medida se hace difícil trasponer a la tarea ministerial el orden político significado por el gobierno.

En efecto, el gobierno está vinculado a un bien que supera al individuo, puesto que se trata de garantizar la supervivencia y el equilibrio del grupo social. El individuo escapa a las pulsiones de las pasiones por un tercero representado por la ley y su garante, el Estado, cuya objetividad se despliega en múltiples instituciones. Por tanto, el gobierno tiene como fin expresar la ley y sancionar las transgresiones con vistas a garantizar la duración del grupo social, incesantemente amenazado de muerte por la precariedad pasional y la fragilidad biológica de los individuos que lo componen. La democracia no escapa a esta necesidad, aun cuando la emergencia de los derechos subjetivos hace más arduo el mantenimiento de instituciones objetivas que exigen el sacrificio de intereses privados. Por otra parte, no es impensable que las instituciones políticas hagan visible un deseo más radical que la agresividad del «todos contra todos» descrita por Hobbes.

¿Qué pasa con todo ello en una sociedad que se define por la fraternidad, la intersubjetividad que garantiza la comunión, y eso a impulsos de la energía de un Espíritu que es libre de toda regulación externa? Así pues, si, históricamente, la Iglesia se ha constituido como una comunidad estructurada por un espacio diferente al de su exclusiva perspectiva fraterna, es porque se

vio que, en el tiempo terrestre, la utopía originaria requería, para no quedarse sólo en algo imaginario, ser sostenida por una institución, es decir, por un rodeo que por la mediación de la ley asegurara a la fraternidad en su verdad de fraternidad. La institución eclesial y, por consiguiente, el gobierno que la gestiona tienen como fin no su propia supervivencia, sino el nacimiento de una Iglesia como fraternidad no ilusoria, como comunión. El ministerio que tiene como tarea regir no tiene una finalidad distinta de la del anuncio de la Palabra: trabajar para que los miembros de la comunidad lleguen a ser lo que ya son por su vocación primera: hermanos ante Dios.

Los ministros son cristianos con el pueblo. No están exentos de la fragilidad inherente a la conducta cristiana. Los ministros tienen la función de santificar: están en deuda con los actos sacramentales y con las exhortaciones espirituales que postulan de ellos su difuminación ante la Palabra vivificante que procede del Otro. Los ministros tienen el encargo de interpretar esta Palabra en la actualidad presente, aunque no gozan necesariamente de un discernimiento tal que sus intervenciones sean oportunas y favorezcan la audición de la Palabra. Los ministros están en una situación delicada: intérpretes de la Palabra divina, no gozan de la garantía del Espíritu sobre la oportunidad de su enseñanza y su gobierno. Su autoridad está atravesada por la fragilidad humana.

La distancia insuperable que media entre la autoridad de la función y la fragilidad humana y cristiana de los ministros ha sido fuente de múltiples crisis en la historia de la Iglesia. Su fragilidad pareció tan intolerable que nacieron orientaciones con el objetivo de intentar abolirla: una fue la que impulsó al extremo la necesidad de la santidad de los ministros, y contra la cual luchó san Agustín; otra, la que redujo el ministerio a un funcionalismo y lo privó así de su autoridad. En ambos casos, se trataba de abolir la distancia entre la autoridad y las condiciones contingentes de su ejercicio, bien fuera mediante la exaltación del ministro, bien mediante su minimización. La orientación católica ha querido ser más realista: los ministros son necesarios, pero su fe y sus costumbres tienen la misma fragilidad que las de todos los cristianos; los ministros tienen una autoridad, pero que no procede de ellos, sino de Cristo, en unas condiciones que no dependen de la subjetividad. Así, la

Iglesia católica se ha orientado hacia la definición de una función objetiva del ministerio en su triple tarea, definiendo los límites del ejercicio legítimo de las mismas mediante el derecho. Los ministros no son profetas que brotan y dependen de la inmediatez del Espíritu.

Lamentablemente, no es fácil sostener la objetividad de una función y su formalización institucional sin dar la impresión de reducir de manera indebida la parte subjetiva o la fragilidad insuperable de los ministros, y sin inducir la impresión de que lo instituido trabaja, no para instaurar la fraternidad, sino para asegurar su propio interés o desarrollar exclusivamente su lógica objetiva. La supervaloración de la objetividad institucional abre la puerta a excesos potenciales o reales: la hipertrofia de la enseñanza y del gobierno, la minusvaloración de la contingencia de las decisiones, la ocultación de la fragilidad de los sujetos.

1. La hipertrofia de la enseñanza y del gobierno

El ministerio de la Palabra tiene como tarea ser testigo hoy del poder vivificante de Jesucristo, del que da testimonio la Escritura. Exige una extrema flexibilidad, puesto que la interpretación es un movimiento siempre en devenir, que incluye el riesgo del error o de la inoportunidad. Los casos de interpretaciones infalibles son extremadamente raros: se refieren a las atestaciones mayores de la fe en Cristo. Ahora bien, la voluntad de objetivar este ministerio de enseñanza en una institucionalización estricta y canónicamente definida conduce a la pesantez burocrática y le arrebató la flexibilidad necesaria. El terror ante el riesgo inherente a toda interpretación empuja a la repetición de fórmulas tradicionales: la interpretación presente es sustituida por una acumulación de contenidos que eliminan la circulación entre la actualidad y la atestación bíblica. La transmisión activa tiende a hundirse en la administración de un depósito fijo, y los ministros pasan a ser, más que sujetos intérpretes, guardianes de un tesoro, a imagen del criado que enterró su talento para conservarlo intacto. La voluntad, constantemente expresada, de retomar lo dicho por los predecesores, como si la autoridad estuviera garantizada por esta reedición,

favorece más la fidelidad a un corpus de decisiones, ahora objetivadas, que la incitación a interpretar la Palabra en un contexto inédito y a gobernar en función de éste. El deslizamiento de la infalibilidad de ciertas decisiones objetivas, raras, hacia una connotación simbólica y personalizada del ministerio de enseñanza tiende a dejar de lado el juego interpretativo insertado en una escucha constante del pueblo creyente, en beneficio de la gestión fría de un depósito, alejada de la incitación a creer. El sentimiento de frustración, tan extendido entre los creyentes católicos, con respecto a sus instancias rectoras se debe al hecho de que consideran que no se les escucha. Los ministros les parecen más portavoces de una institución abstracta que portadores, a la vez frágiles y atentos, de su fe y de sus dudas.

Sería injusto pensar que esta decepción tiene que ver con el valor moral de los ministros. Pensarlo, más que una injusticia, sería un error de interpretación del sentimiento que tiene una gran parte de la opinión pública católica. La decepción engendra desapego y desconfianza con respecto a la institución, tal como se desprende del análisis que hicimos en la primera parte; no hace a los ministros sospechosos de mala fe o de doblez. Mediante una especie de efecto «boomerang», produce en los responsables un reflejo institucional. Se establece así un alejamiento cada vez mayor entre el orden de la objetividad institucional, necesario para la salud de la fraternidad comunitaria, y el orden de la búsqueda subjetiva del Dios vivo. Se margina a la institución por su voluntad enseñante de querer que el juego mutuo entre el pueblo creyente y el ministerio se mantenga lejos del riesgo interpretativo de la actualidad de la palabra. Ya he recordado en la primera parte algunos casos de esta nociva distorsión.

2. La minusvaloración oficial del carácter contingente de las decisiones

La connotación simbólica que se adosa al ministerio reduce la fluidez necesaria a la interpretación y elimina la flexibilidad indispensable al gobierno. Son, en efecto, los ministros canónicamente ordenados quienes administran la comunidad. La potestad canónica de jurisdicción que detentan es análoga a la

del gobierno en la sociedad civil. Los responsables eclesiales deciden sobre la pastoral e indican los medios concretos que deben utilizarse para honrar como es debido la finalidad de santificación que es propia de la Palabra y del sacramento. Esta finalidad no afecta sólo a la conversión de los corazones, sino también al testimonio evangélico colectivo. La conversión del corazón y el testimonio colectivo no son lo mismo, aunque presentan afinidades. De hecho, lo que define en primera instancia la pastoral local o universal es la voluntad de dar testimonio de una manara colectiva, aunque no se deje de lado tampoco el interés por la conversión personal.

El testimonio colectivo se construye sobre la base de los análisis que se hagan de las sociedades contemporáneas. Los recientes debates sobre la «nueva evangelización» han mostrado hasta qué punto las políticas pastorales no se imponen por deducción a partir de unos principios eternos. Pues bien, uno de los efectos de la connotación simbólica que se adosa al ministerio es que a veces priva de la flexibilidad necesaria a la tarea gubernamental: los ministros, no queriendo correr el riesgo de cometer errores, se ven impulsados a definir la pastoral mediante la simple reconducción de lo que se decidió antes en una situación no semejante a la actual.

El arte de gobernar, dominado por el deseo de evitar el carácter aleatorio y provisional de las decisiones, consiste, a partir de esos presupuestos, no en forzar el futuro en función de un conocimiento lúcido de los desaffos implicados en una situación determinada, sino en descubrir semejanzas con las condiciones pasadas, de tal suerte que la no-decisión o la reconducción de decisiones de antaño se presenta como sabiduría. Sin embargo, una decisión pasada, en el orden pastoral, no tiene el carácter de una verdad eterna por el simple hecho de que tal vez en otro tiempo se correspondiera con las necesidades religiosas y favoreciera el testimonio colectivo. Una decisión toma su verdad de su pertinencia pastoral actual, no de su mero acuerdo con principios intemporales. La voluntad de no tener que desmarcarse públicamente de las decisiones autorizadas en tiempos anteriores produce la imagen de una continuidad en el gobierno de los creyentes, pero al precio de una eliminación, más o menos consciente, de las demandas actuales.

Esta minusvaloración del carácter contingente de las decisiones anteriores no es total: la continuidad es una imagen falsa. En efecto, si bien los responsables no se permiten la crítica abierta de decisiones antiguas o recientes, sí actúan de tal modo que éstas caen en el olvido si suponen un obstáculo para el testimonio colectivo. Podríamos poner múltiples ejemplos de esta sutil práctica de desinterés con respecto a imperativos procedentes del pasado. La emisión de un juicio matizado sobre la relación de los responsables actuales con la tradición exigiría tener en cuenta esta forma silenciosa de crítica: no hacer memoria de lo que se impuso antaño por concilios o sínodos. Este modo de proceder evita las polémicas, pero constituye, además, un elemento no desdeñable de la interpretación de los textos oficiales antiguos. Su autoridad no es separable de su actualización por el conjunto del pueblo cristiano y por sus responsables. Además, este olvido pone de manifiesto que el interés del pueblo cristiano prevalece, a largo plazo, sobre aquel otro, demasiado objetivo o legalista, de la institución.

3. Una ocultación de la fragilidad de los sujetos

El ministro, en la Iglesia católica, no es instituido por un acto meramente jurídico: en efecto, no puede ejercer su ministerio de presidencia de la eucaristía y de la comunidad más que si le ha sido conferido el sacramento del orden. Éste indica que el ministro ejerce su potestad no en virtud de su santidad personal ni de su autoridad natural; le viene de Otro, de Cristo. El sacramento no exalta la persona del ministro, sino que es un indicio de su eclipsamiento. La antigua fórmula, «no son ni Pedro ni Pablo quienes bautizan, sino Cristo», expresa esta convicción de modo vigoroso. Con todo, no hay que olvidar que el sujeto que bautiza o preside visiblemente es un ser humano, miembro de la comunidad eclesial. Su «elección», significada por el sacramento, no le arranca de la fragilidad en la fe y en el comportamiento. Por eso, la comunidad eclesial debe reconocer simultáneamente la grandeza del sacramento y la pequeñez de quien lo administra. La gestión de esta tensión es delicada. El sacramento puede inducir un efecto no deseado: la difuminación de la persona del ministro favorece la sacralización de su

función y la perennidad indebida de lo instituido. Este proceso conduce a ocultar la fragilidad humana del ministro y a otorgarle una situación eclesial privilegiada.

Conclusión: la precariedad institucional

Por hipótesis, el sacramento articula lo visible y lo invisible, pero de tal modo que lo invisible se da a ver en lo aleatorio y la contingencia de lo visible. Lo invisible no atraviesa lo visible hasta el punto de eliminar su fragilidad. El sacramento no transfiere a lo visible las cualidades atribuidas a lo invisible. La articulación no viene ni de la fusión ni de la identificación; mantiene en unidad de acción dos polos distanciados, y cada uno de ellos conserva su especificidad. El ministro ordenado representa el punto más delicado de esta articulación. Su desaparición en el acto sacramental, en beneficio de la autoridad de Cristo, no suprime nada de su fragilidad, de su contingencia, de su personalidad. El presidente de la celebración eucarística es un sujeto humano, aunque el acto realizado en su eficacia vivificante trasciende su capacidad humana. En este marco es difícil no definir espontáneamente al ministro por su función sacramental; paradójicamente, lo que lo eclipsa en cuanto sujeto personal de potestad se convierte así en la justificación de un privilegio social y de una autoridad humana supervalorada. El estatuto conferido al ministro en la historia, un estatuto que lo separa del pueblo, no tenía como finalidad la apropiación de un poder discrecional económico o político, sino la exaltación de una función sacramental. La autoridad del sacramento, al favorecer el deslizamiento del ministerio a una situación social privilegiada, fundamenta el poder clerical y se niega como servicio. Al querer proteger constantemente a los ministros de la fragilidad inherente a su humanidad, se niega su situación real: ser cristianos con el pueblo, con la misma dificultad para creer, porque sienten las mismas dudas y las mismas pasiones. Ser obispo para el pueblo, como dice san Agustín, no elimina en absoluto el «ser cristiano con el pueblo». El sacramento, mediante un movimiento de inversión, ha reforzado los privilegios sociales y ha suscitado una autoridad abusiva, cuando en realidad es su crítica más radical: el ser humano no posee, en el

orden de la santificación, ninguna autoridad que no venga de Dios; así queda definido también su ejercicio. La función ligada al sacramento no suprime nada de la condición siempre precaria del creyente. Admitir sin rodeos la fragilidad humana del ministro es reconocer el carácter específico del sacramento y, al mismo tiempo, humanizar el gobierno eclesial. Este carácter específico reside en la articulación entre lo visible y lo invisible. Esta articulación se muestra tan delicada que aparece una doble tentación en la historia: o separar, o identificar.

Separar. El eje principal del protestantismo gira en torno a una relativización de la institución eclesial: ésta no es mediadora entre lo visible y lo invisible, pues es comprendida como algo que forma parte de la conveniencia humana o de la necesidad social; no es ni la inscripción contingente o histórica de la venida de Dios, ni el indicio de su Reino. Lo visible y lo invisible no están articulados, son paralelos, «tangenciales», decía Karl Barth. Una de las razones del carácter a menudo decepcionante de la discusión teológica sobre el ministerio y la institución entre protestantes y católicos, a pesar de que las prácticas están muy próximas, se basa en la convicción reformada y luterana de que cualquier articulación entre los dos polos restringiría la libertad de Dios, porque Dios dejaría ya de ser acontecimiento, al encadenarle la institución a un «programa». La gracia de Dios no es separable de su libertad: no puede estar condicionada por una necesidad humana. La separación es, por consiguiente, el coste eclesial de la libre gracia de Dios. En tanto no sea manifiesto para el creyente protestante que la concepción católica del sacramento, espina dorsal de la institución, no disminuye la libertad de Dios ni diviniza a la Iglesia visible, la separación seguirá representando –aun cuando sea considerada insatisfactoria– un cordón sanitario contra la idea idólatra de que la Iglesia es el sustituto de Dios o de Cristo en la tierra. Separar es un acto de veneración y de verdad: de veneración para con el Dios único, a quien pertenece en exclusiva el poder; de verdad para con la Iglesia, que, a ejemplo de Jesús, no goza de ninguna forma divina visible. Articular es ya pretender atar a Dios, limitando su libertad, a los intereses de la institución, aunque éstos sean proclamados divinos. La historia ha mostrado, piensan los creyentes protestantes, a qué aberraciones religiosas y políticas ha llevado esta pretensión: ha descartado la

idea originaria de fraternidad en beneficio de la política. En este tiempo incierto y pecador que es el nuestro, el único medio de mantener lo visible en su humanidad y en su precariedad nativas es la separación entre lo visible y lo invisible. Es en lo no-divino donde el Dios de Jesús se dio y sigue dándose a conocer.

Identificar. Cuando, en la encíclica *Mystici Corporis*, el redactor utilizó fórmulas que daban a entender una unidad sin fisuras entre la Iglesia católica, en su marcha terrestre, y el Cuerpo de Cristo, se elevaron múltiples voces autorizadas para denunciar un exceso que consideraban perjudicial. El concilio Vaticano II, matizando la relación entre la Iglesia católica y el Cuerpo de Cristo, ha vuelto con fineza a la idea de que la identificación ni hacía justicia a la noción de Cuerpo de Cristo, ni daba tampoco satisfacción a la experiencia de la institución eclesial. La multiplicación de metáforas que usa la constitución *Lumen Gentium* introdujo indirectamente la noción moderna de distancia, cuya designación formal fue, en otros tiempos, la idea de analogía. Se comprende, sin embargo, esta tentación, porque la Iglesia, en efecto, no tiene otra finalidad que sostener la fraternidad comunitaria mediante la santificación y hacer presente así el Reino de Dios. Esta presencia dinámica está significada por la metáfora de la «construcción del Cuerpo de Cristo». Si esta construcción no ha de ser sólo invisible y «espiritual», tiene que manifestarse en un sujeto contingente y perceptible: en consecuencia, la institución católica es, en su dinámica de construcción histórica, el anclaje terreno del Cuerpo de Cristo; se identifica, por tanto, con él en su forma terrena. Pero la hipérbole corre el riesgo de engendrar el error.

El Cuerpo de Cristo, como tendremos ocasión de ver más adelante, es una construcción divina, cuya realidad manifiesta queda fuera de nuestra experiencia. La metáfora designa el origen histórico, en Jesucristo, del Reino de Dios; sólo indirectamente evoca la institución que es su indicio. El «Cuerpo místico» no está delimitado por ella; al contrario, es él quien la llama a superar sus propios límites transformándola de manera incesante. Identificar, sin más, el Cuerpo de Cristo con una institución es conferir a ésta y a su gobierno un peso sagrado que, lejos de dinamizarla y llamarla a una reforma constante, postu-

lada por la pesantez de su condición histórica, corre el riesgo de justificar su inercia natural.

Ni la separación ni la identificación hacen justicia a la manera como se relacionan, en el tiempo de la Iglesia, lo visible y lo invisible. Por eso, a pesar de su carácter abstracto, la noción de articulación basada en el sacramento y en la Palabra es pertinente para enunciar la experiencia eclesial: vivir, en la precariedad del tiempo y en la fragilidad de lo instituido, lo que se anuncia del Reino de Dios en Jesucristo.

La noción de sacramento habitado por la Palabra sostiene la articulación entre lo visible y lo invisible, pero no representa su modelo en sentido riguroso. Si bien el sacramento incluye en su movimiento de conversión al sujeto creyente y su libertad, no engloba en su eficacia vivificante la totalidad de la institución. El sacramento, en sentido estricto, es lo que garantiza en la institución su orientación indefectible al Reino de Dios, sin arrancarla de sus fragilidades y rigideces potenciales. El sacramento trama la articulación que, según la diversidad de las acciones que exigen diferentes modos de implicación de los sujetos, se verifica analógicamente para la totalidad de la institución eclesial. Cuanto más nos alejamos del sacramento celebrado en el que el ministro actúa *in persona Christi*, más fluida es la articulación, pues deja entonces al polo visible su especificidad humana en su autonomía: no es lo mismo en la predicación que en el rito, ni en el gobierno que en la enseñanza. Cada nivel posee sus propias reglas, aunque cada uno de ellos apunta hacia lo invisible, que es la razón de lo instituido. La tentación de separarlos nace de la experiencia reiterada de la confusión de niveles o de la negligencia a la hora de distinguirlos. La confusión y la negligencia engendran la sacralización de un poder clerical perjudicial para el pueblo creyente. El remedio drástico que usó la Reforma se explica por la mezcla de los intereses divinos o evangélicos con intereses inmediatos o particulares: la articulación se había hundido, convirtiéndose en identidad. La tentación de la identificación procede de un poder que, para asegurar su misión trascendente, no posee otra arma que el recurso a lo espiritual o al más allá: utiliza la constricción de lo sagrado allí donde fallan las presiones económicas, políticas, sociales o culturales. La vía católica consiste en no exaltar ni la separación ni la identidad. Separar es honrar la libertad divina,

pero subestimar la grandeza del riesgo humano. Identificar es venerar a Dios idolatrando su imagen. Articular es dejar a Dios ser Dios, porque se reconoce la precariedad de lo humano y de lo instituido como el lugar en que actúa el Espíritu.

Institución, sacramento, Palabra y ministerio forman un todo. Sin embargo, estos cuatro elementos no tienen una idéntica función. La institución expresa la visibilidad de la Iglesia en su organización jurídica y en su forma gubernamental; el sacramento manifiesta que esta visibilidad no se detiene en sí misma, que orienta hacia algo que está más allá de lo experimentable o perceptible; la Palabra, por último, subraya que, sin la fuerza de la enunciación de Otro, Dios o el Espíritu, la institución estaría privada de un instituyente que le confiera su capacidad de reunir sin encerrar o alienar, y el sacramento quedaría desprovisto de su energía santificante. El ministerio significa que el pueblo necesita siempre que le recuerden su destino, porque éste no le es natural.

De este modo, la estructura de la organización eclesial por los tres elementos que la sostienen y la dinamizan –la Palabra, el sacramento y el ministerio– se abre a una permanente puesta en tela de juicio de sus formas visibles, y no por inestabilidad o espíritu crítico, sino por la intuición de que lo que ella no cesa de querer inscribir en el tiempo –la comunidad fraterna emanada del don del Espíritu– se le escapa en parte. La institución sostiene, en efecto, la emergencia de un pueblo original que se honra de ser la morada del Espíritu y que se va haciendo, ya desde ahora, Cuerpo de Cristo. La organización institucional alcanza su finalidad en una simbólica comunitaria que designa metafóricamente la germinación presente del Reino de Dios.

6 La simbólica

Una estructura ni moviliza ni atrae. En consecuencia, el carácter visible de la Iglesia no puede ser sólo institucional, una reagrupación administrativa de los miembros. La Iglesia sólo atrae el deseo y provoca la conversión si su organización trabaja al servicio de una simbólica que le da sentido. La simbólica es lo que, a la vez que asegura la unidad concreta de los miembros de la institución, evoca aquello hacia lo que orienta: el Reino de Dios.

El símbolo es un acto de reconocimiento mediante la unificación de elementos separados. Éstos invocan de manera latente su unidad. Sin el acto que los reúne, no se lleva a cabo ningún reconocimiento de lo que une, de manera aún oculta, a aquellos que poseen por separado los distintos elementos. La constitución *Lumen Gentium* emplea tres símbolos para designar el proceso y el efecto del reconocimiento: el pueblo, el templo y el cuerpo. Estos tres símbolos reciben su energía unificadora en virtud de lo que los suscita y los sostiene: el pueblo no es definido por su arraigo terreno; es el pueblo de Dios; es decir, la multitud encuentra su principio de unificación en la convocatoria que Dios le hace; el templo es el del Espíritu: su solidez y su permanencia no se las garantizan ni su materialidad ni su estructura ni su religiosidad, sino el poder que lo habita, el Espíritu; el cuerpo no recibe de sí mismo su carácter orgánico, es el Cuerpo de Cristo: su vitalidad y su crecimiento proceden de Aquel que le hace mantenerse unido, Cristo. Los tres símbolos fundamentales que significan la Iglesia visible remiten a lo que permanece oculto –Dios, Cristo y el Espíritu no forman parte de la experiencia mundana– y, sin embargo, le otorgan vida y futuro. El Reino se inaugura a través de estos

tres símbolos que atraviesan la institución, arrancándola de sus propios límites, y la abren a la presencia todavía invisible de Dios. Vamos a explicitar brevemente su significación para el paso recíproco de lo visible a lo invisible.

I. EL PUEBLO DE DIOS

Todos nos felicitamos por la importancia que se dio a este símbolo empleado para designar a la Iglesia en la constitución *Lumen Gentium* del concilio Vaticano II. En el hecho de retomar esta categoría antigua se vio la voluntad de atenuar las interpretaciones demasiado jurídicas e institucionales de la Iglesia a partir de la Contrarreforma. Este símbolo, es cierto, abre a una inteligencia original del ser y el devenir de la Iglesia terrena con respecto a la visión demasiado estructural, jurídica y clerical de la interpretación mayoritaria desde hacía siglos. El desplazamiento es tanto más consecuente cuanto que la simbólica inducida por la palabra «pueblo» se desmarca del ideal jerárquico implicado por la antigua representación. La noción de «pueblo» incita a visitar el pasado y a imaginar el futuro. Una estructura jurídica se agota en su efecto presente, porque hace homogéneos el futuro y el pasado. Un pueblo no perdura en su identidad más que transformándose sobre la base de su experiencia renovada por los desafíos que afronta. La estructura jurídica se orienta a detener el tiempo y a solidificarlo; el pueblo muere si se deja aprisionar de este modo. La estructura piramidal tiende a mantener lo que fue; el símbolo del pueblo y de los conflictos que lo animan es cercano a la democracia y milita en favor del equilibrio y la satisfacción de los creyentes: la institución importa menos que la calidad de la existencia.

La noción de pueblo abre, sin embargo, a desafíos capitales para la Iglesia visible. Voy a fijarme en tres que me parecen decisivos: la relación con el pueblo hebreo, la falta de definición material y la dificultad de una perspectiva democrática. Estos tres desafíos orientan el pensamiento hacia una sospecha sobre el poder simbólico de la noción de «pueblo de Dios». ¿No se tratará de una categoría más hechizante que operativa? Necesita una evaluación.

A. El vínculo con el pueblo hebreo

Reconocer que la Iglesia es el pueblo de Dios reaviva un recuerdo doloroso: el pueblo que Dios convocó fue el de la primera alianza mosaica, al que se dio la Ley y se le prometió una tierra, la de Palestina. Este pueblo, a través de una historia agitada y cuya tragedia está subrayada por las dos destrucciones de la ciudad que simbolizaba su unidad, sigue existiendo aún en nuestros días, no cesa de ser provocado por su Escritura y está marcado en su carne por la circuncisión. La dispersión que se produjo tras la guerra de Palestina del año 135 no ha destruido ni su memoria ni su vínculo con la Biblia, sea ésta recibida como revelación o como bien cultural.

Cuando se afirma que la Iglesia es el pueblo de Dios, se oye como trasfondo lo que resuena de grandeza y de sufrimiento en el destino judío. Nada puede ocultar su recuerdo, puesto que la Iglesia recibe el primer Testamento como Escritura inspirada por el mismo Espíritu que suscita el segundo. A pesar de las tensiones extremas en sus debates, la Iglesia no ha querido desprenderse de la Biblia hebrea. Apelar al símbolo del pueblo de Dios significa, o bien descartar la fractura originaria como un lamentable incidente de viaje, o bien asumir esta fisura como esencial para el destino histórico del pueblo de Dios.

Descartar la fractura originaria sería señal de una estrategia irresponsable. En efecto, sería tener en nada el proceso que condujo a ella. Ahora bien, aun cuando no haya sido plenamente elucidado por las ciencias de la historia, esa fractura hiere desde el origen a la comunidad que se afirmó como discípula del Resucitado. Testigos de esta herida son los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos. Mucho antes de que se materializara la separación en la decisión de la asamblea judía de Yarnia, analizó Pablo los elementos y las consecuencias del rechazo del pueblo judío, por medio de sus dirigentes, a entrar en el movimiento inaugurado por Jesús y confirmado por el Espíritu. La separación no fue un malentendido trivial: se apoyó en razones que tienen que ver con la esencia misma de la Alianza mosaica.

Que la fractura no estuviera causada por un simple malentendido no significa que tenga su origen en una culpabilidad monstruosa y colectiva como la que inventó más tarde el ima-

ginario cristiano. Abrumar al pueblo judío con una culpabilidad trascendente es negarse a comprender el vínculo afectivo que une el acontecer cristiano a la relación original de este pueblo con el Dios de la Alianza. De ahí que sea preciso pensar, con la mirada puesta en una nueva práctica de la coexistencia, la relación estructural entre ambos Testamentos de una manera diferente a la de una incompreensión accidental o a la de una culpabilidad originaria insuperable. La unidad del pueblo de Dios, en su recuerdo dramático causado por su escisión, exige una comprensión diferente de su historia. La fractura es una herida no curada aún; afecta a la existencia de Israel y de la Iglesia en su testimonio del Dios único.

La voluntad naciente en nuestros días de establecer una relación positiva entre la Iglesia y el judaísmo no es un acontecimiento trivial: forma parte de la interpretación de la categoría «pueblo de Dios». En efecto, si dejamos aparte algunos casos puntuales (Hch 15,14; 18,10; 1 Pe 2,9-10), este término designa, en el Nuevo Testamento, a Israel. Sería lamentable para el pensamiento teológico que este hecho bíblico fuera silenciado. Respetar el uso bíblico es hacer memoria en la actualidad cristiana de una herida no cicatrizada. No se puede apelar sin más a la idea de cumplimiento cabal por el pueblo cristiano de lo que era expectativa en el pueblo de Israel: sería borrar la persistencia de este último. Es posible que esta pretensión de cumplimiento cabal no sea ajena a las prácticas antisemitas recurrentes en el cristianismo desde el siglo III. Oculta también lo trágico de la separación y prepara los excesos. El «pueblo de Dios», por su arraigo bíblico y la división que padece, recuerda que sigue estando en gestación: su futuro está anunciado, «ya no hay ni griegos ni judíos»; su precariedad y su parcialidad marcan su presente. La Iglesia está estructuralmente destinada a no descartar de su preocupación e interés al pueblo del que procede.

B. La falta de definición material

Dos son las perspectivas que concurren para definir al «pueblo de Dios» en el presente: una institucional y otra espiritual.

La perspectiva institucional se organiza en torno a la sacramentalidad: el bautismo inscribe en el «pueblo de Dios»; hace

a quien lo recibe sujeto de un cuerpo social cuya identificación es ritual. Por eso no está fuera de lugar que el nombre del bautizado quede inscrito en un registro y que los padrinos y madriñas se conviertan en garantes de la fidelidad de lo que se anuncia en el rito. El sujeto humano entra, por tanto, de manera visible en el «pueblo de Dios» mediante un rito; pertenece a un cuerpo social singular, que se distingue del formado por la nacionalidad y la familia y que tiene sus propias reglas y celebraciones.

La pertenencia mediante el rito sufre límites considerables: el sentido de la inscripción originaria, el bautismo, debe ser conscientemente rubricado por el sujeto del rito. El pueblo emerge del sentido que surge de la fraternidad anunciada en el rito por el estatuto de hijo declarado del Dios y Padre de Jesucristo. Ahora bien, la historia lo atestigua: lo instituido sacramental no garantiza la verdad del pueblo, es decir, su fidelidad práctica, duradera o perseverante, a la convocación divina. Se puede hacer un censo de los miembros muertos. La institución, como ya había subrayado san Agustín, no es necesariamente el instrumento y el lugar de la vida cristiana. El rito no circunscribe al pueblo; es del orden de lo indicativo.

La otra perspectiva es espiritual: la convocación divina y el don del Espíritu suscitan el pueblo. El bautismo no establece una frontera entre quienes pertenecen al pueblo convocado y viven del Espíritu y quienes están sometidos al enclaustramiento mundano, en el sentido joánico. El bautismo designa el movimiento del don y la necesidad de la acogida en la fe. El rito no circunscribe el espacio en el que obra el Espíritu. Así, el «pueblo de Dios» remite a tres formas singulares: el pueblo hebreo, sujeto primero de la palabra bíblica, marcado en su carne por el rito de la Alianza; el pueblo eclesial, sujeto de la palabra crística, separado por la visibilidad del bautismo; y el pueblo convocado, la humanidad sin fronteras, lugar del obrar socialmente indeterminado del Espíritu. Israel y la Iglesia son los testigos de que la venida de Dios suscita un pueblo visible; ninguno de los dos constituye, a no ser en el futuro, el lugar que identifica de manera absoluta al «pueblo de Dios»: éste escapa a su control y a su visibilidad social. La división entre Israel y la Iglesia acentúa este estatuto original del «pueblo de Dios».

Éste se anuncia para el futuro por rastros y huellas, más que por una cohesión material y por una identidad detectable.

La tendencia o la tentación en la Iglesia fue la de movilizar a la población bautizada para constituir un pueblo que se distinguiera de los otros pueblos por sus intereses y sus leyes. La cristiandad concretizó esta deriva del pueblo de Dios mediante un estatuto social y jurídico que lo constituyó como pueblo cristiano distinto de los otros pueblos. El poder eclesiástico garantizaba su cohesión. La visibilidad del «pueblo de Dios» fue algo que se imponía hasta tal punto que el concilio de Florencia no tuvo reparo en llevar al extremo el vínculo entre la salvación y la pertenencia visible a la institución que estructuraba socialmente al pueblo. Cuando la cristiandad se fragmentó bajo los efectos de la Reforma, los sobresaltos causados por la ruptura de la visibilidad del pueblo explicaron la violencia reactiva y el horror de las guerras de Religión. La identidad interiorizada en los miembros del pueblo por una ideología secular perdió su punto de anclaje y sus razones de ser, a pesar de lo violento de las resistencias.

La nostalgia de la situación en la que el «pueblo de Dios» se mostraba como pueblo visible, coherente, con un destino terrestre unificado, garantizado por la Providencia, que podía designar quiénes eran sus enemigos, perduró, sin embargo, hasta nuestros días. Las primeras intenciones de la Acción Católica no estaban exentas del sueño del retorno a aquel estado de cristiandad: «re Cristianizar a nuestros hermanos», según el eslogan en boga por entonces, era agregarlos a un pueblo socialmente detectable. Este pueblo, diseminado u oculto, ya no dispone de poder para modificar en sentido cristiano las opciones y las leyes de las instituciones civiles y políticas. El «pueblo de Dios» es una fuerza social, piensan muchos, en la medida en que puede compararse a un pueblo organizado, cuyos miembros están unidos afectivamente por el arraigo en un mismo destino carnal y por la defensa de su identidad percibida y sentida como riqueza y dinamismo. La diseminación, la desaparición de toda visibilidad, dejando de lado todo interés colectivo, priva a la Iglesia de toda influencia política sobre el acontecer del mundo.

Los medios, a menudo violentos, empleados por la cristiandad medieval para domesticar al pueblo tenían por objeto

alejar todo proceso de disidencia, que privaría al pueblo de su convicción unitaria significada en el respeto a las leyes y celebrada en las festividades religiosas. El anclaje afectivo estaba garantizado por la formación en una sensibilidad colectiva que el arte religioso, el canto y la liturgia iban moldeando. Pertenecer al «pueblo de Dios» era vivir una historia común contada por relatos y leyendas; era, en no menor medida, oponerse a los que, desde dentro o desde fuera, suponían una amenaza para esta aventura popular y divina.

La Reforma y la secularización han minado esta unidad cuasi carnal que facilitaba a los miembros de este pueblo una identidad personal y un reconocimiento social. El «pueblo de Dios» se ha vuelto abstracto, y los índices rituales de su vitalidad provienen más de opciones individuales que de prácticas comunitarias, que han dejado de ser signos de reconocimiento social, salvo en el caso de grandes reuniones en las que la muchedumbre se siente de nuevo como pueblo. El encogimiento debido a una pérdida de visibilidad social explica el reflejo actualmente perceptible de un deseo de identidad colectiva o comunitaria más apremiante y más visible: lo instituido se toma de nuevo en consideración. Desde esta almena se insinúa la reivindicación democrática.

C. La democracia en gestación

En el movimiento de la teología de la liberación, el «pueblo de Dios» tiende, si no a identificarse con las comunidades eclesiales de base, sí al menos a encontrar en ellas sus formas dinámicas de expresión. Algunas citas tomadas de un artículo reciente de Pablo Richard acreditan esta orientación¹. «Lo fundamental ahora es concebir la Iglesia como pueblo de Dios, organizado en comunidades eclesiales de base, y comprender la institución como una comunión de comunidades...».

Pablo Richard, tras haber constatado un traslado de la esperanza desde la sociedad política ligada al poder hacia la sociedad civil, expresión de las aspiraciones e intereses de la base,

1. *Reflexión y Liberación* (diciembre 1996 – febrero 1997, Santiago de Chile).

escribe: «De manera análoga, encontramos en la Iglesia una sociedad política y una sociedad civil. La sociedad civil es el conjunto del pueblo de Dios y, en su seno, todas las organizaciones de base de la Iglesia. Ahora es importante reconocer que, en la Iglesia, el dinamismo que la renueva procede de abajo hacia arriba... A partir de ahí vemos construirse una nueva eclesiología, en la que el dinamismo interno de la Iglesia es fruto de su organización como pueblo de Dios».

Asistimos así a una especie de redistribución de cartas. Los no lejanos conflictos entre la institución eclesiástica y las comunidades de base se atenúan. Se abandona la crítica radical. El autor no vacila en escribir: «En nuestros días... se busca ante todo realzar toda iniciativa que aliente, en la Iglesia, la marcha del pueblo y lo sostenga en su lucha encaminada a mejorar las condiciones de vida... Nuestro pueblo [se trata del pueblo latinoamericano], que es pobre, tiene necesidad de una Iglesia-pueblo de Dios que esté inserta en la marcha de este pueblo de los pobres...».

La orientación de este modo de comprender el «pueblo de Dios» es clara: «pueblo de Dios» designa aquí al conjunto de las comunidades de base que trabajan para inscribir en la sociedad civil las exigencias del Reino, sin voluntad de acaparar el poder político. La institución eclesial, mediante la organización del vínculo entre estas comunidades, favorece su dinamismo y su iniciativa, a la vez espiritual y social. La institución es, por consiguiente, el ámbito de intercambio de las diversas y múltiples experiencias de la mutación de la sociedad que la conducen hacia el Reino, bajo el poder del Espíritu.

Si hay que hablar de democracia, ha de ser en el marco de un incesante ir y venir entre las comunidades vivas y la institución que las religa y las unifica. La convocación divina que suscita el «pueblo de Dios» se inscribe en un movimiento perceptible: «pueblo de Dios» no remite sólo a una memoria, aunque ésta se mantenga siempre operativa; no designa sólo una pertenencia jurídica mediante una iniciación y una práctica ritual, aunque ésta sea siempre necesaria; indica el lugar concreto del proceso de conversión de la Iglesia y de la sociedad. Las comunidades son ese lugar en la medida en que se reconozcan en comunión las unas con las otras. No cabe duda de que ese lugar identifica una forma de expresión del «pueblo de Dios», pero

no agota su realidad, puesto que la convocación multiforme de Dios escapa a nuestro alcance. Con todo, esta forma no es menos decisiva para comprender, en un determinado momento histórico, su dinamismo propio y su vocación universal. La experiencia de las comunidades de base nos orienta hacia una comprensión auténtica del carácter evangélico de la Iglesia. El pueblo no es algo distinto de la organización y de la institución. Es su razón de ser; por eso les impone un modo específico de funcionamiento. En este ámbito es donde adquiere sentido la cuestión de la democracia en la Iglesia.

En la obra² en la que cuenta sus conversaciones con el cardenal Ratzinger, Peter Seewald le pide que clarifique la noción de «pueblo de Dios». El debate se abre con una reflexión del autor: «El concepto “pueblo de Dios” se utiliza hoy en día para reclamar una autonomía frente al papel de la Iglesia institucional, con el lema “somos el pueblo de Dios, y se hace lo que el pueblo diga”».

Tras dar algunas indicaciones sobre el sentido bíblico de este concepto, el cardenal Ratzinger observa:

«De todos modos, la Iglesia se entiende como una continuación de Israel, aunque los cristianos no desciendan de Abrahán y, por tanto, no pertenezcan propiamente a ese pueblo. Pero, según dice el Nuevo Testamento, descienden de Cristo y son también, por eso, hijos de Abrahán. Es decir, pertenece al pueblo de Dios el que pertenece a Cristo. Se podría señalar que el concepto de Torá ha sido sustituido por la persona de Cristo y, en esta medida, la categoría de pueblo de Dios, que no se utiliza explícitamente para el nuevo pueblo, designa también a la comunidad de Cristo... Sólo si se comprende el concepto de “pueblo de Dios” en su acepción bíblica, se utilizará cristianamente. Cualquier uso distinto es una invención al margen del cristianismo y no capta su verdadero significado. Y, en mi opinión, creo que también son producto de una cierta presunción. Porque ¿quién puede decir de sí mismo: “nosotros somos pueblo de Dios, y esos otros no”?»?

De ahí que el cardenal Ratzinger se vea llevado a concluir evocando el proceso democrático: «De igual modo, tampoco puede decir cualquiera: “nosotros somos la Iglesia que decide”,

2. *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 1997, pp. 201s.

sino que todos pertenecemos a un grupo, y todos los grupos pertenecen a una totalidad. Si, en un grupo auténticamente democrático, hubiera distintos grupos que quisieran decidir por la totalidad, se vería como un absoluto absurdo. Los consejos pastorales, parroquiales y diocesanos deberían ocuparse de sus problemas. No pueden decidir lo que es competencia de la Iglesia universal».

El cardenal Ratzinger reconoce la necesidad de un cierto tipo de democracia: ésta es inherente a la noción de pueblo. Pero niega que comunidades particulares puedan hacer valer su punto de vista de otro modo que no sea mediante el acuerdo del conjunto. De este modo, plantea el problema de la representación en la Iglesia, pero no lo trata. Sin embargo, ése es precisamente el problema que subyace al uso del símbolo «pueblo»: este último no merece ese nombre si no dispone de un cierto control de su destino. De ahí que las naciones modernas remitan la legitimación de sus decisiones políticas a la soberanía popular: no otra cosa significa la democracia. En el «pueblo de Dios», dado su estatuto impreciso en cuanto a su configuración, ¿quién puede representarlo y defender sus intereses?

La cuestión de la legitimidad de la representación está planteada por el eslogan que critica el cardenal Ratzinger: «nosotros somos el pueblo de Dios». Quizás exagera el cardenal la parte sectaria, reivindicativa y anti-institucional. Subestima el sufrimiento y el deseo que ese eslogan expresa de manera torpe. El sufrimiento: los cristianos efectivamente creyentes chocan en la sociedad civil con la indiferencia, y a veces la hostilidad, respecto al Evangelio. Y se impacientan al constatar que algunas prácticas institucionales, que ellos, con razón o sin ella, consideran obsoletas, alimentan o justifican el desprecio que sus contemporáneos muestran para con el cristianismo. Estiman que la reforma de la Iglesia institucional, en el sentido de mostrar una mayor apertura a ciertas aspiraciones legítimas de sus conciudadanos, favorecería una escucha amistosa de las exigencias bíblicas. Es de su sufrimiento, pues, de donde nace un deseo de discusión franca sobre las apuestas y los modos de dar testimonio en nuestro mundo. La demanda de democracia en la Iglesia no procede sólo de un mimetismo con respecto a la sociedad civil; procede de una voluntad de que el pueblo creyente, en su forma católica visible, no se desinterese de la

potencial influencia del cristianismo sobre la sociedad civil y de la capacidad de testimonio de la Iglesia que unifica a comunidades con experiencias diversas.

La categoría de «pueblo de Dios», en virtud de su convocación divina y su consolidación por el acto de Cristo que da el Espíritu, no equivale exactamente a la de un pueblo nacional y político que se dota de unas instituciones democráticamente representativas para ejercer su soberanía. El «pueblo de Dios» no decide sobre la Palabra, la acoge; pero sí es responsabilidad suya inscribir sus exigencias y consecuencias en la Iglesia y en la sociedad civil. El debate democrático versa sobre los modos de expresión e inscripción de la Palabra reconocida en la Escritura e incesantemente reactualizada en la tradición. La prosecución del «asunto Jesús» (expresión empleada por Willi Marxsen para significar que, tras la muerte de Jesús, su palabra no cesa de actuar) no depende sólo de los gobernantes; pertenece a la responsabilidad de todo el pueblo. Reconocerlo no es una reivindicación presuntuosa ni orgullosa.

La dificultad de la democracia en la Iglesia no procede de un desacuerdo sobre el principio «ningún creyente es dueño de la Palabra de Dios». Es una dificultad práctica: ¿qué tipo de instituciones representativas es preciso implantar y poner en práctica para que el pueblo creyente no vea frustrados sus derechos y se reconozca corresponsable, junto con los obispos, del testimonio evangélico en la sociedad civil? En tanto no se inicie de manera efectiva el paso al debate democrático sobre los modos de presencia, acción y predicación de la Iglesia, en tanto subsista la impresión, verdadera o injusta, de que los católicos sólo de modo ficticio toman parte en las decisiones o en las no-decisiones adoptadas por la autoridad, el símbolo «pueblo de Dios» seguirá estando privado de eficacia: será más un adorno retórico que una fuerza operativa. No son los elementos doctrinales los que faltan para establecer un estilo de gestión diferente en la Iglesia, sino su inscripción en una dinámica popular. El eslogan «nosotros somos el pueblo de Dios», a pesar de los excesos o torpezas de interpretación y de acción, tenía como finalidad recordar la sensación de marginación que experimentan muchos católicos. El reconocimiento que piden les sostendría al afrontar, como ellos lo hacen, la indiferencia actual. La reivindicación de democracia que no cesan de expre-

sar los diferentes sínodos diocesanos o nacionales constituye un aspecto vital de su pertenencia al «pueblo de Dios», un pueblo que, como bien saben, no se identifica con ninguna de sus comunidades. Trabajan para que llegue. El pueblo es aún una realidad futura, a pesar de las huellas existentes de su presencia y de su actividad. La noción de «templo del Espíritu» iluminará este juicio.

II. LA IGLESIA, «TEMPLO DEL ESPÍRITU»

El «pueblo de Dios» es el templo del Espíritu, afirma el Vaticano II. No está circunscrito ni por un territorio ni por una institución: vive del futuro que él simboliza, pero que no materializa. Esta dimensión universal y futura del pueblo, que la institución eclesial designa sin encerrarla, permite el uso de una pluralidad de símbolos. Si el pueblo sin fronteras es el «pueblo de Dios», la transferencia a su cuenta de la noción de templo para significar que es el hábitat de Dios o del Espíritu, no puede hacerse realidad sin proceder a una deconstrucción y una reevaluación de lo que fue el antiguo templo para Israel y de lo que sostiene el culto en la religión cristiana.

Jesús, en su conversación con la Samaritana, evoca el estatuto de la nueva religión: «Créeme, mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraráis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora, y ya estamos en ella, en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4,20-23). En este ámbito es en el que hemos de interpretar el símbolo del templo que ilumina el del pueblo, que hemos estudiado antes.

El templo de Jerusalén, destruido por dos veces y ahora abandonado en favor del culto sinagoga, tuvo una influencia considerable en el establecimiento y consolidación de la identidad del pueblo judío: representaba la unidad de su vocación por medio de la unidad del culto tributado a Yahvé. Era el punto de conjunción entre el cielo y la tierra, el lugar del intercambio constante entre la ofrenda de los productos humanos, bajo la modalidad sacrificial, y el don de Dios, que aseguraba la fertilidad de la tierra y la seguridad de los hebreos; y exigía la fide-

lidad a la Ley. El templo anudaba los elementos de la vida religiosa y política de Israel, significando así que Dios no era un extraño para su pueblo, puesto que habitaba en medio de él y poseía su casa en el lugar donde gobernaba el rey.

La historia ha verificado la insuficiencia de este nudo. El templo ofrecía al «pueblo» una seguridad que, por falta de verdadera conversión del corazón y sumisión interior a la Ley, se volvió idólatra. Los profetas, recordando lo que fue el itinerario de Israel en el desierto bajo la guía de Moisés, no cesaron de proclamar las exigencias éticas de la Alianza, unas exigencias sin medida común con el culto sacrificial. La primera destrucción del templo, en el año 587 antes de Cristo, probó que Dios podía caminar en medio de su pueblo y ser su protector en la andadura sin poseer un lugar donde habitar en Jerusalén, sin poseer una casa destinada en exclusiva para Él. El nudo entre el cielo y la tierra no es el templo, sino la Palabra de Dios, cuyo índice siempre actual es la Torá. La destrucción del templo y la experiencia del exilio insinúan que Dios no es reconocido como instancia principal en el culto; Dios está allí donde el pueblo le sigue como a su Dios. Desde entonces Dios no volvió a tener un lugar: la lectura y la práctica de la Ley son las que establecen la unificación con Él.

La segunda destrucción del templo, en el año 70 después de Cristo, dio mayor amplitud al movimiento iniciado durante el exilio. Podemos citar a este respecto la leyenda referida por Marc-Alain Ouaknin³:

Los judíos resisten encarnizadamente, pero la partida parece perdida. Uno de los rabinos importantes de la ciudad, Yohan ben Zakai, se juega el todo por el todo y se dirige directamente al general romano, Vespasiano. Para salir de las murallas utiliza una estratagema que tiene éxito: se encierra en un ataúd y se hace llevar fuera de la ciudad. Llega después hasta Vespasiano y le dirige estas palabras: «¡Salud, emperador!». Vespasiano se asombra, pues sólo es general, y se apron-

3. J. BOTTÉRO – M. A. OUAKNIN – J. MOINGT, *La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?*, Anagrama, Barcelona 1998, pp. 83-84. (N. del T.: Hemos corregido un error deslizado en esta traducción: donde dice «a Yahvé», debe decir «en Yamnia», tal como señalamos en nuestro texto [en el original dice «à Yavné»]).

ta a castigar al insolente; en ese momento llega un correo de Roma y grita: «¡Viva el Emperador!».

Vespasiano, para dar las gracias al rabino Yohanan por haber sido el primero que le anunció la novedad, le promete satisfacer cualquier petición que le haga. Pero, en lugar de pedir a Vespasiano que detenga el sitio y deje intacto el Templo, el rabino Yohanan le hace una petición cuando menos extraña: ¡le pide autorización para abrir una escuela talmúdica en Yamnia! Vespasiano aceptó enseguida.

De allí data una de las revoluciones mentales más importantes del pueblo judío. ¡Se pasa de lo cultural a lo cultural! La del Templo de piedra construido por el rey Salomón es una pérdida infinita, pero se pasa a la construcción de un nuevo Templo, el del espíritu y el estudio, gracias al cual el pueblo judío atravesará la historia, los exilios y los sufrimientos de todo tipo... ¡El nuevo espacio de santidad será el Libro!

La desaparición del templo, que en el judaísmo dejó su sitio al Libro a estudiar e interpretar, no produjo el mismo efecto en el cristianismo, donde el libro no ocupó el lugar que había quedado vacío. Fue el Espíritu quien salió favorecido con la destrucción de la casa visible de Dios. La predicación y la acción de Jesús son testigos, desde antes de esa aniquilación, de dicha transformación, aun cuando sigan estando en continuidad con los intereses de la primera Alianza.

En efecto, Jesús había proseguido la tarea profética de la deconstrucción. Al expulsar a los vendedores del templo, con cuyo comercio se sostenía el culto sacrificial, no se enfrentó principalmente a los intereses que lo sostenían, sino que recusó la importancia de este culto. No son los sacrificios los que honran a Dios, no es ese el culto que Él ama, sino un corazón recto, lleno de compasión para con aquellos para quienes la vida se ha convertido en sufrimiento y dureza. La predicación de Jesús no se orientó en ningún caso hacia el honor tributado a Dios mediante el culto a cambio de dones otorgados al hombre. En ella anunció el Reino (*Royaume* en el original) que germina en las realidades cotidianas y no en el ámbito reservado del templo. Si Jesús fue acusado de querer destruirlo y volverlo a levantar en tres días en una forma enteramente distinta, fue porque su práctica no incitaba para nada a sostener la religión que tenía como corazón el templo. El Reino que anuncia viene

por un medio distinto del culto; es don del Espíritu en lo cotidiano de la vida y no exige ni clausuras ni recintos sagrados. Está presente y activo, sin poder ser localizado o visible. Jesús habla de la oración del corazón, aunque pueda ser comunitaria; omite toda exhortación a celebrar el culto oficial o público. Este trasfondo de deconstrucción explica lo que dice Jesús a la Samaritana. No hace falta ningún lugar para adorar y reconocer a Dios. La destrucción del templo tuvo como efecto desubicar a Dios.

La historia del cristianismo muestra que este principio radical fue atemperado. Y lo fue por razones que parecen evidentes: el pueblo que se remite a Jesús carece ya de marca carnal, puesto que no está sometido a la circuncisión. Ya no hay definición que permita localizarlo, y está siempre más allá del indicio sacramental que lo designa, puesto que la convocación de Dios no se agota en la predicación empíricamente captable. El Espíritu que habita en él no forma parte del ámbito inmediato de la experiencia; en consecuencia, no puede jugar un papel de unificación visible.

Este papel se le entregó a un sacramento, la celebración de la Cena: ésta reunía a los cristianos para adorar a Dios en Espíritu y en verdad haciendo memoria de Jesús. La asamblea requería un lugar o una casa. La construcción de iglesias en Occidente confiesa esta necesidad: la religión en el Espíritu no puede estar totalmente desubicada. Reapareció la ambigüedad del templo: el culto tendió a convertirse en el medio de intercambio entre los creyentes y Dios; la primera sociología religiosa, basada en las estadísticas de la práctica dominical, atestigua aún este modo de ver. Los lugares de culto ganaron un espacio considerable en la práctica y en la piedad cristianas. Sin la reunión en torno a estos lugares para las celebraciones rituales o sacramentales, el pueblo se vuelve invisible, y se hunde el proceso de reconocimiento entre los convocados por Dios a formar parte de su Reino. La experiencia secular establece que ni la sola ética ni la sola mística bastaban para asegurar la continuidad del «pueblo de Dios» como indicio. Leszek Kolakowski lo ha mostrado en su hermoso libro *Cristianos sin Iglesia*⁴. La deconstrucción evangélica del templo no

4. Taurus, Madrid 1983.

condujo a organizarse en torno al Libro, sino en torno a una celebración que hacía memoria de Jesús confesando su retorno. Cristo tomó en el culto cristiano el lugar del templo y del Libro.

Esta ubicación de Cristo en el centro llevaba en sí misma la imposición de una separación entre el templo y el Espíritu. Y tuvo como consecuencia disminuir el sitio del «pueblo de Dios» en la Iglesia visible. Los que presiden disponen de un poder de palabra y de gobierno de la que están desprovistos los que participan como actores secundarios. La utopía inmanente a la deconstrucción evangélica, retomando por su cuenta el deseo de Moisés de que todo el pueblo fuera portador del Espíritu y profetizara, no llegó a tomar forma efectiva. Se quedó en el orden del deseo. El pueblo es en el futuro el templo del Espíritu, puesto que el culto celebrado no cesa de recordarle que el Reino todavía no ha llegado, aunque esté presente en germen. El culto sacramental constituye el indicio de una distancia permanente entre el pueblo y el Espíritu.

Si el culto centrado en torno a la memoria de Jesús obtiene el puesto principal en la vida y en el acontecer de la Iglesia, ¿sigue siendo todavía el pueblo templo del Espíritu? ¿No va a desplazar el culto el hábitat viviente del Espíritu, consignándolo a un edificio de piedra? La incapacidad de circunscribir el pueblo ¿no va a justificar la predominancia de la práctica cultural sobre la acción, convirtiendo el culto en el mediador del reconocimiento? ¿No produce el sacramento de la iniciación, el bautismo, todos los efectos de visibilidad y, por tanto, de pertenencia en la celebración comunitaria? En suma, el «templo del Espíritu», que significa la abolición de la exterioridad del culto, ¿es una metáfora carente de soporte efectivo mientras se hace esperar la venida del Reino? ¿O habrá que pensar en articulación dialéctica la desaparición anunciada del culto y el hábitat afirmado del Espíritu en el pueblo vivo? Esto es lo que tenemos que explicar.

Mientras espera la venida del Reino, el «pueblo de Dios» carece de otra visibilidad que no sean las acciones y los signos cuyo sentido último permanece «oculto». Trabajar en favor de que haya más justicia social, o acercarse con amor y afecto al prójimo, tiene su sentido en sí mismo. El respeto al otro, sean cuales sean las formas que tome, no necesita ninguna justificación. El respeto tiene su justificación en sí mismo; no tiene nin-

guna necesidad de porqué o de finalidad, ni tampoco requiere fundamento. Por eso la Carta Magna de las Naciones Unidas sobre los derechos del hombre no ha necesitado ninguna razón metafísica para fundamentar sus exigencias morales.

Esta interpretación está clara en el texto de Mateo: la parábola del juicio (25,31s). Dar de beber y de comer, visitar a los enfermos, etc., no postula ninguna finalidad ni fundamento. Los que han llevado a cabo estos actos de respeto y de amor al prójimo lo han hecho sin darse ninguna razón. La razón del acto no era otra que el acto mismo. Por eso los justos ignoran, en la parábola, la apuesta trascendente de su acción: en la gratuidad del respeto, Dios es reconocido eficientemente. La palabra de Cristo se lo revela. Dios está presente en lo que aparentemente es más simple o más profano de la vida diaria. Esta presencia es in-evidente, debido a la gratuidad del acto del respeto. El justo no sabe que actúa en el Espíritu. La acción —aquí el respeto multiforme al otro— no manifiesta lo que comporta de «divino» más que cuando una palabra lo convierte en un significante de la venida constante de Dios. El reconocimiento por el «pueblo de Dios» de lo que surge en su acción amorosa, respetuosa o justa, sean cuales fueren las modalidades requeridas para la coyuntura, se produce en la proclamación de la Palabra y en la celebración. El Espíritu habita desde luego en la acción amorosa o justa, pero se sustrae en su manifestación, en tanto la venida del Reino no haya hecho surgir el peso de gloria que esconde el amor al prójimo, su supremacía sobre la muerte siempre programada y amenazadora. La Palabra y el sacramento, en la celebración, apuntan hacia lo que se anuncia en la acción y en la actitud de todos los que prefieren el respeto al repliegue en la gélida defensa de sí mismos. Por eso Lucas, en los Hechos de los Apóstoles (2,42-47), no separa el convivir comunitario, el compartir los bienes o su puesta en común, de la celebración cultural de la memoria de Jesús. Esta celebración saca a la luz lo que de gloria futura se está gestando en la convivencia comunitaria y en la puesta en común de los bienes. El «pueblo de Dios» es el «templo del Espíritu», si se deja actuar por el Espíritu. Pero, como la acción realizada no tiene más fundamento que ella misma, y como no aparece más que como humana, sea a nivel trivial o a nivel heroico, el pueblo ignora que por ella es el templo, a no ser que una palabra, desplegan-

dose en la celebración, exprese la fuerza y la presencia divinas del respeto y el amor.

Si el pueblo, en el tiempo de la espera, tiene necesidad del culto, es porque la gloria futura inherente a la acción respetuosa, justa o amorosa para con el otro no aparece, no por su imperfección o su precariedad, sino por su gratuidad, que no requiere ninguna otra razón más que su propio acto. Son su misma grandeza y su misma belleza las que ocultan la apuesta divina. La celebración la introduce en el reconocimiento y en la acción de gracias. El culto en Espíritu y en verdad no es, por tanto, la abolición de la celebración sacramental; es su razón de ser. Si esta última se tuviera en pie por sí misma, independientemente de su referencia a la acción cotidiana y a la presencia del Espíritu en ella, perdería su significación: designar la presencia oculta del Espíritu y dar gracias colectivamente por ella. Su energía trabaja en lo visible de la acción benéfica del pueblo de un modo tan invisible que nadie la percibe.

En este sentido, la Iglesia visible es el signo de que lo que se trama en la multitud vive bajo la bendición de Dios y «actúa a Dios» desde el momento en que se deja aprehender por la gratuidad y por la sin-razón del respeto, la justicia y el amor. En el plano estructural, no existe oposición entre la adoración en Espíritu, de que habla Jesús a la Samaritana, y la celebración de su memoria, que describe Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Para que hubiera conflicto entre ellas haría falta que la celebración y el culto se convirtieran en su propia finalidad; entonces la «revelación» de lo que se anuncia como divino en la gratuidad del acto de respeto o de amor al otro ya no se daría a entender, y el culto caería bajo la denuncia de los profetas, que se resume en el aforismo: «Quiero misericordia y no sacrificios». El sacrificio, en efecto, contrariamente a la misericordia, no tiene sentido en sí mismo; se lo da aquello a lo que remite. El culto que se basta a sí mismo separa al Espíritu de la acción cotidiana y oculta, que es el ámbito donde germina el Reino.

III. LA IGLESIA, «CUERPO DE CRISTO»

La imagen del «Cuerpo de Cristo» para evocar a la Iglesia, representa la tercera forma simbólica mayor que indica lo que se anuncia en la institución: el Reino de Dios. Esta imagen del «cuerpo» se interpreta a partir de un modelo doble: el sociopolítico, por una parte, que subraya la solidaridad diferenciada entre los miembros de un grupo; y el orgánico, por otra, que saca a luz el crecimiento vital del cuerpo a partir de su centro unificador, la cabeza, que es Cristo resucitado. Según este doble modelo, la Iglesia se entiende, bien como un grupo solidario, diferenciado y jerarquizado, bien como un organismo vivo, en constante crecimiento, porque todavía no ha alcanzado su estado final o adulto.

En el primer caso, el del modelo sociopolítico (véase 1 Cor 12,14-26; Clemente de Roma, *A los Corintios* 37,5), la Iglesia, para sobrevivir, atestiguar su identidad y provocar a los hombres a participar de su modo de existencia, debe respetar las reglas y sostener las finalidades que todo grupo que se niega a desaparecer o a declinar está obligado a imponerse. Esta imagen es, a la vez, moral y política.

En el segundo caso, el del «cuerpo», la Iglesia recibe un influjo sobre el que ella no tiene poder y que le garantiza vitalidad. De este modo puede hacer frente a la muerte y salir victoriosa de lo que destruye y pervierte. La Iglesia es un organismo que significa, mediante su estructura sacramental, que el Espíritu circula por ella y la anima de tal suerte que ella alcanza la estatura de Quien la unifica, Cristo resucitado.

Las dos imágenes no pertenecen al mismo orden; con todo, son compatibles. La primera es objeto de experiencia. Puede ser descrita en términos sociopolíticos, aunque Pablo, a modo de exhortación, prefiere echar mano de una apología muy estimada en la Antigüedad —la relación entre los miembros y la totalidad del cuerpo— para invitar a la solidaridad del grupo, en vez de recurrir a un análisis argumentado. La segunda no es de orden experimental: se articula en el sistema sacramental. Su efecto o su fruto permanece oculto. El crecimiento del Cuerpo de Cristo no es una realidad que pueda ser medida, como tampoco lo es la eficacia del sacramento. El sociólogo puede contar el número de practicantes, hacer un listado de las obras de

caridad, culturales y litúrgicas de las Iglesias, pero no puede aprehender el Cuerpo de Cristo más que en su expresión simbólica, es decir, en lo que al mismo tiempo lo manifiesta y lo vela.

La diferencia de estatuto entre ambas imágenes atestigua la ambigüedad insuperable de la institución, una ambigüedad que ya hemos señalado en los símbolos precedentes: el pueblo y el templo. Por una parte, es el indicio de una superación de la institución, que se anuncia en su mismo seno; por otra, consolida una perspectiva de trascendencia que se manifiesta en ambos modelos.

En el modelo sociopolítico, que subraya la diversidad del cuerpo constituido en su funcionamiento solidario, el fin confesado de la metáfora no es utilitario o moral: por ejemplo, mantener en supervivencia al grupo eclesial, a fin de que realice lo mejor posible la tarea para la que fue constituido. La metáfora del cuerpo no se reduce a enumerar las condiciones para la buena marcha de una asociación. Esta imagen, tomada por Pablo (1 Cor 12,14-26) de la cultura antigua, no se detiene en una exhortación a la solidaridad destinada a asegurar una tarea común, sino que ha sido retocada por él: orienta hacia el mediador de la unidad existencial, el bautismo en un solo Espíritu. El sacramento lleva a cabo una abolición de las separaciones naturales o históricas: judíos, griegos, esclavos u hombres libres (1 Cor 12,13). Las descarta en favor de una unidad en el Espíritu, Espíritu que se suscita un cuerpo a imagen del cuerpo resucitado de Cristo. A partir de ahí podemos comparar su dinámica y su organización con la de un cuerpo social, sin olvidar su origen sacramental y su finalidad trascendente: realizar una comunidad igualitaria y fraterna como rastro histórico del Reino que viene. Si bien existen funciones diversas, sólo adquieren legitimidad por su integración efectiva en esta finalidad. Por eso Pablo no vacila en escribir que las funciones y los carismas son provisionales: sólo subsiste una realidad, el amor; es éste el que hace a los bautizados el don de vivir, ya desde ahora, como hermanos (1 Cor 13).

El cuerpo es una metáfora que incluye el anuncio de la desaparición de su soporte mundano, causa efectiva de separación. En efecto, la institución no ha nacido aún al fin que la justifica y que la abolirá: su organización es necesaria, aunque

provisional. Sólo su perspectiva es eterna. La solidaridad exigida por una coexistencia diferenciada y jerarquizada apela a otro tipo de vínculo: el del amor. Éste llama a mantenerse en sí mismo más allá de toda organización. Las funciones impuestas a los miembros del cuerpo actual sólo tienen valor en la medida en que aceptan trabajar por el nacimiento de una comunidad que ya no necesitará que existan. La metáfora social del cuerpo institucional y sacramental de la Iglesia profetiza su relatividad presente. La comunión requiere otro estatuto: éste no ha llegado aún, aunque se perfila en la igualdad ante Dios producida por el bautismo. El modelo sociopolítico, evocado por el apólogo, remite al otro modelo: el del organismo vivo (Col 1). De lo contrario, se convertiría enseguida en un doble de la imagen del pueblo de Dios.

La imagen del «Cuerpo místico», elaborada desde la Edad Media, identifica la fuente vital de la Iglesia e indica el vínculo de trascendencia, Cristo, como la causa decisiva del estatuto original de la institución. Se ha reprochado a la encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII (1943), que identificara con excesivo vigor el «Cuerpo místico» de Cristo con la Iglesia romana. El reproche estaba justificado, en la medida en que esta identificación ocultaba la distancia necesaria entre «el Reino Último», que actúa por el Espíritu mucho más allá de las fronteras de la Iglesia católica, y su símbolo institucional inmerso en la precariedad histórica y la falibilidad (véanse los actos de arrepentimiento oficiales por los excesos de la Inquisición, por las guerras de Religión y por el antijudaísmo trivializado). Más aún, no era excesivo sospechar en esta identificación, desafortunada y poco apoyada por la tradición, una voluntad de exagerar o de valorar excesivamente el papel de la jerarquía. El paso de la realidad mística del Reino, cuyo mediador único es Cristo al darnos su Espíritu, a la forma institucional sacramental, evocada por la imagen del cuerpo, corría el riesgo de llevar a una valoración excesiva de la función pontificia, que representaría analógicamente la cabeza en el cuerpo social eclesial, como Cristo en el Cuerpo místico (Col 1). El efecto de la trascendencia señalado por el adjetivo «místico» atribuido al Cuerpo perdía con ello parte de su vigor: se rebajaba o se trivializaba en triunfalismo institucional, contrario al movimiento mismo del

sacramento, el cual se eclipsa para dejar que llegue aquello de lo que es símbolo.

En la noción de «Cuerpo de Cristo», lo que importa no es la justificación trascendente de la organización institucional diversificada y jerarquizada, sino la fuente de su vitalidad: Cristo entregando el Espíritu. Pero el Resucitado no lo confiere para divinizar o sacralizar unas relaciones jerárquicas, sino para que una misma vida, la del Dios Trinidad, anime el conjunto del Cuerpo y para que cada uno, desde su lugar y a través de la dinámica del tiempo, trabaje para que esta vida descarte toda oscuridad y toda atadura insana a sí misma. La imagen del organismo vivo perdería parte de su capacidad de conversión si no favoreciera la comunión y la práctica fraterna, anticipación, aquí abajo, del Reino de Dios.

La imagen, sea cual fuere su orientación, social u orgánica, no expresa la totalidad. La Iglesia es el «Cuerpo de Cristo», pero en un aspecto determinado: el de una vida recibida de otro y que articula en una fraternidad a quienes están abiertos al deseo del Espíritu.

Se puede limitar la atención a esta sola articulación. En ese caso, lo que domina es la metáfora del cuerpo en cuanto unión funcional de miembros diversos y desiguales. El uso de la metáfora favorece entonces una idea jerárquica de la Iglesia. Se puede integrar esta articulación en la dinámica de la vida crística y espiritual. La imagen del cuerpo no designa cualquier tipo de vida. Evoca la finalidad fraternal en su integración a la vida trinitaria. Que la atención recaiga sobre la vida del «Cuerpo de Cristo» en su finalidad trinitaria, o que se quede limitada a la articulación societaria de la Iglesia, produce efectos de interpretación diferentes. La ambigüedad de la metáfora es insuperable si no se inscribe en el movimiento plural de las imágenes que evocan a la Iglesia.

El juego diferencial y dialéctico entre las imágenes de pueblo, templo y cuerpo impide a cada una de ellas cerrar su apertura potencial. La trascendencia del Reino en su presencia institucional protege contra el olvido de su precariedad histórica. Si la Iglesia no es una mera asociación democrática que se beneficia de una garantía divina para la supervivencia de sus instituciones, es porque es un pueblo cuyos criterios de pertenencia no son, en última instancia, ni naturales ni sociales, por-

que están definidos por la llamada de Dios. Si la Iglesia no es una agrupación con un fin religioso y ritual, cuyo símbolo sería su designación con la imagen del templo, es porque la donación del Espíritu que ha recibido relativiza el peso de lo sagrado. Si la Iglesia no es un cuerpo social con un fin utilitario y político, estructurado como todo grupo, es porque su cabeza, Cristo, le comunica la vida de Dios Trinidad. En el Reino finalizado desaparecen las funciones espirituales y sacramentales; sólo subsiste la caridad. «Cuerpo místico» designa un pueblo que se orienta a abolir las fronteras; es un templo que no tiene nada que ver con los ritos ni con lo sagrado. De este modo, el organismo vivo que designa la imagen del cuerpo no se identifica absolutamente con la Iglesia terrena ni con sus diferenciaciones internas que necesitan de organización: su vida es la del Espíritu. Usar estas imágenes bíblicas para defender una concepción jurídica o sacral del pueblo, del templo o del cuerpo es atentar contra lo que evoca su articulación: el Reino de Dios. Los símbolos de la Iglesia, más que imponer su grandeza, denuncian su precariedad.

La simbólica implantada en torno a estas tres imágenes mayores que relativizan la Iglesia institución, a la vez que, sobre la base de su sacramentalidad, sostienen su vocación universal en favor de una vida anticipada del Reino de Dios, abre a una reflexión necesaria sobre las condiciones de su aparición en nuestra historia y sobre los medios para pensarla. La simbólica introduce, efectivamente, una distancia entre la institución que es testigo de lo que viene y el Reino que va creciendo bajo el impulso del Espíritu. El concilio Vaticano II ha propuesto que la institución eclesial, entendida como indicio del pueblo de Dios, sea el lugar de interpretación de los signos de los tiempos. La tercera parte de este libro estará consagrada a esta hermenéutica específica.

Tercera Parte

EL FUTURO ANUNCIADO

Introducción

«El escritor debe contar la historia desde abajo,
no está sentado en el banco de los vencedores.
La mayor parte de la población no hace la historia,
sino que la sufre».

(Günter GRASS)

La institución eclesial no trabaja por su perennidad o su propia supervivencia. Los obispos de Francia acaban de recordarlo con fuerza en la declaración de arrepentimiento de la Iglesia de Francia¹. Escriben: «En un momento (1940-1941) en el que, en un país abatido y postrado, la jerarquía de la Iglesia consideraba su primer deber asegurar el ejercicio del culto, promover sus instituciones y proteger a sus fieles, la prioridad absoluta asignada a sus objetivos, legítimos en sí mismos, tuvo como efecto, por desgracia, ocultar la exigencia bíblica del respeto a todo ser humano, creado a imagen de Dios». La institución, por tanto, no es fiel a la convocación divina más que si transgrede sus fronteras.

Esta transgresión está inscrita en su misma estructura: la Palabra, el sacramento, el ministerio, la comunión fraterna. Estos elementos remiten a algo que está más allá de ellos mismos, a lo que ellos anuncian: el Reino de Dios, que actúa ya desde ahora, pero que aún no ha llegado. A este rastro del Reino, indicio de su futuro, estará consagrada la tercera parte de este libro. Efectivamente es este rastro el que proporciona su legitimidad a la institución. Su futuro la justifica: brilla en nuestra condición histórica. La Iglesia terrena es la intérprete

1. *Le Monde*, 1 de octubre de 1997, p. 19.

de su venida discreta. Ella escruta lo que el concilio Vaticano II ha llamado los «signos de los tiempos» para orientar su práctica; pero, al hacerlo, se da de bruces con la opacidad de la historia, con el eclipse del cristianismo originario, con el retraso de la Promesa. Las condiciones de su exégesis del tiempo humano bajo la presión del Reino son delicadas. Su gobierno y sus opciones prácticas no gozan de una garantía que los preserve del error. La Iglesia cree que el Espíritu trabaja mucho más allá de sus fronteras y que el resplandor del futuro de Dios para nosotros brilla ya, aunque su resplandor está tamizado.

El movimiento de esta parte, que tiene como finalidad des-pertarnos a lo invisible de la Iglesia, sin idealismos, explica su organización: «La historia opaca», «El mesianismo eclipsado», «La promesa diferida», «El don del Espíritu y la presencia del Reino».

7

La historia opaca

Escrutar los signos de los tiempos para ser fiel a su vocación evangélica de inscribir en la historia una pre-gustación del Reino, constituye una tarea ardua para la Iglesia. La opción medieval de defender la fe del pueblo por medios violentos –la Inquisición y la censura– fue considerada por sus instigadores y funcionarios como la respuesta a un desafío: la herejía amenazaba la fe de la Iglesia y, por vía de consecuencia, según la apreciación de la época, la salud de la sociedad. Este desafío era un signo que apelaba a una práctica eficaz encaminada a realizar, ya en el mundo, la unidad futura del Reino. La respuesta que entonces se dio es considerada hoy como no cristiana. El prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe ha realizado un acto de arrepentimiento al respecto. La historia es opaca, y los signos no se dejan leer de una manera transparente.

La interpretación de la historia como movimiento progresivo de humanización es, según parece, un fenómeno occidental y reciente. Este fenómeno no deja de estar vinculado con una doble orientación cristiana: la distancia cada vez mayor que nos separa del modelo cósmico, la atención consagrada a la emergencia de lo que se considera que debe llegar al final: el Reino de Dios. En el primer caso, el modelo cósmico, otrora considerado permanente e inmutable, y hoy dinámico y no al alcance del sentido humano, no representa ya el vínculo mediador del destino y el futuro humanos. La llamada Ley mosaica, que fue estructurando poco a poco la comunidad hebrea, marca una distancia con respecto a la naturaleza: prescribe no vivir según el modelo cósmico (las fiestas litúrgicas están más ligadas a los acontecimientos que a la renovación de las estaciones) e insta un modo de orientar la propia vida y la de la comunidad sin referencia obligante a la naturaleza. Aun cuando el

cristianismo reinterpretó la mediación de la ley a partir del camino original que conduce al Reino de Dios, no por ello dejó de conservar la opción originaria: el hombre no se realiza de manera cabal mediante la imitación de la naturaleza, sino a través de lo que pone en tela de juicio la tiranía cósmica: la ley.

El segundo elemento no es menos importante: arrancarnos de la naturaleza como lugar del sentido suponía obligarse a designar otro en su lugar. Este otro nos lo proporciona la interacción humana en su voluntad de asumir el pasado como sostén de la inscripción del futuro esperado en el presente. La Promesa permitía pensar este vínculo. A partir de ahí, la interacción de los hombres bajo la Promesa no se hundía en la insignificancia, en el absurdo o la falta de sentido, puesto que un elemento de continuidad entre el pasado superado y el futuro anunciado no cesaba de mezclarse en el resplandor confuso de las acciones humanas. De ahí a imaginar que existía un sentido de la marcha histórica no había más que un paso.

Sería un atrevimiento decir que ese paso se dio en el mismo cristianismo, a no ser en tentativas marginales. Éstas acentuaron más la ruptura con una historia juzgada como perversa y desgarradora que con una historia que fuera engendrando poco a poco el Reino de Dios: éste llegaría como un juicio que pondría fin a los excesos individuales y colectivos. Los apocalipsis intertestamentarios y los milenarismos recurrentes de la era cristiana son buenos testigos de esta orientación intransigente. La historia es más el lugar de una perdición –salvo para algunos elegidos arrancados a la perversión generalizada– que el teatro de un avance continuo hacia un Reino de justicia y de paz. Si éste llega al final, llega vía fractura.

La «cristiandad» se desmarcó de este exceso dualista. Este proceso representó un esfuerzo encaminado a someter la política a las exigencias éticas, tal como eran definidas por los responsables de la Iglesia. Este dispositivo puede ser pensado como un medio de arrancar la política del absurdo de los conflictos de poder o de los instintos de violencia, orientándola hacia una asunción moral de las acciones múltiples, diferenciadas y contradictorias de los hombres. La «cristiandad», en su sentido ideal, expresaba la voluntad de encarnar en nuestra historia presente, mediante el compromiso, la negociación y, a veces, la fuerza, cierta pregestación del Reino que viene. Los

resultados no correspondieron a la lógica del proceso: la violencia y la injusticia no fueron reabsorbidas, y, en la práctica, se dio alas a la intolerancia. El ocaso de la «cristiandad» ha sancionado el carácter imposible de su sueño. Lejos de destinar la historia a la transparencia, la ha hecho más opaca al poner de manifiesto el carácter ambiguo de la institución eclesial y los efectos, desastrosos en ocasiones, de la voluntad inconsiderada de hacer el bien. De esta experiencia, a menudo dramática, se desprende que la institución eclesial no es el lugar del sentido cuando ella se esfuerza por grabarlo en todos los ámbitos donde se ejerce la actividad humana. La institución, entonces, destruye sentido, sin conseguir instaurar el sentido universal.

Si el cristianismo en su realidad palpable no ha eliminado el carácter opaco de la historia, e incluso lo ha aumentado en ocasiones, era probable que se recurriera a recorrer otros caminos para descifrar el movimiento constante e incontrolable de las acciones y las opciones humanas que constituyen su humus. Allí donde había fracasado la religión estatutaria, resultaba seductor pedirle a la razón que la reemplazara. No se trataba ya de buscar en las revelaciones el sentido de nuestra historia, sino de pedir a la razón que discerniera en el aparente caos de las acciones humanas un hilo conductor que permitiera pensar, por fin y sin recurrir a iluminismos, lo que hasta entonces sólo había sido interpretado partiendo de creencias hipotéticas.

La razón emancipada de la religión no podía mantenerse al margen de la inteligibilidad de la historia. Como, en cuanto ciencia, disponía de un método para conocer las leyes de la naturaleza y de una capacidad de aplicación práctica que abre a una explotación racional de las riquezas, la razón no podía prohibirse a sí misma buscar las leyes que regían, a través de la multiplicidad de las acciones humanas, una lógica de transformación progresiva de las sociedades, a ejemplo de la dinámica acumulativa de nuestros conocimientos científicos y de nuestras creaciones técnicas. El movimiento, aparentemente azaroso y a veces absurdo, de la historia, percibido exclusivamente desde el punto de vista individual, quizás no estuviera desprovisto de sentido en el ámbito de su desarrollo total. La historia reflexionada no fue, por consiguiente, simplemente erudición, descripción de acontecimientos, establecimiento de la sucesión y de las causas de los mismos; se convirtió, de manera ambi-

ciosa, en desciframiento de una lógica cuyo término es inmanente a su movimiento. Se trataba de hacer aflorar el sentido de aquello que, para la percepción, parecía diseminado. Para sacar a la luz esta lógica racional era preciso romper las apariencias que orientan hacia la percepción de que lo que domina es lo que carece de sentido. El objetivo era hacer estallar la opacidad de la historia que los poetas y los novelistas interpretaban como trágica.

Cuatro fueron las metáforas creadas para dominar el caos de las acciones humanas: la mano invisible, la astucia de la razón, la insociable sociabilidad y la lucha de clases. Las cito aquí no para evaluarlas, sino para manifestar que el hundimiento de la cristiandad trajo consigo un abandono de la regulación de la historia por una ética revelada o por un proyecto providencial. Es en la inmanencia lógica del movimiento de la historia donde hay que descubrir sus capacidades positivas respecto al futuro de la humanidad, descubrimiento que debe tener en cuenta lo negativo. Las metáforas empleadas asumen las contradicciones sociales y las tragedias históricas como el material necesario para el devenir progresivo de la humanidad. Las cuatro metáforas que hemos citado ilustran esta audacia: integrar lo negativo en el engendramiento de una historia positiva, a pesar de su apariencia caótica.

Adam Smith (1723-1790), en su célebre obra sobre la riqueza de las naciones¹, escribe: «El que en sus negocios persigue su interés personal está orientado por una mano invisible. No buscando más que su interés personal, trabaja a menudo de una manera más eficaz por el interés de la sociedad que si tuviera realmente como objetivo trabajar por éste»². Arthur Rich comenta así este texto: «Es la mano invisible la que se esfuerza en establecer el equilibrio de los intereses en favor de la colectividad, aun cuando el individuo, desde el punto de vista de la ética personal, sea falible en las actividades económicas y esté motivado egoísticamente por su propio beneficio. La teoría neoclásica ha asimilado buenamente esta mano invisible con las leyes del mercado».

1. *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Bosch, Barcelona 1983.

2. Citado por A. RICH, *Éthique économique*, Labor et Fides, Genève 1994, p. 478.

En realidad, Adam Smith era más circunspecto. Esa regulación de los intereses particulares por el obrar invisible no la separa de la apertura de todo individuo al otro. Discierne en la naturaleza humana un sentimiento de solidaridad que es tan fundamental como la propensión a perseguir su propio interés particular. La metáfora de la mano invisible no remite en él, contrariamente a lo que ocurre en sus discípulos, a una trascendencia providencial que, como por arte de magia, armonizaría las tendencias contradictorias a través de unos efectos universalmente benéficos a largo plazo. Esa mano designa el trabajo inmanente de la oposición inherente a la naturaleza humana en el juego de la competencia económica. Ésta sólo es viable si el interés particular está habitado por una dimensión universal. Los resultados benéficos de la competencia económica revelan la racionalidad inherente a los intercambios económicos que son el humus de nuestra historia. Si, según Adam Smith, está justificado que el Estado intervenga para que se produzca una regulación institucional de las actividades, debe hacerlo en el marco de preservar un tipo de competencia en la que no se dé tanta prioridad a uno de los elementos del orden natural que llegue a eliminar al otro. Nadie crea el orden del mercado o de los intercambios; basta con respetarlo una vez se ha descubierto su ley. El devenir de la historia humana, bajo una apariencia caótica e irracional, es razonable en la medida en que se tome buena nota de su estructura incesantemente ocultada por la multitud compleja de los fenómenos.

De esta tentativa de abrir la historia a la razón retengamos que la voluntad de actuar bien no es decisiva, y que la prosecución activa del propio interés tiene efectos positivos. A buen seguro no es separable de la «simpatía» universal que habita en ella, pero no por eso deja de ser la mediación necesaria. Para espíritus poco atentos, parece engendrar el caos. Pero una inteligencia despierta y atenta discierne en ella, por el contrario, el advenimiento de la razón histórica. Es de la inmanencia de donde surge el sentido de la historia; éste no llega por una fractura, esto es, por revelación. El uso que hace Kant de la metáfora de la insociable sociabilidad nos orienta en esta misma dirección.

Kant (1724-1804) propuso, en 1784, una lectura original de la historia, en su opúsculo titulado *Idea de una historia univer-*

sal desde el punto de vista cosmopolita³. Inicia su reflexión con una constatación: el carácter desesperante de la historia fenoménica. «No podemos disimular cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer representado en el gran escenario del mundo; y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, todo está entretelado por la torpeza, la vanidad pueril y, con frecuencia, por la maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles. Por fin no sabemos qué concepto formarnos de nuestra especie tan infatuada de su preeminencia».

En consecuencia, sería vano buscar un designio razonable concertado que diera sentido a la historia en su conjunto: los hombres no piensan más que en fines particulares. Por eso busca Kant «una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas», que fuera algo así como un hilo conductor que permitiera pensar el sentido y la finalidad de la historia. Kant tiene, en efecto, la convicción de que: «Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin» (Primer principio). Y que, en el caso del hombre, «las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie»⁴. El hombre, al contrario que el animal, carece del instinto que le llevaría a la perfección: esta perfección la crea sólo su propia razón. Para alcanzar su fin, el desarrollo de todas sus disposiciones, la naturaleza se sirve de un medio que consiste «en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad» (Cuarto principio); este antagonismo revela ser la causa de un orden legal; para Kant, es la «insociable sociabilidad» del hombre la que conduce, a través de los conflictos recurrentes y las guerras, a una sociedad razonable, es decir, a una sociedad según el derecho⁵.

Paradójicamente, es la propensión del ser humano —entendido individual, étnica y estatalmente— a asociarse y a singularizarse, lo que constituye, a la vez, la fuente de los conflictos y

3. I. KANT, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964², pp. 39ss.

4. *Ibid.*, p. 41.

5. *Ibid.*, p. 45.

de los progresos. Esta insociabilidad, que impulsa al individuo a dirigirlo todo sólo desde su punto de vista, conduce a resistencias desde todas partes e inclina a resistir a los otros.

«Es esa resistencia la que despierta todas las facultades del hombre, la que lo lleva a superar su tendencia a la pereza y, bajo el impulso de la ambición, de la sed de dominio o de codicia, le lleva a procurarse cierta posición entre sus asociados a los que, en verdad, soporta malamente, pero de los que tampoco puede prescindir. Pues bien, es ahí precisamente donde se efectúan realmente los primeros pasos que llevan del estado grosero a la cultura, que reside básicamente en el valor social del hombre. Es entonces cuando se desarrollan gradualmente todos los talentos, se forma el gusto y, mediante una progresión creciente de luces, comienza incluso la fundamentación de una clase de pensamiento que, con el tiempo, puede transformar la grosera disposición natural en discernimiento ético con principios prácticos determinados y, finalmente, convertir en un todo moral un acuerdo con la sociedad patológicamente provocado. Sin las mencionadas cualidades de la insociabilidad —que, considerada en sí misma, no es, por cierto, amable— de las que proviene la resistencia que cada uno debe encontrar necesariamente en sus pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcádica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que había entre ellos: los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastoreaban, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación respecto al fin que es propio de ellos, que es de naturaleza racional. ¡Agradezcamos, pues, a la naturaleza la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, el insaciable afán de posesión e incluso de dominación! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas, es estado de gérmenes y carentes de desarrollo. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza, que sabe mejor que él lo que es bueno para su especie, quiere la discordia»⁶.

A partir de ahí, Kant puede concluir: «...del mismo modo la totalidad de la cultura y del arte que adornan la humanidad, tanto como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que está obligada por sí misma a disciplinarse y a desa-

6. *Ibid.*, pp. 44-45.

rollar completamente, por medio de ese forzado arte, los gérmenes de la naturaleza»⁷.

Aplicando estos principios al antagonismo de las naciones, piensa Kant en la constitución de una sociedad de naciones que gobierne según el derecho y permita así a la humanidad vivir en libertad según la razón. «Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana en su conjunto como la realización oculta de un plan de la naturaleza destinado a producir una constitución política interiormente perfecta y, con este fin, también perfecta al exterior (relaciones entre los Estados); pues sólo esa constitución puede hacer realidad la única situación en la que la naturaleza puede desarrollar todas sus disposiciones de la humanidad de un modo acabado»⁸ (Octavo principio). Observa Kant con humor que la filosofía tiene su milenarismo, pero que no cede al fanatismo.

Al final de su ensayo, Kant puede felicitar-se de haber iluminado la opacidad de nuestra historia: ha conseguido hacer trabajar al mal y a lo negativo en beneficio del progreso de la conciencia ética y política. «Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor, que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego, harto confuso, de las cosas humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en ese campo (utilidad ya de otro modo derivada de la historia del hombre, aunque haya sido concebida como el relato de acciones inconexas de una libertad sin reglas), sino también que ese hilo conductor (lo que no podríamos esperar con fundamento sin suponer un plan de la naturaleza) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En ella la especie humana se nos presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que los gérmenes depositados por la Naturaleza —o mejor, por la Providencia— no constituyen, en modo alguno, un motivo despreciable para la elección de un particular punto de vista en la consideración del mundo. En efecto, ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza, y recomendar la contemplación de la misma, si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de todas las demás —la

historia del género humano— debiese seguir siendo una objeción incesante, cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, que sólo esperaríamos en otro mundo?»⁹.

Hegel (1770-1831) es tan pesimista como Kant en el tema de la naturaleza humana: «Las pasiones, el interés particular, la satisfacción del amor propio, son los más poderosos». Por eso, en 1828, describe con plena lucidez el espectáculo que nos ofrece la historia: «Si paramos mientes en este cuadro de las pasiones y consideramos las consecuencias de su violencia y de la irreflexión que suele haber no sólo en ellas, sino aún más especialmente en las buenas intenciones mismas y en los rectos fines; y si miramos también las desgracias, el mal y el hundimiento de los reinos más florecientes que ha creado el espíritu humano, no haremos otra cosa que condolernos de esa caducidad general. Tan desolador resultado no es sólo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad de los hombres; por lo que habremos de acabar experimentando, ante semejante panorama de las pasiones, una congoja moral y una sublevación del buen espíritu, si es que lo hay en nosotros»¹⁰.

Añade Hegel que es posible transformar este espectáculo en un cuadro aún más aterrador, y eso «sin retórica exageración». Con lo que se llega a un dolor tan profundo que sólo la resignación a este destino trágico aparece como la solución humana a la desesperación, en la medida en que esta solución esté ligada a la capacidad de desviarnos mediante la persecución de intereses únicamente egoístas. Pero Hegel considera otra salida: «Mas al considerar la historia como ese altar sacrificial en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿Para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?... En todos los hechos estremecedores que pueblan este cuadro, sólo queremos ver medios al servicio de lo que afirmamos que constituye la determinación substancial y el fin

7. *Ibid.*, p. 46.

8. *Ibid.*, p. 52.

9. *Ibid.*, pp. 56-57.

10. *Filosofía de la historia*, Ediciones Zeus, Barcelona 1971², pp. 48-49.

absoluto –lo que es lo mismo–, el verdadero resultado de la historia universal»¹¹.

En este lúcido cuadro es donde se inscribe la apelación a la astucia de la razón. Hegel está convencido de que «en la historia universal, mediante las acciones de los individuos se lleva aún a efecto algo general, distinto de lo que ellos proyectan o alcanzan y de lo que ellos espontáneamente conocen o quieren»¹². Tomando el ejemplo de César, que no había escuchado los discursos hueros de Cicerón sobre la dignidad de la República, sino que forzó el destino, comenta Hegel: «Por lo que se ve, la realización de lo universal lleva como inseparable el interés particular de la pasión, pues de lo particular y determinado, y de la negación de ello, resulta lo universal. Es lo particular lo que se halla empeñado en la lucha y lo que, en parte, queda destruido. No es la Idea general lo que se entrega a la lucha y oposición y se expone al peligro; ella se mantiene en la retaguardia, puesta a salvo e incólume. Debe llamarse astucia de la razón al hecho de que ella haga actuar, en lugar suyo, a las pasiones, en un terreno donde sale perdiendo y sufre descalabros aquello mismo mediante lo cual se pone ella en existencia»¹³.

La opacidad de la historia no afecta más que a lo particular. El devenir del Espíritu como acceso a la conciencia y a la libertad, o sea, como sentido, se lleva a cabo a través del dolor de la historia donde «los individuos son sacrificados y abandonados». El movimiento y el sentido universales no se afirman en menor medida. «César pereció en el combate, pero lo necesario permanece: la libertad según la idea se realiza bajo la contingencia exterior»¹⁴, puede concluir Hegel.

La astucia de la razón consiste en hacer trabajar lo negativo en pro del sentido positivo de la manifestación del Espíritu. Nada de lo que acontece en el caos y la opacidad fenoménicas es ajeno a esta génesis grandiosa de la libertad objetiva. Es en la inmanencia, constituida por el antagonismo y las locuras de las acciones humanas, donde surge el Espíritu, síntesis, término y justificación del devenir.

11. *Ibid.*, p. 49.

12. *Ibid.*, p. 55.

13. *Ibid.*, p. 59-60.

14. *Ibidem.*

Así pues, las metáforas se suceden: la mano invisible, la insociable sociabilidad y la astucia de la razón domestican lo negativo hasta el punto de que a lo que, a primera vista, parece caótico o absurdo, no le falta sentido. La opacidad de la historia no sería más que pura ilusión. Ahora bien, este sentido discernido con tanta habilidad por la razón filosófica, ¿presta alguna atención «a los sacrificados y abandonados» que menciona Hegel? ¿Quién hablará en nombre de las víctimas necesarias para la génesis del Espíritu, para el equilibrio de los intercambios o para la emergencia de la libertad según el derecho político? A este respecto, escribe con emoción Jürgen Habermas: «La filosofía no puede reemplazar el consuelo mediante el que la religión ilumina con otra luz y enseña a soportar el inevitable sufrimiento y la injusticia no expiada, las contingencias de la desgracia, de la soledad, de la enfermedad y de la muerte... Desde esta perspectiva, quizás pudiera decirse: salvaguardar un sentido incondicionado sin Dios es una quimera»¹⁵.

¿No habrá una vía más económica, por ser inmanente, para hacer justicia a las víctimas? ¿Es necesario recurrir a un juicio último bajo la égida de Dios que establecerá el sentido del que fueron frustrados miles de millones de mujeres y de hombres por el devenir absurdo y doloroso de la historia? Marx (1818-1883) consideró que no había ninguna necesidad de recurrir a la trascendencia para hacer justicia a los oprimidos. En efecto, Marx lee la historia a contrapelo: a partir de los que, según aparece, han sido vencidos. No recurre a metáforas que saquen a la luz la trama oculta de la historia racional bajo la apariencia de un devenir absurdo. No deja sitio al sentimiento: se limita a observar los fenómenos, los interpreta y extrae las consecuencias para una acción transformadora de la sociedad.

Marx se niega, efectivamente, a convertir la pobreza o la dependencia en un dato natural, en una necesidad, en un orden inscrito en el devenir del mundo: todo eso es producto contingente de la organización de las relaciones de producción. Puesto que la pobreza y la dependencia están causadas por los hombres, pueden ser corregidas por ellos, a condición de leer de manera correcta lo que se desarrolla.

15. *Textes et contextes*, Éd. du Cerf, Paris 1994, p. 83 (trad. cast.: *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona 1996).

Así es como discierne en las fuerzas productivas no desviadas de su lógica por intereses particulares, el anuncio objetivo de una transformación posible de las relaciones sociales, el esbozo de un equilibrio entre el poder de producir y el reparto universal y equitativo de la producción. En consecuencia, el movimiento objetivo de la producción y de las relaciones de producción apela a una acción mediadora que los ponga de acuerdo. Esta acción la lleva a cabo una clase universal, una clase que no tiene intereses particulares que defender, la clase explotada. Sin la toma de las riendas de su destino por esta clase, sin su praxis revolucionaria, las posibilidades inscritas en la objetividad positiva o negativa de los medios de producción y de las relaciones de producción carecerían de efectividad. Pues la transformación social que conduce a la abolición de la explotación no es un resultado mecánico. Es producto de una acción reflexiva, concertada. No hay historia más que si hay transformación: esta última está ligada a lo que siempre ha estado silenciado en la historia burguesa: la acción de las masas explotadas. Sin la lucha de clases no es posible ninguna liberación.

El lirismo, un tanto romántico, del *Tercer manuscrito* de 1844 expresa este análisis como celebración utópica del fin de la historia: «Este comunismo [...] es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución»¹⁶. Posteriormente, Marx se mostró más reticente a estas visiones; tuvo más en cuenta la contingencia de la historia, así como la necesidad de luchar, en esta precariedad, para hacer retroceder la opresión. Fijó su atención en el hombre realmente explotado y no en la humanidad cuyo futuro se puede cantar de manera abstracta. Al parecer, abandonó el mundo irreal de las utopías grandiosas en favor de la instauración de una sociedad que dejara de aplastar: es el devenir del individuo lo que le interesa, no el de la especie. A este respecto, Michel Henry ha escrito, quizás con justicia, lo siguiente: «Tanto para Marx como para Hegel, la histo-

ria es la emergencia de lo universal. Ahora bien, a partir de 1845, ya no se trata, para Marx, de la autorrealización de una esencia, ésta no está actuando ya desde el comienzo para conquistarse a sí misma y devenir lo que ella es a través del movimiento de la historia... La historia es un resultado»¹⁷.

Las metáforas empleadas para descifrar el enigma de la historia parecen muy ligeras con relación a los acontecimientos que han marcado el siglo XX: dos guerras mundiales, campos de concentración y genocidios, explotación económica, crecimiento de la miseria. La mano invisible, la astucia de la razón, los antagonismos y la lucha de clases no han producido las consecuencias esperadas: la mejora progresiva de las relaciones sociales y el acceso a la libertad responsable. A pesar de un progreso objetivo en la enunciación constitucional e internacional del derecho, no ha cesado de reinar la violencia. Por eso Hannah Arendt tiene derecho a pensar que la multiplicidad de las acciones que se cruzan y se imbrican da nacimiento al caos de la realidad humana así como a la historia que no obedece a ninguna lógica calculable¹⁸.

La historia sigue siendo tan opaca como en tiempos de las utopías milenaristas y cristianas medievales. El paso de la trascendencia del sentido a la inmanencia de su génesis no ha tenido ningún efecto mayor contra «el ruido y el furor» siempre dominantes. Es posible emprender algunas acciones regionales; éstas hacen retroceder la miseria y la desgracia, y hacen que surja algún sentido, pero el sentido del conjunto continúa siendo enigmático. El escepticismo engendrado por el reciente hundimiento de las grandes utopías nos ha hecho más que prudentes en las interpretaciones del sentido universal de la historia. La invitación del Vaticano II a discernir los «signos de los tiempos», ¿no será, entonces, más que una incitación a comprometerse en unas transformaciones limitadas o particulares?

Los teólogos occidentales, impresionados por el fracaso de la cristiandad, conmocionados por el hundimiento de las ideologías modernas sobre la historia, se orientan hacia una interpretación modesta, de esencia negativa. Reconocen que no disponen de ninguna clave para descifrar el sentido de la historia

16. *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1979, p. 143.

17. *Marx*, t. I, Gallimard, Paris 1976, p. 210.

18. Véase *Vita activa*, München 1981, p. 242s.

en su movimiento mismo. La revelación se les presenta como muda en este punto concreto. A pesar de las exigencias éticas del Evangelio, no es posible eliminar la opacidad.

Algunos teólogos del Tercer mundo no tienen esta prudencia: la consideran instilada por ósmosis entre el escepticismo reinante en Occidente y la regresión pública de las Iglesias. De ahí que esos teólogos, convencidos del poder liberador de la fe cristiana, estimen que sería timidez abandonar la grandeza del designio de Dios sobre la historia so pretexto de opacidad. No tienen miedo de escribir: «Para acceder a un orden mundial justo, necesitamos una teología profética que critique tanto al príncipe como al sacerdote, al mercado y a Mamón, a las multinacionales y a los comerciantes de la guerra, así como toda hegemonía y todo saqueo de los pobres... Esta teología pondrá de nuevo en tela de juicio los siglos de opresión de las mujeres en su hogar y en la sociedad. Buscará, por fin, servir a los sueños y a las luchas de los pueblos para futuros días radiantes»¹⁹.

¿Tiene la institución eclesial la misión y la capacidad de trabajar por inscribir estos «futuros días radiantes» en nuestra historia? ¿No hay en esta orientación, más que una voluntad de discernir los «signos de los tiempos», un deseo mesiánico o milenarista de dominar la historia a partir de un fin supuestamente revelado por la Biblia? ¿Habita, efectivamente, un proyecto de este tipo en el Libro y en la institución?

8

El mesianismo eclipsado

La institución eclesial anuncia que aquél en quien ella confía, Jesús resucitado, es el Cristo, es decir, el Mesías. Pero es digno de señalar que ella no se presenta en modo alguno como «institución mesiánica»; no se considera como el lugar en que lo soñado y esperado se realiza. Basta con mirar con un poco de lucidez el mundo y las Iglesias para darse cuenta de que el Reino mesiánico no ha llegado. Confesar que Jesús es el Mesías y reconocer a la vez que la Iglesia, que da testimonio de Él en el tiempo, no es mesiánica, es algo que requiere explicación. Esta disfunción entre el Señor y el pueblo creyente debe tener alguna razón en el mismo itinerario de Jesús, si no queremos considerar a la Iglesia como responsable de un fracaso histórico del Reino.

Confesar a Jesús como Mesías, sobre el fundamento de su Resurrección, era tomar del entorno judío un título con sentido múltiple. El sentido que se retuvo de manera mayoritaria pertenecía a la interpretación popular que encontró su expresión más radical en los diferentes movimientos de revuelta contra el ocupante romano: la gente esperaba que Dios, a través de un enviado, la libraría de la opresión y restableciera el reino (*Royaume* en el original) de Israel, a imagen de aquel otro, casi legendario, de David; esperaba que Dios, a través de su enviado, fundara una ciudad ideal y suscitara un pueblo feliz. Un eco de esta expectativa resuena en la pregunta-petición de los apóstoles en la Ascensión, según el relato de Lucas: «¿Es en este momento cuando le vas a restablecer el Reino a Israel?» (Hech 1,6).

Esta expectativa de una liberación política no representaba más que una de las múltiples interpretaciones de la Promesa inherente a la Elección y a la Alianza. Por lo demás, como consecuencia de las tragedias de los años 70 y 135, frutos de la

19. ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THÉOLOGIENS DU TIERS-MONDE (10-17 décembre 1996), *Foi et Développement* 257 (septiembre-octubre 1997).

exacerbación mesiánica, el judaísmo se abstuvo de cultivar esta convicción político-religiosa: se centró en la práctica de la ley o en el ahondamiento espiritual, aunque, de vez en cuando, algunos grupos marginales intentaran resucitar el poder no razonado del mesianismo popular. Al hacer esto, el judaísmo reinterpretó en el corazón mismo de su debilidad, de su fidelidad en las pruebas y persecuciones, de la originalidad de su testimonio al Dios de los Padres, la proximidad de Dios para con él sin esperar de Él una intervención poderosa encaminada a garantizar una dominación terrestre beneficiosa sólo para los justos. Todo testigo de Dios por fidelidad a la ley puede ser digno de ser llamado Mesías, como subraya Emmanuel Levinas en su muy bella exposición sobre el mesianismo¹.

A buen seguro, este desapego del judaísmo de los mesianismos que habían inspirado la resistencia a los opresores no fue ajeno a su apropiación por los cristianos. Declarar Mesías a Jesús, a partir de su ausencia terrestre, era para los judíos o bien considerar que ese título era una impostura, o bien estimar que esa apropiación era una subversión del mesianismo al que, fuera cual fuera la interpretación, parecía necesaria la inscripción histórica. El judaísmo, tras la experiencia traumatizante de haber pretendido dar cuerpo político al mesianismo, había descartado esa idea, cuya ambigüedad conceptual había originado confusiones perjudiciales a una comprensión justa del vínculo específico entre Israel y su Dios. Esta retirada judaica obligó a los cristianos a usar el mesianismo a partir de su propia experiencia.

Esa experiencia fue doble: por una parte, el Jesús terrestre, según los Evangelios, llevó una vida mesiánica, rechazando sin embargo la función de Mesías; por otra parte, sobre la base de su Resurrección, fue reconocido como Mesías, pero este título no produjo ningún efecto inmediato sobre el acontecer político y social del pueblo creyente que le confesaba: Jesús es Mesías cuando ya está ausente del mundo. Esa doble experiencia abría la puerta, en efecto, a diferentes combinaciones.

O bien favorecía la articulación entre la vida mesiánica del Jesús terrestre y su mesiazgo de Resucitado en beneficio de una intervención milenarista. Desde esta perspectiva, el pueblo cre-

yente, convertido en mesiánico por el don del Espíritu del Mesías resucitado, transformaría el mundo de manera radical. El Reino de Dios, es decir, la Ciudad nueva, símbolo de un pueblo perfecto, llegaría inmediatamente y asistiríamos así a los últimos sobresaltos del mundo corrupto.

O bien impulsaba a subrayar la ausencia temporal del Mesías y a aumentar la responsabilidad histórica, social y moral de su sustituto terrestre, el pueblo de Dios, considerado como pueblo mesiánico y con la misión de anticipar en nuestro mundo el Reino de Dios a través de la rectitud y de la justicia de las instituciones políticas y sociales. Esta interpretación hace de la Iglesia terrestre, en cuanto cristalización visible del pueblo de Dios, iniciadora y reveladora, a la vez, del sentido de la historia. La cristiandad vivió de esta convicción, hasta que la experiencia mostró su carácter ilusorio.

O bien se subraya el rechazo del Jesús terrestre a ejercer la función mesiánica y se interpreta su designación de «Mesías resucitado» como la legitimación de este rechazo. En adelante nadie puede atribuirse este título ni ejercer su función. El pueblo de Dios tampoco escapa a esta regla: no goza de un destino mesiánico, no es ni el depositario ni el descifrador del sentido de la historia. Esta denegación del mesiazgo ha encontrado en la tragedia del exterminio de los judíos por los nazis la confirmación de que en el mundo no hay ningún tipo de mesiazgo: si Dios ejerce en el mundo alguna presencia, ésta no adquiere nada de esa figura. Las consideraciones sobre la debilidad de Dios en el mundo se organizan en torno a esta desaparición del pensamiento mesiánico. Esta última interpretación es la única que tiene en nuestros días algún peso en Europa. La segunda goza del favor de muchos teólogos de la liberación. La primera sólo la sostienen algunos grupos sectarios. Por tanto, tenemos que someter a prueba la orientación negativa de la teología europea y discutir el carácter profético de la teología de la liberación.

I. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Ya he tenido ocasión de citar, al final del capítulo precedente sobre la opacidad de la historia, un texto de la última asamblea de la Asociación ecuménica de teólogos del Tercer Mundo

1. Véase *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, p. 118.

(AETTM). Los teólogos del Tercer Mundo, militantes de la liberación de los pueblos oprimidos, discernen en el liberalismo de la economía mundial la causa principal de la injusticia actual; ven en la elección bíblica del pobre como testigo de un futuro distinto, humano, justo, fraternal y feliz, el indicio de una ley de la historia mesiánica. Ésta no se desarrolla de una manera mecánica o automática, ni está manipulada por una astucia de la razón que conduciría, hagan lo que hagan los hombres, a un futuro radiante; depende de la responsabilidad humana, pero su sentido último está significado por la ley mesiánica: liberar al oprimido. Únicamente la acción dirigida según esta norma conduce la historia a ese futuro radiante. La acción basada sobre la explotación es mortífera, como no cesa de confirmar la experiencia.

Los teólogos de la liberación parten de síntomas de exclusión y de muerte que fácilmente podemos encontrar en el Tercer Mundo y que aparecen asimismo en el Primero. Esos síntomas denuncian una enfermedad: la de un sistema económico basado en la sola racionalidad emergente de la productividad, de la competitividad y del beneficio. Ese sistema sacrifica en el ara de su lógica abstracta los equilibrios culturales y regionales, destinando así a la exclusión política, cultural y económica a multitudes de hombres y mujeres. Esta lógica contradice la ley mesiánica de la emergencia de una humanidad caracterizada por la vida fraterna en un orden social justo. Al instituir la competencia universal, excita la lucha de todos contra todos, impulsa al individualismo y convierte la historia en una historia de violencia, destrucción y muerte. Crea una antihistoria bíblica. Corresponde al pueblo heredero del mesiazgo de Jesús, un pueblo que experimenta cuán antidivino es el estatuto de oprimido, oponerse a esta lógica y suscitar otra en el mundo, para que la historia siga la ley mesiánica que es divinamente suya. El futuro está en manos de los pobres, en la medida en que hagan suyo de manera concreta el anuncio profético de Jesús en su discurso inaugural en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-22).

Esta interpretación de un mesianismo que actúa en el corazón de la historia para restituirla a su destino, cuya metáfora es el Reino de Dios, se basa en un doble postulado: el rechazo del Jesús terrestre a ejercer la función mesiánica no es una nega-

ción del mesianismo, sino que es la condición de su posibilidad histórica y popular; la titulación mesiánica de Jesús sobre la base de su Resurrección y, por consiguiente, de su ausencia terrestre, consolida el mesiazgo del pueblo que Jesús suscita mediante la donación del Espíritu.

El primer postulado es decisivo: esta interpretación constata que el Jesús terrestre tuvo una palabra y una vida mesiánicas. Jesús no negó, así pues, su adhesión a la fe bíblica. La afirmación con vigor, pero se negó a ejercerla él mismo, como si la imposición del mesianismo mediante la presencia divina privara a los hombres de su responsabilidad histórica: el pueblo sería salvado por procuración. En eso consiste precisamente el peligro de la orientación milenarista: es un asistencialismo trascendente en el que el enviado de Dios aseguraría la abundancia y la fraternidad, tal como son descritas en el libro V del *Contra las herejías* de san Ireneo. Por el contrario, predicar el mesianismo negándose a ejercerlo supone abrir un espacio al pueblo para que tome en sus manos las riendas de su destino bajo el horizonte de la esperanza. El «secreto mesiánico» impuesto por Jesús –la prohibición de decir que Él es el Mesías o la no-declaración terrestre de su mesiazgo– no apunta al mismo Jesús, sino a la ausencia de un sustituto creíble: el pueblo elegido a la vocación mesiánica no ha respondido a la convocación divina. Quizás fuera oportuno interpretar la relación de Jesús con Israel a partir del vacío mesiánico designado entonces por el «secreto».

El segundo postulado levanta el secreto: a Jesús se le confiesa Mesías por su ausencia de la historia en función de la Resurrección. Si, como es evidente, se lee este reconocimiento trascendente del mesiazgo como la negación de su fecundidad terrestre, la historia queda abocada a la perdición. En consecuencia, es preciso interpretar este postulado en articulación con el primero: la línea mesiánica como concretización de la Promesa predicada por el Jesús terrestre, lejos de ser negada por su aparente fracaso significado en la Cruz, se ve consolidada por su Resurrección de una manera inesperada: no es Jesús quien debe ejercer el mesiazgo, sino el pueblo al que da el Espíritu para hacer de la historia el lugar de inscripción del Reino mesiánico.

La lectura que hacen de la Biblia los teólogos de la liberación es simultáneamente sutil y atrevida.

Sutil porque recibe el Éxodo como paradigma del movimiento de la historia. Esta última no tiene sentido más que si cesa la explotación. Ahora bien, el Éxodo tiene un límite: Moisés toma las riendas del destino de un pueblo que pone mala cara y prefiere las cebollas de Egipto a la libertad. No es el pueblo el que se libera, es Moisés quien, bajo la mano poderosa de Dios, lo arranca de la esclavitud. El Éxodo es un paradigma de la acción liberadora de Dios; no es el relato de un movimiento popular de liberación.

Con la predicación de Jesús ocurre algo completamente distinto, si comparamos el discurso inaugural de Nazaret con la parábola del Juicio de las naciones que aparece en Mateo 25. Moisés se impone, Jesús se eclipsa: son las acciones realizadas por las naciones las que las orientan hacia la vida o las condenan a la muerte. Lo vital o mortífero es lo que ellas mismas inscriben en la historia. El pueblo es mesiánico, pero no lo es por sumisión a un Mesías. Por eso Jesús se eclipsa como Mesías, para suscitar un pueblo que inicie una historia distinta de la propia de la violencia y la explotación.

Es también una lectura audaz, pues el eclipse del mesiazgo de Jesús es la condición del nacimiento de un pueblo mesiánico. Moisés tuvo la intuición de esta necesidad del alejamiento del jefe, cuando expresó su deseo de que todo el pueblo recibiera el Espíritu (Núm 11,29-31). El rechazo de Jesús a ejercer el mesiazgo durante su vida terrestre y el don que hace del Espíritu en virtud de su Resurrección hacen realidad el deseo de Moisés: el pueblo es el depositario del Espíritu y, como tal, tiene la tarea de hacer concreta la Promesa de una tierra y de una historia distintas.

No todo pueblo es mesiánico. El mesianismo inaugurado por los teólogos de la liberación define al pueblo no a partir de la noción de raza o de etnia, sino en función de su estatuto utópico: es simultáneamente el que está privado de sus derechos y el que los reivindica activamente. Desde esta perspectiva, el pueblo es el pueblo de los pobres y, en cuanto tal, es simultáneamente mesiánico y pueblo de Dios.

La idea subyacente a este análisis me parece que es la siguiente: el grupo opresor no es portador de utopía, pues se

aferra a una organización social que le otorga privilegio. Esa organización es injusta, puesto que no favorece más que unos intereses particulares. El grupo oprimido, por el contrario, por el hecho mismo de sufrir a causa de la organización social injusta, desea una transformación de ésta que trabaje por destruir los privilegios y por universalizar los beneficios potenciales de la producción y de la cultura. Si los pobres que apuntan por medio de su acción a la justicia universal reciben el nombre de «pueblo de Dios» y «pueblo mesiánico», es porque Dios se ha puesto de su parte según el paradigma del Éxodo y la declaración del mesiazgo de Jesús. Por consiguiente, el futuro está en sus manos.

El alcance de esta interpretación es considerable, tanto por el hecho de evitar el sueño milenarista como por su rechazo de la neutralidad del movimiento de la historia o de su manipulación por alguna astucia providencial.

Esta interpretación descarta el sueño de los pobres e individualiza el acceso a la salvación a través del juego de la elección y, quizás, del mérito. Las opciones apocalípticas de la literatura intertestamentaria andan cerca del esquema milenarista. Estas opciones transmitían, a buen seguro, unas aspiraciones legítimas y subrayaban la angustia extrema de los «justos», pero no incitaban a transformar la sociedad, a no ser por medio de empresas irracionales o violentas, como las emprendidas por los celotas contra los romanos, persuadidos como estaban de la intervención de Dios en su favor. Su caso no es único en la historia.

Es también una interpretación que rechaza la neutralidad del movimiento histórico; éste no es una secuencia de acontecimientos exenta de sentido. La Elección, la Alianza y la Promesa no afectan únicamente a unos individuos o a una comunidad separada; afectan, a partir del pueblo elegido, a la totalidad de la historia y, por consiguiente, a todos los seres humanos, sean éstos explotados o ricos. El pueblo de los pobres desempeña el papel de mediador universal. Por eso, su movimiento encuentra el sentido pleno en su final: el Reino mesiánico de Dios. Si la historia es neutra respecto a este fin, es que la Palabra de Dios no se dirige a un pueblo, sino sólo a los individuos. Esta perspectiva repugna a los teólogos de la libera-

ción: porque privaría de toda significación trascendente a la lucha popular contra la opresión.

Esta interpretación se desmarca de las lecturas de la historia propuestas por Adam Smith, Hegel, Kant y Marx. Estos autores, bajo formas o metáforas distintas, imaginan una lógica progresiva del movimiento histórico, como si, bajo términos secularizados, operara de manera clandestina, hagan lo que hagan los humanos, una Providencia que conduciría las acciones más perversas o destructoras a un término feliz para la humanidad. Los teólogos de la liberación rechazan esta disfunción entre el movimiento real de la historia y su futuro feliz, una disfunción que no lo sería más que para nosotros, puesto que la razón lleva adelante clandestinamente su movimiento lógico y, en definitiva, benéfico a partir de esa ruptura experimentada y en ella misma. La Providencia no actúa mediante astucia. Por eso, los teólogos de la liberación se toman en serio el juicio divino tantas veces anunciado en la Biblia. El desenlace feliz no se lleva a cabo a pesar de la acción de los humanos.

No ser sensible a esta perspectiva de liberación es algo *contra natura* para los que trabajan por una mayor justicia en nuestras sociedades. Una declaración de los sacerdotes obreros franceses, que lleva fecha del 12 de octubre de 1977, expresa bien esta orientación: «Nosotros vivimos la lucha de clases,... todos practicamos, más o menos, el marxismo en nuestros análisis y en nuestra acción... El marxismo compromete en la construcción de una sociedad en la que los pobres y los explotados de hoy encuentren su sitio y su papel, en la que las fuerzas de la explotación dejen sitio a un mundo liberado de la opresión del dinero y del poder, de la ruptura en clases sociales y de sus repercusiones en las relaciones internacionales. Un compromiso como éste no deja de tener, para nosotros, consonancias con las exigencias evangélicas y con la esperanza cristiana que nos animan».

El término «consonancia» es decisivo: la interpretación concreta en el marxismo de la historia en función de su acción económica y política, es análoga a la subyacente en la Promesa bíblica. El marxismo suministra los instrumentos de análisis necesarios para una acción eficaz para que las aspiraciones a la desaparición de la explotación, que estratifica la sociedad en

clases antagonistas, dejen de ser del orden de la ensoñación, sean cuales fueren la duración y la dureza del proceso de liberación. El pueblo de los pobres es a todas luces el pueblo mesiánico.

II. LA TEOLOGÍA EUROPEA

La mayoría de los teólogos europeos se muestran prudentes. El reciente hundimiento de los países comunistas, las críticas cada vez más claras del comportamiento de los intelectuales franceses durante la guerra fría, obligan a mantener una cierta reserva. El sentido de la historia no es tan legible como creyeron los teólogos progresistas. Como las ideologías y las utopías han sido maltratadas por la historia de los acontecimientos concretos, como los instrumentos teóricos tomados del hegelianismo o del marxismo han demostrado su límite o su inadecuación, lo que queda ahora en el vacío actual de las filosofías ambiciosas es la discreción o el silencio. ¿Goza esta reserva de un sentido teológico o sólo es la expresión de un cansancio en una época en la que lo que domina es el escepticismo? ¿Cómo leer los «signos de los tiempos» sin caer en las ilusiones de nuestros predecesores? ¿Cómo pensar el papel de la institución en la interferencia de todas las orientaciones futuras?

Esta discreción de los teólogos occidentales no es antagonista del entusiasmo de los teólogos de la liberación: representa más bien un punto crítico o un principio de realidad. La simple expresión de esta reserva, en la confesión de una misma fe y en la adhesión a una misma institución, marca el límite que no se puede franquear: una interpretación totalitaria del cristianismo no remite a ningún fundamento creíble en la práctica institucional contemporánea, porque la cuestión del sentido de la historia pertenece ahora exclusivamente al debate libre. Cerrarlo sería menospreciar los derechos que impone. Así, la sola existencia eclesial de una teología legítima con reservas sobre el sentido de la historia interroga al punto de vista de las teologías de la liberación.

A mi modo de ver, son tres los argumentos que apoyan esta reserva: la consideración lúcida de los efectos dramáticos de

los mesianismos seculares, el reconocimiento de los errores gubernamentales o estratégicos de la institución eclesial y el silencio o la ambigüedad de la Escritura.

A. Los efectos dramáticos de los mesianismos seculares

Siguiendo los pasos de Edgar Morin, se considera, por lo general, que el nazismo y el comunismo fueron mesianismos seculares. El primero, sobre la supuesta base de una superioridad de la raza aria, imaginó un futuro radiante si eran eliminados los que embrutecían la raza o suscitaban conflictos. La exterminación fue un medio para garantizar un futuro diferente a partir de un imperio dominante. Ningún precio era demasiado elevado para construir ese futuro. Al final de su carrera, Hitler confesó la decepción que le había producido el pueblo alemán: no había estado a la altura de su destino, merecía su aniquilación.

El segundo, el proletariado, apoyado en una base universal y no ya en una raza, que es una entidad regional, emprendió, sin que le repugnara el considerable coste humano de su apuesta, la transformación radical de la sociedad con la mirada puesta en la instauración de un mundo en que no hubiera ni injusticias ni clases. Este grandioso proyecto exigió la eliminación de aquellos a quienes repugnaba tomar parte activa en él a causa de su alienación en unos intereses particulares. El precio exorbitante de esta conmoción no produjo los efectos esperados en los planos económico y social; el régimen derivó hacia el horror de la represión e implosionó.

De estas dos esperanzas mesiánicas no ha surgido ningún futuro justo y feliz. Sólo la violencia ha salido ganando con ellas. Son comprensibles, así, las reticencias a pensar el presente de nuestra historia a partir de su futuro imaginado como radiante. La grandeza del futuro esperado ha engendrado la desmesura. Los mesianismos seculares, debido a los medios de que disponían, han sido más atroces que los mesianismos religiosos. Son del mismo orden, en su voluntad de plegar el presente al exceso feliz del futuro. La teología europea se mantiene ahora a distancia de un futuro tan tiránico. Renunciar a los mesianismos religiosos es purificar la fuente potencial de un cierto tipo de mesianismo secular.

B. El reconocimiento de los errores eclesiales.

Aquí el error no se refiere a la doctrina, sino al gobierno. La Iglesia, dado que es una institución, tiene una política: relaciones con los Estados, las sociedades, los movimientos culturales, administración de su propia organización, programación del anuncio bíblico, etc. Vistas desde la distancia, es posible comprender que algunas opciones tomadas fueron errores, incluso faltas, debidos, unos y otras, bien a carencias de información, bien a prejuicios, bien a la defensa de intereses demasiado particulares. Los obispos de Francia acaban de recordar las faltas cometidas bajo la ocupación nazi.

Un error de lectura puede tener consecuencias graves en la «política» eclesial. Nada garantiza que quede descartada la falta de juicio. Tanto la interpretación como las decisiones prácticas están sometidas a riesgo. Que la liberación de la mujer y de los pueblos colonizados sean signos de los tiempos, no precisa qué acciones concretas hay que emprender para que el objetivo perseguido se haga efectivo. Los medios hay que inventarlos, y sus efectos los ignoramos. Esto supuesto, pretender leer el sentido de la historia total a partir de signos limitados y de acciones restringidas tiene más que ver con la imaginación o el deseo que con el análisis. Se comprende que la ambigüedad estructural de la política eclesial conduzca a una gran prudencia especulativa.

C. El silencio o la ambigüedad de la Escritura

«Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,8). El género apocalíptico que floreció en los comienzos de la era cristiana, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, da testimonio no tanto de una teología de la historia como del sentimiento causado por la situación dramática de los justos en un mundo tan corrompido que es casi impensable que pueda continuar así durante mucho tiempo. Los apocalipsis se hacen eco de los lamentos que profieren los justos; son libros de consolación, libros que recuerdan que este tiempo perverso llega a su fin: la liberación está cerca. Son también libros donde se expresan convicciones: sea cual sea la

aparición del mundo en el que dominan los malvados, los justos no deben ceder al miedo: el Reino viene. No se da ninguna información sobre esta venida, se significa simbólicamente, mediante un juego de imágenes y de metáforas, que la instauración del Reino no es cosa fácil, tan profunda es la corrupción. El vínculo entre el devenir de este mundo, donde viven en coexistencia conflictiva malos y justos, y el Reino que viene no se precisa en modo alguno, a no ser por medio de esta afirmación que brota de la confianza incondicional en Dios: el justo no tiene nada que temer, sus obras no conducen a la muerte. Los apocalipsis no proponen una lectura de la historia que pudiera facilitarnos el desciframiento del sentido de las secuencias de los acontecimientos, son profesiones de fe: el mal no puede tener la última palabra. La tragedia de las religiones paganas, tal como la expresa Siduri, la tabernera divina de *La epopeya de Gilgamés*, queda descartada. Escuchemos lo que dice en respuesta al deseo del héroe: «...ahora que he visto tu rostro, no consientas que vea la muerte que constantemente temo».

«Gilgamés, ¿a dónde vagas tú?
La vida que persigues no hallarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
la muerte para la humanidad fijaron,
reteniendo la vida para sí mismos.
Tú, Gilgamés, llena tu vientre
goza de día y de noche.
Cada día celebra una fiesta regocijada.
¡Día y noche danza tú y juega!
Procura que tus vestidos sean flamantes,
tu cabeza lava; báñate en agua.
Atiende al pequeño que toma tu mano;
¡que tu esposa se deleite en tu seno!
¡Pues ése [sólo] es el lote de la humanidad!»².

A esta constatación desencantada de la tabernera sobre la ironía divina, le responde el libro de la Sabiduría subrayando la voluntad benéfica del Dios de Israel: «No persigáis la muerte con vuestra vida perdida ni os busquéis la ruina con las obras

2. Citado en P. GRELOT, *Hombre ¿quién eres?*, Verbo Divino, Estella 1979, p. 27; (en el último versículo hemos cambiado «la tarea» por «el lote») (N. del T.).

de vuestras manos; porque Dios no hizo la muerte ni se alegra con la destrucción de los vivientes» (Sab 1,12-13). Los apocalipsis subrayarán que la muerte es el resultado de una opción perversa y que no es un destino. La historia es el lugar de esa opción. Ahora bien, fuera de esta afirmación de principio y de la Promesa de que Dios permanece con los justos y los pobres, nada se dice sobre el desarrollo de la historia. Afirmaciones como la de Jesús sobre la ausencia de fe en los últimos tiempos tienen que ser entendidas como provocaciones, no como profecías. Por consiguiente, la Escritura guarda silencio sobre las secuencias, los tiempos y los momentos. Es ambigua, porque deja planear la duda sobre la relación negativa o positiva entre el desarrollo de la historia, la Promesa y el Reino.

Estos argumentos, negativos —preciso es reconocerlo—, no favorecen en el contexto presente la elaboración de una teología de la historia. La falta de elementos seculares o razonables fiables refuerza la sensación de que descifrar el sentido de la historia a partir de la Biblia sería una operación carente de fundamentos sólidos. Los teólogos europeos contemporáneos suscribirían con gusto la opinión de Urs von Balthasar, tan bien expresada en el exergo de su obra *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*³: «¡Pobres tontos!, no saben cuánto más vale la mitad que el todo» (Hesíodo).

Afirmación enigmática que viene a significar, en claro, que buscar el sentido total es extraviarse. En la historia aparece algún sentido parcial, porque es el producto de las acciones humanas particulares. El sentido global es de otro orden, y se nos ha negado conocerlo. Desde esta perspectiva, ¿puede tener algún interés el mesianismo?

Los teólogos de la liberación han asumido la idea mesiánica como un ideal o una utopía, ya que descartan toda intervención divina en poder, ni siquiera mediante su Mesías: el pueblo de los pobres es responsable de la transformación de la sociedad tal como se la evoca en la Promesa mesiánica.

A pesar de esta reserva sobre la intervención del poder divino, debido a la transferencia de la responsabilidad histórica al pueblo de los pobres, la perspectiva mesiánica sigue siendo «totalitaria»: expresa el sentido de la historia tal como está sig-

3. Desclée de Brouwer, Paris 1970.

nificado en la Promesa. Nada asegura que ese sentido se realizará y nada certifica que el pueblo de los pobres en consonancia con la Promesa no la traicione. Este fallo posible no atentaría en nada contra la legitimidad de la idea mesiánica, puesto que, sin su realización anticipada y última, la historia estaría abocada a la perdición. El movimiento de la historia permanece actualmente en suspenso en cuanto a su resultado efectivo, no en cuanto a su finalidad imperativa, la idea mesiánica.

Los teólogos europeos se desmarcan de esta interpretación. La ausencia del Resucitado, a pesar del don del Espíritu, no permite expresar ni descifrar el sentido global. Aun suponiendo que la perspectiva mesiánica no sea pura imaginación, no afecta más que a realizaciones particulares y no acumulativas de la justicia en este mundo. No hay ninguna lógica inmanente que coordine la secuencia de los acontecimientos históricos. La opinión de estos teólogos linda con la expresada por el Eclesiastés: «Dios ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo; y también ha puesto el conjunto del tiempo en sus corazones, pero el hombre no es capaz de descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin» (Qo 3,11).

¿No será esta reserva un efecto excesivo de la prudencia causada por el hundimiento de los mesianismos seculares? ¿No subestima los recursos que habitan dentro de la Promesa? ¿No vacía a la Promesa bíblica de todo contenido concreto? ¿No deja a la Iglesia reducida a ser testigo de una esperanza sin contenido mundano?

A buen seguro cae en esa subestimación si se subtrae a la interrogación que surge de la miseria de los hombres y que los teólogos de la liberación interpretan. Escapa del escepticismo, sin embargo, si integra el grito de los abandonados, para corregir lo que es humanamente corregible, preservándose, sin embargo, de querer transformar la historia en su totalidad. Instaaura la utopía como ideal regulador o idea directriz y descarta el mesianismo como movimiento inmanente a la historia, o bien lo subvierte hasta tal punto que deja de corresponderse con su idea originaria⁴.

La impaciencia de la teología de la liberación es sana, si sabe medir el coste exorbitante de su proyecto mesiánico. Se aboca a la ilusión, si manifiesta una voluntad que supera las posibilidades humanas. La desmesura de su esperanza no estaría ya de acuerdo con la sobriedad de la Promesa. Por eso, la teología de la liberación no puede cerrarse a la reserva europea. La interpretación de la Promesa se articula a estos dos puntos de vista aparentemente antagonistas.

4. Véase CH. THEOBALD, «Le messianisme chrétien»: *Recherches de Sciences Religieuses*, 86/1 (enero-marzo 1998) 77-98.

9

La Promesa diferida

La Iglesia, en su liturgia, muestra la tensión de todo su ser hacia el retorno del Señor. Las primeras comunidades cristianas –si damos crédito a las cartas a los Tesalonicenses– vivieron en la inminencia de su venida. La prolongación del tiempo inquieta, según Pedro, a algunos escépticos burlones que preguntan: «¿Dónde queda la promesa de su Venida? Pues desde que murieron los Padres, todo sigue como al principio de la creación» (2 Pe 3,4). Pedro responde esta pregunta mediante la alusión a una analogía impensable entre la medida del tiempo para Dios y la nuestra: «Ante el Señor un día es como mil años y, mil años, como un día» (3,8). A continuación, evoca la razón del retraso en el cumplimiento de la Promesa: «No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa, como algunos lo suponen, sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión» (3,9). El cumplimiento diferido de la Promesa es la cara visible de la paciencia de Dios: se hace discreto para que nadie se pierda. En consecuencia, es vano calcular el tiempo. Lo único que importa es la conversión del corazón. La Promesa se muestra activa allí donde se despierta el conocimiento de Dios.

La Iglesia padece hoy una situación comparable a la de las primeras comunidades cristianas. Anuncia en su liturgia la venida del Reino: el Adviento celebra esta venida futura acordándose de la primera y absteniéndose de toda predicción. Esta evocación parece formal, pues los cristianos no experimentan la impaciencia de sus predecesores: se han adaptado a la marcha del mundo y la noción de retraso es para ellos una especie de ficción. Sólo algunas Iglesias marginales y algunas sectas se complacen en realizar evaluaciones cronológicas, calculando la cantidad de tiempo que debe transcurrir antes de la venida de

Cristo y del establecimiento del Reino. Los cristianos de las grandes Iglesias han aceptado la reflexión de Pedro: es vano calcular los tiempos y los momentos puesto que existe una discontinuidad radical entre el tiempo de Dios y el nuestro, como atestigua la extraña ecuación: mil años son como un día para Dios y un día es como mil años. Complacerse en mediciones equivale a hundirse en la ilusión. Si hay venida, no importa en absoluto su previsión temporal, sino su contemporaneidad: el Reino llega aquí y ahora en la paciencia de Dios, que es la forma de su acción.

La interpretación de Pedro ¿no reduce la Promesa a la seguridad de una presencia cuyo contenido objetivo e histórico se nos escapa? Nos incita a la conversión, a reconocer a Dios como el único Señor, pero no invita en modo alguno a precisar la forma mundana que revestirá la Promesa. ¿Está diferida la Promesa hasta el punto de que su contenido quede disuelto en beneficio de la actitud subjetiva de confianza? El movimiento designado por el carácter opaco de la historia y por el eclipse del mesianismo ¿no encuentra su legitimación en la renuncia a la Promesa, al ser el aplazamiento permanente de su cumplimiento la condición necesaria de la conversión? Este punto es el que tenemos que elucidar. Voy a hacerlo a través de una cuádruple perspectiva: la Promesa y la Palabra bíblica; el aplazamiento y la permanencia de la Promesa; el cumplimiento inaccesible; y la Promesa reinterpretada.

I. PROMESA Y PALABRA BÍBLICA

El ciclo de Abrahán se abre con una promesa: «Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré» (Gn 12,1-2). La misma promesa es recordada de una manera más precisa en la conclusión de la Alianza con el patriarca: «Voy a dar a tu descendencia esta tierra, desde el río de Egipto hasta el Río Grande, el río Éufrates» (Gn 15,18).

Esta limitación de la Promesa a la entrega del país de Canaán (Gn 17,8) no suprime la amplitud de su horizonte: «Por mi parte ésta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos» (Gn 17,4). Esta amplitud queda acentuada

después del acto de obediencia incondicional de Abrahán: «Por mí mismo juro, oráculo de Yahvé, que por haber hecho esto, por no haberme negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa, y se adueñarán tu descendencia de la puerta de sus enemigos. Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago a haber obedecido tú mi voz» (Gn 22,16-19).

Así, la promesa hecha a Abrahán, en virtud de la Alianza que Dios contrae con él, afecta a su descendencia, incluyendo la donación de una tierra, y afecta, a través de ella, a todas las naciones. En virtud de la fe de Abrahán, Dios bendice a todas las naciones y actúa en su favor: éste es el contenido de la bendición.

Abrahán, como observa el autor de la carta a los Hebreos, no vio la realización de esta promesa: «Salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber adónde iba... habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de las mismas promesas. Pues esperaba la ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb 11,8-11).

Este éxodo lo recorrió sumergido en la fe, que es un «modo de poseer ya lo que se espera; un medio de conocer realidades que no se ven» (Heb 11,1). De modo semejante, el autor de la carta, tras celebrar la fe de todos los que le han precedido, escribe que «no obtuvieron el cumplimiento de la promesa». En consecuencia, está aplazada. No de otro modo ocurre en el ciclo de Moisés.

Este ciclo empieza con una visión, la de la zarza ardiendo. Del interior de la llama sale una voz que evoca la continuidad: «Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» (Ex 3,6)– y que recuerda la Promesa: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel...» (Ex 3,7-8). La realidad no se correspondió con esa palabra. Vino el errar por el desierto, y la generación liberada no vio tan hermoso país. El mismo Moisés no lo contempló más que de lejos. Y en cuanto a los que penetraron en él, cumple decir que los padecimientos

por los que pasaron no se corresponden en nada con las imágenes grandiosas que habían alimentado su esperanza durante la penosa marcha. La Promesa quedó aplazada.

La Palabra abre entonces una nueva esperanza. David piensa que es preciso convertir Jerusalén en la ciudad de Dios edificándole en ella un templo que fuera garantía de que el pueblo vivirá allí en la abundancia y la seguridad. El profeta Natán ensancha el proyecto: es Dios quien edificará una casa a David. «Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante ti; tu trono estará firme, eternamente» (2 Sam 7,16). Pero la historia desmintió también esta promesa: Jerusalén fue destruida dos veces y la monarquía aniquilada, el pueblo fue dispersado. Los discípulos de Jesús, atrapados de nuevo durante un tiempo por esta promesa, suplican al Resucitado que la cumpla por fin: «Señor, ¿es en este momento cuando le vas a restablecer el Reino a Israel?» (Hech 1,6).

Se comprende que, debido a este constante aplazamiento, el autor de la carta a los Hebreos propusiera esta interpretación: «En la fe murieron todos ellos, sin haber conseguido el objeto de las promesas: viéndolas y saludándolas desde lejos y confesándose peregrinos y forasteros sobre la tierra... De hecho, aspiraban a una patria mejor, a la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de ser llamado su Dios, pues les tenía preparada una ciudad» (Heb 11,13-16). ¿No será esta ciudad un espejismo necesario para la repetición o para la reconducción de la Promesa?

II. EL APLAZAMIENTO Y LA PERMANENCIA DE LA PROMESA

La institución eclesial, como ocurrió con el pueblo de Israel, tampoco es el lugar del cumplimiento de la Promesa: no es el Reino, se apoya en una promesa cuyo contenido es aplazado sin cesar. Con todo, existe una diferencia en la relación del pueblo del Antiguo Testamento con el contenido de la Promesa y la que mantiene con él la Iglesia terrestre. En el primer caso, el aplazamiento de la Promesa forma parte del juego de sustitución de los contenidos: una descendencia, una tierra, una casa real que asegure paz y abundancia al pueblo y, después, el

mundo futuro ligado a la resurrección del pueblo frustrado de todos los beneficios terrestres de la Promesa (véanse los libros de los Macabeos y los Apocalipsis). Los contenidos de la Promesa no cesan de desplazarse y de deshistorizarse. La utopía del Reino queda descartada en este tiempo en favor de una persistencia en la práctica de la Torá. Se eclipsa el contenido de la Promesa. Sólo cuenta la fidelidad: ella es la garantía del testimonio dado al Dios de la Alianza, cuya presencia en la historia se manifiesta en forma de retirada.

En el otro caso, el de la institución eclesial, el contenido de la promesa se ha cumplido ahora en una forma inesperada: Jesús, por su Resurrección, ha entrado en la gloria de Dios y dispensa su Espíritu. La Promesa se ha cumplido en este hombre para toda la humanidad, pero de una manera oculta. La Iglesia sigue esperando su desvelamiento, apoyándose en la Palabra que le asegura que no puede tardar.

La distancia entre la Palabra que certifica la fidelidad de Dios y el contenido sobre el que versa la Promesa la inscribe en un movimiento incesante de realización diferida. Esta distancia es precisamente la que fundamenta la actitud de confianza en la Palabra, no por el beneficio que ésta podría aportar, sino en razón de Quien la enuncia. La Promesa, a causa de su carácter incesantemente diferido en cuanto a su realización, desplaza los intereses del creyente desde el enunciado (contenido) hacia el que lo enuncia. Los contenidos han variado en la Biblia hasta que se han identificado con el enunciador: «Yo seré su Dios, ellos serán mi pueblo». El nombre de Jesús fue Emmanuel, Dios con nosotros. En este sentido, el objeto de la Promesa ya está presente, aunque sus beneficios sean futuros, pues Dios ya está desde ahora con nosotros, aunque sea en una forma velada.

La transformación que afecta a la Promesa en la Biblia orienta hacia la siguiente interpretación: en el punto de partida, la Promesa versa sobre los beneficios que Dios otorgará al pueblo de la Alianza o a la humanidad. Mediante retoques insensibles, en función de la no-realización de sus beneficios y de la frustración que eso produce, la Palabra va trabajando para desprender al pueblo de los contenidos en beneficio del reconocimiento de su enunciador. Por la mediación del Verbo hecho carne, que desprende de sí para abrir a Dios Padre, éste, el

enunciador de la Promesa, se convierte en el objeto de la misma. Eso no significa que los beneficios no tengan importancia o sean secundarios, sino que lo que subraya la distancia es que no hay comparación posible entre el enunciador y los objetos que Él ha creado. Estos últimos adquieren su estatuto de beneficios cuando son recibidos como dones y suscitan una actitud filial. El aplazamiento de la Promesa es aplazamiento de los beneficios otorgados por el enunciador, a fin de que sus oyentes no se adhieran a Él por lo que otorga, sino por lo que Él es. El aplazamiento de la Promesa se convierte así en la condición del reconocimiento filial del Dios que habla. Favorece así la puesta en práctica del primer mandamiento: amar a Dios por Él mismo, gratuitamente.

Esta finta de la Promesa está de acuerdo con el análisis del mesianismo: éste se eclipsa poco a poco, eludiendo toda inscripción sociopolítica por intervención divina, y se pone en manos de la libertad responsable de los humanos. Los contenidos de la Promesa, que se identificaban, en lo esencial, con los beneficios previstos de la acción mesiánica, sufren un eclipse análogo: este eclipse incita a los humanos a hacerlos realidad por sí mismos, sin esperar a que sean otorgados. A los humanos corresponde hacer que la tierra sea digna de ser prometida.

Esta estrategia del eclipse y del aplazamiento constituye una prueba para la institución encargada de anunciar a tiempo y a destiempo la Promesa. La Iglesia choca con el mismo escepticismo que Pedro combatió: todo sigue igual. La Tierra prometida, tierra de paz, de abundancia y de convivencia fraternal, es un espejismo. Un espejismo posiblemente útil, porque permite soportar la crueldad de la vida. Tener que oír que la Promesa no es un espejismo porque debido a su aplazamiento nos preserva del infantilismo, no es demasiado agradable. Hacer que la Promesa derive exclusivamente hacia su enunciador, por encima de todo beneficio, exige una ruda conversión. La tarea de la Iglesia viene a consistir, así, en liberar de la esperanza puesta en ella indebidamente, así como de la esperanza ilusoria puesta en los mesianismos. Esta tarea no puede dejar de presentarse como una frustración, puesto que el cumplimiento de lo prometido es juzgado inaccesible, debido a la experiencia constantemente repetida del aplazamiento.

III. EL CUMPLIMIENTO INACCESIBLE

En la introducción general a la traducción francesa de los *Escritos apócrifos cristianos*¹, F. Bovon y P. Geoltrain escriben: «El género apocalíptico de los apócrifos difiere del Apocalipsis canónico de Juan y de los apocalipsis de los Evangelios canónicos. En ellos se habla menos del retorno de Cristo y de los acontecimientos políticos y sociales que anuncian su inminencia, que del desvelamiento de una realidad sobrenatural estable, independiente del devenir de los imperios y de los reinos. La fibra apocalíptica se ha individualizado y “eclesiastizado”, si podemos hablar así. Esto equivale a decir que ha perdido parte de su carácter político hostil al poder romano y de su naturaleza crítica frente al sistema económico de los opresores».

El aplazamiento indeterminado de la venida de Cristo, lejos de favorecer la responsabilidad del pueblo en la transformación del mundo, la habría frenado. El retraso habría desencadenado así reflejos individualistas y habría empujado a pensar la Iglesia como un oasis en un mundo perverso, y eso desde muy pronto, puesto que los escritos a los que aluden los autores citados pertenecen al periodo que media entre los siglos segundo y cuarto. La renuncia a la Tierra prometida, metáfora de todos los beneficios terrestres del Creador, habría hecho derivar la fe cristiana hacia la expectativa de otro mundo tras la destrucción de éste. Al computar la inminencia de esta venida y al experimentar con dureza su retraso, los cristianos de entonces, tal como son evocados en los apocalipsis, no dedicaron sus preocupaciones a trabajar por una organización socialmente justa de este mundo, sino que se apartaron de él juzgándolo demasiado corrompido como para poder mejorarlo. Así, el no-cumplimiento de los contenidos tangibles de la Promesa no produjo en absoluto los efectos lógicamente esperados del eclipse del mesianismo de Jesús. ¿Debemos concluir, en consecuencia, que, en sentido contrario a la interpretación de las teologías de la liberación, que fundamentan el mesianismo del pueblo en la retirada del mesianismo de Jesús, el rechazo a conseguir bienes tangibles en lo inmediato impulsó a la huida hacia un exilio del mundo?

¿Son las sectas apocalípticas que predicán todavía hoy la ruptura las intérpretes auténticas de esta renuncia a los beneficios terrestres de la acción de Dios? Aceptar que los contenidos de la promesa son inaccesibles aquí abajo, ¿no supondrá establecer una fractura radical entre la fe cristiana y la transformación ética y política de nuestro mundo?

La tentación de volver a los beneficios terrestres de la Promesa bíblica ha sido constante en nuestra historia. Prueba de ello son los numerosos milenarismos que han surgido en épocas de angustia. Las convicciones políticamente progresistas han impulsado a muchos cristianos a comprometerse en partidos comunistas o próximos a ellos: vieron en el marxismo una interpretación adecuada de la historia; no cedieron a ilusiones banales; estimaron que las promesas bíblicas no pueden hacer abstracción de las transformaciones terrestres anunciadas; consideraron que la miseria se impone demasiado densamente como para andar todavía atizándola con anuncios-trampa; no aceptan que las palabras, para ellos cínicas, de Atxaga: «Los que corren tras un espejismo no beben más agua que quienes no ven más que arena», se conviertan en la última palabra de la sabiduría política. Con todo, es preciso reconocer, con dolor sin duda y quizás con amargura, que la realización de los contenidos de las promesas está aplazada constantemente. ¿Exigirán las promesas un vuelco de interpretación?

Escribe Jean-Louis Chrétien: «Dios cumple más de lo que promete y cumple incluso antes de prometer»². Esta afirmación se basa en la estimación de que la Promesa ya se ha cumplido, puesto que su contenido es Dios que se entrega, y Dios no podría entregarse sólo en parte. Aunque no lo percibamos con la claridad del encuentro cara a cara, del amor, está presente en la oscuridad: el mismo Dios que se entregará en la luz perfecta es el que habita al ser humano mientras pena en la noche o deplora no saborear el amor que cree activo. Si el deseo no tuviera más objeto que los beneficios, se apagaría en aburrimiento o saturación. Por eso tiene razón san Buenaventura cuando escribe: «Si la inteligencia y el amor del alma jamás encuentran reposo más que en Dios y en el bien infinito, no es porque lo

1. Gallimard, Paris 1997, p. L.

2. *Réincarnation, immortalité, résurrection*, Facultés Universitaires Libres, Bruxelles 1988, p. 182.

aprehendan, sino porque al alma nada le basta que no exceda su capacidad»³. Gregorio de Nisa decía algo parecido cuando escribía en su *Vida de Moisés*: «Dios no se hubiera mostrado nunca a su siervo si esta visión hubiera sido tal que hubiera detenido el deseo del vidente. Pues en esto consiste la verdadera visión de Dios: en que quien levanta los ojos hacia Él nunca cesa de desearle»⁴. Y más adelante, añade: «Ver a Dios realmente es no encontrar nunca saciedad a este deseo».

Porque el deseo así vuelto hacia Dios tiene por objeto algo que ese mismo deseo no es capaz de producir, acepta recibir como un don los beneficios más tangibles de la Promesa y se hace capaz de sobrellevar, aun penosamente, su retirada, como invitación a no detenerse en el mero cumplimiento de lo que es materialmente deseable. Lo inaccesible de la Promesa garantiza su exacta adecuación a la naturaleza del deseo: mantiene en pie el espacio potencialmente cerrado de los bienes poseídos, sin llevar, no obstante, a despreciarlos, ni a no pedirlos si hacen falta. El enunciado de los contenidos no encuentra su verdad más que en el volverse hacia el donante reconocido en sí mismo, amado por Él mismo y no ya por sus meros beneficios.

Si el análisis que hemos hecho tiene fundamento, es preciso admitir que aquello sobre lo que descansa la Promesa bíblica no es el triunfo terrestre o político de Israel. Tampoco lo es la afirmación social de la institución eclesial, ni tampoco la resurrección como dominio sobre la muerte. Es la amistad con Dios, respetando su secreto. Esta amistad ya está presente aquí abajo y encuentra su verificación en el amor actual a todo ser humano de quien el creyente o el incrédulo se hacen prójimo. Lo inaccesible sobre lo que versa la Promesa no designa los bienes terrestres, de los que siempre tanto Israel como la Iglesia se vieron frustrados; evoca al Dios siempre mayor en su proximidad y en su distancia significadas por la Elección y la Alianza. El contenido de la Promesa está realizado ya en esta venida de Dios hacia nosotros, pero Dios seguirá siendo secreto e inaccesible en su misma beatitud. El ser humano sólo encuentra a Dios a partir de él mismo, aunque el encuentro cara

3. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, VI, (trad. Weber), París 1985, p. 156.

4. «Sources Chrétiennes», Éd. du Cerf, París 1968, p. 267; cita siguiente p. 271 (trad. cast.: *Vida de Moisés*, Sígueme, Salamanca 1993).

a cara vaya a llegar a su cumplimiento en la luz divina que se le regalará. El contenido de la Promesa es inaccesible, porque Dios es inaprehensible. En estas condiciones, se vuelve inútil hablar de cumplimiento cabal de la Promesa, puesto que, en su realización última, el deseo no cesa nunca de ir más allá de su satisfacción. El aplazamiento de la Promesa no procede, por consiguiente, de un retraso cronológico; se arraiga en el carácter singular de su enunciador, que lo que verdaderamente quiere es darse Él mismo. En tanto Dios no se manifieste en todo su esplendor, da la impresión de que la Promesa no se sostiene. En realidad, sí: la persona amada ausente, no por ello es menos amada, aun cuando sea su presencia lo que colma el deseo. La tensión hacia la presencia manifiesta y la expectativa constituyen otras tantas formas de la satisfacción del deseo. La expectativa está anclada en la Promesa. Este estatuto original impone a la institución una extrema sobriedad en su anuncio de la Promesa, simultáneamente diferida y realizada.

IV. LA PROMESA REINTERPRETADA

La institución eclesial se ve afrontada a una demanda religiosa que se desmarca de la lógica de la Promesa diferida. Esta demanda recae sobre bienes que el ser humano no puede asegurarse: la libertad con respecto a la angustia, a la enfermedad, a la maldad y a la muerte. Las oraciones de muchos creyentes recaen sobre bienes que la acción humana no puede garantizar: la salud, el equilibrio, el bienestar económico, la unidad, el amor... Todo lo precario es objeto de posible oración, ya que el orante se dirige a Aquél que se mantiene por encima de toda fragilidad y al que estima todopoderoso y bueno. La institución eclesial, en su liturgia, en sus peregrinaciones, reúne todas sus súplicas. No las rechaza, las hace suyas: las peticiones de la oración universal realizada en el marco de la celebración eucarística lo atestiguan. Me contaron que una mujer, en una de estas oraciones, al hacer memoria de un obrero muerto en accidente de trabajo, pidió a Dios que tomara a la viuda en sus brazos para consolarla.

La Iglesia no puede agotar su acción en la asunción de estas peticiones populares: debe proclamar la Promesa pidiendo la

conversión del deseo. Por eso pide a los creyentes que consagren más atención al donante que a sus beneficios. Esta pedagogía de la conversión no es algo que caiga por su propio peso en las situaciones de sufrimiento, de indiferencia, de desesperación o de angustia. ¿Cómo encontrar al donante sino a través de sus dones? ¿Cómo predicar la bondad de Dios y la fiabilidad de su Promesa en la noche que envuelve a los hombres y en medio de la desesperanza que los mata? ¿Cómo orientar hacia una oración que sepa pedir los bienes terrestres más legítimos aceptando al mismo tiempo verse frustrado en su demanda? ¿Cómo purificar una religiosidad tan apegada a la satisfacción de sus súplicas sin romper su hermoso aspecto humano y sin condenar a la fe a ser sólo una abstracción o una actitud apta sólo para una elite?

El proceso actual de retirada de Dios de la sociedad civil y política despierta al sentimiento de que la Iglesia es vana, porque ya no tiene nada que dar y su oración no demuestra eficacia en situaciones de angustia extrema. En esta situación compleja y a menudo desesperante, la Iglesia debe acordarse de las demandas que plantearon a Jesús agonizante los sabios de la religión y los curiosos que por allí andaban: «¡El Mesías, el rey de Israel!, que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos» (Mc 15,32). El deseo de ver es decisivo en esta acusación; permitiría un creer legítimo. Verificar la capacidad de la Palabra para cumplir la promesa es, por consiguiente, la primera demanda que se hace a la Iglesia. Pero la Iglesia no puede satisfacerla, puesto que Dios se dedica a desprender a los hombres de sus beneficios tangibles para hacer que se vuelvan hacia Él mismo. ¿Cómo gestionar esta ambigüedad engendradora por el aplazamiento de la Promesa?

Dos son las interpretaciones que circulan en la Iglesia: una milita en favor de un ser humano adulto, que renuncia a toda petición; la otra tiene en cuenta la debilidad humana y estima que el aplazamiento no engendra que haya que dejar de prestar atención a las situaciones de debilidad y angustia.

La primera interpretación se inscribe en el movimiento de autonomía de las sociedades civiles y políticas en Occidente: el ser humano, incluso en medio del dolor, debe asegurar el dominio de su destino y aceptar su finitud y su condición mortal, sin implorar a ninguna trascendencia. Esta orientación se esbozó

ya en el Renacimiento. Da fe de ello este bello texto de Pico de la Mirándola. En él Dios se dirige al hombre para exhortarle a que asuma una libertad responsable: «Oh Adán, no te he dado ni un sitio determinado, ni rostro propio, ni un don particular, a fin de que tu sitio, tu rostro y tus dones los quieras tú, los conquistes tú y los poseas por tí mismo. La naturaleza encierra a otras especies en leyes establecidas por mí mismo. Pero tú, a quien no limita nada, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos te he puesto, te defines a ti mismo... No te he hecho ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, a fin de que, siendo soberano de ti mismo, tú mismo acabes tu propia forma libremente, a la manera de un pintor o de un escultor. Podrás degenerar hacia formas inferiores, como las de las bestias, o, regenerado, alcanzar las formas superiores, que son divinas»⁵.

Según esta lectura, los contenidos tangibles de la Promesa están obsoletos. Su pertenencia a la predicación bíblica ha tenido causas culturales y pedagógicas. Predicarlo de esa misma forma tendría ahora efectos alienantes. Sería olvidar que la Alianza plantea unas condiciones que constantemente recordaron los profetas: el respeto por la ley y el rechazo de una seguridad automática de la protección divina.

Esta brecha abierta en la comprensión mágica del poder divino convida a una relación que desborde el interés por los bienes dados. Dios no es sólo Aquél que otorga los bienes; es Aquél que exige el bien. De ahí que la legitimidad de la religiosidad demandante y pedigüeña se viera puesta en tela de juicio mediante una intensa controversia sobre la doctrina de la retribución. La actual retirada de Dios, articulada con la experiencia de la autonomía humana, favorecería el acceso a la responsabilidad, que no es separable de una justa comprensión de la ley. Desde esta perspectiva, la Iglesia debería trabajar para desprender a sus fieles de una demanda arcaica o infantil, para conducirlos a asumir una responsabilidad efectiva para con el mundo. El aplazamiento de la esperanza permitiría así el paso de una situación dependiente a una verdadera independencia. Dios sustituye a todos los bienes, y estos últimos están ligados

5. «Discours sur la dignité de l'homme», 1486, en *Oeuvres philosophiques*, PUF, Paris 1993, p. 7 (trad. cast.: *La dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid 1984).

a la acción humana. Así las cosas, la venida de Dios es gratuita, puesto que requiere, por hipótesis, la autonomía de la producción de los contenidos hasta ese momento remitida al ejercicio del poder divino. De este modo, entraríamos en el espacio de una fe y de una esperanza adultas.

La segunda interpretación, que asume positivamente la religión popular, levanta acta de la debilidad humana: está marcada por un juicio benevolente respecto a ella. La religión popular no desdeña los bienes, puesto que reconoce a Dios por sus dones tangibles, sin reducirlo a lo que ofrece, y levanta acta del hecho de que el ser humano no tiene un dominio total sobre su existencia y espera de Otro benevolencia, compasión y socorro. La religión popular no es un comercio, un intercambio aritmético. Es, de entrada, un acto de humildad: el ser humano tiene necesidad, en su fragilidad moral, psíquica y física, de que Otro le sostenga. Esta religiosidad estima que este Otro divino, no es, en el marco cristiano, un Dios duro, sino un Dios compasivo. A buen seguro, ese Dios no sustituye ni el trabajo ni la acción humanos, ni tampoco toma el espacio humano como sucede en el asistencialismo milenarista, pero considera que se estima en exceso su autonomía, cosa que conviene a las elites y humilla a los pobres. Así las cosas, la Iglesia tiene que gestionar, mediante su liturgia, la esperanza que habita en esta devoción popular, purificándola, para que la demanda que tiene como objeto la inmediatez de la necesidad o del deseo no se convierta en un obstáculo para el reconocimiento de la grandeza de Dios, de su excelencia en relación con los dones que nos concede para hacernos soportable la vida. En la religión popular, la esperanza realizada por el don del Espíritu y la amistad, aún oscura, con Dios como bien último, no borra, en el tiempo, la necesidad de que reclamemos a Dios los bienes más próximos de nuestra existencia. Corresponde a la Iglesia articular el bien tangible y el Dios grandísimo, y no separarlos como tiende a hacer el pensamiento teológico que asume plenamente la secularidad.

La institución no puede desposarse con ninguna de ambas interpretaciones. No puede hacer enteramente suya la sensación de eclipse de Dios, a menos que quiera trabajar en favor de su propia neutralización. Tampoco puede someterse a la

dinámica de la sola religión popular, a no ser que renuncie a su vocación purificadora. La institución eclesial está abocada, por tanto, a realzar el carácter necesario de la autonomía secular para una justa interpretación de la relación entre la fe y la Promesa, y está obligada a no expulsar de su ámbito el apego de la religión popular a los beneficios enunciados.

En efecto, si la Iglesia entra plenamente en la convicción de que Dios se retira, está trabajando en la emergencia de una fe que no dispone ya de ningún apoyo para poner su confianza en Él para obtener beneficios terrestres. Dios está presente entonces en la ausencia misma de sus posibles dones tangibles, puesto que la transformación del mundo o el movimiento de la historia quedan entregados por completo a la acción humana. La institución no interviene, por tanto, más que para recordar o confortar, mediante la liturgia y la palabra bíblica, las exigencias éticas personales, muchas veces de alcance social. Como institución, no obra más que en la esfera privada. Puede dar testimonio de la entrega del Espíritu a los sujetos mediante sus sacramentos y la predicación de la Palabra, pero no dispone de ninguna capacidad para leer los signos de los tiempos, si se entiende con esta expresión una lectura objetiva del movimiento colectivo de la historia que abre a la decisión y a la acción. La Promesa queda trasladada únicamente al don del Espíritu, con abstracción de sus efectos colectivos.

La religión popular, por el contrario, tiene una actitud menos reservada y reivindica que el don del Espíritu tiene efectos concretos y tangibles, tanto en el ámbito personal o privado (salud, equilibrio, éxito social...) como en la esfera pública (alejamiento de la violencia y de las catástrofes naturales, castigo de los explotadores, reconciliación de los enemigos, etc.). Exige que la Iglesia no esté ausente de la vida social, que sea una fuerza de presión al servicio de los abandonados a su suerte.

Los teólogos de la liberación, aunque de manera tardía, han tomado nota de esta dinámica interna de la religión popular. Esta dinámica brota simultáneamente de la protesta contra la debilidad y la angustia y de la invocación a Dios para que ponga remedio; espera que, en virtud de la Promesa bíblica, y en coyunturas precisas, la acción de Dios en beneficio de los seres humanos no quede suspendida; en pocas palabras, que

Dios no desaparezca de nuestra historia. La Iglesia no puede ni ignorar el movimiento de retirada de Dios —conserva la memoria del aplazamiento de las promesas bíblicas— ni olvidar su presencia activa: sabe que Jesús y muchos de sus discípulos han hecho retroceder la desgracia de maneras muy concretas. El don del Espíritu del que da testimonio abre la puerta a una práctica original que haga justicia a la reivindicación de responsabilidad autónoma de las costumbres y a la demanda de la concesión de beneficios tangibles que expresa la religión popular. Eso es lo que tenemos que examinar ahora.

10 El don del Espíritu y la presencia del Reino

«No hay nada que esperar de la marcha de la historia, escribió un sacerdote de la Misión de Francia en un texto privado, salvo la presencia constante en el corazón de esta historia de vigías de la conciencia: esos Justos de todas las razas y de todas las culturas que son instantes de gracia en medio de nosotros para que nuestro corazón no desfallezca». La historia ha dejado de ser el ámbito del sentido, aun cuando en los años de fuego que marcaron la posguerra el entusiasmo por las utopías que tomaban carne y sangre en múltiples lugares del planeta abría la puerta a una esperanza desmesurada. André Fol nos comunica sus interrogantes: «Nuestra época está más escaldada que cualquier otra por los fabricantes de paraísos: basta con pensar en el III Reich o en la sociedad sin clases que se impuso en Moscú o en Phnom Penh al precio de millones de muertos... ¿Es esto una razón para que los cristianos acantonen el poder del Espíritu en el ámbito exclusivo de la salvación de las almas? Ciertamente es posible que nos hayamos equivocado al otorgar cualidades excesivas a cambios políticos que no lo merecían. Me viene a la memoria la confesión de un amigo que publicó un artículo, cuando los americanos se marcharon de Vietnam, con este título: “Cristo ha resucitado en Saigón”. Por mi parte, sin justificar lo que pudiera haber de excesivo, creo... que no se puede reprochar a nadie haber sido cegado por la esperanza»¹.

Brota entonces más radicalmente la pregunta: ¿es verdad que la esperanza ciega? Si respondemos que sí, ¿no formará parte de la ilusión estigmatizada en el cruel aforismo del novelista vasco Bernardo Atxaga, que ya hemos citado: «Los que

1. *Cotmec-Info*, Genève, diciembre 1997, p. 12.

corren tras un espejismo no beben más agua que quienes no ven más que arena»? Si la esperanza ciega, su ceguera ¿no acusa al Reino futuro de ser una trampa? ¿Tiene algo que ver el Espíritu en la motivación ambigua que consiste en hacer surgir en el presente indicios del paraíso a partir de la mentira de su futuro? El rumor de su venida susurrada por el Espíritu ¿no tendrá otra verdad más que la de revelar el carácter intolerable de nuestra condición actual? ¿Qué garantía se da de su efectividad?

Estas cuestiones son las que van a estructurar este capítulo. Las vamos a estudiar en el orden siguiente: «El Espíritu y la presencia del Reino»; «Los indicios ambiguos del Reino»; «La garantía del futuro: el exceso de la justicia».

I. EL ESPÍRITU Y LA PRESENCIA DEL REINO

El cristianismo nació de un rumor: un profeta galileo, ejecutado por los romanos, habría resucitado. Se habría aparecido a algunos de sus discípulos, aterrados primero por su muerte, y reafirmados, después, por su aparición. El rumor se fue difundiendo, acompañado de signos, en especial el de unas comunidades reunidas en torno al testimonio de los discípulos, y que se abrieron a un modo de vida en ruptura con el conformismo pagano. El primer rumor, vacilante, generó, así pues, grupos estables, equilibrados, al mismo tiempo que audaces. Las dificultades por las que pasaron para hacerse aceptar por el Imperio, y su tenacidad para hacerse reconocer sin recurrir a componendas fueron estableciendo su solidez. Poco a poco el rumor fue tomando forma en escritos. Sus efectos se atribuyeron al trabajo del Espíritu del que dispondría Jesús el Resucitado. La efervescencia producida por este rumor, que venía acompañada por el don del Espíritu, obligó a las comunidades cristianas a tener que seleccionar: no toda excitación religiosa ni toda ascesis proceden necesariamente del Espíritu. Se impone el discernimiento. Esta elección se lleva a cabo, especialmente, en la selección que hicieron de los escritos que dan testimonio de Jesús y de su segunda venida.

Los criterios principales de esta selección me parece que fueron los siguientes: la doctrina razonable, el respeto al otro y la fidelidad a los testigos auténticos.

Se requiere una doctrina razonable. Ése es el sentido de los requerimientos de 1 Pe 2,11-18. Eso significa que se rechaza creer en las fábulas religiosas, inventadas sobre todo por los gnósticos. Éstas seducían por entonces a muchos espíritus decepcionados de la sociedad y de los cultos oficiales. Estos buscadores de lo divino elaboraban grandes teorías para informar a los iniciados sobre los secretos del mundo. Ireneo, en los dos primeros libros de su obra *Contra las herejías*, da cuenta de la extraordinaria complejidad de estas especulaciones. Las tacha de fábulas, a ejemplo de los escritos intertestamentarios apócrifos. Ser razonable es rechazar cualquier adhesión a estas mitologías e informaciones sobre el devenir divino y sobre las genealogías del mundo creado. Nicolas Berdiaev escribió a este respecto: «Al censurar el gnosticismo, la Iglesia afirmó y legalizó, en cierto modo, el agnosticismo». El rumor que sostiene la acción del Espíritu no toma nada de estos relatos fabulosos y fuera de razón. Al contrario, quiere impulsar a las comunidades a practicar el discernimiento partiendo de lo que se puede considerar razonable, de manera que no tengan que avergonzarse ante los paganos que buscan la sabiduría y desconfían de una exaltación religiosa excesiva. Paradójicamente, el primer indicio de la acción del Espíritu fue el reconocimiento de la razón como ámbito del debate posible entre cristianos y paganos.

A este enfoque se le podría objetar la polémica de Pablo contra la sabiduría en la Primera carta a los Corintios: «¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación» (1,20-21).

Haré dos observaciones a esta objeción.

Primera, los sabios no han reconocido a Dios en la creación, que es expresión de la sabiduría de Dios. Es el tema que abre la carta a los Romanos: «Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista, Dios mismo se lo ha puesto delante» (1,19-20), pero, desgraciadamente, los sabios de este mundo se han vuelto necios (1,22) por sus vanos razonamientos y su corazón insensato (1,21). Precisamente esta perversión del corazón es la que ha hecho a la verdad cautiva de la injusticia (1,18) y los ha llevado a cambiar la verdad de Dios por la mentira (1,25), es decir, la idolatría.

La locura de la predicación pone al descubierto la perversión de la sabiduría humana que ha generado la idolatría. Si la razón no ha sido capaz de interpretar los signos dados por el Creador, es porque la injusticia del corazón no les permitía leerlos: los sabios deberían haberse sentido obligados a reconocer con arrepentimiento sus yerros. La exaltación de la locura de Dios es la revelación de la irracionalidad que ha dominado a los hombres en su relación con la Trascendencia. Este elogio de la locura no es una calumnia contra la razón; es la reivindicación de su justedad cuando su movimiento no es contrarrestado por la injusticia del corazón. El don del Espíritu purifica el corazón de tal suerte que restaura la razón en su rectitud originaria.

Segunda observación. La predicación que derriba la sabiduría griega se condensa en el anuncio de un Mesías crucificado: la Cruz, considerada locura por los sabios, es la reveladora de la sabiduría de Dios; es también la restauradora de la razón y de ninguna manera signo de que se la desprecia.

La Cruz no desprecia a la razón, sino que arroja luz sobre la sinrazón que perturba las relaciones interhumanas. La Cruz sería maldición de la razón si fuera entendida como un símbolo sin relación con su origen: el acontecimiento de la ejecución de Jesús. En efecto, en esta condena no es razonable que quien pasó haciendo el bien (Hech 10,37-38) fuera incluido en el bando de los malhechores por los dos órdenes del poder entonces vigente: las autoridades religiosas y las políticas. La Cruz, en la medida en que está arraigada en la historia, adquiere un extraordinario valor interrogativo, puesto que sanciona, por su injusticia, a los representantes de la sabiduría religiosa y de la razón política. Así, en sentido contrario a una tradición según la cual la Cruz pondría en tela de juicio a la razón por la fractura radical de su hegemonía en favor del absurdo o de la locura, lo que hay que leer en ella es lo irracional de la marcha de nuestro mundo y la llamada que hace a restaurar la legitimidad de la razón. Es la irracionalidad del mundo lo que obliga a pasar por la aparente irracionalidad de la Cruz. En la medida en que el Espíritu es fuente de la justicia de Jesús, lo sostuvo en su enfrentamiento con la irracionalidad de los poderes.

¿No es esto invocar el texto y el acontecimiento en favor de un desarrollo cristiano más tardío, ligado a una voluntad apo-

lógica de articular la obra del Dios creador, fuente de la razón, y su acción histórica en Jesús el profeta? ¿No es ignorar la historicidad y, por consiguiente, la variabilidad de la razón? En pocas palabras, ¿no equivale a mantener una opinión que quizás tenía valor en la Antigüedad como indicio para el discernimiento del trabajo del Espíritu, pero que hoy parecería, más bien, sostener el conformismo de una razón quebrantada por los efectos mismos de su dominación?

A la primera dificultad, respondo lo siguiente: sería comprender mal el sentido del enraizamiento veterotestamentario del cristianismo no otorgarle un carácter razonable más que bajo la presión de su inculturación en el helenismo. Ni el Nuevo Testamento ni los primeros escritos cristianos exaltan la irracionalidad, aun cuando el verdadero debate con la filosofía no se inició sino más tarde y reveló una complicidad efectiva con sus intereses.

La verdad parcial de la objeción consistiría en esto: se llevó a cabo un cierto sometimiento a la razón helénica cuando, para muchos autores cristianos, fue considerada como su expresión más auténtica. Habría que ver, más bien, en este carácter exclusivo una deriva con respecto a la apertura primera.

En cuanto a la segunda dificultad, cumple decir que retoma, en otra época, algunas reticencias emitidas por ciertas corrientes cristianas de la Antigüedad. La razón está demasiado poco segura de su legitimidad como para que la fe tenga con ella una relación constructiva. En nuestros días, son muchos los ensayistas que denuncian el carácter no fiable de la razón procedente de la Ilustración; atacan así una forma histórica de la razón y, al hacerlo, como toda razón es histórica, abren la puerta a una actitud más libre respecto a sus dominantes pasajeras.

Esta crítica no carece de fundamento, pero invita, sin embargo, a la circunspección.

No carece de fundamento: es cierto que no se han visto colmadas las esperanzas que el siglo XVIII puso en un ejercicio libre de la razón ilustrada por el saber y no manipulada por los intereses religiosos afectivos ni por la bulimia de poder de los políticos. Ni la educación generalizada, que fue uno de los medios privilegiados para hacer acceder a las masas populares a un uso sabio de la razón, ni la experiencia democrática, que tiene como cimiento la responsabilidad ciudadana, han produ-

cido los efectos esperados de exclusión de la violencia en las relaciones sociales. También es cierto que los considerables avances de la ciencia y de la técnica no han engendrado la moralización de la vida pública ni la sabiduría en la vida privada. La misma ciencia y la misma técnica se han visto dominadas por las pulsiones de la agresividad y por los apetitos de poder.

Esta constatación que sería deshonesto negar, tan saturada ha estado la historia del siglo XX de estruendos y furores, no conduce a despreciar la razón en favor de una suprarazón mística o trascendente; adonde sí nos lleva es a evaluar los límites de la razón en su voluntad de dominar las pulsiones privadas y las locuras colectivas. La suprarazón enraizada en la trascendencia no siempre ha producido efectos benéficos: incluso ella misma ha sido prisionera de la violencia. Es injusto el proceso emprendido respecto a la razón que es subyacente a la voluntad de educación universal y a la práctica democrática: no es esa razón la que creó los excesos cometidos por doquier durante los siglos XIX y XX; fue su desviación hacia usos pasionales no avalados por ella, pero cuyo poder subestimaron sus defensores y cuyos orígenes ignoraron.

Esa crítica invita a la circunspección. El primer indicio de la venida del Reino de Dios es, según el texto de la Escritura, la invitación a vivir según la razón. Este modo de obrar tiene un valor de testimonio para quienes no creen en la revelación bíblica. Les da a entender, en efecto, que el Dios que se abre a la humanidad no se presenta como un contestatario de la razón, sino como el que la atestigua y la defiende. Este apoyo divino no supone entregarse al optimismo, puesto que la Escritura denuncia la sabiduría de los sabios como necedad o locura. No se trata, en efecto, de seguir la razón sin más, aunque se pretende honrarla. Hay un poder que la desvía en su provecho.

En este orden de la desviación por un factor perverso, que pretende obrar en nombre de la razón y en su mismo curso, es pertinente la crítica hecha a la razón científico-técnica y a sus efectos catastróficos. Sin embargo, sólo hasta cierto punto: por sus prácticas no razonables, esta razón particular ha producido graves desviaciones; una razón particular se hunde en el desarreglo cuando transgrede los límites que ella misma se impone por el hecho de ser y llamarse razón. No es la razón la que sus-

cita la sinrazón: ésta tiene su origen en una perversión que Kant llamaba el mal radical, que posee un extraño poder de seducción sobre los humanos. La razón que no reconoce esta amenaza o que piensa exorcizarla recurriendo exclusivamente al conocimiento corre ella misma el peligro de reforzar la sinrazón. Denunciar los maleficios de la razón de la Ilustración exigiría que se analizase el origen de la sinrazón y de su poder, porque es la fascinación de la acción destructora la que toma como rehén a la razón.

No sólo a la Ilustración le sucedió esto. El don del Espíritu pone de manifiesto los orígenes de esta sinrazón y trabaja así para devolver a la razón su estatuto de vigilancia crítica. El don del Espíritu impulsa a mantener una circunspección que olvidan muchos de los detractores de la razón emanada de la Ilustración. La Iglesia se ha deslizado demasiadas veces entre sus detractores por motivos que ella consideraba evangélicos, pero que, en realidad, no eran más que partidistas.

El respeto al otro es el segundo de los indicios que retuvieron. La opción parecerá trivial. En nuestra época, en la que, bajo el efecto de las aberraciones criminales del nazismo, han sido desterrados públicamente el nazismo, el etnocentrismo, el racismo y el antisemitismo, y en la que el recurso constante a los derechos del hombre marca la vida política democrática contemporánea, el respeto al otro se ha convertido, en diferentes formas y con interpretaciones divergentes, en el principio común de la moral universal y en la moneda que vende en los discursos electorales. A pesar de la interesada instrumentalización que de ellos se hace, son algo más que una coartada hipócrita.

No obstante, sería ingenuo creer en una mejora significativa de las relaciones intersubjetivas producida por la objetividad de las leyes. Uno de los límites del pensamiento dominante de los siglos XVIII y XIX fue estimar que la educación, mediante el conocimiento de las leyes y su aplicación práctica en la escuela, mejoraría la moralidad general de la sociedad y haría disminuir la explotación. Con todo, sería pecar de mala fe subestimar el beneficio civilizador y ético de las Cartas de derechos. Estas Cartas no son indicios menores del trabajo del Espíritu, en la medida en que son consideradas no sólo como exigencias políticas, sino también como llamadas a una transformación moral

personal. El rumor del Reino se anuncia, por tanto, en la mejora objetiva de las leyes que regulan la existencia social y política, aunque esa existencia siga estando bajo la amenaza de la violencia.

Esta interpretación está más justificada todavía por el hecho de que, aunque la formulación política de los derechos tuvo como causa la lucha ideológica, en el siglo XVIII, contra la intolerancia religiosa y contra la arbitrariedad política, su raíz primera es la tradición judeocristiana, que confiesa que el ser humano es imagen de Dios y predica de nuevo la igualdad de todos. Cuando Pablo escribe: «Ya no hay ni griego, ni judío, ni esclavo, ni libre, ni hombre, ni mujer», lleva a su extremo final la abolición de todo privilegio basado en la raza, el estatuto o el sexo. Los derechos son universales, porque todos los seres humanos son iguales. En consecuencia, la relación de dominación o de explotación ya no tiene razón de ser. El respeto al sujeto, sea cual fuere su estatuto, es la instancia última de la moralidad. La universalidad de los derechos del hombre es un indicio paradójico del trabajo del Espíritu: la Iglesia, al eclipsarse como poder político, ha permitido el nacimiento de un consenso al margen del reconocimiento confesional de la trascendencia. Juan Pablo II acaba de recordar, en el transcurso de su viaje a Cuba, el extraordinario beneficio humano que aporta esta solución razonable. «Es bueno recordar que un Estado moderno no puede convertir el ateísmo o la religión en uno de los fundamentos de su organización. El Estado, lejos de todo fanatismo o secularismo extremo, debe promover un clima social sereno y una legislación adecuada que permitan a cada persona y a cada confesión religiosa vivir libremente su fe, expresarla en la vida pública y disponer de medios y de espacios suficientes para ofrecer a la vida de la nación sus propias riquezas espirituales, morales y cívicas»².

De este modo, el respeto al otro, significado públicamente por la Carta de los derechos humanos, no es el dato original de una religión particular, aunque se pretenda universal; es una exigencia común a toda la humanidad, sea cual fuere, por lo demás, su relación explícita con la trascendencia. Este resulta-

do de una lucha secular es rumor del Reino en la medida misma en que su cimiento se libera de la tutela eclesial. El trabajo del Espíritu no consiste en acumular los activos de los elegidos, sino en obrar de suerte que lo que fue de ellos, bajo la presión profética, se convierta en patrimonio de toda la humanidad. Como en el caso anterior que acabamos de estudiar –vivir según la razón, para los cristianos una vida cuya autonomía responsable suscita el Espíritu–, el respeto al otro se juega allí donde la humanidad sale de la violencia de las pulsiones identitarias y de los particularismos segregacionistas, no para enfeudarse en una comunidad eclesial, sino para asegurar en justicia el derecho de todos y cada uno, sean cuales fueren sus convicciones. Este movimiento no es ajeno al don del Espíritu; al contrario, es una de sus principales formas de expresión.

Que no es ajeno al don del Espíritu lo atestigua el realismo de las Iglesias. Éstas se muestran escépticas respecto a la idea, tan difundida en Occidente, del poder del conocimiento en la lucha contra la dominación que ejercen las pulsiones o contra la seducción de las pasiones. Ni la agresividad, ni la violencia, ni el frenesí de la posesión les parecen a las Iglesias curables mediante el solo recurso a la razón. La educación orientada a la formación por medio del conocimiento y la disciplina no basta para promover al ser humano a que interiorice la exigencia de los derechos y los convierta en la regla de su vida en relación con los demás. Las Iglesias, bajo la influencia de la Escritura, han pensado tradicionalmente que, si no se produce una conversión de los corazones, no basta la objetividad buena de la ley para hacer justo y benevolente al ser humano. Hace falta otra motivación distinta al saber y al interés. Así se explica el extraordinario desfase entre los principios exhibidos en público y la práctica, mayoritariamente indiferente, de sus exigencias cotidianas. Una parte de la tragedia humana se debe a este desfase entre la expresión de una ética universal de la igualdad de los individuos en el plano del derecho y la explotación extendida a escala mundial. No se debe a ningún moralismo la llamada que hacen las Iglesias a la conversión, como otrora hicieran los profetas de Israel; lo hacen porque, sin esa conversión, a pesar de la honestidad de las leyes y de los derechos, el mundo sigue siendo una jungla. La conversión no pertenece al orden de una religión particular; es una exigencia estructural para que las

2. JUAN PABLO II, *Los doce mensajes del Papa a Cuba*, Edibesa, Madrid 1998.

sociedades puedan elevarse al ámbito de las exigencias de la coexistencia no violenta y justa. Esta conversión atestigua, en el caso del creyente cristiano, la universalidad del don del Espíritu, que libera al ser humano de su cerrazón casi innata. Fieles a los testigos auténticos, los creyentes reconocen que el Reino llega fuera de los muros de su propia Iglesia.

La fidelidad a los testigos auténticos, tercer indicio de la actividad presente del Espíritu, es de interpretación delicada. Jesús critica, en efecto, a la tradición; reprocha a sus intérpretes religiosos, escribas o fariseos, que dejan de lado la Palabra de Dios en beneficio de comentarios acumulados por los especialistas de la ley; con ello denuncia una fidelidad mezquina a la letra y milita a favor de una escucha libre y obediente, a la vez, de los testigos auténticos de la tradición bíblica. La presencia de Elías y de Moisés a su lado, en la Transfiguración, no es ajena al desplazamiento que Él realiza desde el comentario, incesantemente ampliado, a la inspiración que ponía en pie a los profetas.

Jesús resucitado entrega su Espíritu a la comunidad cristiana: ésta hace en adelante memoria de Él no como de un muerto, sino como de un Viviente siempre activo. La memoria puede engendrar la preeminencia del comentario si se apaga la inspiración. «No apaguéis el Espíritu», exhorta Pablo. Lo que lo debilita no son tanto las transgresiones como la preferencia dada a la tradición objetiva sobre la vivacidad creadora. Hacer memoria es ser fiel a la inspiración que hace surgir testigos. Fidelidad no significa, por tanto, inscribirse en una tradición repetitiva, sino que designa la referencia a unas mujeres y a unos varones que, en medio de la indiferencia, la oscuridad o la maldad del mundo, abrieron la puerta a un futuro liberado de toda continuidad con la injusticia o la perversidad reinantes. Esos varones y esas mujeres se apoyaron a buen seguro en una tradición objetiva; su acción está inscrita en la duración del tiempo, pero ellos no fueron rehenes de esas tradiciones. No defendieron la tradición, sino que la hicieron trabajar para que no fuera ni objeto de nostalgia ni obstáculo para la invención.

El desplazamiento desde el comentario o desde la tradición hacia la inspiración innovadora, que suscita una fidelidad diferente de la repetición o de la obediencia que produce seguridades, no obliga a olvidar que la memoria exige expresarse obje-

tivamente en la duración del tiempo. En el ámbito cristiano, la memoria objetiva está representada por la Escritura y la institución. La tradición es fundamentalmente el acto de transmisión sostenido por una institución. Sin esta última, no existiría ningún horizonte común a los creyentes. Pero el acto que reactiva lo que se transmite transgrede su contenido material. Se dirige, en efecto, a un oyente o a un socio que hace vitalmente suyo lo que se transmite. El acto de transmitir el texto de las Bienaventuranzas sería vano si los creyentes no les dieran una actualidad en cada época. La fidelidad se anuncia allí donde el receptor de la tradición la hace suya en un contexto que no es comparable con aquél en el que se originó, y, por tanto, a través de una práctica concreta inédita: mediante esta creación el receptor se convierte a su vez en testigo auténtico.

Hay otra razón que milita en favor de no encerrar la fidelidad en una imitación escrupulosa del código transmitido, sea éste bíblico o institucional: la libertad del Espíritu.

Ya lo hemos visto más arriba, el testimonio que se pedía a los cristianos para que su doctrina no pareciera un efecto del iluminismo o de la efervescencia religiosa, exigía una conducta razonable y el respeto al otro. Los cristianos, actuando de este modo, dan gloria al Dios de Jesús en este mundo, pues si bien es cierto que inscriben sus prácticas en la tradición bíblica, no por ello dejan de reconocer que quienes obran de ese mismo modo, aunque sin esta fuente de referencia, veneran a Dios, sin conocerle necesariamente. Su obrar no carece de relación con la energía del Espíritu, cuya acción no está circunscrita por fronteras tradicionales e institucionales. Desplazar la fidelidad desde la repetición escrupulosa de la tradición instituida hacia los testigos auténticos del obrar razonable y respetuoso con el otro abre la puerta a una interpretación plural y no institucional del obrar del Espíritu: todos los justos dan testimonio, por la rectitud de su vida, de lo que se está tejiendo en espacios distintos de los delimitados por la tradición bíblica. La memoria objetivada en el contenido de la tradición eclesial no pierde por ello su función. Abandona, eso sí, su intolerancia, dejándose medir, no ya por la sola evidencia de la Escritura y de la institución, sino aceptando que la interroguen otras fidelidades análogas a ella por ser razonables y respetuosas, aunque procedan de fuentes y tradiciones diferentes.

El rumor del Reino no se difunde por medio de evidencias resplandecientes, por medio del poder sin ambigüedad de una organización política o de una institución religiosa. Ese rumor es un murmullo que se difunde mediante actos que rompen la lógica dominante: la de un mundo en el que la sinrazón y la violencia constituyen las formas ampliamente mayoritarias de las relaciones políticas y sociales. En medio de este desorden se van imponiendo poco a poco la noción de derecho, la referencia ética y el respeto al individuo como requisitos necesarios para una humanización de la política y de la economía. Estos datos objetivos no son desdeñables: atestiguan que no existe ningún futuro feliz para la humanidad en la sinrazón y la violencia. Esta orientación, a pesar de sus límites prácticos, es una herida infligida a toda voluntad utópica de hacer que la felicidad esperada venga por medio de la desmesura. El rumor del Reino no se anuncia en la tormenta, que está vacía de Dios, como constató Elías, sino en la brisa ligera. Que la Escritura haya convidado a los cristianos a vivir de manera razonable, esto es, sin desmesura y sin violencia, muestra que la historia profana no hay que interpretarla como historia sagrada a partir de un sentido que surgiría de la locura de los comportamientos. Tiene que ser leída a partir incluso de lo que no cesa de contestarla: la medida. La locura de la Cruz, evocada por Pablo en la carta a los Corintios, es lo opuesto a la desmesura. Desde este horizonte es desde donde debemos intentar discernir y evaluar los indicios objetivos y ambiguos de la venida del Reino.

II. LOS INDICIOS AMBIGUOS DEL REINO

La institución eclesial tiene una finalidad: anunciar la venida del Reino de Dios. Su tarea no consiste en pensar y organizar la sociedad. Con todo, su anuncio de la inminencia del Reino interroga, de manera indirecta, a todo pensamiento y a toda organización político-social. Este «de manera indirecta» ha sido y es entendido de modo diferente según la recensión y la interpretación que se haga de los indicios presentes del Reino que viene.

Se presenta una doble orientación con múltiples acentuaciones: una pretende una regulación estricta de la sociedad; en

ella todos los indicios del Reino están mediatizados por la institución eclesial; la otra se inclina por una relación de autonomía, con una clara distinción de las tareas; en ésta los indicios del Reino están en libre circulación, sin una vinculación imperativa con uno u otro socio.

Explicitemos el caso de la regulación estricta: procede de la convicción de que el mundo, al margen del ámbito de la Iglesia, está perdido. La política es en él voluntad de poder; la economía, es avaricia y dominación; las relaciones sociales están apremiadas por la violencia. Sólo la Iglesia, en virtud de sus exigencias éticas, apoyadas por la gracia del Espíritu y por la predicación del Juicio, tendría capacidad para suscitar leyes que favorezcan la rectitud. Los indicios del Reino no son sólo la Palabra y los sacramentos, sino la construcción de una sociedad para la cual la ley de Cristo constituye la referencia última y la fuente de la gestión política y social. Detrás de esta convicción de la necesidad de la presión eclesial flota la persuasión de que el mundo político y cultural está habitado por la corrupción. Con independencia de las causas históricas, como el hundimiento del Imperio romano, la idea de cristiandad y la práctica que de ella se siguió proceden de este juicio: el Reino de Dios no se concretiza en nuestro mundo más que si las instituciones sociales favorecen, mediante la apropiada exactitud de sus leyes, el obrar humano que corresponde a las exigencias de dicho Reino.

Quienes sostienen o han sostenido esta orientación estiman que las leyes objetivamente justas o rectas apuntalan el dominio individual y colectivo de las pulsiones, y conducen a un obrar razonable y a una práctica respetuosa. Piensan que la rectitud de las leyes no puede emanar de una sociedad política pervertida; por consiguiente, es necesaria la acción de la Iglesia para su elaboración. Por desgracia, han subestimado que el poder así dado a la Iglesia en el mundo social y político supone privilegiar, en mayor o menor medida, a los cristianos en detrimento de quienes no lo son. Los excesos cometidos contra los judíos y otras minorías, los tribunales para delitos de opinión, como la Inquisición —que son en nuestros días objeto de arrepentimiento por parte de las autoridades católicas—, demuestran los límites de esta orientación y su fuerte ambigüedad. Una sociedad y una política sometidas a leyes que la

Iglesia estima justas, y cuya transgresión requieren sanción, no son los indicios seguros de la venida del Reino. La mediación jurídico-política de la Iglesia no es la garantía de una relación sana entre el Reino anunciado y nuestro mundo. Por eso, se han propuesto otras interpretaciones dado que el vínculo estrecho entre Iglesia y sociedad se ha revelado como decepcionante y, en ocasiones, maléfico. El rumor de la venida del Reino refluía así únicamente sobre su solo anuncio; se apartaba de la práctica.

La otra interpretación que hemos adelantado es más flexible o menos ambiciosa. Acepta que la Iglesia no sea ni la fuente ni la garante de las leyes jurídico-políticas, reconoce que no le corresponde la administración de la sociedad, y considera que la autonomía del mundo profano está plenamente justificada y recusa también todo tipo de teocracia o de clericalismo. La Iglesia no es ni el englobante ni el sostén de la sociedad civil. En consecuencia, la venida del Reino en ella no se manifiesta por un vínculo privilegiado con la Iglesia o por la justedad de sus leyes, sino por la autenticidad de una práctica razonable y respetuosa. Sin la interiorización de leyes justas, simultáneamente en la acción colectiva y en la práctica individual, se esfuman los indicios. Más aún, éstos se desplazan en la misma institución eclesial desde la justedad objetiva de la palabra y de la simbólica de los sacramentos hacia la práctica fraterna y el ahondamiento espiritual. Las instituciones civiles, políticas o religiosas están afectadas de ambigüedad con respecto al Reino que viene, porque la relación subjetiva, colectiva o individual con este Reino no es mediatizada sino parcialmente por ellas. La Iglesia no goza de ninguna preeminencia sobre la sociedad civil en la encarnación del Reino futuro, está afectada por una precariedad análoga. Su originalidad se debe a sus referentes bíblicos y simbólicos, que la intiman al reconocimiento de su distancia respecto al Reino. En función de este reconocimiento para consigo misma es como la Iglesia puede designar esa misma distancia de la sociedad civil y política respecto a su venida presente o futura. De este modo, la Iglesia mediatizaría el rumor del Reino para el mundo en la medida en que confesara que ella no lo es y que declarara que el Reino se anuncia no sólo en ella, sino también en las sociedades profanas y en las religiones, según los criterios ya enunciados de razón y respeto.

Esta perspectiva es, me parece, una lectura menos ideológica de la experiencia histórica. Es la que subyace a la lectura que Juan XXIII hizo de los acontecimientos de la posguerra mundial y que le llevó a convocar un concilio con la mirada puesta en reajustar la pastoral eclesial.

La encíclica *Pacem in terris* propuso, en efecto, una lectura original de los acontecimientos y de los materiales históricos. Éstos pueden tener un papel que provoca a la acción en la medida en que se detecta en ellos una orientación que concuerda con la venida del Reino anunciado en la Palabra o simbolizado por los sacramentos. Esta orientación positiva recibió entonces el nombre de «signos de los tiempos». El término y su significación fueron retomados por el concilio Vaticano II.

La encíclica había enumerado algunos signos: el acceso de los pueblos del Tercer Mundo a la independencia, la liberación de las mujeres, la emergencia de la democracia, la instauración de los derechos del hombre, etc. El sentido de estos signos estaba claro: apelaban a una acción que consolidara lo que estaba naciendo y convocaban a la Iglesia a sostener su realización política, rastro de la presión presente del Reino en nuestra historia objetiva. Entre el signo y el rastro, es decir, la presencia esbozada o anticipada más que el testigo de una presencia pasada, existe un fuerte vínculo: el rastro es el soporte del signo. Para ser signo, el rastro requiere que la Palabra revele su sentido. Según la encíclica, corresponde a la predicación de la Iglesia desvelar lo que se trama así en la historia que se constituye.

Esta problemática tiene un valor eclesiológico no despreciable ni baladí. Presupone que la trama que estructura en parte la historia que se constituye no es obra de la institución eclesial, aun cuando ésta puede concurrir a ella. Los signos enumerados por Juan XXIII son profanos. El Papa no llama a los cristianos a que se apropien de ellos; les incita a trabajar siguiendo su propia lógica, es decir, respetando su autonomía, y les impulsa a entenderlos como cuestiones que se imponen para la organización de la misma institución eclesial. De este modo, Juan XXIII reconocía que la presión del Reino que viene y el trabajo del Espíritu son independientes de la obra de la Iglesia. Con todo, la trama no encuentra la interpretación de su sentido trascendente más que en la Palabra bíblica, cuyo enunciador actual es la institución eclesial.

Los términos empleados –indicios, trama, signos de los tiempos– para circunscribir la presencia activa del Reino son metáforas. Pero sólo lo son si la Palabra desvela la orientación oculta. Por eso se entienden de manera diferente referidos al mundo profano y a la institución eclesial. Sin embargo, se aplican por igual al sujeto creyente o no creyente, puesto que el Reino surge en él por la práctica del respeto y de la justicia. Lo que califica a la subjetividad no es transponible directamente a las instituciones civiles o religiosas. En efecto, para el sujeto se trata de una presencia, designada indirectamente en el lenguaje simbólico de la Biblia y cuyos indicios son los significantes.

Las instituciones profanas y los acontecimientos históricos no tienen más valor que el de indicios o rastros, en cuanto la Palabra revela la trama que les une a la presión del Reino. Su secularidad es la razón de su ambigüedad. La Palabra indica su orientación potencial; ella no cambia su contenido polisémico. No sitúa en la evidencia del Reino lo que se gesta en la historia. Deja libertad a la interpretación a partir del desarrollo mismo de los acontecimientos o de la consistencia objetiva de las acciones. Con todo, la institución eclesial goza de un estatus específico, ya que, más allá de su complicidad con las ambigüedades inherentes a los acontecimientos y a las instituciones terrestres, designa, de manera simbólica y eficaz por medio de su Palabra y sus sacramentos, la fuente última de la actividad transformadora del Espíritu o del Reino, en virtud de su fundamentación en la fe.

Los símbolos que estructuran la institución eclesial exigen, por tanto, para ser provocación a la fe y, en cierto modo, verificación esbozada de su verdad, una anticipación efectiva. Ésta, que es designada por la Palabra como indicio o rastro en la sociedad profana, exige para su credibilidad que los símbolos de trascendencia, con fundamento bíblico, transmitidos por la institución, tomen forma, siquiera embrionaria, en la Iglesia. Esa forma, ya desde los Hechos de los Apóstoles, fue la comunidad fraterna, que comparte los bienes en un clima de fraternidad convivencial, de manera que nadie se sienta excluido y padezca la miseria. La carta de Santiago muestra una gran firmeza en este punto. Esta carta se inscribe en la línea de los profetas de Israel, para quienes el verdadero sacrificio ofrecido a Dios era la instauración de una comunidad efectiva en la que

reinará la justicia y en la que nadie se viera excluido de la humanidad.

Con todo, el libro de los Hechos no se limita a describir la utopía de una espontaneidad fraterna, en virtud de la eficacia del don del Espíritu. Mide con tan buen tino los obstáculos, que refiere la necesidad de la organización debido a sus mismas resistencias internas. Se instituyeron los diáconos para llevar a cabo este trabajo concreto, de suerte que los apóstoles se reservaran para el anuncio de la Palabra que provoca, por la fe en Cristo, el deseo efectivo de la fraternidad, denegando sus privilegios a todas las raíces de la hostilidad: étnicas o raciales, políticas o sociales, religiosas y sexuales. Lo que más tarde recibió el nombre de jerarquía en la Iglesia sigue siendo el signo de que la fraternidad no hace más que esbozarse: necesita la organización, la ley y la autoridad para que llegue a ser una realidad en el mismo lugar en que se anuncia. Si la fraternidad no se instituye, sólo permanecen los símbolos. Éstos designan entonces un vacío o una abstracción, y pierden credibilidad. En efecto, el símbolo no tiene sentido más que si desvela algún aspecto de la realidad; en caso contrario, genera espejismo. Precisamente en virtud de su misma estructura –ser el símbolo específico de la presión del Reino– la Iglesia tiene como tarea constante reformarse de continuo. La interpretación de los signos de los tiempos pierde su poder de sugestión si no está apoyada por una verificación anticipada. La amargura que se siente con frecuencia respecto a la Iglesia encuentra aquí, al menos en parte, su causa.

Esta amargura es un síntoma. ¿No es demasiado pedir a las instituciones anticipar el Reino mediante su objetividad jurídica o su espontaneidad convivencial? ¿No es forzar el papel de la Iglesia en la historia atribuirle la capacidad de leer la apertura potencialmente trascendente de los acontecimientos de este mundo? Es cierto que Jesús afirmó que «el Reino (*Royaume* en el original) de Dios está entre nosotros» (Lc 17,21). Está ya presente, y esa presencia explica que Jesús lo compare con un grano de semilla, evocando de este modo su energía y su futuro inesperados en la precariedad de su existencia. El Reino estaría, pues, a nuestro alcance.

Sin embargo, todo niega su presencia: en primer lugar, la utopía gloriosa del Reino; y, a continuación, la desgracia y lo trágico de nuestra condición.

Primero, la utopía del Reino. La lectura de las profecías que anuncian una era de justicia y de paz con imágenes incandescentes –el lobo que paca con el cordero, y el niño que juega en la guarida de la serpiente– remite a la ficción o a la ensoñación. El deseo de ver desaparecer la muerte y la violencia no ha dejado de habitar a los hombres a lo largo de los siglos. Hasta los criminales que proyectaban exterminar al pueblo judío, si creemos lo que dice el libro de Ester (*Est. griego*, B 1-14), pretendían no tener otro objetivo que el de establecer la paz puesta en peligro por sus costumbres extranjeras. Hitler profetizó que el Reich instauraría una era de abundancia y de justicia, impedida desde hacía siglos por el tráfico financiero de los judíos. Stalin imaginaba una felicidad casi paradisíaca para el pueblo, impedida hasta ahora por la multitud de explotadores. Así pues, la utopía de un Reino de justicia habita en la humanidad.

Los violentos se hicieron con el poder para forzar el destino y seducir a las masas: consideraron que el crimen estaba justificado para apresurar el futuro y establecer la ciudad ideal y justa. A partir de ahí, el Reino se hace sospechoso de generar desgracia en la medida en que se encarna con poder en la historia, tan obstinados son los obstáculos que se oponen a su realización. Sin la violencia necesaria, forma parte de la ensoñación. El futuro pacífico del Reino no garantizaría en modo alguno la calidad análoga de su presente, puesto que el trabajo destinado a obligar a que la historia se pliegue a la justicia y a la paz maltrata dolorosamente su finalidad debido a los medios empleados. Si Jesús habla de un grano de semilla que crece en la oscuridad, es porque rechaza el modelo paradójico que intenta hacer surgir la ciudad gloriosa a partir del uso de la violencia y del crimen.

A continuación, la desgracia y la tragedia de nuestra condición: la utopía del Reino futuro, tal como lo soñamos y encarnamos a veces, no ha destruido el sufrimiento presente; a menudo incluso lo ha aumentado. Pero si existe la utopía, si el sueño tiene tal poder, es porque ambos nacen de la desgracia presente. La condición humana es, por muchas razones, inso-

portable: la enfermedad, la frustración afectiva, la explotación económica, la miseria y la muerte son nuestro lote común. Aunque alguien escape a alguna de estas desgracias, no podrá huir de todas, sean cuales fueren su estatuto social o su fortuna. En consecuencia, mantener que el Reino habita en el presente parece ilusorio, si no irrisorio. Se explica así la retirada actual respecto a las grandes teorías sobre el sentido de la historia. Las lógicas objetivas o bien están vacías de sentido, o bien engendran catástrofes. No son ellas las que revelan la lenta maduración del Reino. Pero tampoco son indiferentes al efecto, aunque estén en retirada por lo que toca a la discreta venida del Reino y aunque los signos de los tiempos no se desprenden nunca de su ambigüedad si no los tomamos como otras tantas provocaciones a poner en práctica la justicia y el respeto.

Las instituciones están en retirada: ni localizan ni condicionan el Reino. Son sus indicios positivos si están constituidas según el derecho, pero como nunca están exentas de ambigüedad, no anticipan la presencia del Reino futuro, sólo lo significan.

Las instituciones, tanto da que sean políticas o religiosas, no constituyen ni la presencia ni la condición del Reino. No son su presencia: el Reino llega allí donde actúa un hombre justo; su justicia en la lucha contra el mal es efecto del Espíritu. El rastro objetivo de su obrar no es, en cuanto tal, esta presencia y no escapa a la ambigüedad de cuanto se inscribe en la historia. Tampoco son la condición de la acción justa, aun cuando la favorezcan o la sostengan cuando expresan el derecho. La acción justa, tal como nos lo dice la experiencia, se impone en situaciones deletéreas y perversas, contra las instituciones a veces, que lejos de sostenerla, la ahogan.

Sin embargo, no son indiferentes al Reino. Las instituciones, aunque no son ni presencia ni condición del Reino, sí son, en la medida de su conformidad con el derecho, indicios del Reino, en razón de la misma capacidad de coexistencia que propongan y del rechazo a la violencia que impongan. No existen, en efecto, instituciones de derecho sin el poder de sancionar las transgresiones que pongan en peligro la coexistencia pacífica y susciten la violencia. Esta necesidad del ejercicio, al menos potencial, del poder de sancionar, prueba que el Reino no es institucional, puesto que, por hipótesis, requiere una inte-

rriorización tan perfecta de la justicia que la sanción sería en él innecesaria. No hay ni ley ni sanción para aquel que hace el bien por amor al bien. La institución encarna siempre, por tanto, una cierta violencia, porque da testimonio de la distancia potencial, y con demasiada frecuencia real, entre el derecho y la acción. El Reino viene, desde ahora, allí donde la acción no tiene ya necesidad de leyes para obedecer al derecho, practicar la justicia y suscitar el respeto. Ahora bien, nada garantiza la perennidad de instituciones según el derecho. De ahí que no haya que entender el Reino como una ascensión lineal según la sucesión del tiempo. Nada garantiza que los efectos laterales o perversos del derecho no desencadenen un retorno de la pasión y del fanatismo que no conduzca a instaurar instituciones que sean un ultraje contra la universalidad potencial de las leyes justas. La historia del siglo XX prueba el carácter incierto de los Estados de derecho. El Reino se hace presente no por las instituciones de derecho, sino por la acción de los hombres justos. El Reino llega allí donde el poder del bien hace que retroceda el mal siempre fascinante. Por esto, la metáfora del claro del bosque me parece razonable. Así entendido, el Reino es un claro en el corazón de la historia perversa o ambigua: algunos senderos institucionales conducen a él; pero los senderos son indicios, balizas, no son el cuerpo del Reino.

En este papel atribuido a las instituciones goza la Iglesia de una situación singular: tiene ese estatuto general, al mismo tiempo que abre una brecha en el mismo. En efecto, la Iglesia se apoya en una Palabra (de la que no es propietaria) que permite discernir en las acciones justas la floración de una Presencia que las trasciende. Estas acciones justas que abren claros en la espesura violenta y oscura de nuestro mundo, tanto en las instituciones profanas como en las religiosas, son asumidas de manera simbólica en la celebración sacramental que reconoce en ellas a su Autor y lo alaba. La Iglesia tiene, por consiguiente, la capacidad de decir, para el creyente, que lo que parece confinarse en nuestra historia, a través de los actores y las acciones justas, inicia un mundo distinto, el mundo futuro; un mundo que nada puede hacer desaparecer, puesto que los actores que lo instauran rechazan, ya desde ahora, toda complicidad con la sombría faena que se afirma en la historia de muerte. Estos actores no acceden al conocimiento del alcance

trascendente de sus actos o de sus opciones más que por medio de la Palabra que discierne la acción del Espíritu allí donde actúan los justos, allí donde los hombres hacen retroceder el mal y respetan incluso a sus adversarios o a sus enemigos.

Los «signos de los tiempos» no representan, en consecuencia, un sustituto menos oneroso y más realista del «sentido de la historia». Esta fórmula tuvo, después de la Segunda guerra mundial, un éxito considerable. Intelectuales, filósofos y políticos se felicitaban al leer la corriente progresista de la historia y establecían los imperativos sociales en función de este movimiento felizmente orientado. «La historia juzgará», se oía decir. Y los que se aplicaban a sí mismos estas fórmulas tan enfáticas no dudaban ni un instante que ellos mismos serían justificados por la historia.

Las instituciones de derecho, profanas y religiosas, no son más que indicios potenciales del Reino que viene. No es que sean nada. Son necesarias, pero luchan contra el mal más con la fuerza de la sanción que con la seducción del bien, tanta verdad es que las pulsiones y las pasiones dominan a menudo el ejercicio individual y colectivo de la razón. Son, por consiguiente, puntos de orientación, precarios y preciosos al mismo tiempo, de lo que debería establecerse para que la sociedad no se entregue a las múltiples modalidades de la violencia y de la explotación. Son tanto más frágiles cuanto que, manipuladas por los múltiples tipos de avidez, a pesar de la justedad de las leyes, también ellas pueden trabajar al servicio del engendramiento de la violencia, en vez de servir para contenerla. Por eso, apelan a una resistencia interna para que no se conviertan en formas hipócritas de la explotación o de las frías burocracias. Los que resisten son los justos, desde el momento en que ponen por delante de sus intereses personales el establecimiento de la justicia para cada persona y el respeto de todo ser humano: son ellos quienes abren un claro y hacen presente el Reino. Gracias al exceso de la justicia de los justos, el Reino se deja contemplar ya.

III. LA GARANTÍA DEL FUTURO: EL EXCESO DE LA JUSTICIA

Hay una interpretación rabínica que sugiere la necesidad del exceso. Según el libro de los Proverbios (10,25), «el justo es el fundamento del mundo». De ahí que, según Rabí Eliazar ben Shamma, «el mundo reposa sobre un solo pilar, que recibe el nombre de “justo”». Por eso, Dios, para que el mundo no perezca, actúa de suerte que ningún justo abandone este mundo antes de que sea creado otro justo. Algunos rabinos apoyaron esta doctrina en la intercesión de Abrahán (Gn 18,13) y enseñaron que «al mundo no le faltan nunca treinta y seis justos». Así, «la existencia del mundo entero depende de un número determinado de justos»³. Los justos abren claros en el bosque de la historia: hacen presente el Reino, y los claros que suscitan son los rastros de lo que está engendrando, ya desde ahora: el futuro.

Los desarrollos precedentes sobre la relación del Reino con nuestra historia han podido parecer demasiado orientados por un texto bíblico que exigía a los cristianos una conducta razonable para dar un verdadero testimonio de la venida de Dios. Los textos rabínicos que hemos evocado recuerdan con justicia que el mundo no sigue la razón, que tiene una conducta tan mortífera que nada le impide hundirse en el abismo, a no ser la misericordia de Dios que suscita justos como intercesores, asegurando la continuidad de la historia. Los justos no se contentan con seguir una conducta razonable; se exceden en su cometido, porque el mal que genera el mundo también es excesivo, de ahí que requiera un exceso del bien.

Esta opción de una necesidad del exceso no rechaza en modo alguno la capacidad de la razón para elaborar los principios de una moral autónoma. La cuestión no tiene que ver con la autonomía respecto a un Dios trascendente; tiene que ver con la eficacia de los principios: la experiencia histórica muestra que, sea cual sea el fundamento de la moral –heterónoma, o sea, apoyada en la autoridad divina, o autónoma, es decir, apoyada en la sola razón–, su eficacia está siempre comprometida por las pulsiones de la agresividad, por los deseos anárquicos,

por la indiferencia. El hombre justo no se sitúa en el terreno de la elaboración de los principios, obra según lo que le parece ser el bien para él mismo y para el prójimo, en el entorno en que se encuentra. Ese obrar justo y respetuoso abre un claro en el bosque de la historia violenta o indiferente.

Los moralistas discuten sobre la fundamentación de la moral, sobre la justificación de los contenidos y sobre las motivaciones de la acción. La discusión, aunque esté argumentada de una manera admirable y escrupulosa, no tiene el poder de determinar al libre albedrío a elegir efectivamente el bien, no puede empujar al individuo a renunciar a sí mismo en favor del otro. El justo, sea cual fuere el precio de su opción, y ese precio puede parecerle exorbitante a la multitud, no decide en función de sus solos intereses, aunque sean legítimos. Al sentido común le parece que el exceso al que convoca la opción por el bien, el respeto al otro contra viento y marea, no es razonable. El sentido común no percibe que sin este exceso nuestra historia sería una jungla. Los justos abren una brecha, que a veces les cuesta la vida, en el muro de la indiferencia, de la explotación y de la crueldad.

Abrir una brecha en la historia cerrada, forzada a la pulsión repetitiva del ultraje y de la opresión: éste es también el objetivo del anuncio del Reino y éste es el sentido de su presencia. El anuncio, claro está, no es la presencia del Reino; indica las condiciones de posibilidad; sólo la acción justa lo hace presente, sólo ella rompe la clausura mortal de la historia fascinada por la violencia.

Abrir una brecha no designa una opción en favor de lo irracional. No hay que excluir, sin duda, que algunas acciones simbólicas, destinadas a despertar a una conciencia responsable o a abrir los ojos sobre la perversión, se muestren en prácticas consideradas fuera de las normas. La disciplina monástica y las formas eremíticas en la Antigüedad cristiana, la voluntad franciscana de compartir la vida de los más miserables en la Edad Media, y en la época moderna el compromiso sin componendas con los que carecen de toda esperanza, han podido ser considerados como heroicos, pero tan excepcionales que no tenían otro valor que el de ser provocación. Estas acciones o estos comportamientos a muchos les parecen irracionales, porque, apoyados en la indignación, se desmarcan de la prudencia polí-

3. E. URBACH, *Les Sages d'Israel*, Éd. du Cerf, Paris 1996, pp. 504-508.

tica que pretende expresar lo razonable recurriendo a la transacción, cosa muy necesaria para que llegue a buen puerto la indispensable negociación en el régimen democrático.

Para ser efectivamente una brecha, el exceso se desmarca de la transacción política, del rigor judicial y del amor devorador. Se muestra como exceso del bien en el momento en que el justo se niega a imponerlo y prefiere soportar la injusticia en vez de apresurar el tiempo del Reino por la fuerza.

Desmarcarse de la transacción política es para el justo negar que la política se convierta en la instancia última de la acción. Esta opción le parece irresponsable al hombre político: como este último trabaja para garantizar el bien general, lo que él descarta son las situaciones singulares, aunque mida, no obstante, la crueldad de las leyes. El asunto de los «sin papeles» en diferentes países europeos ha demostrado los límites de las leyes sobre la inmigración, sean cuales fueren sus justificaciones políticas. La ley no es nunca la instancia última para el justo. Ésta es, sin duda, la razón por la que las Iglesias y las asociaciones privadas se muestran tan atentas a las angustias singulares generadas por las decisiones políticas.

Tampoco el poder judicial escapa a esta interpelación: la ley jurídica tampoco es la última palabra para el justo. Su aplicación, aunque sea equilibrada, no puede tener totalmente en cuenta la historia singular de cada persona juzgada ni su futuro deseable o posible. La acción justa no puede ser definida por la sola legalidad. Se requiere otra dimensión en función del futuro de la persona juzgada o condenada.

No carece de significación que los justos se hayan acercado a los que campan al margen de lo político o de lo judicial. Abren claros en el bosque para los que carecen de todo refugio, porque la marcha eficaz y progresiva de la historia les empuja al borde del camino. Los dictadores de este siglo, fascinados por el futuro a construir y espoleados por la eficacia, no temieron rechazar a los que consideraban como desperdicios en relación con el gran designio que ellos se proponían llevar a cabo. Los justos dan la máxima importancia a quienes los constructores de la historia menosprecian. El mismo exceso de su justicia hace presente una dimensión que no es prisionera ni de la eficacia ni de la competitividad ni de un futuro colectivo supelementalmente radiante.

Si los justos no rinden tributo a las razones políticas ni dejan definir su acción por las normas judiciales, tampoco son militantes rigurosos de las leyes y costumbres eclesiales. Lo primero les parece siempre el sujeto, la persona, aunque siempre tienen la preocupación comunitaria. Y no lo hacen por anarquía o individualismo, sino porque la persona, sea cual sea la naturaleza de sus acciones, es la mediadora, al menos potencial, de la venida del Reino. Los justos obran en función de esta instancia primera, y este tipo de decisión exige libertad respecto a la institución.

Los justos no son gente devota del amor: no aman al amor, sino que están atentos a las otras personas; saben que, sin justicia, tolerancia y distancia, el amor, aunque se le llame *ágape*, se vuelve devorador; no hace que el otro acceda a su libertad.

Este punto es el más difícil de delimitar y de poner en práctica. Es más difícil de delimitar porque el amor parece integrar en su movimiento el respeto al otro, a condición de que se articule en la justicia y en el respeto que postula discreción. El que ama siguiendo estas coordenadas renuncia a imponerse por seducción, chantaje o poder. Celso (hacia el año 180) reprocha a Jesús resucitado que no se manifestara a sus acusadores para convencerles del excelente fundamento de su doctrina. Celso ignoraba que semejante manifestación hubiera girado hacia su confusión y hubiera contradicho la extrema paciencia del itinerario del profeta Jesús: su palabra se dirige al corazón y, para ello, renuncia al poder. Lo que define su actitud es el respeto que Jesús dedica a sus acusadores, y que es justicia para con ellos. El reconocimiento de su acción y de su identidad debe provenir de ellos mismos: es preciso que admitan su mensaje y su persona por lo que son, y no en virtud de un efecto de su poder; la libre conversión de sus opositores sólo adquiere sentido sobre el horizonte de la retirada de Jesús. El amor que les dedica, cuya firma es el perdón, no es devorador. Jesús sabe medir el carácter destructor de semejante forma de amor. Lejos de hacer acceder a la libertad en el respeto, aliena. Los justos siguen este camino: no atropellan a nadie, ni siquiera por amor. Esta retención firma la venida presente del Reino y cualifica su discreción.

Las acciones de los justos, por su mismo exceso, abren claros en la opacidad de la historia y en el rigor de las institucio-

nes políticas y religiosas, y someten el amor a la discreción; por eso, inscriben lo Último en el presente, puesto que no padecen disfunción respecto a lo que hace actual el Reino de Dios. Si la Iglesia católica se ha permitido declarar «santos» a algunos varones y mujeres, es porque ha considerado que sus acciones eran un fulgor del Reino de Dios aquí abajo y, en consecuencia, no era posible que, a su muerte, ningún retraso los alejara de la gloria del Reino de Dios. Sus acciones son, por consiguiente, manifestaciones de esta presencia oculta y, sin embargo, activa; presencia que la palabra y los sacramentos de la Iglesia interpretan y suscitan. La historia puede ser sin-sentido, pero en su seno brota sentido, y sentido último⁴.

La Escritura ni confirma ni quita argumentos a que la historia empírica o la evolución sigan una lógica en homología con la presión del Reino. La fórmula: «Cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,8), expresa la duda de Jesús sobre el éxito o el fracaso de su empresa. Esta confianza se corresponde con lo que dijo a los apóstoles cuando se mostraban impacientes por ver la realización del Reino (*Royaume* en el original) de Israel: «No es cosa vuestra conocer el tiempo y el momento que el Padre ha fijado con su propia autoridad» (Hech 1,7), es la respuesta del Resucitado. Así pues, la Escritura permanece muda sobre la lógica, con sentido o sin él, del desarrollo de los acontecimientos y de la acumulación de los saberes y de las técnicas. Sólo mantiene que la historia real es juzgada ante Dios y que, en esta historia real, los justos hacen ya presente lo último, que de otra forma no aparece. Interceden por los que tendrán que afrontarlo. La esperanza recae sobre la fidelidad de Dios, significada en la resistencia de los justos para hacer retroceder el mal al precio de su propio interés. No recae sobre ningún sentido inmanente a la historia que pudiera ser descifrado por un mejor conocimiento o alguna hermenéutica más aguda. Los únicos descifradores de lo que viene son quienes hacen venir ya desde ahora el Reino por medio de sus actos. El exceso de su justicia o de su amor surge de su pasión por el prójimo y por Dios en un mundo en el que actúan lógicas plurales, contradictorias y a

menudo mortíferas; lógicas que no cesan de ocultar el rosáceo resplandor de la aurora inextinguible del Reino que se acerca.

«Lo que es invisible no puede estar oculto a nuestra mirada», escribió el pintor René Magritte. Lo que es invisible es el rostro de Dios. No está oculto si se discierne el presente de su Reino en las acciones de los justos; lo está si se espera de Él una manifestación de poder, que estaría en contradicción con el camino elegido por Jesús de Nazaret. La ocultación de Dios no es una retirada, como si Dios dejara el mundo en su aislamiento y se retirara a la vida bienaventurada. Es un acto de discreción que favorece en cada ser humano la conversión del corazón, condición necesaria para captar lo invisible del Reino en lo visible cotidiano. El Reino se convierte así, ya desde aquí abajo, en objeto de contemplación.

4. Véase G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.

Conclusión

«Hay lágrimas que el funcionario no ve».

(Emmanuel LEVINAS)

Del Reino que viene sólo se puede hablar con pudor: son demasiadas las miserias que abruma a los hombres como para prestar oído a un anuncio impertinente. La precariedad de la institución eclesial descarta la insolencia a la que pudieran impulsar la certeza de su futuro glorioso y el sentimiento de estar ya habitada por la presencia gozosa del Reino. En este libro he intentado pensar la Iglesia en ese intervalo oscuro en que se mantiene: entre la opacidad de la historia y la claridad del Reino. Al fondo se adivina un resplandor, apunta un alba, pero el pueblo de Dios murmura como en tiempos de Isaías: «Centinela, ¿qué hay de la noche?».

La institución eclesial tiende a ocultar su precariedad mediante la grandeza de su discurso doctrinal. Juega a enmascarar la separación que existe entre su realidad social o su visibilidad funcional y la imagen que ella se construye de sí misma en la doctrina interpretativa o normativa de su identidad. Ahora bien, la discreción divina que aparece en el gobierno del mundo y la revelación evangélica la invitan a retirarse: su precariedad presente refleja el eclipse voluntario de Dios en su proximidad a los hombres. La Iglesia es, por consiguiente, la institución del intervalo. Inscribe en la duración del tiempo y garantiza la visibilidad de la búsqueda de Dios. Es el testigo, en su misma estructura, de la fragilidad de esta tarea. El recorrido de este libro, que va desde la ambivalencia de la institución al futuro anunciado, muestra que el Reino último arranca a la Iglesia visible de su lógica organizativa y relativiza el discurso que mantiene sobre su identidad. Por eso, voy a organizar esta conclusión alrededor de tres temas subyacentes a todo el asunto: la

necesidad de la institución para la fraternidad; la urgencia de las reformas que debe emprender para su credibilidad; y la aceptación de su precariedad, reflejo de la discreción de Dios.

La institución es necesaria. Su carácter provisional se debe a su inscripción en el tiempo aleatorio anterior al Reino último. Es necesaria porque sin su obstinación organizativa, ritual y simbólica en la duración del tiempo, apoyada en la Escritura, la Palabra de Dios no dispondría de ningún espacio público. La institución actualiza la Escritura mediante la interpretación que hace de la misma en su proclamación y en su práctica; su vocación es restituir en el presente aquello de que hace memoria la Escritura. La Escritura es un rastro dejado por los creyentes de Israel y por las primeras comunidades cristianas como relatos de sus experiencias y de sus convicciones, de sus debates y de sus vínculos con Dios. Al leerla, la Iglesia visible aviva la fuerza presente de la Escritura y celebra su promesa para el futuro. La grandeza de la institución consiste en ser ese lugar de paso o de intercambio en el que lo escrito se transmuta en palabra viva y en práctica testimoniante e interpelante. Sin ella, la palabra se quedaría sin audiencia, y la práctica de la justicia y del respeto al otro no sería referida al Sopló que la suscita.

Más aún, sin su tenacidad, no se desarrollaría crítica alguna respecto a la Escritura; ésta sería objeto de investigación científica o de investigación literaria, como lo son en Occidente muchas tradiciones religiosas antiguas. El pensamiento griego es, para algunos, una realidad viva, porque una institución, la universidad, hace posible su exploración y establece su pertinencia todavía actual. Ahora bien, ese pensamiento no suscita una comunidad de hombres y mujeres que esperan; sólo reúne un colegio de sabios. La crítica obliga a practicar una lectura de la Biblia dotada de un movimiento constante de transformación a partir de las cuestiones que van naciendo a diario, y eso debido a que una visibilidad institucional, signo de una comunidad de convicciones, la lee en el corazón de los debates contemporáneos. La necesidad de la institución forma parte de la exigencia de dar vida a la Escritura, mediante una memoria activa, en un tiempo para el que, sin esa interpretación colectiva, no pasaría de ser un mero movimiento literario. La institución libera la potencialidad actual existente en la Escritura. Su papel corresponde a la definición de religión sugerida por Paul

Ricoeur en un programa de la televisión francesa, *Présence protestante*, emitido el 24 de mayo de 1998: «Una empresa encaminada a liberar la bondad que yace en el ser humano bajo la ganga del mal». Hacer que de la Escritura brote la palabra, dar al relato del cristianismo naciente el poder de interpelación personal y social que tuvo, ésa es la tarea de la institución. En el tiempo que todo lo corroe, la institución asegura la vitalidad presente de la chispa primera.

Eso no hace que la institución no necesite mantenerse bajo la urgencia de las reformas. La institución da testimonio de la Palabra, simbólica y prácticamente, sin quedar por ello libre de la precariedad. Entre la promesa del Reino que anuncia, el ideal identitario que promueve y la práctica que inscribe en la historia, se insinúa tal distancia que su visibilidad queda afectada por una fuerte ambigüedad. El análisis de las disfunciones actuales de la institución con respecto a las expectativas que suscita establece que la autenticidad requerida, y adosada por hipótesis al acuerdo entre su visibilidad y su discurso identitario, está sometida a duda. Las disfunciones enumeradas en la primera parte de este libro atentan, en efecto, contra la credibilidad de la Palabra anunciada; señalan la poca fiabilidad del recorrido histórico de la Iglesia católica.

La causa de las disfunciones es una interpretación malograda de la tradición, entendida como una memoria normativa rígida. Ésta, en vez de permitir el engendramiento de una práctica que asume los desafíos de una situación inédita, obrando así como un factor de transformación posible, bloquea con mucha frecuencia las demandas que el pueblo hace a la organización de su Iglesia, so pretexto de que los rastros dejados por sus predecesores tienen valor definitivo y no incitativo. Así las cosas, el símbolo ya no ahonda la distancia fecunda que media entre lo que viene, el Reino de Dios, y la visibilidad presente. La comprensión sin flexibilidad de la tradición petrifica el movimiento dinámico de conversión estructural y lo convierte en una realidad fija organizativa y administrativa. En consecuencia, la institución representa el anclaje inmutable en el tiempo provisional de la eternidad del Reino. Su estabilidad y su inmovilidad declaradas se adornan con atributos de la profundidad eternal de lo Último. La fidelidad necesaria a la tradición como camino impuesto y no como elegido se convierte en

obstáculo para la vitalidad, potencialmente siempre actual, de la Palabra y de su fuerza de conversión o de reforma.

La precariedad de la institución explica la urgencia permanente de reformarse. No es la razón primera de su ambigüedad respecto al Reino que viene. Esta ambigüedad hay que asignarla al deseo natural que la habita: negar su precariedad. El discurso ideal que se aplica a sí misma motiva esta denegación. La institución dispone, en efecto, de un discurso que la cualifica en función de su misión: dar testimonio del Reino último a partir de sus estructuras simbólicas y de su práctica comunitaria. En consecuencia, la Promesa la afecta en su esencia misma, y el discurso mantenido sobre su identidad oculta la relativización que opera, respecto a su constitución visible, el carácter todavía futuro de lo que es objeto de promesa. La institución no es objeto de promesa. La institución tiende hacia él, pero no puede actualizarlo: su realización depende de Otro. Negar la precariedad equivaldría a transferir las cualidades de la Promesa a la realidad histórica de la Iglesia visible: ésta se vería abocada, entonces, a una doble contradicción con la experiencia de todo observador honrado. Por eso, tiene que poner toda la carne en el asador para elaborar un discurso apologético constantemente desmentido.

La precariedad no es, de entrada, consecuencia de infidelidades. También lo es, ciertamente, pero es, mucho más, el efecto de la distancia engendrada por la Promesa en relación con toda inscripción institucional. Aceptar la precariedad es confesar la Promesa de tal suerte que ésta pueda dar un espacio a la escucha de la crítica y pueda hacer posible, sin ningún desgarramiento trágico, las reformas que reclaman los desafíos inéditos con los que se enfrentan los cristianos en cada época. En este marco de comprensión, la precariedad de la institución es la cara visible de la discreción divina para el tiempo de la paciencia de Dios.

La discreción de Dios describe su modo de implicarse en la historia humana. Si bien «los cielos cantan la gloria de Dios», nuestra historia la oculta. La Promesa remite a la institución a sus límites humanos, a pesar de la fuerza de la Palabra atestiguada y del don del Espíritu confesado. De esta forma, la institución se armoniza con el modo divino de manifestarse en el mundo. En la fe cristiana, el indicio de este modo de manifes-

tación es Jesús. Jesús es reconocido como divino en un modo de ser tan humano que sus hechos, acciones y palabras no escapan a la ambigüedad de sentido que marca todo destino humano. Ni siquiera el rastro empíricamente visible de la fe pascual, la tumba vacía, obliga a dar crédito a los testimonios de los apóstoles que afirman, sobre la base de las apariciones, que el Crucificado está vivo. Otorgarles crédito prolonga la confianza que dispensaron a Jesús en su recorrido terrestre. Más radicalmente todavía, este modo divino de presencia, que suscitó múltiples conflictos, no descartó en absoluto las consecuencias desastrosas. Con todo, el término «discreción» se adapta mejor a este modo de implicación que el de retirada, porque no nos deja sin el indicio de una presencia activa.

En efecto, la «kenosis» es malinterpretada con frecuencia: se la entiende como la eliminación de todo rastro de la inserción de lo divino en este mundo. Como prueba se invoca que el Evangelio de Marcos, que hace comenzar la carrera de Jesús con el anuncio del Reino de Dios, atestigua que la vida del futuro profeta en su medio familiar y artesanal no produjo ningún signo que permitiera una lectura que rompiera la clausura del mundo cotidiano. Este mutismo sobre una gran parte de la vida de Jesús no forma parte de la «kenosis» más que sobre la base de la fe en su personalidad trascendente: se estima que nada de lo que Él es originariamente se deja ver. Todo sucede como si su verdad personal estuviera descartada de tal modo que sus acciones y palabras no despertaran la menor sospecha sobre su verdadera identidad: «¿No es éste el hijo del carpintero?» A sus compatriotas les pareció presuntuoso que alguien que llevó durante tanto tiempo entre ellos una vida trivial fuera profeta. Hubiera hecho falta que diera signos. La «vida oculta» —puesto que esta expresión ha servido durante mucho tiempo para designar este tiempo carente de relieve— no tiene que ver tanto con la discreción de Dios como con su eclipse: no hay palabra alguna que interprete la nueva situación creada por la venida en la carne del Hijo de Dios. Sólo con el anuncio del Reino estalla la monotonía de lo cotidiano. Los cielos se abrieron en el bautismo de Jesús: la clausura que aprisionaba al profeta en la trama particular y sin indicadores de los «trabajos y los días» se ha roto; la palabra que Él proclama hace que el mundo vire hacia una empresa que supera los modestos intere-

ses de una aldea. A partir de este estallido es cuando adquiere sentido la «kenosis». Es en función de la intervención pública de Jesús como entra en acción la discreción de Dios y no en razón del mutismo de los primeros años.

Según los evangelistas, hay signos de esta ruptura: las curaciones, los exorcismos, las conversiones, etc. Pero esos signos son suficientemente parsimoniosos como para que, despertando, eso sí, la atención a la novedad, impongan como una evidencia el mundo que nace. Dejan en la indecisión porque reciben del profeta interpretaciones que no concuerdan con las expectativas. La discreción de Dios consiste en este acto de cortesía que manifiesta suficientemente un proyecto sin desvelarlo de tal modo que su insolencia elimine la necesidad de dar crédito o fe a la Promesa del profeta. El Reino anunciado se mantiene como en retirada, aunque proporciona signos perceptibles de su venida; estos signos suscitan el rumor de un cambio de destino del mundo; no le dan cabal cumplimiento. La discreción forma parte del intervalo o entredós en el que se mantiene el profeta, que solicita la fe por medio de signos, actos o palabras, pero sus decires se apartan suficientemente del «creíble, luego disponible», como para despertar sospechas u oposiciones. El movimiento de conversión se adosa a la ambigüedad de la entrada mundana del profeta. Su final trágico lleva al extremo la ambivalencia interpretativa de su discurso en cuanto se emplean otros criterios distintos a su propia Palabra.

Lo que se aplica a Jesús, la discreción divina de su acción, afecta a la institución eclesial en un grado distinto y con una ambigüedad más fuerte. La institución tiene como tarea favorecer la liberación, mediante su simbólica, su palabra y su práctica, de aquello que en el ser humano es capaz de escuchar al Espíritu. Esta liberación no la produce ella misma, pues arrancar la ganga del mal que ahoga al sujeto y le impide acceder al futuro es un acto del Espíritu. La institución interpreta lo que obra el Espíritu; vela, por su comprensión y su compasión, para que se produzca la eclosión de un sujeto que esté en pie ante Dios. Ahora bien, la institución, por su lógica organizativa y administrativa, frena la dinámica de su propia tarea al pretender dominar el devenir humano de tal modo que todo creyente se convierta en servidor de sus intereses inmediatos; la institu-

ción persigue un fin colectivo que olvida al sujeto individual del Reino; se comporta prácticamente como si aboliera en ella misma la distancia que la separa del cumplimiento de la Promesa.

El exergo con que he abierto este capítulo conclusivo evoca esta desviación: el funcionario no ve las lágrimas de los sujetos; no siente el toque de la compasión, como tampoco lo sintieron el sacerdote y el levita de la parábola del buen Samaritano. La institución, al encerrarse en ella misma y estar preocupada por sus intereses históricos, se aparta de la discreción de Dios y se arroga un poder cuyo objetivo es hacer a Dios visible en su organización. La frase empleada por el Vaticano II: «La Iglesia es un estandarte levantado en medio de las naciones»¹, da a entender que la causa de Dios es inmediatamente reconocible, como lo son los ejércitos de un Estado. En realidad, hay en eso un olvido de la precariedad de su situación por la omisión de la experiencia evangélica de la discreción divina. Jesús no dio evidencia al Reino: la parsimonia de sus signos, que rompe con la marcha normal del mundo, engendra la actitud propia del oyente y del observador. Jesús no oculta la acción de Dios, pero no la saca del claroscuro. La imagen del estandarte tiene algo de forzado, evoca una institución que hace una publicidad un tanto ruidosa.

Esta manera de actuar, siempre seductora, se aparta del movimiento iniciado por Jesús, aunque parezca natural que una institución proclame su identidad haciendo pública su tarea. Sin embargo, al asumir su precariedad, su ambigüedad y sus consecuencias sociales, la Iglesia visible entra en el espacio abierto por el modo de aparecer de Dios en Jesús el Cristo, un modo discreto. Su publicidad, que acompaña necesariamente a su visibilidad, reviste así una forma original.

Esta forma no deja de tener consecuencias para la comprensión de la relación de la Iglesia con el mundo y con la historia; no deja de tener efecto sobre la evaluación filosófica y sociopolítica de su mensaje. La historia reciente del cristianismo en Occidente, a menudo interpretada como un fenómeno de recesión, proporciona la prueba de lo que decimos. Son nume-

rosas las metáforas, procedentes del rumor –ahora público– de que Dios habría muerto en el siglo XIX, que se han empleado para intentar delimitar, si no esta muerte declarada, sí al menos sus efectos mundanos: eclipse, retirada, ausencia, etc. André Comte-Sponville y Luc Ferry intentaban proponer, en un libro reciente², una ética para una época en la que el Absoluto divino se revela desfalleciente, si no inexistente. La «muerte de Dios» define el horizonte de su reflexión. La de Luc Ferry es singularmente pertinente para el propósito que orienta la tercera parte de esta obra y que circunscribe la interpretación de conjunto de la institución eclesial. Voy a resumir el movimiento subrayando su punta.

Luc Ferry se esfuerza en salvar el contenido ético del Evangelio sin tener que cargar con el peso, hoy carente de interés, de su origen mítico o de su entorno fabuloso. En efecto, según él, todo sucede como si el rumor de la muerte de Dios –Luc Ferry, como hombre sagaz, sabe que un rumor carece de certeza objetiva y permanece en espera de verificación, de ahí que prefiera el agnosticismo al ateísmo– hubiera traído consigo la iluminación de la verdad humana del cristianismo: una verdad que no postula ninguna intervención externa o trascendente. La palabra «revelación», utilizada tradicionalmente para referirse a ella, es la metáfora que significa la minoría de edad de la razón que por entonces no conocía todavía sus propias capacidades: sólo con la «Ilustración» alcanzó la edad adulta. Descubrió entonces que su orientación y perspectiva humanista y ética recubría exactamente el contenido del cristianismo.

Los derechos del hombre, según Ferry, no han añadido ningún nuevo valor a lo que otrora se imaginó como revelado o divino. En adelante hay que considerar que la razón es su único origen y su único garante. Dios se ha convertido en superfluo, a menos que sólo designe en el hombre el dinamismo inmanente de superación que forma parte de la estructura de la razón. El rumor de la muerte de Dios es el reflejo público de su mutismo, en cierto modo natural, en una época en que la razón se ha apropiado del contenido ético del Evangelio.

1. *Constitución sobre sagrada liturgia*, § 2.

2. *La sagesse des modernes*, Laffont, Paris 1998.

Si la historia tiene algún sentido –Luc Ferry se muestra prudente en este punto–, es transferir a lo humano, mediante el juego de la evolución, lo que había sido atribuido a lo divino. La revelación (entendamos por este término la palabra que un dios pudiera dirigir a un humano) ha perdido toda significación desde que el ser humano ha descubierto, en la libertad, el fundamento de una ética altruista cuya expresión mayor es el amor. Hablar hoy de «revelación» es devaluar la libertad, sustituyéndola por el principio de autoridad como garante de la verdad. Nada de eso elimina la cuestión, jamás mencionada por Luc Ferry: ¿se define el Evangelio sólo por su contenido ético?

La discreción de Dios, tal como se desprende del itinerario de Jesús, no se refiere al contenido ético del Evangelio; no es una metáfora destinada a disimular la fuerza lógica de la deriva descrita por Luc Ferry; no es un eufemismo destinado a ocultar bajo una comprensión mística la agonía de una religión; no niega que la reciente condición modesta de la institución eclesial ha favorecido el nacimiento de una moral universal y facilitado la reabsorción de algunos conflictos suscitados por la adhesión pasional a la llamada verdad revelada; no elude *a priori* que la actual recesión del cristianismo haya conducido a una interpretación ética del sentido de nuestra historia; lo que rechaza en esencia es el eclipse o la ausencia de Dios, pues el cristianismo no se resigna a ser sólo una moral.

Este rechazo se relaciona con la pregunta: «¿Qué me está permitido esperar?» Hemos afrontado esta cuestión en la parte de esta obra que lleva como título «El futuro anunciado». La institución eclesial es, en efecto, el vector público de una promesa. Sin esta originalidad, se hundan su papel y su testimonio. La esperanza suscitada por la Promesa no depende de una estimación o de una probabilidad predictiva a partir de investigaciones y de peritaciones serias de las capacidades colectivas e individuales del ser humano. La esperanza recae sobre que lo escapa a todo dominio humano y fue significado en el anuncio pascual. Sólo Dios tiene poder para abrir a su vida; sólo Dios tiene dominio sobre el destino y la muerte.

La razón humana basta para la ética; no hay necesidad alguna de una palabra diferente. Sólo la Palabra de Dios, en su alteridad irreductible, es origen y garantía de la apertura actual de Dios mediante el don del Espíritu; sólo la Palabra de Dios

puede asegurar que la muerte no es punto final del devenir humano. «Nada es tan conforme a la razón como esta desautorización de la razón»³.

La Promesa es inseparable de la alteridad de Dios, simbolizada en el itinerario del Crucificado-Resucitado. Da testimonio de la distancia o del abismo que media entre el hombre y Dios, y a la vez los rechaza como separación o fuente de indiferencia. Dios entregándose: éste es el objeto de la Promesa, éste es el contenido de la Palabra reveladora. La Promesa recae sobre lo inesperado, puesto que se sostiene en una donación gratuita sobre la que ninguna criatura tiene poder, aunque la desee. El rumor del Reino es el rumor de esta apertura: Dios viene; ni se retira ni desaparece. Su venida se lleva cabo de una manera discreta, porque el Dios de Jesús no dispone de la libertad humana como un señor despótico, sino que la solicita como un amigo.

Mediante su discreción es como Dios se presenta como Dios. Mediante su propio eclipse y su flexibilidad es como la institución confiesa ser su testigo. El juicio de Luc Ferry falla en lo esencial, aunque apunta a un fenómeno irrecusable: «Para la mayoría de los creyentes –escribe–, no se trata ya tanto de adorar al Padre como de encarnar en esta tierra la moral del Hijo»⁴. La ética no es extraña al Evangelio. Pero no es su corazón.

3. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 272. Hachette, Paris 1973, p. 108 (trad. cast.: *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1996⁴).

4. *La sagesse des modernes*, Laffont, Paris 1998, p. 534.