

José Comblin

## **EL PUEBLO de DIOS (\*)**

### **ÍNDICE**

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1 EL PUEBLO de DIOS en el VATICANO II	10
CAPÍTULO 2 LA HISTORIA del CONCEPTO PUEBLO de DIOS	32
CAPÍTULO 3 EL PUEBLO de DIOS en AMÉRICA LATINA	54
CAPÍTULO 4 EL VIRAJE del SÍNODO de 1985	71

## INTRODUCCION

Este libro fue escrito en vista del nuevo pontificado. En el origen hay un gran acto de esperanza en el advenimiento de un nuevo día después de la “noche oscura”. La esperanza tiene por objeto un retorno a los principios del Vaticano II. No se trata del Vaticano III. No podría haber Vaticano III sin, primero, volver al Vaticano II.

Al final de la carta apostólica *Novo millennio ineunte*, el Papa Juan Pablo II escribía “Concluido el Jubileo, siento aún más intensamente el deber de indicar el Concilio como la *gran gracia de que se benefició la Iglesia en el siglo XX*: en él se encuentra una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (n.57).

No se trata sólo de volver a los textos del Vaticano II como si estos textos fuesen un punto de llegada <sup>1/</sup>, pues el Concilio estaba muy consciente de dar un primer paso para un gran proceso de cambio. Sabía que era el inicio de un gran viraje en la historia de la Iglesia. Por eso importa, en primer lugar, partir de la impresión profunda que recorre todo el proceso conciliar.

Los textos conciliares no son homogéneos. Muchas veces son el resultado de compromisos entre el llamado a la renovación y los temores de los conservadores apegados a formulas del pasado. A veces los textos parecen contradictorios, o, por lo menos, parecen expresar visiones muy distantes de la Iglesia. Por eso, es sumamente importante volver a la inspiración básica que presidió a todo el desarrollo de los trabajos conciliares.

Esta inspiración está presente en el discurso del Papa Juan XXIII, y sobretodo en el discurso inaugural del día 11 de octubre de 1962, que, cada vez más, aparece como la gran señal que muestra el camino no sólo al Concilio, sino también a las futuras generaciones de cristianos. Varios comentaristas creen que la asamblea conciliar no percibió todo el alcance del discurso, porque él estaba escrito en una forma muy simple, en un lenguaje casi popular, sin elucubraciones teológicas y, por eso, pareció a algunos un tanto superficial. Ahora bien, era exactamente lo contrario, porque Juan XXIII mostraba rumbos muy claros y apuntaba para un cambio radical en la orientación tomada por la Iglesia por lo menos desde el Concilio de Trento, y probablemente ya antes, desde el siglo XIV.

---

<sup>1/</sup> En este libro seguiremos las recomendaciones del teólogo Joseph Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona, 1972, p.318s (original de 1969, *Das Neue Volk Gottes*): Casi todos los documentos, mas particularmente los que tratan de la formación de los sacerdotes, de las misiones, del ecumenismo, de la revelación divina y de la Iglesia, son traspasados por una tendencia fundamental, que se puede caracteriza como apertura dentro de la teología, en que queda sobre pasada una forma estrecha de teologizar que podría definirse, rebajándola un poco, como teologías de encíclicas, para llegar a una mayor anchura del horizonte teológico. Teología de encíclicas significa una forma de teología en que la tradición parecía lentamente reducirse a las últimas manifestaciones del magisterio papal. En muchas manifestaciones teológicas antes del Concilio - e incluso durante el Concilio-, se podía percibir el esfuerzo para reducir la teología a ser un registro y - tal vez también - una sistematización de las manifestaciones del magisterio. El problema parecía resuelto de antemano con la solución ya dada, el sistema superaba el acceso interrogante a la propia realidad. Entretanto, el Concilio manifestó e impuso también su voluntad de cultivar de nuevo la teología desde la totalidad de las fuentes, de no mirar estas fuentes únicamente en el espejo de la interpretación oficial de los últimos cien años, sino leerlas y entenderlas en sí mismas; manifestó su voluntad no solamente de escuchar la tradición dentro de la Iglesia católica, sino de pensar y recoger críticamente el desarrollo teológico de las otras Iglesias y confesiones cristianas, dio finalmente el mandato de escuchar las interrogantes del hombre de hoy como tales, y, partiendo de ellas, repensar la teología y, por encima de todo eso, escuchar la realidad, “la propia cosa” y aceptar sus lecciones. ¡Excelente programa que hacemos nuestro!

En primer lugar, Juan XXIII dice que rechaza la visión pesimista sobre el mundo actual: “es necesario discordar de esos profetas de la desgracia”. Ahora bien, durante siglos, sobre todo desde el siglo XIX, los papas habían multiplicado sin cesar las profecías de desgracia, condenando toda la evolución del mundo y de la sociedad, detectando en la modernidad sólo errores, pecados y locuras. Habían anunciado los peores cataclismos como castigo por la desobediencia del mundo a las prescripciones del papa y de la jerarquía en general. Juan XXIII pretende partir de una visión optimista, mirando prioritariamente a las nuevas oportunidades ofrecidas por la sociedad contemporánea y por la evolución del mundo.

En segundo lugar el papa proclama que “ahora la esposa de Cristo prefiere hacer uso del remedio de la misericordia en vez de la severidad”. Por eso el Concilio no debía pronunciar ninguna condenación, ni preocuparse en definir aún más explícitamente el depósito de la fe.

El depósito estaba seguro. El problema ahora era el revestimiento necesario para que la humanidad de hoy pudiese entender y recibir el mensaje <sup>2/</sup>. El desafío era anunciar el evangelio al mundo moderno y no condenar sus errores.

Esta debía ser la orientación del Concilio, y, en gran parte, los obispos procuraron seguir la orientación dada por el papa aunque hubiese una minoría que no conseguía entender esta novedad en la orientación de la Iglesia. Esta minoría impidió que el Concilio fuese más coherente.

Ya durante la realización del Concilio se articuló una reacción negativa <sup>3/</sup>. La euforia suscitada por el Vaticano II duró apenas 3 a 4 años. Luego la reacción se manifestó con mucho ruido <sup>4/</sup>. Lo que precipitó la reacción anticonciliar fue la gran crisis de la civilización que sacudió todo al Primer Mundo en 1968; el mayo de París, fue el símbolo de esa revolución cultural. Entonces comenzó lo que se llama posmodernidad, a pesar de que sus formulaciones teóricas han aparecido solamente en la década del 70. La crisis de la civilización occidental perturbó también a la Iglesia que ya estaba en plena fase de cambio. Los adversarios aprovecharon la coincidencia histórica para atribuir al Concilio los fenómenos de la crisis – por ejemplo, la crisis sacerdotal - que se debían al cambio cultural. La crisis mostraba hasta que punto la Iglesia estaba distante de la sociedad y poco preparada para adaptarse a las nuevas fases de su evolución. Mostraba no que el Vaticano II estaba errado, sino que ya había llegado tarde y que, si no hubiese acontecido, las crisis posteriores serían todavía más profundas.

El partido de la reacción se fortaleció y la Curia romana alimentó un ambiente de pánico, como si la Iglesia estuviese en vías de desaparición. Usaron la palabra *autodestrucción*. Predicaron la necesidad de un cierre radical - para no ser disuelta por la nueva cultura, la Iglesia debía de nuevo cerrar las puertas y las ventanas y refugiarse en su pasado, en sus estructuras tradicionales, sin dejarse aproximar por la contaminación del mundo exterior.

Los últimos años del pontificado de Paulo VI fueron penosos para el papa ya debilitado por la enfermedad. Cuando fue elegido Juan Pablo II, los signos de la involución no tardaron. El nuevo papa manifestó pronto que iba a emprender una

---

<sup>2</sup> Cf. G. Alberigo, *La Iglesia en la historia*, Paulinas, Sao Paulo, 1999, pp.292-296.

<sup>3</sup> Cf. G. Alberigo e J.-P. Jossua (ed); *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris, 1985, p.20: el propio Pablo VI no había percibido toda la intensidad de la oposición en la Curia durante el Concilio.

<sup>4</sup> Sobre la crítica al Vaticano II, cf. Paul Valadier, *La Iglesia en proceso: catolicismo y sociedad moderna*, Sal terrera, Santander, 1990 (orig.1987), pp.151-187.

política de restauración. Invocando los textos conciliares insertados por la presión de la minoría, ejecutó una maniobra de vaciamiento del Concilio en nombre del Concilio.

El cardenal J. Ratzinger fue el instrumento más adecuado que se podía encontrar para dirigir la maniobra de restauración. Había sido teólogo del Concilio, pero fue uno de los primeros que se asustaron y se arrepintieron. En realidad su teología no se adecuaba a la teología conciliar. Ya desde 1969 volvió la teología anterior. El mismo cultivó una visión extremadamente pesimista del mundo moderno y acentuó más todavía las tendencias pesimistas del papa.

Se inició una nueva fase de condenaciones. Sucesivamente una serie de teólogos fueron acusados de ceder a las tentaciones del mundo moderno. El magisterio encontró de nuevo que su tarea era condenar los errores o los peligros de errores para proteger la Iglesia contra los asaltos del mundo moderno.

Los sospechosos fueron primero los teólogos de la liberación - sospechosos de marxismo; después fueron los teólogos de la moral sexual - sospechas de laxitud; y, finalmente, los teólogos del diálogo interreligioso - sospechosos de relativismo. El mundo volvería a ser fuente inagotable de errores y herejías. El mundo moderno sufriría de “cultura de muerte”<sup>5</sup>. Y el conjunto de aquello que recibió el nombre de posmodernidad fue calificado de relativismo.

De esta manera el magisterio está dispensado de la tarea de procurar entender a la humanidad actual. Con la palabra “relativismo” todo está dicho.

En lugar de la misericordia de Juan XXIII, volvió el castigo. En lugar de la presentación del evangelio a los pueblos y a las culturas, volvió la preocupación por la ortodoxia y la defensa del depósito de la fe. Ese es el contexto en que se sitúa el debate sobre el concepto de pueblo de Dios.

El concepto de pueblo de Dios fue sistemáticamente eliminado del discurso eclesiológico durante el presente pontificado. Por eso, volver al Vaticano II sería rehabilitar el concepto de “pueblo de Dios” y colocarlo de nuevo en el centro de la eclesiología.

Muchos creen que el concepto de “pueblo de Dios” fue la contribución teológica principal del Vaticano II y que ese concepto condicionó todos los documentos conciliares. Más todavía, “pueblo de Dios” es el concepto que más expresa el “espíritu” del Vaticano II<sup>6</sup>. Si quisiésemos en una palabra expresar lo que trajo el Vaticano II para la Iglesia, necesitaríamos decir: recordó a la Iglesia que ella es pueblo de Dios.<sup>7</sup>

Hay también los que creen que la finalidad principal, prácticamente única, del Sínodo extraordinario de 1985 - oficialmente convocado para interpretar el Vaticano II - fue suprimir el concepto de “pueblo de Dios”.

Por eso, muchos creen que la tarea más significativa de un nuevo pontificado sería restaurar la eclesiología del Vaticano II, resucitando el concepto de “pueblo de Dios”.

---

<sup>5</sup> Cf. *Evangelium vitae* 26.

<sup>6</sup> Cf. Carlos María Galli, *el pueblo de Dios en los pueblos del mundo: Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*. Tesis para el Doctorado en Teología en la Pontificia Universidad católica Argentina, Buenos Aires 1993. Ver Bárbara Pataro Bucker, *Eclesiologías desde la Teología de la Liberación*. Tesis de doctorado sobre la Iglesia como Pueblo de Dios, en REB, fasc. 227, t.57, 1997, pp.617-641.

<sup>7</sup> Cf. Ricardo Blasquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 2ª ed., 1991 p.41.

Paradójicamente, el mayor adversario del concepto de “pueblo de Dios” fue quien acababa de publicar un libro sobre “El nuevo pueblo de Dios”<sup>8/</sup>.

Los defensores se mostraban menos vigorosos que los opositores. Evidentemente nadie podía rechazar abiertamente un Concilio ecuménico, pero las críticas tendían a relativizar el valor de los documentos, poner en evidencia las insuficiencias o las contradicciones. Rápidamente se esparció el rumor de que el Vaticano II estaba superado, que había sido influenciado por circunstancias históricas que ya pertenecían al pasado, que los obispos se habían dejado llevar por emociones sin mirar críticamente el mundo con el cual querían caminar. Muy rápidamente también la oposición concentró sus ataques contra la idea de “pueblo de Dios”.

En realidad, muchos estaban espantados por la perspectiva de cambiar alguna cosa en la estructura o en las conductas tradicionales de la Iglesia, y temían que el concepto de “pueblo de Dios” fuese usado para pedir reformas. Aceptaban nuevas ideas, con la condición de que no se sacasen de las consecuencias prácticas. O bien, esperaban resultados inmediatos permitiendo un nuevo triunfalismo, y, cuando veían que los triunfos no llegaban, volvieron para atrás. No tuvieron la percepción de Juan XXIII, que sabía muy bien qué esperar del Concilio: cambio de mentalidad y el inicio de un nuevo periodo en el caminar de la Iglesia. Juan XXIII sabía que el cambio tendría que ser muy profundo y exigiría mucho tiempo. Ciertos obispos y teólogos no se daban cuenta de la profundidad de la crisis de la Iglesia, de la inmensa transformación necesaria para que pudiese ser capaz de evangelizar un mundo del cual estaba tan distanciada. Por eso quedaron desanimados porque los resultados esperados no llegaban - antes, lo que había llegado era una crisis muy grave.

En tanto en Europa se difundían las críticas al concepto de “pueblo de Dios”, el episcopado de América Latina le dio una expansión notable. A pesar de muchas llamadas y de la sugestión de Juan XXIII, el Concilio no pudo llegar a una teología de la Iglesia de los pobres, como decía el papa. Ese paso fue dado en América Latina, en Medellín y Puebla. Allí se llegó a la clara percepción de que el “pueblo de Dios” es, en realidad, el pueblo de los pobres<sup>9/</sup>

Este redescubrimiento de la Iglesia de los pobres, doctrina tan clara en la Biblia, era la vuelta a un pasado ya casi olvidado por todos. Por eso muchos obispos y teólogos no estaban preparados para integrarlo en la eclesiología del Vaticano II<sup>10</sup>. A pesar de los llamados patéticos del cardenal Lercaro, los padres conciliares no estaban preparados para entender. Fue en América Latina, en Medellín y Puebla, que los obispos supieron interpretar el Vaticano II de manera auténtica, llevándolo a la explicación esclarecedora.

El regreso a los pobres y el redescubrimiento de la Iglesia de los pobres fue el camino que llevó a la rehabilitación del concepto de “pueblo de Dios”. Los conceptos de *pueblo* y de *pobres* son solidarios y correlativos. No hay pobres que no formen un

---

<sup>8</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Patmos Düsseldorf, 1969. Es verdad que el libro habla bien poco del pueblo de Dios, a pesar del título. Sobre las posiciones del cardenal Ratzinger, cf. Daniele Menozzi, “L’opposition au Concile (1966-1984)”, en G. Alberigo y J.-P. Jossua, *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris, 1985, pp.429-457

<sup>9</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez, “Le rapport entre l’Église et les pauvres, vu d’Amérique latine”, en G. Alberigo e J.-P. Jossua (ed.), *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris, 1985, pp. 229-243.

<sup>10</sup> Cf. José I Gonzalez-Faus, *memoria de Jesús. Memoria del Pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp.99-125. Para este autor, os pobres são os grandes esquecidos da Igreja no século XIX.

pueblo. No hay pueblo que no sea de los pobres. El Concilio no consiguió hacer esa identificación con fuerza suficiente y por eso, dejó el concepto de “pueblo de Dios” sin base.

Sin esperanza no hay pueblo. Lo que hace un pueblo es la esperanza común. No hay esperanza que no sea colectiva, esperanza de una multitud reunida en pueblo. La burguesía no tiene esperanza - quiere seguridad, quiere proteger lo que tiene y acumular más todavía, quiere con su dinero crear más dinero. Cuenta con su capacidad intelectual y social. No cuenta con Dios. La burguesía es individualista, no se preocupa con lo que acontece con la multitud. Por eso el concepto de pueblo no les dice nada – ni el concepto de “pueblo de Dios”. El pueblo son los otros, los pobres, los que son marginales, que no sirven para acumular capital – a no ser como mano de obra barata. Por eso en la burguesía el concepto de “pueblo de Dios” no tiene base. Es incomprensible. Ya que la mayoría en la Iglesia es de cultura burguesa, “pueblo de Dios” le dice muy poco. No hay pueblo ni esperanza.

En el Tercer Mundo se encuentra la mayor parte de los pobres. En medio de ellos hay inmensa esperanza y por eso la palabra pueblo significa mucho para ellos. Ser pueblo quiere decir entrar en la conquista de la dignidad y de la libertad. Ser “pueblo de Dios” es dejar de ser átomo inconsistente perdido en el universo.

En el Tercer Mundo los pobres están empeñados en la construcción de pueblos. Ahí están los pueblos luchando para existir y el “pueblo de Dios” en medio de ellos. Esperan de la Iglesia el apoyo y la presencia del Cristo libertador al frente de sus luchas. Están desconcertados por condenaciones de herejías que no entienden, y no entienden por qué se da tanta importancia a esas cosas cuando está en gestación una nueva humanidad que la Iglesia - cierta Iglesia- parece no ver.

En la introducción a un libro que tuvo mucha aceptación, el teólogo benedictino francés Ghislain Lafont explica lo que lo movió a escribir sobre la historia teológica de la Iglesia Católica. Dice que fue estimulado por el deseo de resolver un enigma: cómo explicar la relativa esterilidad de la teología católica entre, digamos, 1274 (año de la muerte de San Buenaventura y de Santo Tomás de Aquino) y 1878 (año de la elección de León XIII) <sup>11</sup>/ Vale la pena leer ese libro. Podemos agregarle una consideración que no la hace explícitamente, pero que está subentendida<sup>12</sup>. Esa época de 600 años de esterilidad- en el sentido de que la teología ya no ejerció influencia en el mundo – coincide con los siglos en que la Iglesia se olvidó de los pobres. Olvidándose de los pobres, perdió su rumbo, su identidad, no podía ser fecunda. Una contraprueba sería la fecundidad teológica generada por Medellín y Puebla.

Las críticas al Vaticano II llevaron finalmente al Sínodo de 1985 a simplemente eliminar el concepto de “pueblo de Dios”, sustituyéndolo por el concepto de comunión – como si este tuviese la misma resonancia y como si los dos fuesen alternativos. La consecuencia fue inmediata, aunque no sepamos si fue intencional o no. Los pobres desaparecieron de los horizontes de la Iglesia - por lo menos la concepción de Iglesia de los pobres de Juan XXIII, de Medellín y Puebla. La señal de su desaparición es

---

<sup>11</sup> Cf. Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, París, 1994, p.10.

<sup>12</sup> Cf. Ghislain Lafont, *histoire théologique de l'Église catholique*, p.161: “Es importante destacar el lugar central de este asunto de la pobreza como marco de reflexión teológica confrontada con la modernidad: puede ser que la verdad de una teología viene de la forma como ella resuelve la paradoja de la pobreza (en el sentido más amplio de la palabra) y de una modernidad que, por definición, está abierta a las riquezas de la libertad, de la fortuna, y de la cultura”.

su ausencia en el documento *Ecclesia in America*, en el cual la Curia romana pretendió presentar la conclusión del Sínodo de América. En este documento la opción por los pobres simplemente desaparece. Es difícil pensar que sea puro olvido, porque en sus proposiciones los obispos habían reasumido con gran mayoría el tema de la opción por los pobres. El documento *Ecclesia in America*, confirma que las teologías del “pueblo de Dios” y del pueblo de Dios son solidarias. En realidad, es una sola. Cuando cae una, cae la otra.

Podemos preguntarnos por qué el concepto de “pueblo de Dios” fue eliminado con tanta facilidad después de haber recibido en el Concilio un relieve tan significativo. La respuesta es simple. En la mente de los teólogos que elaboraron los textos conciliares, el “pueblo de Dios” respondía a un retorno al pasado de la Iglesia más alejado de las deformaciones históricas posteriores. El “pueblo de Dios” había sido redescubierto en la Biblia y en la historia de los orígenes cristianos. No fue descubierto en el pueblo de los pobres. No fue un descubrimiento del pueblo actualmente viviente en los pobres. Era retorno al pasado y no visión de la realidad. Era etapa necesaria, pero no suficiente.

Fuera de los especialistas, los católicos del Primer Mundo no fueron tan marcados por el capítulo conciliar sobre el “pueblo de Dios”. Por eso, no se sintieron tocados por la supresión del concepto “pueblo de Dios”, porque era problema de especialistas que no concernía a la vida diaria de una Iglesia ya profundamente influenciada por la burguesía y la ideología burguesa. En el Tercer Mundo fue y continúa siendo diferente.

Viendo los acontecimientos desde Europa, las consecuencias de la eliminación del concepto de “pueblo de Dios”, pueden parecer leves. Para los pobres, la nueva eclesiología había sido una esperanza. Su supresión la volvió incomprensible. Viendo los mismos acontecimientos desde el Tercer Mundo, las consecuencias aparecieron y fueron gravísimas. Las Iglesias del Tercer Mundo se sintieron reprimidas, desconcertadas, sin futuro, sin rumbo cierto. Por eso nuestra mayor esperanza es que se vuelva a la doctrina conciliar que Juan XXIII, había orientado pensando lejos, mirando para lejos, mirando para el mundo entero y no más simplemente para Europa.

Este libro se sitúa entre una serie de obras dedicadas al Espíritu Santo. Se pretende estudiar el Espíritu Santo por medio de sus obras. Esas obras enuncian por medio de conceptos propiamente cristianos, aunque hayan sido preparados más o menos profundamente por filosofías anteriores: los conceptos de “acción”<sup>13</sup>, “palabra”<sup>14</sup>, “libertad”<sup>15</sup>. Ahora viene el concepto de “pueblo”, que representa también una creación típica del Espíritu y una realidad básica del cristianismo. El “pueblo” es creación cristiana o judeocristiana. Tiene su origen en la Biblia.

Parece increíble que uno de los argumentos invocados para eliminar el concepto de “pueblo de Dios” haya sido el de que la categoría de pueblo era demasiado sociológica. Es significativo que la sociología practicante nunca usa el concepto de pueblo y teme usarlo<sup>16</sup>. ¿Por qué este temor? Justamente porque se trata del concepto bíblico y los sociólogos no están de buena gana en medio de los conceptos

---

<sup>13</sup> Cf. J. Comblin, *O tempo da ação*, Vozes, Petrópolis, 1982.

<sup>14</sup> Cf. J. Comblin, *A força da palavra*, Vozes, Petrópolis, 1986.

<sup>15</sup> Cf. J. Comblin, *Vocação para a liberdade*, Paulus, São Paulo, 1999.

<sup>16</sup> Cf. Pedro Ribeiro de Oliveira, “Que signifie analytiquement ‘peuple’?”, en *Concilium*, n. 196, 1984, p. 132.

bíblicos que responden a otras maneras de percibir la realidad - manera no científica mas espiritual.

El concepto de "pueblo", es concepto espiritual, no científico. Es significativo que ni las filosofías ni las ciencias humanas dieron mucha importancia a este concepto. El "pueblo" es una realidad cristiana fundamental. Al eliminar del mensaje oficial la noción de "pueblo de Dios" el Sínodo cortó el tejido de la teología de la Iglesia y creó un vacío terrible cuyas repercusiones se hacen sentir en todas las áreas de vida cristiana, y sobre todo en las relaciones entre la Iglesia y el mundo. El concepto de "pueblo" es tan fundamental para el cristianismo como el concepto de "libertad", de "palabra" o de "actuar".

Dejemos para los historiadores futuros la tarea de explicar cómo y por qué el Sínodo de 1985 se dejó llevar de tal manera por la obsesión del marxismo que lo descubrió hasta en los conceptos más bíblicos, y renegó la obra del Vaticano II bajo el pretexto de salvarla.

Es nuestra convicción que un retorno al Vaticano II incluye en primer lugar una rehabilitación del concepto de "pueblo de Dios" en la eclesiología, en el lugar que le compete. Este concepto no es suficiente para expresar todos los aspectos de la Iglesia, evidentemente. Sin embargo expresa - y solamente el puede expresar - algo que es fundamental para el futuro del cristianismo en la nueva humanidad que está naciendo en el Tercer Mundo. Es exactamente este aspecto el objeto de este estudio. La pregunta es: ¿qué (cosa) en el concepto de "pueblo de Dios" es imprescindible en la evangelización en el Tercer Mundo?

# CAPITULO 1

## EL PUEBLO DE DIOS EN EL VATICANO II

### 1. Los textos

Al final del Concilio, un grupo de teólogos - de los que fueron los más famosos peritos conciliares - decidió fundar una revista internacional, cuyo título era significativo: "Concilium" (Concilio). La editorial del primer fascículo expresaba la finalidad de la revista. En pocas palabras, decían los editorialistas que se trataba de "construir sobre el Concilio Vaticano II" (p. 5).

El primer artículo, del primer fascículo de esa revista, tenía por título "La Iglesia como pueblo de Dios", teniendo como autor a Y. Congar, el teólogo que más había luchado para que fuese introducido este tema en el esquema conciliar de la eclesiología. No puede haber sido por azar. En realidad, en aquella época, todos creían que el tema del pueblo de Dios, sobretodo colocado en el lugar en que se encuentra en *Lumen gentium* (LG), era como el símbolo de todo el cambio que el Concilio quería imprimir a la Iglesia.

Esta colocación del pueblo de Dios como segundo capítulo, luego después del capítulo sobre el misterio de la Iglesia y antes del capítulo sobre la jerarquía, había sido objeto de largas deliberaciones y fue, finalmente, adoptada por la asamblea como señal de voluntad firme de cambiar el rumbo de la Iglesia. Esta colocación fue una de las decisiones más significativas del Concilio y fue vivida como una gran victoria por todos los partidarios del cambio.

En este artículo, Congar destaca la importancia de la presencia del tema en el segundo capítulo de la Constitución sobre la Iglesia. "La expresión 'pueblo de Dios' trae consigo tal densidad, tal fuerza, que es imposible usarla para significar la realidad que es la Iglesia, sin que el pensamiento se encamine para determinadas perspectivas. En cuanto al lugar ocupado por este capítulo, se sabe el alcance doctrinal, muchas veces decisivo, que conlleva el orden en las cuestiones y el lugar atribuido a una de ellas. En la *Suma* de santo Tomás de Aquino, el orden y el lugar son, en ciertos casos, elementos muy importantes de inteligibilidad. En el esquema *De Ecclesia*, podría haberse seguido esta disposición: Misterio de la Iglesia, Jerarquía y Pueblo de Dios en general. Mas es éste el orden que se siguió: Misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios, Jerarquía. Púsose así como valor primero la calidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal... Sólo el tiempo desvelará las consecuencias de esta opción de poner en el orden que dijimos el capítulo *De populo Dei*. Es nuestra convicción que serán considerables"<sup>17</sup>.

Después de aproximadamente 40 años el artículo de Congar todavía es de plena actualidad, y continúa pudiendo ser el programa de una restauración de la teología del pueblo de Dios, después de esta fase de recesión que todavía vivimos. Volveremos a él más adelante.

---

<sup>17</sup> Cf. Y. Congar, "La Iglesia como Pueblo de Dios", en *Concilium*, t. 1, fasc. 1, p. 9.

Recordemos los textos más significativos del famoso capítulo II de la LG sobre el pueblo de Dios. Lo más importante está en el n. 9; “Fue Cristo quien instituyó esta nueva alianza, esto es, el nuevo testamento en su sangre (cf. 1Cor 11,25, llamando de entre judíos y gentiles un pueblo, que junto creciese para la unidad, no según la carne, sino en el Espíritu, y fuese el nuevo pueblo de Dios... Este pueblo mesiánico tiene por cabeza Cristo... Tiene por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios... Su ley es el mandamiento nuevo de amar como el propio Cristo nos amó (cf. Jn.13,34). Su meta es el mismo Reino de Dios en la tierra...Así este pueblo mesiánico, aunque no abarca actualmente a todos los hombres y a veces aparezca como pequeño rebaño, es con todo, para todo el género humano, germen firmísimo de unidad, esperanza y salvación... entra en la historia de los hombres, mientras simultáneamente trasciende los tiempos y los límites de los pueblos.”

En el n. 10 de la LG dice el Concilio: “Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. Hb 5,1-5), hizo del nuevo Pueblo ‘un reino y sacerdotes para Dios Padre’ (Ap 1,5; cf 5,9-10)”.

“El pueblo santo de Dios participa también del munus (oficio) profético de Cristo, por la difusión de su testimonio vivo...” (LG 12a). “No es sólo a través de los sacramentos y de los ministerios que el Espíritu santifica y conduce el pueblo de Dios y lo adorna de virtudes, mas, repartiendo sus dones ‘a cada uno como le place’ (1Cor 12,11), distribuye entre los fieles de cualquier clase gracias especiales” (LG 12b).

“Todos los hombres son llamados a pertenecer al nuevo pueblo de Dios. Por eso este pueblo, permaneciendo uno y único, debe extenderse a todo el mundo y por todos los tiempos, para que se cumpla el designio de la voluntad de Dios (LG 13a)”.

“Todos los hombres, pues, son llamados a esta católica unidad del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal” (LG 13d).

“Finalmente, los que todavía no recibieron el evangelio se ordenan por diversos modos al pueblo de Dios” (LG 16a).

“Para apacentar y aumentar siempre el pueblo de Dios, Cristo Señor instituyó en su Iglesia una variedad de ministerios que tienden al bien de todo el Cuerpo” (LG 18a)<sup>18</sup>.

Para entender correctamente estos textos, es preciso tomar en cuenta cuales eran las intenciones de los redactores. Se trata de saber lo que pretendían decir con esas palabras.

Don G. Phillips, que era secretario de la Comisión teológica y organizó de hecho la preparación de la *Lumen Gentium*, explica que la finalidad del capítulo II era mostrar la realización del misterio de la Iglesia en la historia y la realización concreta de su catolicidad.

Congar sintetiza muy claramente las intenciones de la Comisión que preparó el texto votado por la asamblea: “La intención era, una vez demostradas las causas divinas de la Iglesia en la Santísima Trinidad y en la encarnación del Hijo de Dios 1) demostrar también la Iglesia construyéndose en la historia humana; 2) extendiéndose, humanidad adentro, a diversas categorías de hombres desigualmente situadas en relación a la

---

<sup>18</sup> Ver el comentario de A. Grillmeier en *Lexikon für Theologie und Kirche, Das zweite Vatikanische Konzil*, Herder, 1966, t. 1, pp. 176-209.

plenitud de vida que se encuentra en Cristo y del cual es sacramento la Iglesia por él instituida; 3) exponer lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, antes que intervenga cualquier distinción entre ellos, en razón de oficio o de estado, en el plano de la dignidad de la existencia cristiana”<sup>19</sup>.

Los padres conciliares tenían plena conciencia de que ese capítulo II iba en sentido opuesto a la eclesiología común en la Iglesia y era eso mismo lo que ellos querían hacer. No se trataba de algo accidental, sino de decisión tomada después de mucha reflexión y de expresión cuidadosamente elaborada.

Los padres conciliares querían realizar cambio profundo en la eclesiología. Querían expresar esa voluntad de cambio escogiendo el tema del pueblo de Dios. No fue inadvertencia. Los padres conciliares querían explícitamente esas palabras, entendiéndoles muy bien el sentido. Querían inaugurar una nueva época y poner punto final a una época sobrepasada. Sabían muy bien que durante una historia de casi 700 años la eclesiología católica se concentró de tal modo en la jerarquía que los laicos aparecían como objetos pasivos de los cuidados de esa jerarquía. Era justamente eso lo que ellos querían cambiar.

La eclesiología anterior estaba fundada en el concepto de *societas perfecta* (*sociedad perfecta*) y se inspiraba en los conceptos nominalistas según los cuales lo esencial de la sociedad son los poderes que la rigen. Con esa concepción la eclesiología era una jerarcológia. Los padres conciliares querían explícitamente apagar esta figura y volver a los orígenes de la Iglesia, a las fuentes bíblicas y patrísticas así como a los grandes teólogos del siglo XIII. La elección del tema del pueblo de Dios expresaba justamente esa vuelta a los orígenes. Para los padres la antigua y realmente tradicional eclesiología estaba basada en el concepto de pueblo de Dios y no en el concepto de *societas perfecta*. Por eso cualquier tentativa de endulzar el alcance o la fuerza del concepto de pueblo de Dios va contra las intenciones más explícitas del Concilio. La opción por el concepto de pueblo de Dios expresó una voluntad de ruptura y de novedad. Tanto la mayoría como la minoría reticente lo sintieron así. Los oponentes temían justamente la novedad de la teología conciliar. Es necesario tomar en cuenta esa voluntad tan fuerte y tan clara del Concilio cuando aparecen críticas, dudas o tentativas de hacer desaparecer este concepto de la eclesiología, como, aparentemente, sucedió en el Sínodo de 1985. ¿Qué vale más el Concilio o el Sínodo?

Era de prever que la ruptura provocada en la eclesiología produjese efectos también en la vida cotidiana de la Iglesia. Cuando aparecieron esas consecuencias, muchos quedaron asustados y quisieron volver atrás. Temían cambios en las estructuras y en los comportamientos tradicionales en la Iglesia. Temían las perturbaciones inevitables de cualquier período de transición. Sin embargo, problemas transitorios no pueden justificar la negación de la voluntad explícita de un Concilio ecuménico. No basta decir que el Concilio no habría escrito eso si hubiese previsto lo que aconteció.

Por otra parte, aquí hubo un famoso y trágico malentendido. Muchos atribuyeron al Concilio los acontecimientos del final de la década del 60 – simbólicamente los acontecimientos del 68. Hubo la crisis de los desistimientos de sacerdotes, religiosos y religiosas. Esa crisis fue resultado de una explosión de la cultura occidental totalmente independiente de la historia de la Iglesia. Atribuir al Concilio una evolución tan dramática del mundo, es error e injusticia. Además de eso es grotesco imaginar que un Concilio

---

<sup>19</sup> Cf. Y. Congar, art. citado, p.8.

habría podido cambiar la marcha del mundo de tal modo que impidiese la explosión de 1968 y toda la pos-modernidad que siguió<sup>20</sup>.

## 2. La Realidad humana de la Iglesia

Nuestro propósito no es hacer un estudio completo de la teología del pueblo de Dios en los Documentos del Vaticano II. Muchas cosas ya fueron escritas sobre el asunto y, dentro del marco de este libro, basta evocar las líneas generales sobre las cuales existe prácticamente consenso<sup>21</sup>. Para simplificar seguiremos el esquema propuesto por Congar

En el capítulo 1 de la *Lumen Gentium* el Concilio mostró la realidad divina de la Iglesia, o sea, su relación con las Personas divinas, lo que el Concilio llama el “misterio de la Iglesia”. Luego en seguida, los Padres conciliares sintieron la necesidad de resaltar su realidad humana. Fue el objeto del capítulo 2.

De acuerdo con *Lumen gentium* 8, hay fuerte analogía en la relación entre la divinidad y la humanidad en Jesucristo y la relación entre misterio y realidad visible, histórica en la Iglesia. “La asamblea visible y la comunidad espiritual, la iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida de bienes celestiales, no deben ser consideradas dos cosas, sino forman una sola realidad compleja en que se funde el elemento divino y humano. Es, por eso, mediante una no mediocre analogía, comparada al misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza asumida insolublemente unida a él sirve al Verbo divino como órgano vivo de salvación, de modo semejante el organismo social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que lo vivifica para el aumento del cuerpo (cf. Ef 4,16)”.

Con esas palabras el Vaticano II extiende a la iglesia la doctrina que el Concilio de Calcedonia aplicó a Cristo: dos naturalezas completas, cada una en su orden y substancialmente unidas.

La preocupación dominante de Calcedonia fue afirmar la plena realidad humana de Jesús de cara al monofisismo. En efecto, siempre fue más difícil valorizar la humanidad de Jesús que su divinidad. De la misma manera siempre hubo la tendencia fuerte al monofisismo de la Iglesia, exaltando su aspecto divino, invisible, misterioso y disminuyendo su aspecto humano, como si no tuviese significado y no mereciese consideración.

Después del Concilio de Trento se afirmó casi unánimemente entre los teólogos la doctrina de que había identificación unívoca entre la dimensión teológica y la dimensión empírica, entre lo divino y lo humano, entre el misterio y la realidad social. La realidad social es exactamente el misterio, es realidad divina. Un ejemplo de esta concepción se puede encontrar en estas palabras de san Ignacio de Loyola: “*Depuesto*

---

<sup>20</sup> Cf. G. Alberigo, “La condition chrétienne après Vatican II”, en *La réception de Vatican II*, pp. 33 -35.

<sup>21</sup> Es bueno señalar que después de 1985 comenzó a reinar un silencio extraño sobre este tema, como si el pueblo de Dios hubiese desaparecido del Concilio, siendo substituido por el tema de la comunión. Cf. Ricardo Blasquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1991

*todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la verdadera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la santa madre Iglesia jerárquica”*<sup>22</sup>.

En esta concepción, todo lo que procede de la jerarquía tiene valor divino, procede directamente de Dios y la obediencia debe ser inmediata, total, incondicional – hasta la inteligencia debe reconocer la verdad de todo lo que viene de la jerarquía. Esta es una forma de monofisismo, en que desaparece la realidad humana de la Iglesia, su consistencia histórica.

La jerarquía es también realidad histórica y todo lo que ella hace está condicionado por la historia, aunque pueda, en determinados casos, contar con la ayuda divina. La jerarquía está hecha de seres humanos que actúan con todo su ser humano, cualidades y limitaciones. Además de eso, la jerarquía es institución que no escapa a las leyes sociológicas que rigen a todo gobierno y a toda administración – y más recientemente debemos agregar: a toda la burocracia, una vez que ésta creció mucho en el curso del siglo XX.

No solamente la jerarquía, sino todo el pueblo de Dios es una realidad histórica. No se compone de individuos pasivos movidos por la jerarquía. Son activos y también sujetos a los dinamismos de la evolución de los pueblos, de la cultura, y de la humanidad entera.

La permanencia de este monofisismo hasta mediados del siglo XX – y más tarde todavía en determinados círculos católicos - provocó la reacción radical en ciertos ambientes católicos del Primer Mundo. Se hizo cada vez más la distinción entre la Iglesia de Dios, el pueblo de Dios, la Iglesia como misterio, y la “Iglesia oficial” o “Iglesia institucional”- quedando esta última siempre más desacreditada. Desaparece el lazo entre las dos realidades. La “Iglesia oficial”, esto es, la jerarquía, es rechazada simplemente y su acción queda descalificada, como siendo totalmente ajena a la verdadera Iglesia<sup>23</sup>.

El Concilio había dado la respuesta cierta, pero llegó tarde y su aplicación demoró más todavía. En los últimos años hubo una vuelta que hace que se pueda pensar que, de ahora en adelante, será largo y demorado restaurar la credibilidad de la jerarquía<sup>24</sup>. Es verdad que el papa Juan Pablo II gozó durante todo su pontificado de inmensa popularidad y que varios obispos también reciben buena aceptación, tratándose, sin embargo, de fenómenos mediáticos. Lo que agrada son las personas por su manera, por su actuación política. Se valoriza la manera como Juan Pablo II enfrenta los problemas del mundo actual – aunque frecuentemente la doctrina por él defendida, en el campo de la sexualidad, por ejemplo, sea rechazada. Gusta la manera como él defiende la doctrina, pero se rechaza esta doctrina, como irracional. En la práctica no se da valor a lo que dicen el papa y los obispos – notadamente en materia de sexualidad, que polariza tanto la atención del mundo actual. Todo es de ante mano descalificado, como anticuado, aborrecedor, sin relación, con la humanidad actual. Sobre todo se ve poca relación entre la enorme cantidad de material producido por la jerarquía y el evangelio de Jesús. Las apariencias parecen dar razón a los que separan radicalmente “la Iglesia oficial” de la Iglesia de Jesucristo y no será fácil deshacer estas apariencias.

---

<sup>22</sup> Cf. Medard Kehl, S.J., *¿Adonde va la Iglesia? Un diagnostico de nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1997, p.66 (ed. original 1996).

<sup>23</sup> Cf. Medard Kehl, S.J., *¿ Adonde va la iglesia?*, pp. 68-70.

<sup>24</sup> Sobre la cuestión de la credibilidad de la jerarquía católica, ver René Luneau y Patrick Michel (orgs.), *Nem todos os caminhos levam a Roma*, Vozes, 1999, pp.287-387.

La jerarquía había sido de tal manera sacralizada y colocada encima de la Iglesia que perdió su carácter humano para transformarse en una mediación sobrehumana - casi en el nivel del propio Cristo.

En una obra de eclesiología que, durante mucho tiempo, fue considerada de las más importantes del siglo XX, *L'Eglise du Verbe Incarné*<sup>25</sup> (La Iglesia del Verbo Encarnado), Charles Journet enseña que Dios instituyó primero la jerarquía y la Iglesia procede de la jerarquía. La Iglesia es el resultado de la acción de la jerarquía. La primera causa eficiente de la Iglesia es la humanidad de Cristo; la segunda es la jerarquía que funda la Iglesia mediante los sacramentos<sup>26</sup>.

El elemento activo es la jerarquía. El resto es el producto de la jerarquía, una masa pasiva que recibe el impulso de la jerarquía mediante los sacramentos. El pueblo de Dios no es nada más que el receptor de los sacramentos. Lo que hace Iglesia es la recepción de los sacramentos de manos de la jerarquía.

En este contexto, el autor considera que el gran milagro y el gran misterio es la jerarquía<sup>27</sup>. Ella está puesta de cierto modo encima de la Iglesia, encima de la humanidad. Entra en el misterio sagrado de Dios. La reducción de la Iglesia a la jerarquía y su sacralización son partes del mismo movimiento.

En cuanto al pueblo de Dios, no sería fundado directamente por Cristo. El autor deja de lado el día de Pentecostés y el don del Espíritu dado a todo el pueblo, y hace cuenta que todo lo que recibe el pueblo de la parte de Dios le viene de la jerarquía.

La forma extrema de tal teología, a la cual Congar dio el nombre de jerarcología, la dio Egidio de Roma en el siglo XIII. Para él se puede decir que, de alguna manera, la Iglesia es el papa, porque con el papa están dados todos los elementos necesarios a su constitución. Es una caricatura, pero la caricatura hace aparecer lo que está incluido en esta teología de la jerarquía, que el Concilio quiso superar de modo definitivo. Pues, en tal jerarcología la realidad humana desaparece. Ella se reduce a los sacramentos, esto es, a realidades simbólicas. Se puede decir que se consagra una visión espiritualizada y deshumanizada de la Iglesia.

La eclesiología de Journet está fundada en los sacramentos. Ella quería ser una alternativa a una eclesiología fundada en la jurisdicción, o sea, en el poder del gobierno que tiene como más ilustre representante a Belarmino<sup>28</sup>. Este comparaba a la Iglesia con las sociedades civiles y se inspiraba en las teorías políticas de su tiempo. En aquel tiempo se afirma cada vez más la teoría absolutista del Estado: lo que constituye un Estado y una sociedad es el poder. El poder es lo que hace la sociedad. Si la Iglesia es *societas perfecta*, ella debe constar esencialmente de un poder, ya que la Iglesia es sociedad tan completa como el reino de Francia o la república de Venecia. En realidad las dos teologías, la de Belarmino y la de Journet, son igualmente reductoras. No atribuyen ningún valor al actuar del pueblo.

La eclesiología del Vaticano II quiere ser una reacción radical contra estas eclesiologías que olvidan completamente la realidad humana y tratan los seres humanos como si fuesen objetos en la manos de un poder jerárquico casi divinizado.

---

<sup>25</sup> 2ª edición. Desclée de Brouwer, Bruges, 1955, esto es, en la víspera del Vaticano II.

<sup>26</sup> Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, t.I, p. 66.

<sup>27</sup> Ibid., p. 66.

<sup>28</sup> Cf. Benoît-Dominique de La Soujeole, *Le sacrement de la comunión*, Cerf, Paris, 1998, pp.17-25

Los laicos son puros objetos, deshumanizados porque delante del clero no tienen ninguna consistencia. A su vez el clero habita un mundo aéreo supra-humano desde el cual dirige a los laicos para la salvación.

Ahora bien, la Iglesia asume la realidad humana completa, los seres humanos activos reunidos en pueblos. La realidad humana integrada en la Iglesia no está hecha de individuos puramente pasivos. Ella toda está incorporada en la Iglesia. Los cristianos no están en la Iglesia solamente para la recepción de los sacramentos o de los dogmas de la fe. Son Iglesia la vida toda. Los actos de fe y de caridad no se separan de su vida entera. La Iglesia es hecha de personas humanas completas con todo su ser y todo su actuar. No consta solamente de un aparato de santificación cuyos elementos activos serían los miembros de la jerarquía.

Lo que el Concilio quiso afirmar es exactamente toda la extensión de la realidad humana de la Iglesia de acuerdo con la analogía del Concilio de Calcedonia. Evidentemente una vez reconocida la plenitud humana de la Iglesia, cambia el sentido de los ministerios.

Las teologías anteriores colocaban los ministerios encima de la Iglesia. Más que servicios, eran funciones creadoras. La jerarquía no estaba al servicio de la Iglesia, pero fundaba la Iglesia. Al revés, en la visión del Vaticano II, los ministerios son realmente servicios porque actúan dentro de la Iglesia. La Iglesia como totalidad es fundada por Dios directamente con la única mediación humana de la naturaleza humana de Jesús, y la Jerarquía es hecha de servicios dentro de una Iglesia fundada por Dios. Esta Iglesia tiene una realidad humana completa y por esto los ministerios y la jerarquía son también realidades humanas, con todas las determinaciones que esta condición supone. El misterio de la Iglesia se torna real, visible, concreto dentro de la realidad humana.

No es extraño que la realidad humana de la Iglesia, tan claramente manifestada en la Biblia y en los orígenes cristianos, haya sido ocultada o casi apagada por la penetración de representaciones de un mundo sacralizado como aconteció en la Edad Media y hasta en los siglos ulteriores. El redescubrimiento de la realidad humana de la Iglesia fue favorecido por nuevas circunstancias históricas.

Esta realidad humana fue el gran descubrimiento y la gran afirmación de la modernidad<sup>29</sup>. Ella es como la esencia de la modernidad. En las épocas anteriores el mundo sagrado escondía las dimensiones de la realidad humana. Todo venía de Dios o de los dioses. El ser humano no tenía consistencia propia, mas vivía como si fuera conducido o animado por fuerzas sagradas en una dependencia vivencial total. En la modernidad se da el nacimiento de la "realidad humana" en su autonomía (política, económica, lengua, arte, pensamiento, corporeidad, sexo, libertad)<sup>30</sup>.

Ante la negación de la realidad humana, no extraña que la teología haya reducido la Iglesia a las manifestaciones de lo sagrado: los sacramentos, la doctrina sagrada, los lugares sagrados, los tiempos sagrados, las personas sagradas.

---

<sup>29</sup> Cf. Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, pp.144-148.

<sup>30</sup> Ghislain Lafont interpreta la historia de los siglos XII y XIII como una modernidad prematura, que no se desarrolló más tarde, porque la Iglesia tomó una actitud negativa ante su expansión a partir del siglo XIV. Entonces la modernidad se desarrolló fuera de la Iglesia y ésta elaboró una inmensa estrategia de resistencia al crecimiento de la modernidad. El Vaticano II renuncia a esta lucha inútil y sin fundamento cristiano verdadero e inicia un movimiento de aproximación. En los últimos 25 años prevalecen una involución y un retorno a una lucha contra la modernidad (cf. op.cit., pp.143-211).

Solamente lo sagrado tenía valor, y el resto estaba desprovisto de significado. Este resto no se imaginaba que pudiese constituir la Iglesia.

Durante siglos se olvidó que Jesús había realizado su obra terrestre fuera de cualquier sacralización en plena realidad humana profana, común. Por consiguiente como la nueva cristología rehabilitó la humanidad de Jesús, el concepto de pueblo de Dios incluyó la rehabilitación de la realidad humana completa.

La realidad humana está compuesta de toda la historia de la humanidad con sus razas, sus culturas, sus pueblos con toda su evolución y todas sus interacciones. La realidad es formada por todas estas naciones que actúan, son sujetos activos y creativos, pueblos que se transforman, se crean y se desenvuelven por su actividad. Todo esto es asumido en el pueblo de Dios y constituye su cara humana.

Esta concepción del pueblo de Dios viene de la Biblia. Lo que el Vaticano II quería era justamente volver a la Biblia. El concepto de pueblo de Dios viene del antiguo Israel y constituye el tema fundamental de la teología de Israel – lo que nosotros llamamos el Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento el concepto de pueblo de Dios es central: todos los otros temas de la teología de Israel se organizan en torno al tema de pueblo de Dios. Israel fue escogido por Dios para ser su pueblo. De ahí procede la idea de Dios: Dios es aquel que llamó a Israel. La ley, el culto, la posición en medio de los pueblos, la política, la economía, todo procede de la condición de pueblo de Dios<sup>31</sup>.

En el Nuevo Testamento el tema es igualmente central<sup>32</sup>, pues el Nuevo Testamento entero muestra el nacimiento de la Iglesia a partir del pueblo de Israel, de tal modo que aparece claramente la continuidad entre los dos pueblos. Por otra parte la Iglesia nunca estuvo – ni puede estar - totalmente separada de Israel, como muestra san Pablo en los capítulos 9-11 de Romanos.

Al proponer de nuevo el tema pueblo de Dios en el centro de la eclesiología, el Vaticano II es fiel a una de sus orientaciones básicas que era el retorno a la Biblia. Tomando el tema pueblo de Dios como eje, la doctrina conciliar está en continuidad evidente con la Biblia. No se trata de una vuelta al Antiguo Testamento, como dicen algunos autores. El Nuevo Testamento entero explícita o implícitamente está construido sobre el tema del pueblo de Dios. Los evangelios muestran a Jesús en medio del pueblo de Dios, actuando entre el pueblo, nuevo Israel que comienza con los discípulos. Los otros libros del Nuevo Testamento elaboran la teología del nuevo pueblo de Dios.

La teología de San Pablo tomó el concepto de pueblo de Dios como su concepto básico<sup>33</sup>. Pero los otros libros bíblicos también siguen este camino: “Hizo de nosotros un reino, sacerdotes para Dios, su Padre” (Ap 1,6). “Ellos serán su pueblo y él será el Dios que está con ellos” (Ap 21,3). “Vosotros, sin embargo, sois la raza elegida, la comunidad sacerdotal del rey, la nación santa, el pueblo que Dios conquistó para sí, para que proclaméis los altos hechos de aquel que de las tinieblas os llamó para su luz maravillosa; vosotros que otrora no erais su pueblo, pero ahora sois el pueblo de Dios” (1Pd 2,9-10).

---

<sup>31</sup> Cf. Xavier Léon-Dufour (org.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1962, “peuple”, cols 815-824

<sup>32</sup> Cf. Joachim Jeremias, *Teología do Novo Testamento*, Paulus, Sao Paulo, 1980, pp.245-377.

<sup>33</sup> Cf. L Cerfaux, *La théologie de l' Eglise suivant saint Paul*, nova ed., Cerf, Paris, 1965.

Ya que el concepto de pueblo de Dios procede de la Biblia, no podía dejar de manifestar la continuidad entre la Iglesia e Israel, el pueblo de Dios del Antiguo Testamento con el cual está articulado el pueblo del Nuevo Testamento. La teología paulina fue un esbozo de articulación teórica.

Este enraizamiento de la Iglesia en Israel hace más manifiesto su carácter concreto, histórico. El pueblo de Israel se sitúa en medio de los pueblos, con todas las características de pueblo. La Biblia constantemente insiste en la relación entre Israel y los otros pueblos de la tierra. Por ser pueblo de Dios, el pueblo de Israel no deja de ser humano – con todos los valores y todos los pecados de los pueblos de la tierra. El nuevo pueblo de Dios no será menos humano ni menos sujeto a todos los desafíos de la historia, con sus caídas y sus glorias, virtudes y vicios que los profetas mostraron en el Antiguo Testamento. Por otra parte, en el nuevo pueblo de Dios, constantemente surgen profetas para recordar este carácter humano de la Iglesia.

Hoy no ayuda querer prolongar o salvar una visión edificante de la Iglesia en su jerarquía como si todo fuese positivo, como si todo fuese éxito, como si todo fuese inspirado por el Espíritu Santo - como una extensa literatura apologética y hagiográfica lo repitió durante siglos. Tal retrato de la Iglesia solamente suscita rechazo porque la historia lo desmiente con mucha evidencia. El propio papa sintió la necesidad de pedir muchas veces perdón a Dios por los pecados cometidos en la historia de la Iglesia. Una visión sacralizada solamente sirve para alejar.

De cierto modo se puede decir que la historicidad de la Iglesia es más radical que la historicidad de Israel. Pues el pueblo de Israel permanecía hasta cierto punto separado o aislado, inclusive geográficamente, de los otros pueblos. Tendía a sacralizar su tierra, el templo, el sacerdocio, costumbres, modos de ser, leyes, diferenciándose así de los otros pueblos. Es verdad que ya había una diáspora. Pero ella no asimilaba los judíos a los otros pueblos; permanecían separados queriendo mantener identidad propia hasta con signos visibles.

En el Nuevo Testamento el pueblo de Dios no está separado de los otros pueblos. Vive en medio de ellos, participando de su vida. No se aísla por costumbres o leyes que lo distinga de los otros habitantes de la misma tierra. No se distingue por la distancia o por la diferencia. Se distingue por nueva relación que es la misión.

El pueblo de Dios contrata una nueva relación con los pueblos de la tierra mediante la misión. El lazo entre Israel y los pueblos de la tierra estaba en el origen y en el fin- era escatológico. El lazo entre la Iglesia y los pueblos de la tierra es también escatológico, pero parte de la escatología ya realizada parcialmente en el tiempo por la misión. La misión es el modo de ser humano de la Iglesia, su manera de estar en la historia humana.

Al adoptar el concepto de pueblo de Dios, el Concilio hizo de la misión la propia razón de ser de la Iglesia, su gran novedad en relación al antiguo Israel. De esta manera renovó la teología de la misión dándole su significado más amplio que había perdido en el curso de los siglos. Antes, la misión era vivida como realidad marginal, que se desarrollaba al lado de la vida de la Iglesia. Ahora la misión a las naciones del mundo aparece como el movimiento histórico que define el modo de ser de la Iglesia. El nuevo pueblo de Dios entra en el mundo como misionero<sup>34</sup> - existe en forma de misión. Esta es

---

<sup>34</sup> Esta doctrina fue oficializada en la encíclica *Redemptoris missio*. Por ejemplo: “El impulso misionario pertenece, pues, a la naturaleza íntima de la vida cristiana” (n.1,c); “la misión compete a todos los cristiano” (2,a).

la escatología en vías de realización en el tiempo. Por otra parte, la misión a las gentes fue el motivo de la separación entre la Iglesia y el antiguo Israel como lo define muy claramente Pablo en Rm 9-11. Sólo esto ya mostraría la importancia de la misión. Por causa de ella los cristianos tuvieron que cortar el cordón umbilical. La misión hizo la diferencia entre el modo de ser del antiguo Israel y el del nuevo.

La antigua teología de sociedad perfecta daba una visión estática de la Iglesia, sin relación con el mundo de los pueblos y con la historia, como entidad aislada y solitaria en el universo. La adhesión a la Iglesia parecía suponer la ruptura con el dinamismo del mundo y con la evolución de la humanidad. La jerarquía aparecía como entidad sobrenatural situada encima de las contingencias del mundo y de los pueblos, ofreciendo a todos los mismos dogmas y los mismos sacramentos y haciendo una Iglesia en torno de estos sacramentos, idénticos en el mundo entero. No había ninguna interferencia con el mundo exterior. Se llegaba al punto de afirmar que el aislamiento de la Iglesia era motivo de gloria y de inmensa satisfacción. La no-historicidad de la Iglesia aparecía como una de sus notas principales.

Claro que, en la práctica, siempre había interferencias. Pero ellas eran tenidas como defectos y pruebas de la debilidad de la naturaleza humana. El proyecto era la uniformidad de una Iglesia que nunca se dejase marcar por el mundo. Como decía Lacordaire en el primer sermón de la cuaresma, en la catedral de París, en 1833: la Iglesia "*mole sua stat*" – permanece inquebrantable por su masa. La Iglesia puede estar rodeada de un mundo en efervescencia, pero es como una gran masa: nada la puede sacudir. Atraviesa los siglos impasible, inmóvil, imperturbable. Esta visión podía encantar a los católicos de 200 años atrás- y todavía encanta a algunos -, pero es rechazado por la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos - hasta en las tierras de vieja cristiandad.

Por la misión, la teología del pueblo de Dios hace de la Iglesia una entidad presente en medio de los pueblos de la tierra, en movimiento, en expansión continua por la interacción con todos los pueblos de la tierra. Ella recibe y da siempre a los otros pueblos. Es influenciada sin cesar por los pueblos del mundo, en medio de los cuales se encuentra, y trata de influenciarlos. Está dentro de la historia, solidaria con los pueblos del mundo. Participa de la evolución de la humanidad así como de los pecados y de la renovación. No está exenta de los pecados colectivos, pero avanza con el desarrollo del mundo y de los pueblos. Depende, para su vida material e histórica, de todos los recursos que existen en el mundo, y es limitada en su actuar por las limitaciones de la humanidad. Puede disponer de todos los instrumentos de que disponen los seres humanos, pero puede ser dominada por los medios que usa. En fin, participa de todos los dramas, de las esperanzas y de las ilusiones de las naciones.

Esta es su realidad humana, manera misionera de existir en el medio de los dramas de todos los pueblos. Su vocación consiste en ser un fermento nuevo, fermento de libertad y de amor, aunque deja tantas veces infiel a su vocación. Todo esto está presente en el concepto de pueblo de Dios del Nuevo Testamento, rehabilitado por el Concilio.

El Concilio quiso restaurar la perspectiva escatológica que ya había sido restablecida por los estudios bíblicos de los años anteriores. El concepto de escatología le permite introducir en la teología la noción moderna de tiempo y de historia, pues la Iglesia está inscrita en una historia de salvación de la humanidad. La misión es el eje de esta historia.

La restauración del concepto de pueblo de Dios estaba en la base de la Constitución *Gaudium et spes*. “Movido por la fe, conducido por el Espíritu del Señor que llena el orbe de la tierra, el pueblo de Dios se esfuerza por discernir en los acontecimientos, en las exigencias y en las aspiraciones de nuestros tiempos, en que participa con los otros hombres, cuáles sean las señales verdaderas de la presencia o de los designios de Dios. La fe, en efecto, esclarece todas las cosas con luz nueva. Manifiesta el plan divino sobre la vocación integral del hombre. Y por esto orienta la mente para soluciones plenamente humanas “ (GS 11a).

“Por ser pueblo de Dios, la Iglesia es solidaria con los otros pueblos y participa del mismo dinamismo. Realiza intercambio de bienes. Iglesia y pueblos de la tierra viven compenetrados”. La Iglesia “camina juntamente con la humanidad entera. Experimenta con el mundo la misma suerte terrena: es como el fermento y el alma de la sociedad humana a ser renovada en Cristo y transformada en la familia de Dios” (GS 40b).

“Esta compenetración de la ciudad terrestre y celeste” (GS 40c) no había sido tomada en consideración en la teología anterior. Entre los pueblos hay intercambios. “De este modo, a través de cada uno de sus miembros y de toda su comunidad, la Iglesia cree poder ayudar mucho a tornar más humana la familia de los hombres y su historia” (GS 40 c). “La propia Iglesia no ignora cuanto haya recibido de la historia y de la evolución de la humanidad” (GS 44 a).

“La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros escondidos en las varias formas de cultura humana, por los cuales la naturaleza del propio hombre se manifiesta más plenamente y se abren nuevos caminos para la verdad, son útiles también a la Iglesia... Para aumentar este intercambio, sobretodo en nuestros tiempos, en los cuales las cosas cambian tan rápidamente y varían mucho los modos de pensar, la Iglesia necesita del auxilio, de modo particular de aquellos que, creyentes o no creyentes, viviendo en el mundo, conocen bien los varios sistemas y disciplinas y entienden su mentalidad profunda. Compete a todo el pueblo de Dios auscultar, discernir e interpretar” (GS 44 b).

Sin la eclesiología del pueblo de Dios ni *Gaudium et spes* ni *Ad gentes* habrían sido lo que son. La relación entre Iglesia y mundo habría sido irrelevante, habría sido sólo asunto de política contingente sin alcanzar la vida de la Iglesia - como fue tantas veces considerada en el pasado. Los católicos continuarían pensando que su presencia en el mundo permanece algo exterior a su vida cristiana. Sin embargo, una vez que se atribuye al pueblo de Dios una realidad plenamente humana, la participación en los acontecimientos y en los movimientos de la humanidad va adquiriendo sentido cristiano y salvífico.

### **3. La realidad ecuménica del pueblo de Dios.**

De acuerdo a los historiadores, la constitución *Lumen Gentium* tenía una segunda finalidad. Quería facilitar y estimular el ecumenismo, no solamente con los cristianos, sino también con todas las religiones del mundo. Este era un proyecto de Juan XXIII y una de las finalidades atribuidas por él al Concilio ecuménico.

En cuanto a los cristianos separados, la llave del ecumenismo sería el reconocimiento del valor cristiano y eclesial de las otras comunidades o Iglesias que se reclaman de Cristo. Fue ahí que el concepto de pueblo de Dios permitió abrir las

puertas. Si la Iglesia nace de la jerarquía, no hay ninguna esperanza para los cristianos que no se someten a esta jerarquía. No pertenecen a la Iglesia de modo alguno.

El concepto de pueblo de Dios abre una puerta- señalizando que hay varias maneras de pertenecer a un pueblo. Fue precisamente por ahí que el Concilio entró.

Toda la discusión se concentró en torno de la famosa fórmula “*subsistit in*” (“ella subsiste en”)<sup>35</sup>. El Concilio quiso explícitamente, después de largas discusiones, abrir la puerta del pueblo de Dios para todos los pueblos del mundo cuando escogió la famosa palabra “*subsistit*”. En lugar de decir: “Esta Iglesia, constituida y organizada en este mundo como una sociedad, es la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro...”, el Concilio resolvió decir: “Esta Iglesia ... subsiste en la Iglesia católica...” (LG 8 b). A primera vista esa sustitución puede parecer indiferente. Sin embargo ella quiso expresar algo fundamental.

Diciendo que el pueblo de Dios *subsiste*, o sea, *está presente*, en la Iglesia católica, el texto no excluye que el pueblo de Dios pueda subsistir también de alguna manera en otros lugares – por ejemplo, en otras comunidades cristianas, o, eventualmente, en otras religiones.

El texto conciliar dice: “Esta Iglesia, constituida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque fuera de su estructura visible se encuentren varios elementos de santificación y verdad” (LG 8 b). El decreto *Unitatis redintegratio* explicita que “solamente a través de la Iglesia católica de Cristo, auxilio general de salvación, puede ser alcanzada toda la plenitud de los medios de salvación (UR 3 e). Por otra parte, el mismo decreto explicita hasta cierto punto los elementos de verdad que hay en las otras confesiones cristianas.

Estos textos ponen la diferencia entre los católicos y los otros en la cuestión de los medios de salvación. Los católicos tienen la plenitud de los medios de salvación y los otros no tienen la plenitud, pero tienen una medida variable de estos medios de salvación. La oposición no está en la fe, en la caridad, en la santidad. En esto la Iglesia católica no afirma superioridad. Esta queda en los medios de salvación. Bien se sabe que no todos usan los medios de salvación que están a su disposición y pueden usarlos con disposiciones diferentes. Nada impide que con una parte de los medios se pueda llegar a una gran santidad. Con esta base se puede construir un diálogo.

De hecho, en los primeros años que siguieron al Concilio hubo un impulso notable dado al trabajo ecuménico, sobre todo bajo la orientación del Cardenal Bea. Sin embargo, luego comenzaron a aparecer y a multiplicarse las reticencias. En las declaraciones siempre se afirmó la prioridad del ecumenismo. En la práctica, sin embargo, la situación era otra. Muchas veces el ecumenismo se limitó a relaciones de cortesía y buen comportamiento, lo que puede estar inspirado simplemente por el modo de ser en el mundo occidental en que el relativismo religioso y el pluralismo imponen a todas reglas de conducta, comenzando por la tolerancia. A veces queda la impresión que no hay nada más que eso. En general las otras Iglesias tienen la impresión de que

---

<sup>35</sup> Cf. Sobre o “subsistit in”, Benoît-Dominique de La Soujeole, *Le sacrement de la communion*, Cerf, 1998, p. 83s., la Congregación para la Doctrina de la Fe de una interpretación oficial del “subsistit in” en la declaración *Mysterium Ecclesiae*, del 24 de junio de 1973 (AAS 65 (1973), pp. 396-406). La misma Congregación volvió nuevamente al mismo asunto en una notificación, sobre el libro de Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder en* en 1985 (AAS 77 (1985)pp. 758-759).

el ecumenismo con la Iglesia católica quedó congelado, aunque el Papa afirme repetidamente que el ecumenismo constituye una de las prioridades de su pontificado.

Hubo, y todavía hay, relaciones de amistad entre personas de diversas confesiones religiosas, pero ese hecho no influye en la relación entre las Iglesias. Hubo retroceso en el nivel institucional. Todas las Iglesias no católicas sienten que hubo y hay cada vez más enfriamiento ecuménico de parte de la Iglesia católica- aunque ésta lo niegue, pero los hechos son evidentes.

Era de preverse. Una vez abandonada la teología del pueblo de Dios, había mucho menos motivaciones para fomentar el ecumenismo. Pueblo de Dios y ecumenismo son causas solidarias – suben y bajan juntas. Abandonada la teología del pueblo de Dios, la Iglesia católica se cierra sobre sí misma, se siente obligada a afirmar con más fuerza su identidad, cierra las puertas al mundo contemporáneo. Todo ecumenismo aparece como amenaza, pues por la mediación del ecumenismo las contaminaciones del mundo pueden penetrar subrepticamente en la Iglesia católica. El ecumenismo se torna sospechoso.

Ya que no se puede renegar oficialmente lo que fue una de las preocupaciones mayores del Vaticano II, la solución consiste en vaciarlo en la práctica.

¿Qué está en la base de esta retracción? Con mucha probabilidad funcionó la vuelta a la concepción pre-conciliar de la verdad. Señales de esta vuelta, que expresan más claramente la voluntad de separación del mundo contemporáneo, están presentes en las encíclicas *Veritatis splendor* (de 1993) y *Fides et Ratio* (de 1998).

En estas encíclicas se reafirma una concepción intelectualista de la verdad. En el segundo milenio de la Iglesia de Occidente se construyó, de modo cada vez más rígido, una concepción de la verdad inspirada en la filosofía griega – y que traería consecuencias prácticas realmente trágicas<sup>36</sup>.

En primer lugar se afirma la primacía del conocimiento para la salvación. Ese conocer es entendido de manera intelectualista. Conocer quiere decir saber los conceptos que representan verdaderamente la realidad. Quien tiene en la mente los conceptos correctos, conoce la realidad. En segundo lugar se confía plenamente en la lengua, o sea, en las palabras para expresar plenamente los conceptos. Quien sabe las palabras justas, conoce la realidad, En tercer lugar el magisterio de la Iglesia es quien define las palabras correctas. Claro que de un sistema de éstos sólo puede derivar la Inquisición - que la Iglesia practicó y defendió con buena fe y buena conciencia durante siglos. Convencida de que la verdad era evidente para cualquier espíritu sincero, la jerarquía no podía entender que alguien no reconociese esa verdad “evidente”. Quien así actuase, pecaría por oponerse a la verdad – el más grave de todos los pecados, y, en caso de persistencia, pecado de contumacia digno de muerte.

El Concilio Vaticano II partió de otra concepción de la verdad, mucho más abierta a toda la evolución del pensamiento, desde la ruptura con la inflexibilidad del intelectualismo griego. La verdad no es todo – está también la primacía del amor. La verdad no se agota en conceptos. Los conceptos no son tan universales, ni unívocos, ni evidentes para todos. Hay diversidad de culturas que hace que los conceptos de una sean diferentes de los conceptos paralelos de otra. Nunca hay traducción perfecta porque nunca hay coincidencia de conceptos.

---

<sup>36</sup> Cf. Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église catholique*, Cerf, 1995, pp. 51-61.

Además de eso, la lengua no es expresión inmediata de conceptos. La lengua tiene su autonomía, sus reglas, su evolución, que el pensamiento no puede controlar. Ella es relativamente independiente del pensamiento y obliga a pensar de manera determinada. No permite que el sujeto piense lo que quiere. Debe pensar en una lengua, esto es, de modo constreñido y limitado.

Finalmente, el magisterio no tiene la intuición plena de los conceptos correctos, ni la revelación de las palabras más convenientes. No es el dueño del sentido de las palabras. Todo lo que dice es reflejo del mundo cultural en que se halla. El magisterio no está encima de la cultura. Todo es cultura. El papa y los obispos no pueden decir una palabra siquiera que no sea orientada por una cultura y no sea expresión de una cultura<sup>37</sup>.

Con la idea de los *signos de los tiempos*, Juan XXIII reconocía que hay en el mundo una fuente de conocimiento de la verdad, y que esta se manifestaba también de modo inductivo y no solamente deductivo. El Concilio Vaticano II reconoció que podía aprender de otros.

Esta concepción de la verdad permitía el diálogo con las otras confesiones cristianas. El retorno a la concepción anterior no es admisible para las personas de buena voluntad.

La situación no es mejor en lo que dice respecto al ecumenismo en el *senso lato*, o sea con las otras religiones. Es verdad que, en esta materia, el Vaticano II quedó bastante evasivo. Sin embargo, la teología del pueblo de Dios permitió una buena apertura.

Dentro de esta teología del pueblo de Dios, se puede reconocer y proclamar lo que es común a todos los seres humanos, y que es el movimiento común entre ellos. “Todos los hombres, pues, son llamados a esta católica unidad del Pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal. A ella pertenecen o son ordenados de modos diversos sea los fieles católicos, sea los otros creyentes en Cristo, sea en fin todos los hombres en general, llamados a la salvación por la gracia de Dios” (LG 13 d).

“Todos de alguna forma pertenecen al Pueblo de Dios” (*Unitatis redintegratio* 3 e). Esta es la base del gran ecumenismo con todas las religiones. Sin esto no hay diálogo posible. Entretanto, el decreto conciliar sobre las otras religiones no fue muy lejos. Aparentemente no había preparación suficiente.

En cuanto a las otras religiones, el Concilio Vaticano II todavía se expresó con mucha timidez y como con miedo de aventurarse en un terreno tan desconocido. Sin embargo, manifestó una intención clara. La Iglesia “considera lo que es común a los hombres y los mueve a vivir juntos su destino” (*Nostra aetate* 1 a). “Todos los pueblos constituyen una sola comunidad” (NA 1 b). Los padres conciliares recomiendan que los católicos “a través del diálogo y de la colaboración... reconozcan, mantengan y desarrollen los bienes espirituales y morales, como también los valores socioculturales que entre ellos se encuentran” (NA 2 c).

Lo que legitima el diálogo es la comunidad entre los pueblos. Si los cristianos se definen como pueblo, pueden entrar en diálogo. Si se definen como sociedad perfecta,

---

<sup>37</sup> Cf. Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église...*, pp. 87-114

no tienen razón alguna para entrar en diálogo. Solamente pueden exigir de todos los seres humanos la conversión – lo que se hace por la entrada en la Iglesia. Muchas veces la impresión que se tiene es que la jerarquía católica no tiene otro fin que hacer que todos los seres humanos, de todas las religiones, entren en la Iglesia católica actual, sin esperar que ella se abra a otras culturas. Eso quiere decir que pretende una cosa imposible.

El encuentro de Asís, en 1986, cuando el papa se reunió con los principales jefes religiosos del mundo, despertó gran esperanza. Sin embargo, no hubo continuidad. Todos rezaron juntos, pero cada uno rezó en su cultura. No hubo aproximación. Cada uno afirmaba su identidad. De esa manera, no se podía ir muy lejos.

Recientemente, en el documento *Dominus Iesus*, firmado por el cardenal Ratzinger, el mensaje fue que el ecumenismo no tiene salida, no tiene sentido. Este documento vuelve a las fórmulas anteriores al “*subsistit in*” de la *Lumen gentium*, para afirmar la equivalencia total entre el pueblo de Dios y la Iglesia católica. El documento hace excepción para las Iglesias orientales porque conservaron el episcopado en su forma antigua. Las otras confesiones cristianas no pueden constituir Iglesias locales porque les falta la sucesión episcopal. El texto de este documento suscitó gran desánimo entre las Iglesias separadas y entre todos los católicos que creen en el ecumenismo. La conclusión es que, por mientras, no hay ecumenismo posible. Es preciso esperar un cambio en Roma. Solamente un cambio en la eclesiología permitirá una nueva entrada al ecumenismo – solidario de la teología del pueblo de Dios.

#### **4. La promoción de los laicos en el pueblo de Dios**

La elección del tema pueblo de Dios quiso fundamentar también la promoción de los laicos. Lo que quedaba claro, en la asamblea, era la voluntad de superar “el clericalismo”. La teología del pueblo de Dios sería, pensaban muchos, el punto de partida y la justificación teórica de la promoción de los laicos. Durante dos siglos los laicos tomaron iniciativas, actuaron en nombre de la Iglesia en medio de las luchas del mundo. Surgieron muchos grupos, movimientos de índole social, cultural o intelectual. El Concilio quiso tomar en cuenta, valorizar y, de cierto modo reconocer la llegada de los laicos a la edad adulta. Quería que los laicos sintiesen que su importancia en la Iglesia era finalmente reconocida.

Otra cuestión es saber si los padres conciliares consiguieron lo que querían y pudieron ser fieles hasta el fin a su teología del pueblo de Dios. Ahí permanecen dudas. Creemos que la vacilación y la relativa confusión intelectual sobre los laicos – y la esencia de los laicos – podrían ser correlativas de la vacilación y de la confusión sobre el papel de los sacerdotes – y hasta de los obispos. No fueron consecuentes con la teología del pueblo de Dios en su teología de los laicos.

Los laicos son el pueblo de Dios y todo lo que se refiere a ellos viene de la participación en el pueblo de Dios. La calidad de laico nada agrega. Todo lo que los laicos son, es colectivo, social, pertenece al pueblo de Dios. No hay un sacerdocio de los laicos al lado del sacerdocio de los ministros. Existe el sacerdocio del pueblo, colectivamente – y un laico solo no tiene nada de sacerdotal. También un padre solo no tiene nada de sacerdotal, porque está al servicio del sacerdocio común, prestando funciones específicas. Y la misma cosa vale para los otros atributos.

En la *Lumen Gentium* no había necesidad de agregar un capítulo especial sobre los laicos, porque todo debía estar incluido en el capítulo sobre el pueblo de Dios. Individualmente los laicos no son diferentes de los ministros, todos son iguales. El capítulo 4 sobre los laicos, no sirve para la promoción de los laicos. La promoción estaba en el capítulo 2 y el capítulo 4 solamente debilita lo que fue dicho antes, en el capítulo 2.

Esta inserción de un capítulo especial tuvo consecuencias ulteriores, justificó un Sínodo sobre los laicos y un documento *Christifideles laici* que, en lugar de promover a los laicos, los dejaron en la confusión.

Aconteció que los padres conciliares sabían muy bien lo que no querían, pero no sabían tan claramente lo que positivamente querían. Concretamente quedaron atrapados por fragmentos de aquella misma teología de la cual querían liberarse. No consiguieron ir hasta el fin. No consiguieron deshacerse de esa vieja teología de las dos categorías de cristianos en la cual habían sido educados y que había sido la base de su formación en los seminarios o en las facultades de teología. Ni los más avanzados consiguieron alcanzar esa libertad intelectual. Ni siquiera teólogos como Congar consiguieron salir de los esquemas tradicionales. Congar fue censurado en Roma por su teología del laicado. Sin embargo, hasta esa teología todavía era bastante conservadora – como él mismo reconoció después del Concilio.

Lo que los padres no querían podía ser representado por un texto famoso de Graciano, el canonista fundador de la ciencia del derecho canónico, que coleccionó los textos cristianos que podían tener valor jurídico con miras a establecer una base para la sociedad cristiana. El dicho de Graciano fue repetido millones de veces durante 800 años: “*Duo sunt genera christianorum*”<sup>38</sup> (Dos son los géneros de cristianos). Más interesante todavía es la descripción de esos dos géneros de cristianos que hay en la Iglesia. Esos dos géneros forman dos “órdenes” bien separados. En primer lugar, según Graciano, “hay el género de los clérigos, que, siendo dedicado al servicio divino y dado a la contemplación y a la oración, está dispensado de la agitación de las cosas temporales. Estos deben contentarse con la comida y la ropa y no pueden tener ninguna propiedad, porque todo es común entre ellos”. “Hay otro género de cristianos que es el de los laicos. Pues “laos” quiere decir pueblo. A ellos es permitido ser propietarios, aunque solamente para el uso. A ellos se concede casarse, cultivar la tierra, ser jueces, colocar las oblationes en el altar, pagar el diezmo y de esa manera podrán salvarse, mas con la condición de evitar los vicios”.

En la Edad Media semejantes textos son numerosos. Por ejemplo, Esteban de Tournai (+1203) enseña que “hay en la Iglesia dos pueblos, dos órdenes, los clérigos y los laicos; dos vidas, la espiritual y la carnal”<sup>39</sup>.

Este tema permaneció en la teología y en la conciencia de los católicos hasta nuestros días. En 1888, León XIII escribió en una carta al arzobispo de Tours: “En la realidad, es un dato constante y asegurado que hay en la Iglesia dos órdenes bien distintos por naturaleza: los pastores y el rebaño, esto es, los jefes y el pueblo. El primer orden tiene por función enseñar, gobernar, dirigir los hombres en la vida, imponerles leyes; el otro tiene por deber ser sumisos a los pastores, obedecerles, ejecutarles las órdenes y honrarlos”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. G. Alberigo, “le peuple de Dieu Dans l’expérience de la foi”, em *Concilium* 196, 1984, p. 48.

<sup>39</sup> Citado por G. Alberigo, *Le peuple de Dieu Dans l’expérience de foi*, p.49

<sup>40</sup> Citado em G. Alberigo, art.citado, p.52, n.11.

Más reciente es un texto de Pío XII (de 1955), que afirma: "Por la voluntad de Cristo, los cristianos están distribuidos en dos órdenes, el de los clérigos y el de los laicos. Por la misma voluntad fue constituido un doble poder sagrado: el del orden y el de la jurisdicción. Además de esto, igualmente por disposición divina, se tiene acceso al poder del orden – aquel que hace la jerarquía de los obispos, sacerdotes y ministros – por la recepción del sacramento del orden; en cuanto al poder de jurisdicción, en virtud del derecho divino, es directamente conferido al Pontífice supremo, y a los obispos en virtud del mismo derecho, pero únicamente por el sucesor de Pedro"<sup>41</sup>.

En esos textos, que podrían ser confirmados por millares de otros, aparece claramente el sentido de la distinción entre los dos géneros de cristianos. La distinción procede de la distinción entre lo sagrado y lo profano. Los clérigos no se meten en las cosas profanas de este mundo, sino son reservados para las actividades sagradas. Por eso pertenecen al mundo sagrado. En cuanto a los laicos, pertenecen al mundo. Los laicos actúan en el mundo y los clérigos actúan en lo sagrado, son reservados para lo sagrado.

He aquí el problema. ¿Qué significa lo sagrado en la realidad cristiana? ¿Qué es lo sagrado? En el paganismo- e incluso en el Antiguo Testamento, a pesar de los profetas -, sagrados son los templos, los sacrificios y los sacerdotes. Todo eso está reservado a Dios. Así la distinción entre sagrado y profano era muy clara en el Antiguo Testamento y también en las religiones antiguas – aquellas que los cristianos conocieron en el imperio romano o en los imperios que visitaron fuera del imperio romano.

En el cristianismo no hay más templo y Dios está en todas partes: en las personas, en los discípulos y, sobre todo, en los pobres. Hay un solo sacrificio que es el sacrificio de Cristo y no hay más sacerdotes porque hay un solo sacerdote que es Cristo y con él todo el pueblo de Dios es sacerdotal. Esta es la doctrina del Nuevo Testamento. Los cristianos son sacerdotes en toda su vida. El sacrificio que ofrecen a Dios es su vida, y el templo es el mundo. No hay más distinción entre lo profano y lo sagrado, esto es, lo profano es sagrado y lo sagrado es profano<sup>42</sup>. Lo que hace lo sagrado es la presencia del Espíritu Santo en cualquier realidad humana.

Entonces ¿cómo podría haber dos géneros, uno dedicado a lo profano y otro dedicado a lo sagrado? Ese esquema procede de fuentes anteriores al cristianismo. Por eso la palabra "sagrado", usada varias veces en los textos, se presta para crear confusión ¿Por qué ella todavía aparece en los documentos conciliares? Porque todavía se vive un resto de la época anterior en que la distinción sagrado-profano predominó en la Iglesia.

¿Por qué se mantuvo durante tantos siglos esa famosa distinción entre sagrado y profano, clérigos y laicos? Con certeza en primer lugar porque ella, y solamente ella, podía justificar la posición privilegiada del clero en la cristiandad, desde Constantino. De hecho, el clero había recibido muchos privilegios, entre ellos el de no tener que trabajar para vivir. Era preciso justificar, en términos religiosos, esa situación que no tenía fundamento en el Nuevo Testamento.

---

<sup>41</sup> Enciclica *Ad Sinarum gentes*, AAS 47 (1955), 8-9. Citado por Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église...*, p.81.

<sup>42</sup> Este tema fue muy estudiado bajo el título de espiritualización del culto. En la realidad espiritualización se refiere aquí a la aplicación del vocabulario sagrado a la vida profana, normal, diaria de los cristianos conducida e inspirada por el Espíritu Santo. Porque el Espíritu Santo está en todas las acciones profanas, todas ellas son espirituales Cf. L. Cerfaux, *Le Chretien Dans la théologie paulinienne*, Cerf, Paris, 1962, pp. 255-265; K.H. Schelkle, *Teología do Novo Testamento*, t 5, Loyola, São Paulo, pp.179-184.

En segundo lugar había la herencia de las antiguas religiones – que todavía estaban bien presentes en la mente de los pueblos. Era evidente para todos los paganos que debía haber sacerdotes dedicados a los templos. Constantino construyó templos que pasaron a demandar actividades y personas dedicadas a esas actividades – el clero.

Esa teología de los dos géneros se infiltró también en la *Lumen Gentium*. Ella está en la base de ese extraño capítulo 4 sobre los laicos. Extraño porque consta de numerosas repeticiones. En la realidad los laicos son el pueblo de Dios y lo que se dice de ellos les viene de la condición de pueblo de Dios. La participación en el sacerdocio no les viene del hecho de ser laicos, sino de la pertenencia al pueblo de Dios. Así también, la participación en el *munus* profético y real de Cristo no les viene del hecho de ser laicos, sino de la pertenencia al pueblo de Dios. Todo eso cabía en el capítulo del pueblo de Dios. En realidad no había más necesidad de un nuevo capítulo sobre los laicos. Los laicos son del pueblo de Dios, sin ministerio especial. Todo lo que ellos son positivamente les viene del pueblo de Dios.

¿Por qué, entonces, un capítulo sobre los laicos? Se cayó en una trampa. Cuando se trata de definir al laico distinguiéndolo del clérigo, el Concilio vuelve a la antigua distinción de lo sagrado y de lo profano. De dos órdenes, uno que cuida las cosas sagradas y otro que se dedica al mundo. He aquí el texto más claro, y, naturalmente, más discutible: “La índole secular caracteriza a los laicos. Pues los que recibieron el orden sacro, aunque algunas veces puedan ocuparse en asuntos seculares, ejerciendo hasta profesión secular, en razón de su vocación particular se destinan principalmente y *ex-profeso* al sagrado ministerio. Los religiosos, por su estado, dan brillante y eximio testimonio de que no es posible transfigurar el mundo y ofrecerlo a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. Es, sin embargo, específico de los laicos, por su propia vocación, procurar el Reino de Dios ejerciendo funciones temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el siglo, esto es, en todos y cada uno de los oficios y trabajos del mundo. Viven en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, por las cuales su existencia es como tejida” (LG 31 b).

Esta teología está totalmente fundada en la distinción entre sagrado y profano como en los textos de Graciano y de sus seguidores. Es la repetición de aquel esquema que se quería superar.

Por otra parte, el texto contiene afirmaciones muy extrañas, lo que muestra que no concuerda con la realidad cristiana. Primero, dice que el clero se destina *ex-profeso* al sagrado ministerio. Mas reconoce que “algunas veces pueden ocuparse en asuntos seculares”. Ahora bien, hasta la presente crisis de vocaciones, una gran proporción de sacerdotes-seculares o religiosos- se dedicaba a la enseñanza en los colegios católicos. Eso no ocurría “algunas veces”. Eran decenas de millares de sacerdotes que se dedicaban a eso. Los jesuitas, casi todos, se dedicaban a la enseñanza- lo mismo ocurría con muchos otros sacerdotes religiosos. No enseñaban religión, sino todas las materias profanas. No fueron casos excepcionales, sino era lo común. Entonces, ¿cómo excluir lo profano de la vida de los sacerdotes?

En cuanto a los religiosos, se dice que su misión es practicar las bienaventuranzas. Sin embargo, Jesús no reservó la práctica de las bienaventuranzas solamente a los religiosos. Ellas constituyen la regla de todo el pueblo de Dios – laicos incluidos.

En lo que dice respecto a los laicos, se dice que “viven en las condiciones de la vida familiar y social”. Ahora bien, en el Oriente los sacerdotes viven en las condiciones de la vida familiar, y en el Occidente los diáconos casados también. Esa característica, entonces, no es propia sólo de los laicos. En cuanto a la vida social, todos están implicados en ella – hasta los mismos padres del desierto, en algunos momentos de su vida. Nadie escapa de la vida social – salvo las ilusiones de una vida conventual aislada. Se sabe que las Carmelitas, por ejemplo, son siempre las personas mejor informadas de todo lo que acontece en la ciudad. Entonces esa distinción simplemente no vale. Ella es invocada para justificar- de todas las maneras – la distinción entre sagrado y profano, y la relación existente entre clero y laicos. Los padres querían cambiar sin proyectar caminos de cambio.

Mas, entonces, ¿cómo fue posible que una enseñanza tan contraria a la doctrina del pueblo de Dios hubiese entrado en el Concilio?

Entró por medio de la teología de la Acción Católica<sup>43</sup>. La Acción Católica había sido recibida por los papas, sobre todo por Pío XI, como algo providencial. Sería una especie de salvación de la Iglesia. La Acción Católica permitiría penetrar en los ambientes en que el clero ya no tenía acceso, pudiendo ser presencia de la Iglesia en un mundo secularizado. Esa idea vuelve en la *Lumen gentium*: “Los laicos son especialmente llamados para hacer a la Iglesia presente y operativa en aquellos lugares y circunstancias donde sólo a través de ellos ella puede llegar como sal de la tierra” (LG 33 b).

Esta idea es muy discutible. Hoy en día no se conoce lugar en que el padre no pueda entrar y existe una conciencia bien clara de que la presencia del padre es más fuerte que la del laico; por consiguiente ella es más significativa y necesaria en todos los lugares, principalmente los más distantes de la Iglesia. Pero, en aquel tiempo, había el famoso *status* sacerdotal que Pío XII quería mantener: el padre, como persona sagrada, debe permanecer en el mundo sagrado y no ensuciarse en medio del mundo de toda la humanidad.

En aquel tiempo, para preservar el *status* sacerdotal, la jerarquía concibió que el apostolado de los laicos sería una especie de sustituto del apostolado de los padres y, por consiguiente, sería una forma de participación en el apostolado de la jerarquía en los lugares en que el padre no podía entrar. Pío XII evitó usar el término *participación* – que le parecía dar demasiado importancia a los laicos - y prefirió hablar de *colaboración*. El apostolado de los laicos sería como la extensión de la misión de la jerarquía en los lugares en que ésta no puede estar presente.

Esa teología de la Acción Católica también fue evocada en el decreto *Apostolicam actuositatem*, en el párrafo que trata de la Acción Católica: “Entre estas o semejantes instituciones, deben principalmente ser recordadas las que, aunque siguiendo muchos modos de actuar, trajeron al reino de Cristo frutos muy abundantes y, debidamente recomendadas y promovidas por los sumos pontífices y por muchos obispos, recibieron de ellos el nombre de Acción Católica, muchísima veces fueron calificadas como cooperación de los laicos en el apostolado jerárquico” (AA 20 a).

Sin embargo, cuando los padres conciliares exponen la teología del pueblo de Dios explican que la misión de los laicos deriva directamente de Cristo. Se explica que los laicos participan directamente del sacerdocio de Cristo (34), de su *munus* profético

---

<sup>43</sup> Sobre los límites de la teología de la Acción Católica u del laicado, que tuvo importante influencia en la eclesiología del Vaticano II, cf. G. Alberigo, *A Igreja na história*, Paulinas, São Paulo, 1999, p. 28s.

(35) y de su *munus* de regir (36). Todo eso se realiza en colaboración armoniosa entre los laicos y la jerarquía (37). Ya no se trata de participación en la misión de la jerarquía. Los laicos son pueblo de Dios y asumen las responsabilidades del pueblo de Dios, ayudados por los servicios de los diversos ministerios.

Como conclusión podemos decir que la teología del pueblo de Dios enunciada por el Concilio proporciona la base de la promoción de los laicos en la Iglesia. Los restos de una teología anterior no perjudican el modelo claramente definido y asumido por los padres conciliares, aunque mantengan cierta confusión sobre la relación entre clero y laicado.

El problema es la aplicación en la práctica de la vida eclesial. Los textos conciliares celebran la armonía que debe existir entre el pueblo de Dios y la jerarquía. El texto de la *Lumen Gentium* dice sabiamente: “Los sagrados pastores, sin embargo, reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia. De buena voluntad utilicen su prudente consejo. Con confianza, entrégueles oficios en el servicio de la Iglesia. Y déjenles libertad y radio de acción.”

Todo eso es muy edificante, pero ¿qué acontece si los “sagrados pastores” no siguen esas buenas recomendaciones? Se ve ahí que los laicos están totalmente impotentes. No hay medios de obligar al “sagrado pastor” a cumplir su deber. Eso no fue previsto por el Concilio.

El Concilio podía esperar que un día viniese un nuevo Código de Derecho Canónico inspirado en sus directrices. De hecho vino, pero quedó muy lejos del espíritu del Vaticano II. A los laicos no ofreció ningún medio de defensa de sus derechos. El actual Derecho Canónico se sitúa en la línea del Código de 1917. Según la tradición de la Curia romana, el Derecho Canónico se inspira en el ejemplo del derecho romano – aquel de Justiniano. Ese Código no es hecho para enunciar los derechos de los ciudadanos y para defenderlos de los arbitrios de los gobernantes. Por el contrario, es hecho para enunciar los deberes de los súbditos y enunciar los derechos de los gobernantes sin ofrecer a los súbditos ninguna defensa contra los gobernantes.

El derecho de la sociedad occidental se tornó, cada vez más, un derecho de defensa de los ciudadanos, pues, como decía Lacordaire, la ley es hecha para defender a los débiles contra los fuertes y no lo contrario. Ahora bien, la ley canónica es hecha para defender y justificar al fuerte contra el débil. El Concilio no estaba consciente de eso, y, por eso, en la práctica, poca cosa cambió en el relacionamiento entre jerarquía y laicos – a no ser las formas de civilidad y de cortesía, que no derivan tanto del evangelio sino del código implícito de buenas maneras en la civilización occidental de hoy.

Por otro lado, vale también lo que dice Hans Kung: si el poder de los laicos no deriva del poder de la jerarquía, sino directamente del poder de Cristo como el poder de la jerarquía; si los laicos participan también, en virtud de la determinación de Cristo, del poder de reinar y gobernar, ¿por qué no pueden también participar de las decisiones? ¿Por qué todas las decisiones deben ser tomadas únicamente por los “sagrados pastores”? ¿Por qué la participación de los laicos se reduce a puros consejos? ¿Por qué en los consejos parroquiales o diocesanos – o también en la Curia romana-, los laicos solamente tienen voz consultiva?<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cf. Hans Küng, *Mantener la esperanza*, Trotta, Madrid, 1993, pp.83-100 (ed. original 1990).

La única respuesta a estas cuestiones sería: “porque siempre fue así”. Otra respuesta teológica no habría. Pero eso no siempre fue así – e incluso si siempre hubiese sido así, no se puede comprobar que fue por voluntad expresa de Jesús.

El concepto de pueblo de Dios está en la base de la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II. El Concilio quiso “aquella plena, consciente y activa participación en las celebraciones litúrgicas que la propia naturaleza de la liturgia exige y a la cual, por fuerza del bautismo, el pueblo cristiano... tiene derecho y obligación” (*Sacrosantum Concilium* 14 a).

Sin embargo, las reformas litúrgicas quedaron a mitad de camino. Se inspiraron mucho en los consejos de los “especialistas” – liturgistas, pastoralistas, historiadores y arqueólogos – que querían volver a la simplicidad de la liturgia antigua. Pero ésta queda muy lejos del modo de sentir de nuestros contemporáneos.

Hoy existe una florescencia inmensa de personas entendidas en todas las artes – particularmente en las artes de expresión oral o simbólica. ¿Por qué no son consultadas? Las reformas litúrgicas respondieron más a las preocupaciones de monjes o de clérigos que a las preocupaciones de los laicos. Por eso la liturgia no atrae. Los movimientos carismáticos atraen millares de participantes a sus alabanzas. Pero la liturgia oficial permanece fría, formal, reservada a los más viejos, a los que van por tradición y les gusta depender del sacerdote. En los textos conciliares está el estímulo a la participación, pero ésta no ocurre concretamente debido a la ausencia de incentivo a la espontaneidad. Las reformas permanecieron en la mitad del camino.

Por ejemplo: es verdad que ahora se celebra en lengua popular, sin embargo los textos traducidos no suscitan más entusiasmo que el latín. El lenguaje litúrgico es arcaico, no responde a los modos de expresión contemporáneos. Solamente los laicos pueden hacer una liturgia adaptada a los laicos. Desgraciadamente la autoridad romana decretó el fin de las experiencias cuando mal habían comenzado. La Curia romana tradicionalmente impone la liturgia al mundo entero – pensando que conoce suficientemente todas las culturas, dando a todos una expresión adaptada a su índole particular. No será el prefecto de la Congregación de los Sacramentos que tomará la iniciativa de estimular nuevos experimentos. La palabra del Concilio permanece en la buena intención. Falta la aplicación.

El dato más importante que proporciona la base de la rehabilitación de los laicos es el reconocimiento de la universalidad de los carismas. “No es sólo a través de los sacramentos y de los ministerios que el Espíritu Santo santifica y conduce el Pueblo de Dios y lo adorna de virtudes, sino, repartiendo sus dones ‘a cada uno como le place’ (1Cor 12,11), distribuye entre los fieles de cualquier clase incluso gracias especiales” (LG 12 b).

“El apostolado de los laicos es la participación en la propia misión salvífica de la Iglesia” (LG 33 a) – Pío XII habría escrito: “...participación en la misión salvífica de la jerarquía”. El capítulo IV procura expresar los modos de participación activa de los laicos, aunque lo haga con mucha prudencia y no sin cierto miedo de ofender la jerarquía. El capítulo prudentemente reconoce que los laicos “según su ciencia, competencia y habilidad, tienen el derecho y a veces el deber de expresar su opinión sobre las cosas que se relacionan con el bien de la Iglesia” (LG 37 a).

De esta manera el Vaticano II pone fin a 150 años de predominio de la distinción entre *ecclesia discens* y *ecclesia docens*. Los laicos son reconocidos como miembros activos. En la práctica esa participación de los laicos todavía no se manifiesta

claramente en las estructuras – después del Concilio las estructuras básicas de la Iglesia no cambiaron. El obispo en la diócesis y el párroco en la parroquia continúan monopolizando el poder.

Surgieron consejos tanto en la parroquia como en la diócesis. Sin embargo, esos consejos son, de modo general, escogidos por el obispo o por el párroco y reflejan el pensamiento de la autoridad que los escogió. Sin embargo el Concilio colocó principios que, a largo plazo, cuestionan esas estructuras - no dejando de tener efectos, aunque sea en un futuro bastante remoto.

Hay quien cree que la promoción de los laicos es el elemento principal del concepto de pueblo de Dios. Para muchos participantes del Concilio la superación del clericalismo era el efecto más deseado, más que el ecumenismo o el cambio de la presencia de la Iglesia en el mundo. Sin embargo los otros no son de menor relevancia.

Para concluir diremos que la doctrina del pueblo de Dios aún no penetró profundamente en las diversas áreas de la vida práctica de la Iglesia- ni siquiera llegó a una visión clara de los laicos, a medida que los laicos permanecen separados del pueblo de Dios, como si tuviesen algo más que su pertenencia al pueblo de Dios. En todo caso es urgente superar lo que todavía subsiste de la distinción entre sagrado y profano, clero dedicado a lo sagrado y laicos dedicados a lo profano.

La teología del pueblo de Dios fue la gran novedad del Vaticano II. No fue aplicada todavía – ni incluso en todos los documentos del Concilio – de modo consecuente. Pero esa situación, lejos de justificar un abandono de la doctrina, exige desarrollo ulterior. La teología del pueblo de Dios debe entrar en todos los capítulos de la eclesiología porque es la llave que permite relacionar lo divino y lo humano en la Iglesia.

## **CAPITULO 2 LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE PUEBLO DE DIOS**

Para entender mejor el alcance de la doctrina del Vaticano II es preciso situarla dentro de la doctrina de la teología y de la institución de la Iglesia. Ella no cayó del cielo. Aunque fuese la doctrina del Nuevo Testamento y de toda la época patriótica, cayó en desuso y fue marginalizada por la teología dominante durante siglos. Cuando reapareció en el siglo XIX en las obras de teólogos inspirados en la Biblia y en la patriótica, fue todavía ignorada por la mayoría de la teología casi hasta el Concilio Vaticano II. Entretanto en el siglo XX, ella se expandió poco a poco en los países del norte de Europa. Triunfo en el Concilio, pero la resistencia de la minoría conciliar fue dura e influyo en los textos, dejando una impresión de dualismo no bien superado o de cierta ambigüedad. Solamente la historia explica tal situación.

Se puede decir que la doctrina conciliar viene de lejos. Tuve que recorrer un largo y penoso camino antes de llegar al punto al que llegué. Tuve que vencer la inercia de una Iglesia que se vanagloriaba de su inmutabilidad. Tuve que vencer el modelo jerárquico que era el modelo dominante en el segundo milenio – por lo menos en la Iglesia de occidente, y cual unánimemente acepto hasta 1940.

### **1. El modelo jerárquico anterior hasta el Vaticano II**

La eclesiología católica nació como disciplina autónoma en el siglo XIV dentro del contexto de la lucha entre el papa y el imperio – el rey de Francia o de la Inglaterra -, la lucha entre los dos poderes que se querían supremos. Por eso, ella se inspiró en los textos canónicos que regían el gobierno de la Iglesia desde el siglo XI. Por consiguiente, nació como concepción jurídica de la Iglesia. Esta se define como sociedad completa, perfecta, que no reconoce ningún poder humano arriba de ella. En esta sociedad el elemento formal, constitutivo, que genera la sociedad y la dirige, es la jerarquía con sus poderes de orden y de jurisdicción. A partir de esta base jurídica los teólogos elaboran un sistema en lo cual lo jurídico permanece siempre como el eje principal.

En los orígenes cristianos esta concepción estaba totalmente ausente - por no tener fundamento en la Biblia, ni en las comunidades primitivas en que el concepto de pueblo siempre fue dominante y ninguno imaginó que *pueblo* pudiese derivar de poder humano superior. El pueblo estaba directamente en contacto con Dios. La mediación entre cristiano y Cristo era el pueblo, la Iglesia como pueblo.

Entonces, ¿cómo fue que se constituyó una construcción teológica tan fuerte como si fuese de institución divina? ¿De dónde vino la jerarquía, como decía Congar?

Haremos solo algunas consideraciones generales que constituyen cierto consenso entre los teólogos.

En primer lugar necesitamos evocar y resaltar la influencia de la filosofía griega – platónica y sobre todo neoplatónica – que penetró en la teología por varios canales, pero sobretudo por la obra de Pseudo-Dionisio el Areopagita, cuyo prestigio fue grande

en la Edad media e incluso más tarde, pues todos aceptaban la versión tradicional según la cual sería aquel discípulo convertido por san Pablo en Atenas<sup>45</sup>.

Del neoplatonismo proviene la fascinación por la unidad, por el Uno. Toda la vida intelectual consiste en una reducción de la realidad en Uno. Este mundo en que vivimos es múltiplo, aquí no está el Uno. El está fuera de este mundo, pero todo deriva de él. El que hace la unidad de todo lo que existe es que todo procede del Uno, de una unidad primaria, fuente de todo.

De la unidad deriva la multiplicidad. Pero la multiplicidad es defecto, degradación. Del Uno derivan todos los otros seres por vía de degradación. El ser humano ya está en una degradación intensa porque está ligado a la materia, que es pura multiplicidad. Por el espíritu el hombre todavía tiene alguna cosa de unidad superior, pero ya en una forma degradada. El no procede de Dios. Uno directamente pero mediante una serie de mediadores cada vez más múltiples. La creación es caída, decadencia, porque ocurre alejamiento de la unidad primordial. Pero la finalidad de la vida es volver a la unidad. Separándose de la materia el hombre puede, por la contemplación de las ideas espirituales, subir, aproximarse de Dios, esto es, de Uno primordial. Así existe una unidad en el inicio y una unidad en el fin. La vida es salida de la unidad y retorno a la unidad. Este esquema inspira casi toda la filosofía y la teología medieval, por ejemplo, el esquema de la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino.

Transfiriendo este esquema al plano de la Iglesia, consta que el elemento superior de la Iglesia, aquello que deriva directamente de Dios, es el Uno. En el Oriente el Imperio puede revindicar el papel de la unidad y ser el jefe de la Iglesia. En el occidente el papa consiguió destronar al Imperio e imponerse como principio de unidad. Del papa deriva todo: los obispos, los padres y los laicos. De papa a obispo, de obispo a sacerdote y de sacerdote a laico hasta disminuir, degradación. En todo caso, todo el principio del bien y de salvación está en la unidad que es el papa. Este esquema de la unidad debía sustentar la conquista del poder total en el Occidente por parte del papa. No consiguió tener éxito definitivo a través de la cristiandad, pero consiguió en la Iglesia. En la medida que el papa perdía poder en la sociedad, aumentaba el su poder en la Iglesia - todo en el nombre de la unidad<sup>46</sup>. El tema de la unidad fascinó. Sólo el Uno puede hacer la unidad.

Esta concepción de la unidad no encuentra acogida en la Biblia. En la Biblia la unidad viene de la alianza entre varios. El pueblo de Israel viene de la alianza de doce tribus y la Iglesia de Cristo está fundada en el colegio de doce apóstoles. En la Biblia la unidad viene de la alianza que es voluntad humana de unidad y no de proceso metafísico necesario independiente del ser humano. En la Biblia y en la antigua tradición cristiana el tema fundamental de la Iglesia es la alianza y no el Uno. De ahí la contradicción que va aparecer entre la interpretación del papel de unidad del papa y el mensaje bíblico. No está en juego el papel de Pedro, pero el papel de Uno. Ahora bien, la teología de Uno va envolver la eclesiología católica toda – o por lo menos la teología dominante, que orienta a los poderes en la Iglesia.

Más allá de la filosofía neoplatónica, es necesario resaltar también el papel de la ideología del Imperio. Esta tiene sus raíces en los antiguos Imperios del Oriente,

---

<sup>45</sup> En la realidad este autor es desconocido y debe haber escrito entre el final del siglo IV y el comienzo del siglo V en el Oriente. Escribió varios libros que forman el *Corpus dionisiúm*. Entre las obras hay un libro famoso sobre la jerarquía celeste y otro sobre la jerarquía eclesiástica

<sup>46</sup> Cf. Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église...*, Cerf, Paris, 1995, pp.21-29; *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 1994, p. 91-94

pero penetró también en el Imperio romano y en los tiempos de Constantino ella ya estaba totalmente enraizada.

La llave del sistema es “Un Dios- Un mundo – Un imperio- Un emperador”. Todo poder deriva de Dios único. Este creó un solo mundo. Coloco este mundo en una unidad sola – por lo menos esta sería la perfección del mundo. El mundo fue dado al imperio y el imperio al emperador. Este debe su poder a Dios, de quien es el representante.

Los emperadores romanos escogieron el cristianismo como religión imperial porque, a sus ojos, era la más perfecta representación de la ideología de unidad imperial - gracias a su monoteísmo rígido. En esta ideología, el emperador recibe todo del Dios único y nada debe a los súbditos. Por el contrario, estos le deben todo.

Esta ideología fue aceptada, reconocida y transmitida por la Iglesia desde Constantino - como consta en las obras de Eusebio de Cesaría. En el Oriente ella subsistió hasta la caída del imperio de Constantinopla, fue transferida para Rusia y se constituyó en un fundamento del imperio ruso hasta 1917. Ciertos elementos permanecen hasta hoy, como lo demuestra la tentativa de algunos miembros de la Iglesia rusa, al pedir la canonización del último zar Nicolás II.

En el occidente, después de la ruina del imperio romano, la ideología imperial fue restaurada y el imperio fue atribuido por el propio papa al rey de los francos Carlos Magno, a quien el papa confirió el título de emperador. Este imperio duró 1806, cuando fue abolido por Napoleón. El papa, no entendió – que había sido el autor del nuevo imperio - entro en conflicto con el. Durante doscientos años el imperio dominó el poder religioso del papa y muchas veces coloco en el trono de Pedro personas de su elección. Pero esta política provoco reacción. Desde el siglo XI comenzó una lucha de siglos entre el imperio y el “sacerdocio” – esto es, el papa -, cada uno reivindicando la autoridad suprema en la cristiandad, en la sociedad cristiana<sup>47</sup>.

Gregorio VII fue la figura más representativa de este movimiento. Gregorio VII reivindicó para si mismo los atributos y los símbolos del imperio y exigió ser tratado como emperador. Sus sucesores seguirán en el mismo combate hasta Bonifacio VIII. Después de este papa la institución entro en crisis, pero nunca renunció al papel predominante en la cristiandad, no solamente como jefe espiritual pero como jefe temporal<sup>48</sup>. La fórmula “Un emperador” fue transferida para “Un papa”, y el papa paso a ser cada vez más exaltado como jefe del universo por mandato recibido del propio Cristo, rey del universo: “Un Dios- Un Cristo- Una cristiandad- Un papa”<sup>49</sup>.

Fue por ejemplo, en virtud de esta ideología que el papa Alejandro VI repartió el mundo entre los reyes de España y de Portugal. Actúo como dueño del mundo en nombre de Cristo<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. el clásico Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, 1929, nova ed., Darmstadt, 1954; Robert Folz, *L'idée d'empire en occident du Ve au XIVe siècle*, Aubier, Paris, 1953.

<sup>48</sup> Cf. Robert Folz, *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, pp. 87-101.

<sup>49</sup> Cf. Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église...*, pp. 60-73.

<sup>50</sup> Ghislain Lafont concluyó en términos prudentes: “No es imposible que los conflictos entre el papa y el emperador hayan poco a poco contribuido para colocar la respuesta de la primacía pontificia en términos que no le son propios y en donde una mística política de Un desempeña un papel más predominante que los datos teológicos y tradicionales sobre Pedro y la primera Iglesia de Roma” (*Histoire théologique de l'Église catholique*, p.120; ver también pp. 115-120,135s).

Dentro de esta perspectiva, los obispos eran los delegados del poder imperial del papa en el mundo entero, los sacerdotes eran el nivel inferior y el pueblo era el objeto entregado por Cristo al papa para ser dominado, y dirigido para su salvación. El único salvador en la tierra el papa. El papa era “*vicarius*” de Cristo, el sustituto de Cristo en la tierra, el único.

Fue así que se construyó una visión jerárquica del universo, de la humanidad y también de la Iglesia. Esta tiene una forma reconvicción muy grande durante toda la Alta Edad Media, era predominante todavía en los siglos clásicos XII y XIII, disminuyó en los siglos XIV y XV, pero fue reanudada y adaptada a la Iglesia en un impulso del Concilio de Trento y constituyó el eje de la eclesiología hasta el Vaticano II.

Cuando el papa perdió el poder temporal, transfirió para la Iglesia la ideología imperial. La primera etapa se concretizó con la revolución francesa, que humilló el poder del papa. La segunda etapa fue cuando el papa perdió los Estados pontificios en 1870. Pío IX y sus sucesores supieron sacar provecho de esta pérdida de poder temporal para exaltar su poder espiritual. El papa se tornó el jefe único de la Iglesia, revistió de la propia autoridad de Cristo, verdadero emperador espiritual. Se creó un culto a la persona del papa, que fue creciendo hasta los días de hoy. Todo en la Iglesia viene del papa y los esclavos del clero constituyen los pasos sobre los cuales está construido su poder. La *jerarcología* continuó dentro de la Iglesia. Por señal los últimos papas procuraron recuperar en el mundo entero una forma de conducción moral mundial que sería una restauración por lo menos parcial de la antigua autoridad imperial. Sin embargo, parece que esta reivindicación encontrará obstáculos de importancia.

La raíz o la justificación de esto no encontraron resonancia en lo que fue instituido por Cristo<sup>51</sup>. Esta estructura deriva tanto de la filosofía griega como de la ideología política romana. Una extraordinaria continuidad histórica de la Curia romana, trabajando con perseverancia desde el siglo VIII, constituyó este formidable poder. Entretanto, para el pueblo de Dios, este poder es la causa de grandes problemas. Dentro del esquema imperial del poder pontificio, ¿qué sobra para el pueblo de Dios? ¿Qué es lo que el pueblo de Dios todavía puede ser? ¿Un ejército al servicio del poder pontificio?

## 2. La “otra” Iglesia

La literatura “oficial” de la Iglesia católica- documentos del magisterio, teología, derecho canónico, historia de la Iglesia – quiere dar la impresión de que la eclesiología vertical, que se llama también *jerarcología*, creció armoniosamente con los aplausos del pueblo católico, y siempre prevaleció, venciendo todas las herejías que la amenazaban. Era la única eclesiología ortodoxa posible. Fuera de ella solamente había las herejías.

No fue bien así. No se puede decir que la *jerarcología* había sido siempre doctrina unánimemente aceptada. Desde el siglo XI, quiere decir, desde el momento en que se articula y se desarrolla la doctrina oficial y dominante en la Iglesia, que es la

---

<sup>51</sup> Un buen resumen de la doctrina católica sobre el obispo de Roma sucesor de Pedro en J.-M.-R. Tillard *Église d’Églises*, Cerf, París, 1987, pp323-398. del mismo autor *L’evêque de Rome*, Cerf, Paris, 1984.

*jerarcología*, comienza a expresarse una concepción diametralmente opuesta, en la cual el pueblo cristiano se manifiesta como instancia suprema y heredera directa de Cristo.

Durante 10 siglos, hasta el siglo XX, van a correr paralelamente una concepción de la Iglesia jerárquica, vertical, jurídica, autoritaria, uniformizada, en que la virtud máxima y fuente de todas las otras es la obediencia, identificándose la obediencia a la jerarquía y la obediencia a Dios, por un lado, y, por otro, la concepción horizontal, fundada en el pueblo de Dios, evangélica, pluralista, comunitaria, participativa, en que la virtud máxima es la obediencia a Dios distinguida de la obediencia a autoridades humanas - incluso en la Iglesia.

De esta última corriente nacieron muchos movimientos que fueron condenados como heréticos. Su herejía consistía siempre en un rechazo del sistema jerárquico tal como existía en la Iglesia de su tiempo. Pero estas herejías eran sólo algunos fenómenos extremos, expresando en forma muy expuesta a la condenación un movimiento de fondo que era una inmensa protesta contra el sistema jerarcológico. Sucede que estos movimientos nunca llegaron a convencer o convertir a la jerarquía, siempre sobrevivieron en la semiclandestinidad - o en la clandestinidad completa. Algunos de sus miembros se manifestaron públicamente y fueron duramente reprimidos. De esta manera el sistema dominante tuvo la impresión de ser el defensor de la única verdad contra gran número de contestatarios.

La victoria de la ortodoxia, gracias al apoyo político y militar de los reyes y príncipes, apareció como triunfo de la verdad sobre el error por la ayuda de Dios. La victoria era la confirmación dada por Dios a la única verdad que era el sistema eclesiológico obligatorio.

Durante 10 siglos tuvimos, por consiguiente, una Iglesia clerical apoyada por las formas dominantes de la cristiandad, el imperio, las monarquías, el feudalismo, y, por otro lado, una Iglesia más popular, de base, sin apoyos. Esta no era necesariamente anticlerical, pero poco a poco, delante de la inercia del sistema, se tornó anticlerical.

El momento culminante en el antagonismo ocurrió en el siglo XIX- y si este antagonismo disminuye en el siglo XX no es porque haya más paz, sino es porque la Iglesia está muy debilitada, estando a la defensiva, tratando de salvar lo que todavía puede ser salvado.

La historia del cristianismo en el Occidente está hecha por este antagonismo que fue lo más fundamental en la sociedad y todavía hoy marca la imaginación y, a veces, el actuar de nuestros contemporáneos.

¿Dónde estaba el pueblo de Dios? El sistema *jerarcológico* siempre invocó el testimonio del pueblo, siempre pretendió hablar en nombre del pueblo y afirmó poder contar con el apoyo del pueblo. De hecho, las grandes masas sobretodo rurales dieron todo el apoyo a la Iglesia establecida. Es preciso recordar que estas masas eran analfabetas, desconocían completamente la Biblia y nada entendían del sistema eclesiástico que se expresaba en latín. Más allá de eso, no poseían ninguna capacidad de organización social. Estaban totalmente pasivas delante del clero.

Esta masa siempre apoyó a la Iglesia oficial – y continúa haciéndolo hasta hoy, donde todavía existe. Fue la famosa alianza entre la Iglesia y los ignorantes. ¿Pero esta masa era el pueblo de Dios? ¿Merecía el nombre de pueblo?

Por otro lado, los grupos sociales y las personas que se tornaban más instruidas, más libres, más capacitadas para actuar, iban a reforzar los movimientos de oposición al sistema. Esta evolución fue un hecho general que se extendió a lo largo de los siglos, desde la Edad Media hasta hoy. A medida que las personas se tornan más instruidas, gran parte se aleja de la Iglesia católica y busca otras Iglesias o contra-iglesias. Estas personas creen encontrar en estos nuevos locales mayor respeto a su personalidad, por ofrecerles un futuro mejor y más oportunidades en la vida.

Teniendo acceso a la formación, estas personas pasaron a considerarse pueblo- y no más pertenecientes a las masas ignorantes. Nació entre ellas la conciencia de pueblo- por ejemplo, los miembros de las comunas<sup>52</sup>. En el inicio la conciencia de pueblo era todavía la conciencia de pueblo cristiano o de pueblo de Dios. A partir del siglo XVII, y sobretodo del siglo XVIII, la conciencia de pueblo se separó de la conciencia de Iglesia y nació el concepto de pueblo sin referencia a una religión – aunque, en la práctica, los movimientos de emancipación de los pueblos todavía cargasen muchos elementos cristianos, aunque inconscientemente.

Nada demuestra que este alejamiento de la Iglesia sea debido al cristianismo en sí- muy por el contrario. Los pueblos nacientes querían ser cristianos y querían ser pueblo por motivos cristianos. La razón del alejamiento debe estar en el sistema verticalista, autoritario, convencional que las masas ignorantes aceptan porque constituye para ellas un refugio y un apoyo, pero que las personas que buscan la libertad rechazan.

Hasta hoy este fenómeno continúa ocurriendo. Alfabetizar es preparar la salida de la Iglesia y la entrada en Iglesias pentecostales o movimientos sociales independientes de la Iglesia. Cuando los jóvenes ingresan en la enseñanza media, pierden la fe en la Iglesia católica.

\* \* \*

En el inicio la Iglesia jerárquica no tuvo dificultad para imponer su autoridad a los movimientos rebeldes. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, el mundo emancipado del feudalismo creció y el poder del clero disminuyó. La oposición se tornó cada vez más dura. Notemos que no se trata de oposición a la religión o a Cristo, sino de una oposición al sistema jerárquico. No es una oposición a la Iglesia, que todos quieren, sino oposición en nombre del pueblo cristiano al poder abusivamente asumido por la jerarquía y por el clero como clase privilegiada en la sociedad, y como clase que en la Iglesia monopoliza todo el poder y todas las decisiones.

En el siglo XVI la Iglesia no consiguió más reprimir la oposición. Un siglo antes cuatro cruzadas redujeron la resistencia del pueblo checo levantado al llamado de Jan Huss. Con el protestantismo un siglo de guerras entre religiones no consiguió reducir el cisma. Finalmente la paz de Westfalia definió una situación de tolerancia recíproca en Europa. El papa no reconoció el tratado de Westfalia (1648). Incluso así tuvo que inclinarse delante de los hechos.

El protestantismo se presentó como la “otra” Iglesia, la verdadera, aquella que había sido fundada por Jesús y era fiel a la Biblia. Por primera vez la “otra” Iglesia adquirió existencia histórica. Ahora bien, con el Concilio de Trento- y sobretodo con la

---

<sup>52</sup> Cf. Charles Petit-Dutaillis, *Les communes françaises*, Albin Michel, 1947 (1970).

interpretación integrista impulsada por Pío V y por la Compañía de Jesús<sup>53</sup> -, la Iglesia católica no quiso o no pudo entender las señales de los tiempos- no reconoció la voz del pueblo de Dios. Sofocó esa voz como si fuese herejía, apostasía, negación del cristianismo.

En el siglo XVIII la Iglesia perdió el liderazgo intelectual hasta en los países católicos, y no consiguió controlar más el movimiento de las ideas y de los movimientos sociales. Las ideas liberales predominaron. Estas ideas todavía no eran anti-religiosas, ni anticristianas, pero eran cada vez más opuestas al poder de la jerarquía y del clero. El anticlericalismo estalló en la revolución francesa. De ahí pasa a la totalidad del mundo occidental. En América Latina el anticlericalismo invade todos los países, con mayor o menor intensidad. En México, en Guatemala, en Ecuador, en Colombia, en Chile provoca luchas - en todas partes surgen partidos liberales que, poco a poco, consiguen superar la resistencia de los partidos conservadores mantenidos por la Iglesia. También en Brasil, en el reinado de don Pedro II, el liberalismo consiguió limitar el poder de la Iglesia, con el cierre de los noviciados y la famosa cuestión religiosa con don Vital y todas las medidas que tratan de colocar a la jerarquía bajo la dominación del sistema.

Con el tiempo cada partido afirmó con más fuerza sus posiciones, excomulgó al partido opuesto. Fue creciendo la intransigencia y la negación de cualquier diálogo. Solamente con Juan XXIII comenzó un proceso de aproximación, revisión del pasado en búsqueda de reconciliación y entendimiento.

La jerarquía interpretó toda esta evolución como una lucha entre la verdad y el error, entre Cristo y el Anticristo, entre Dios y el ateísmo, entre Dios y el diablo. No supo ver que se trataba de otra cosa. No supo entender lo que acontecía. No vio que no se trataba de lucha del cristianismo contra el diablo, o contra el paganismo o contra un Anticristo. Se trataba de lucha interna de la Iglesia entre dos partidos que afirmaban, por un lado, la jerarquía como poder sobre la Iglesia y, por otro, los derechos del pueblo de Dios.

Con el correr de los tiempos el concepto de pueblo de Dios se tornó bandera del partido popular, de los laicos, tornándose señal de herejía, de cisma y de oposición a la Iglesia para el clero. Por esto el tema fue visto con desconfianza. Quien afirmase los derechos del pueblo de Dios ya era sospechoso de anticlericalismo. El tema fue eliminado de la teología oficial - la teología de la jerarquía-, que naturalmente dominaba todas las instituciones eclesíásticas.

La oposición invocaba el pueblo, quería representar el pueblo. Era el pueblo contra el clero, y este pueblo era realmente un pueblo cristiano, impregnado de valores cristianos y generalmente con voluntad explícita de ser discípulo de Jesús. Finalmente, se establecía ahí un combate sin salida. La consecuencia de esto fue el debilitamiento de la Iglesia y la secularización de la sociedad. Hasta hoy no se reconocieron las razones de la secularización y del secularismo. Se continúa atribuyendo el origen de este fenómeno a una interpretación diabólica, como expresión de fuerza opuesta a Cristo. La jerarquía multiplicaba las denuncias, las condenaciones y las profecías de desgracias - como si ella no tuviese responsabilidad alguna. Fue el tiempo de los profetas de desgracias - como dijo Juan XXIII. No vieron que se trataba de una oposición entre dos eclesiologías que, por falta de

---

<sup>53</sup> Cf. G. Alberigo, *A Igreja na história*, pp. 245-268

dialogo siempre rechazado por la jerarquía, solamente podía desembocar en una lucha sin esperanza.

Durante estos diez siglos de lucha cada vez más radical no faltaron voces para predicar la conciliación y buscar la forma de síntesis entre los dos partidos. Nunca prevalecieron hasta Juan XXIII. Hubo algunos papas, obispos, sacerdotes y laicos que buscaron la aproximación, desistiendo de la posición intransigente que prevalecía. Pero no consiguieron convencer. Cada partido se creía enviado por Dios e iluminado por el Espíritu Santo. Fue con Juan XXIII que la jerarquía se dirigió a los laicos y comenzó, por esta vez, una nueva era pacífica - que, sin embargo, fue luego interrumpida en las últimas décadas, dejando a la Iglesia y a muchas personas fuera de ella con nostalgia y esperanza, a pesar de todo.

Hoy parece que los tiempos de la intransigencia volvieron. La jerarquía vuelve a la posición rígida de los tiempos de Trento y del Vaticano I, y los adversarios, esta vez, parece que quieren incluso vaciar la Iglesia, haciendo que el sentimiento religioso encuentre satisfacción en otras religiones. Por otra parte, ya no lo hacen por ideología, por fidelidad a una ideología del pueblo, porque, con la muerte de las ideologías, ya no hay ni Iglesia ni contra-Iglesia, subsistiendo solo el individuo abandonado a sí mismo y condenado a buscar su camino solo.

Las dos Iglesias elaboraron dos eclesiologías - no siendo creaciones teóricas arbitrarias. Las dos eclesiologías representaban dos modelos de Iglesia: el primero siempre vencedor, el segundo siempre vencido - pero ahora "levantando la cabeza" desde el Vaticano II.

La teología oficial ignoró la otra teología, haciendo cuenta que todo lo que no combinase con ella era herejía - o próximo de la herejía. Sin embargo, hoy queda cada vez más evidente que siempre hubo dos eclesiologías paralelas, como hubo dos Iglesias paralelas dentro o fuera de la ortodoxia, cuando ya no había más lugar para ella.

Para el ecumenismo esta consideración es fundamental. Es esencial reconocer que en el Occidente los cismas y las llamadas herejías están todas ligadas a aquella "otra" Iglesia - la Iglesia que no aceptó el esquema imperial, vertical, autoritario. En determinados momentos miembros de esta "otra" Iglesia fueron expulsados del cuerpo de la Iglesia por desobediencia. Otros permanecieron, siempre en una posición incómoda, porque siempre sospechosos de favorecer a los herejes o de caer ellos mismos en la herejía.

No mostraremos aquí toda esta historia conflictiva entre estas dos teologías en el curso del segundo milenio<sup>54</sup>. No será necesario. Recordaremos sólo algunas grandes líneas para dar expresión más concreta a lo que acabamos de situar.

¿Cómo fue que se afirmó progresivamente una conciencia de pueblo en la cristiandad? Durante siglos no podía haber otro pueblo que no fuese el pueblo de Dios, la Iglesia<sup>55</sup>. Sin embargo, delante del rechazo de la jerarquía y del clero, la conciencia de pueblo se emancipó, se secularizó y, al final, se declaró contra una Iglesia jerárquica que le hacía oposición. Esta Iglesia jerárquica se sintió rechazada.

<sup>54</sup> Para una visión sintética de la historia de Europa vista como lucha permanente entre dos representaciones del mundo y de la Iglesia, ver Fr. Heer, *Europäische Geistes-geschichte, Kohlhammer, Stuttgart, 1957*.

<sup>55</sup> Sobre la formación de la conciencia de pueblo en el Occidente, cf. Fr. Heer, *La democracia en el mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1955, pp. 19-55.

Condenó, condenó y condenó, hasta que Juan XXIII vino a decir que el camino de las condenaciones no lleva a nada.

Desde el siglo XI aparecieron algunos movimientos sociales que apelaron al pueblo y afirmaron la existencia del pueblo de cara al predominio del clero. En el siglo XII estos movimientos aumentaron, destacándose dos vertientes<sup>56</sup>.

Por un lado, había los movimientos sociales que procuraban darse un espacio de autonomía dentro del sistema feudal en que todo pertenecía al clero y la nobleza. En el movimiento de las comunas y otros movimientos urbanos, pero también en los movimientos de conquista de la tierra por agricultores independientes<sup>57</sup>, hay una afirmación de “pueblo”. Muchas veces este movimiento entró en conflicto con la jerarquía, toda vez que ésta era gran propietaria y corría el riesgo de perder privilegios, poder y también recursos financieros.

Por otro lado, había los movimientos espirituales luchando por una Iglesia libre de corrupción, una Iglesia evangélica, una Iglesia pobre y de los pobres. Tales movimientos entraban luego en conflicto con el clero porque denunciaron y condenaron los vicios y la corrupción del clero, también del episcopado. La tendencia era hacer de la Iglesia la “congregación de los elegidos” o de los “predestinados”, o sea, de aquellos que en la vida real practicaban el evangelio<sup>58</sup>.

Hubo naturalmente muchas interferencias entre estas dos vertientes. Sin embargo, los pueblos que querían un cristianismo más evangélico eran también participantes de los movimientos populares de emancipación política y económica.

Buena parte de la historia de la Edad Media fue hecha de las luchas entre el sistema dominante y los primeros movimientos de contestación. Todos estos fueron reprimidos, pero, desde entonces, ya se manifiestan las preocupaciones y las fuerzas históricas que, después de cuatro o cinco siglos, irán a provocar la Reforma con sus cismas, y la secularización progresiva de la modernidad.

Progresivamente la Iglesia fue propuesta como siendo *congregatio, fraternitas, corpus* de fieles. A medida que creció el conflicto con la jerarquía, los movimientos populares, movimientos de pobres, movimientos espirituales, defendieron una Iglesia sin jerarquía, sin clero, una *Ecclesia spiritualis*<sup>59</sup>. Pues, para muchos, clero era sinónimo de mal cristiano.

Hasta el final del siglo XII, el movimiento contrario a la jerarquía no tuvo expresión teológica importante. En el final de este siglo apareció el abad Joaquín de Fiore, destinado a tener gran relevancia. El abad Joaquín propone una teología de la historia que revoluciona toda la tradición y perturba toda la sociedad medieval. En su teoría, la historia de la Iglesia consta de tres etapas. Primero hubo el reino del Padre, que fue el Antiguo Testamento. En este reino impera la carne, bajo la ley; fue la edad de la servidumbre y del temor. Después vino el reino del Hijo, que comenzó con el

---

<sup>56</sup> Cf. C. Violante, “Hérésies urbaines et hérésies rurale en Italie du 11e au 13e siècle” en Jacques Le Goff (org), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e-18e siècle*, La Haye-Paris, 1968, pp. 171-198; H. Grundmann, *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Âge*, ibid., pp. 209-215.

<sup>57</sup> Cf. Raymond Delatouche, *La chrétienté médiévale*, Téqui, Paris, 1989, pp.83-100.

<sup>58</sup> Sobre el movimiento laico en la Edad Media, cf. la obra fundamental de G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 6 t., Louvain-Paris, 1958ss.

<sup>59</sup> Cf. E. Benz, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie des franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934.

Nuevo Testamento y se extiende hasta el siglo XIII. En el reino del Hijo se vive al mismo tiempo en la carne y en el espíritu bajo la gracia; es la edad de la obediencia filial y de la fe. Después viene el tiempo del Espíritu Santo, en que se vive en el espíritu, bajo una gracia más abundante; será el tiempo de la libertad y de la caridad. Según Joaquín de Fiore el tiempo del Espíritu Santo todavía no llegó, pero su llegada es inminente. Cada época es marcada por una categoría de hombres. En la primera edad son los casados, en la segunda los clérigos y en la tercera los monjes. Por eso Joaquín fue acusado de “deprimir la orden clerical”<sup>60</sup>.

La teología de la historia de Joaquín acabó siendo condenada después de la muerte de él, pero, a pesar de eso, él tuvo gran repercusión, primero en el movimiento franciscano, y, después, en toda la historia del Occidente. No habría llamado la atención si, justamente pocos años después de la muerte del santo abad, no hubiese aparecido san Francisco y la multitud de sus seguidores. Para muchos el advenimiento de san Francisco apareció como señal de un mundo nuevo, mundo inspirado por el Espíritu, de pobreza absoluta, de surgimiento del pueblo de los pobres independientemente del clero. El movimiento franciscano apareció como un milagro. Su expansión fue fulminante. En pocos años el movimiento se extendió por Europa entera juntando miles, decenas de miles de miembros y la simpatía de millones de cristianos.

San Francisco nunca supo de las profecías del abad Joaquín, pero cuando comenzaron los debates sobre la orientación de la Orden algunos espirituales resucitaron las profecías del abad Joaquín para mostrar que el tiempo anunciado por él, tiempo del Espíritu Santo, había llegado con san Francisco. Para ellos todo debía cambiar. De ahora en adelante debían vivir en un reino de Espíritu. Con Francisco se entraba en una nueva época de la cristiandad. Francisco era la realización concreta de las aspiraciones de los movimientos populares<sup>61</sup>.

El movimiento franciscano no permaneció homogéneo ni unido. Esto era imposible, pues la vida de san Francisco y de sus primeros compañeros era milagro. Pero este milagro no podía durar. Los discípulos no podían vivir del mismo modo. Además de eso la vida de san Francisco era virtualmente contestación radical de toda la Iglesia - ante nada, del modelo jerárquico de la Iglesia, a pesar del inmenso respeto que san Francisco siempre manifestó a los representantes de la jerarquía.

Francisco consiguió convencer al papa Inocencio III y a sus sucesores inmediatos. Apoyándose en el papa, Francisco supo emanciparse del clero, de los obispos y de los padres. Aparentemente el papa creía que tanto Francisco como Domingo podían ayudarlo a reformar la Iglesia, sin tener que pasar por un clero que no quería reformarse. No nos olvidemos de que hasta mediados del siglo XIII los papas lideraron la reforma de la Iglesia.

Pero ya entonces se podía prever que los papas no aceptarían que se generalizase en la Iglesia el modo de vivir de Francisco, ni su pensamiento o su manera de entender el evangelio. Este evangelio de Francisco no correspondía al de

---

<sup>60</sup> Sobre el abad Joaquín de Fiore, y su posterioridad hasta nuestros tiempos, ver la obra monumental de H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 t., Lethielleux, Paris, 1979. También Henry Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel-Paris, 1977. Interesante es la comparación entre Joaquín de Fiore y S. Tomás de Aquino hecha por frei Carlos Josafat, *Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito*, Loyola, São Paulo, 1998.

<sup>61</sup> Cf. Cahiers de Fanjeaux, *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324*, Privat, Paris, 1975.

los papas. Estos debían administrar una Iglesia hecha de pecadores pero también de potencia. Los papas querían integrar a los mendicantes en su propia política. Entonces vino la división con la rebeldía de los espirituales<sup>62</sup>. Estos querían el reino del Espíritu Santo del abad Joaquín<sup>63</sup>, y, naturalmente, los papas no podían adoptar tal perspectiva<sup>64</sup>.

Hubo movimientos menos radicales que fueron reconocidos por la jerarquía - como las cofradías y las órdenes terceras. Estas procuraban una forma de promoción de los laicos, esto es, del pueblo de Dios, que fuese tolerable para el clero y la jerarquía. Querían compatibilizar la jerarquía y las aspiraciones de los laicos. Aceptaban el sistema establecido, pero con la ayuda de los mendicantes procuraban conquistar derechos y privilegios que los aproximasen a la condición privilegiada del clero<sup>65</sup>. Fueron dados ahí los primeros pasos en vista de la “promoción de los laicos” Era un ascenso del pueblo de Dios despertando de la sumisión pasiva al clero.

Con los papas de Aviñón la separación entre los radicales del reino del Espíritu y la Iglesia jerárquica aumentó tanto que la reconciliación parecía imposible – aunque los contemporáneos no se hubiesen dado cuenta de la gravedad de la situación. Los papas de Aviñón (1309-1378) suscitaron oposición cada vez más fuerte de los laicos, sobretodo por su política financiera, por el número de impuestos que impusieron a toda la cristiandad - constituyéndose en escandaloso desmentido al espíritu de pobreza de la tradición de san Francisco y del movimiento espiritual de Joaquín.

La política de los papas provocó revuelta, que se manifestó de diversas maneras. Al final de aquel siglo la teología de John Wyclif<sup>66</sup> se tornó la primera representación de una Iglesia laica contestataria de los poderes de la jerarquía. En 1377 Wyclif fue condenado por Gregorio XI.

Con el cisma del Occidente (1378-1415) y la coexistencia de dos, y después tres papas rivales, el poder del papa entró en crisis. Fue el emperador Sigismundo con los obispos y las universidades que convocaron el Concilio de Constanza (1414-1418) para restablecer la unidad de la Iglesia. Dentro del contexto del Concilio de Constanza surgieron varias eclesiologías alternativas a la eclesiología dominante. Las nuevas doctrinas fueron reunidas bajo el rótulo genérico de “conciliarismo”, porque todas proclamaban la superioridad del Concilio sobre el papa solo.

Estas alternativas eran lideradas por obispos y universidades, que entregaban el poder en la Iglesia a los obispos y a los universitarios, los doctores, pero no cambiaban esencialmente la estructura, a pesar de la intervención del Emperador (Constanza fue el primer Concilio convocado por un Emperador en Occidente).

La primera mitad del siglo XV fue muy confusa. El hecho dominante fue que los papas consiguieron restaurar su autoridad y eliminar las alternativas conciliares. Todavía estas no eran tentativas consistentes para la restauración del pueblo de Dios.

---

<sup>62</sup> Sobre los grandes debates entre los franciscanos hasta mediados del siglo XIV, cf. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, New York, 1967, t. 1, pp. 51-166.

<sup>63</sup> Cf. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, t. 1, pp. 176 -190.

<sup>64</sup> La historia del franciscanismo fue una tragedia, una de las fases más significativas de la historia cristiana. Las dos tendencias estuvieron en la base de la historia en los siglos XIV y XV. A partir del siglo XVI Roma estableció el sistema jerárquico con tanta radicalidad que no fue más posible romper o amenazar la homogeneidad total. El franciscanismo fue disciplinado, y no le fueran permitidas muchas escapadas. Cf. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*.

<sup>65</sup> Cf. G. Alberigo, *A Igreja na história*, p. 20.

<sup>66</sup> Sobre John Wyclif, cf. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, t. 2, pp. 494-558.

Sin embargo, históricamente, el conciliarismo tuvo un papel importante porque sirvió de defensa y legitimación contra todas las tentativas de los papas de aumentar su poder en la Iglesia. Cada vez que se manifestaba una resistencia a nuevos pasos de concentración del poder en las manos del papa, éste agitaba el fantasma del conciliarismo. Resucitaba el peligro del conciliarismo. De esta manera la memoria del conciliarismo sirvió para levantar barreras más fuertes contra las aspiraciones del pueblo de Dios<sup>67</sup>.

El propio Concilio de Constanza condenó al reformador checo Jan Huss - héroe nacional de la república checa y exponente máximo del pueblo checo. Jan Huss y Jerónimo de Praga fueron condenados y Huss murió quemado en 1415. Los papas tuvieron que enviar cuatro cruzadas contra los católicos de la Bohemia para conseguir destruir la resistencia popular que quería salvar la herencia de Jan Huss.

El movimiento hussita era, al mismo tiempo, revolución de los pobres y reforma de la Iglesia<sup>68</sup>. Es precursor de toda el ala izquierda de la modernidad. De él derivan los anabaptistas del siglo XVII, el metodismo, el socialismo cristiano explícito e implícito.

Todos los esfuerzos para restaurar el papel activo institucionalmente reconocido del pueblo cristiano fueron vanos. Todas las aspiraciones del humanismo cristiano encontraron la oposición sistemática de Roma y, finalmente, no encontraron institución que las pudiese respaldar. No faltaron voces para buscar la conciliación. La más famosa fue la del cardenal Nicolás de Cusa, que propuso una teología que permitía la coexistencia entre el poder de la jerarquía y el pueblo cristiano concebido como pueblo *communio, fraternitas*<sup>69</sup>. Esto no prevaleció.

Se puede considerar la mística flamenca y renana, y la *devotio* moderna, como una vía de conciliación. Se enseñaba una mística al pueblo de los laicos, constituyéndose así en un pueblo cristiano formado, culto, dedicado sinceramente a la fe, reconociendo los poderes del clero y de la jerarquía aunque recibiendo a su espiritualidad de otras fuentes. Para ellos la espiritualidad no derivaba de la jerarquía – aunque no se alejase de la jerarquía. Establecía convivencia pacífica. De hecho, en el curso del siglo XV creció una clase de laicos evolucionados. Esta clase de laicos adultos fue atraída por el mensaje de los reformadores. La gran mayoría adhirió al movimiento de la reforma.

En vísperas de la crisis protestante había en la Iglesia una pléyade de humanistas cristianos de alto nivel que predicaban una reforma pacífica de la Iglesia sin contestarle la estructura, sino sólo el modo de ejercer sus poderes. Eran reformadores que todavía creían en una reforma pacífica. Erasmo y Tomás Moro<sup>70</sup> son los nombres emblemáticos del movimiento.

Desgraciadamente en medio de la guerra entre Lutero y los jesuitas, Erasmo y los humanistas fueron eliminados. Fueron condenados por los dos partidos. En la Iglesia católica la represión del erasmismo y del espíritu humanista fue realizada con crueldad feroz. El partido pacifista fue tratado como hereje. Todas las voces que

---

<sup>67</sup> Cf. G. Alberigo, op.cit., pp. 115-142.

<sup>68</sup> Cf. Josef Macek, *¿Herejía o revolución? El movimiento hussita*, Madrid, 1967.

<sup>69</sup> Cf. G. Alberigo, *A Igreja na história*, pp. 132-142.

<sup>70</sup> Como ejemplo de la eliminación de la tercera vía de conciliación, ver el testimonio extraordinario de Marcel Bataillon, Erasmo y España, FCE, México, 1950.

predicaban la reconciliación fueron apagadas. La Contra-reforma católica quería la condenación, quería la separación. Parece que todavía creía en la posibilidad de una reconquista militar o política. Faltó a las autoridades la conciencia de la hora histórica que justamente los humanistas tenían<sup>71</sup>.

No había más tercer partido. La Iglesia estaba dividida irrevocablemente. Después de Adriano VI ningún papa quiso más hacer algún acuerdo. En la Iglesia católica el pueblo no conseguía articularse. El poder del clero era demasiado fuerte. Con Pío V la Iglesia católica se consideró en estado de guerra contra el protestantismo. ¿Dónde estaba el pueblo? Fue mantenido con la boca cerrada durante siglos. Lo que se pedía a los laicos era que juntasen todas sus fuerzas en la lucha contra el protestantismo.

Delante de esta situación hubo la explosión de la Reforma, que fue un desastre inmenso - la visión de la cristiandad dividida entre dos polos: uno invocando la jerarquía y el otro invocando el pueblo cristiano; uno evocando el poder de la jerarquía y el otro el poder de la Biblia.

La larga y secular aspiración para la reforma de la Iglesia "*in capite et in membris*" desembocó finalmente en el gran cisma protestante que cortó la cristiandad en dos partes, el Norte y el Sur. Ante la Reforma protestante, la Iglesia católica resolvió hacer su propia reforma: el Concilio de Trento. Sin embargo éste, en vez de enfrentar los problemas surgidos en el pueblo de Dios, consolidó el pasado y sus estructuras y cerró todas las puertas para el pueblo cristiano.

El propio Concilio continuó próximo a la tradición patristica y medieval, su teología es menos polémica que la interpretación que le fue dada desde el final del siglo XVI<sup>72</sup>. Importancia relevante cabe también a los jesuitas. Ellas ya habían tenido un papel privilegiado en Trento, cuando Laynez pudo actuar como si fuese un vice-papa, siendo el único intérprete del papa en medio de los obispos. Más tarde los jesuitas asumieron el liderazgo e imprimieron a la Iglesia, durante los siglos modernos, su espíritu combativo y su estructura rígida. A pesar de la supresión de la Compañía exigida del papa Clemente XIV en 1773 por los reyes católicos, la Compañía dejó su marca. Por otra parte, ella fue restaurada por Pío VII en 1814, y luego se volvió el ejército más temible en las manos de los papas en el combate a la modernidad, al liberalismo y, de modo general, a todos los errores del mundo moderno.

Los jesuitas proporcionaron la legitimación y la forma de la centralización romana. Dieron como finalidad a su actuación y a la actuación de la Iglesia la reconquista católica – primero contra el protestantismo y después contra la modernidad. Fueron grandes apologistas y controversistas. Eran ajenos a cualquier idea de promoción, iniciativa o participación del pueblo cristiano<sup>73</sup>. Los jesuitas creían en el

<sup>71</sup> Cf. Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975, pp. 293-368.

<sup>72</sup> Cf. G. Alberigo, *A Igreja na história*, pp. 199-220.

<sup>73</sup> En este sentido las reducciones llamadas paraguayas constituyen una señal clara: fueron un éxito como transformación del pueblo guaraní. Pero todo dependía de los padres. Cuando los padres fueron expulsados por la voluntad del rey de España y el consentimiento del papa, no **sobró** nada. No había laicos preparados para dirigir una continuidad. Todo dependía de los jesuitas. Bien sabemos que hoy la Compañía de Jesús cambió radicalmente sobretodo después del generalato del padre Pedro Arrupe, que, por esto mismo, algunos lo llaman el segundo fundador de la Compañía. Desgraciadamente el modelo que fue de los jesuitas durante 400 años parece renovarse hoy de modo más radical todavía por medio de instituciones como el *Opus Dei* o los *Legionarios de Cristo*, para citar sólo a las instituciones más poderosas. En materia de obediencia y centralización, los jesuitas eran aprendices comparativamente a los maestros del *Opus* o a los *Legionarios*.

apoyo de los reyes y de las elites. La aspiración humanista al retorno a la participación del pueblo, como en la Iglesia antigua, fue sofocada y casi desapareció del horizonte. En breve ninguno más fue capaz de imaginar que se pudiese contestar el sistema “tridentino”<sup>74</sup> destinado a durar casi 100 años.

Por otra parte, todo el cristianismo tridentino giraba alrededor de la obediencia, virtud que estaba en el centro de la espiritualidad de los jesuitas y que estos inculcaron en el pueblo de Dios entero. Ser cristiano era ser obediente. Con esa condición cualquier veleidad de cambio en el sistema era cortada desde el principio. Querer cambiar algo ya era practicar acto de desobediencia.

Santidad era sinónimo de obediencia y la finalidad de la iglesia era inculcar al mundo entero la obediencia. ¿Obediencia a quién? En el discurso era obediencia a Dios. En lo concreto, la obediencia a Dios consistía en una obediencia radical, sumisión de la inteligencia y de la voluntad a la jerarquía. Ya que la jerarquía se volvió cada vez más subordinada al papa, el camino de la salvación alcanzaba su punto de mayor simplicidad: la salvación era obedecer al papa.

La otra Reforma, la protestante, no consiguió ser fiel a los orígenes. En el origen del protestantismo había dos principios. Por un lado había la aspiración de la libertad del pueblo cristiano, con certeza en sus elementos más letrados, pero también en el mundo popular de los campos y de la ciudad, más consciente, todos los que no podían aceptar más el sistema verticalista y autoritario del clericalismo. Por otro lado había la aspiración de los doctores que querían volver a la Biblia y a la simplicidad del cristianismo primitivo. Recibieran la herencia del humanismo, pero aplicaron sus enseñanzas para rehacer un cristianismo puro, libre de los agregados espurios. Había acuerdo en el rechazo de la manera como el papado conducía la Iglesia y de todo el sistema clerical. Pero el acuerdo no iba más lejos. Había un pueblo por un lado y los doctores por otro.

En el primer tiempo los doctores ganaron. La reforma de los doctores procuró la protección de los príncipes y formó un nuevo clero, el de los doctores, que mantuvo la mayor parte del sistema eclesiástico medieval – toda la parte de la tradición compatible con el principio de *Scriptura sola*, entendido de manera más o menos flexible. Allí el pueblo no tuvo mucha fuerza, ni en las Iglesias luteranas, ni en la anglicana, ni en las Iglesias calvinistas presbiterianas.

El otro principio, el popular, fue asumido por Thomas Münzer y los anabaptistas. El conflicto radical entre Lutero y Münzer expresa bien la incompatibilidad entre los dos proyectos, el del pueblo y el de la nueva jerarquía. Lutero queda fiel al modelo de alianza entre el poder político y el nuevo clero. Münzer se hace eco de la voz del pueblo del campo y de la ciudad<sup>75</sup>.

La Reforma despertó en el pueblo gran esperanza de liberación. Lutero prefirió el apoyo y la seguridad ofrecida por los príncipes. Calvino y Zwinglio buscaron apoyo en la nueva burguesía que surgía. Para el pueblo sobró la amargura de las derrotas y de las desilusiones.

Lo que se salvó en el desastre de la reforma popular fueron los movimientos anabaptistas que encontraron refugio en Holanda, y, después, en Inglaterra. Los

---

<sup>74</sup> Cf. Giuseppe Alberigo, *A Iglesia en la historia*, pp. 199-219.

<sup>75</sup> Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, 1964 (ed. orig. 1921).

anabaptistas ingleses, los puritanos consiguieron conquistar el poder en Inglaterra – fue la Revolución de los santos en Inglaterra. Esta Revolución, que duró de 1640 a 1660, fue la primera gran manifestación del concepto de pueblo en la historia de Europa. Durante 20 años los puritanos gobernaron a Inglaterra en nombre del pueblo. Rechazaron la monarquía de derecho divino y la iglesia anglicana jerárquica unida al rey. Como decía el gran líder puritano Baillie: “El pueblo y el país deben limpiarse para ser un pueblo elegido de puros, digno de su gran misión; deben crear un nuevo cielo y una nueva tierra. La fe religiosa se torna política: el reino de Dios se convierte en una realidad total sobre la tierra. Al servicio de Dios, los hombres crean una nueva sociedad y cambian radicalmente las relaciones sociales; construyen una ‘comunidad de santos’, una democracia inspirada. En la comunidad, en la asamblea del pueblo habla el Espíritu Santo por la boca de los nuevos conductores del pueblo y de los que están poseídos por el espíritu de la totalidad”<sup>76</sup>.

No es aquí el lugar para reelaborar la historia del puritanismo, ni de la revolución inglesa. Lo que nos interesa es la manera como el pueblo de Dios entra en la historia. Entra por un camino realmente derivado. Rechazado por la Iglesia católica y por las propias Iglesias nacidas de la Reforma, el pueblo de Dios se manifiesta en una secta paralela. Ahora bien, este camino influyó mucho en la orientación ulterior de la vida del Occidente. Rechazado por las grandes Iglesias el pueblo de Dios más tarde se secularizará y entrará en conflicto con las Iglesias dominantes.

Los puritanos emigraron para las colonias inglesas de América, donde formaron los Estados Unidos de América. La Constitución de los Estados Unidos del 17 de septiembre de 1787 comienza así: “*We the people of the United States*”... (Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos...). Esta vez el advenimiento del pueblo era definitivo. De la Declaración de Independencia de los Estados Unidos nació la democracia contemporánea. En los Estados Unidos religión y política están íntimamente unidas y el pueblo identifica su democracia con el propio cristianismo. Sin embargo, se trata esencialmente del cristianismo de las Iglesias libres - sin jerarquía -, independientes tanto de la Iglesia católica - ausente en los orígenes - como de las iglesias históricas, sobretodo la anglicana y la luterana. El concepto de pueblo de Dios creció en este contexto - mientras estaba totalmente ausente en la Iglesia católica<sup>77</sup>.

La Europa evolucionó para la separación creciente entre el pueblo y la Iglesia – el pueblo fue progresivamente secularizado. Sus manifestaciones fueron simplemente ignoradas. Nadie en la iglesia pareció darse cuenta de que un concepto esencial al cristianismo era recuperado por movimientos sociales ajenos a la Iglesia establecida.

En Europa el pueblo fue, en un primer tiempo, asumido por la burguesía. Esta no pertenecía a las órdenes privilegiadas de la sociedad – el clero y la nobleza -, y, por esto mismo, se hallaba una clase rechazada – siendo, sin embargo, la clase productora, que hacía la riqueza de la nación. Era el pueblo, como polo opuesto al clero y a la nobleza.

Hasta el siglo XVII todavía no se expresa la diferencia entre la burguesía y los trabajadores manuales. Ya en el siglo XVIII la burguesía creció, fue más rica y poderosa. Ya no quiso ser confundida con los pobres. Desde entonces la palabra “pueblo” se refiere esencialmente a los obreros y labradores, los trabajadores manuales

---

<sup>76</sup> Cf. fr. Heer, *La democracia en el mundo moderno*, p. 70.

<sup>77</sup> Cf. John Cogley (ed.), *Religion in America*, New York, 1958; Thomas O’Dea, *The sociology of religion*, Engelwood Cliffs, 1966.

que son de hecho los pobres<sup>78</sup>. El pueblo se constituye de los pobres que viven del trabajo de las manos.

En sus luchas contra el clero y la pobreza los burgueses invocaran la ayuda del pueblo. Así sucedió en la Revolución Francesa y en las otras revoluciones del siglo XIX. Por señal, aconteció la misma cosa en América en las guerras de Independencia. Los indígenas fueron convocados al sacrificio, derramando su sangre, y en la hora de la victoria las elites locales se reservaron todo poder.

La Revolución Francesa terminó siendo la victoria de la burguesía. El pueblo quedó de lado. En el siglo XIX la lucha principal de la burguesía fue contra los restos de la monarquía y de la aristocracia y contra el poder del clero. La burguesía quería una religión racional, que fue el deísmo - representado, por ejemplo, por la masonería<sup>79</sup>. En el campo religioso la burguesía quiso separarse también del pueblo. Este permanecía fiel a las tradiciones religiosas rurales que se mantuvieron durante la Edad Media y que el clero pos-tridentino cultivó preciosamente como la fuente principal de su fuerza social.

Desde el siglo XVIII hasta el final del siglo XIX, el combate principal se realiza entre el clero y la burguesía emancipada del clero y deísta. La burguesía ganó todas las batallas y poco a poco transformó la sociedad a su imagen y semejanza. La Iglesia tridentina no estaba preparada para enfrentar todos los factores que fortalecieron el poder de la burguesía. La Iglesia tridentina estaba armada para luchar contra el protestantismo, mas no entendió lo que estaba aconteciendo con el progreso de la burguesía - la ciencia, el progreso técnico, la emancipación del espíritu crítico en relación a toda la religión popular y a la forma anticuada de presentar la revelación cristiana<sup>80</sup>. El clero se apoyaba en la aristocracia decadente y en las masas rurales, y frente a la ofensiva burguesa, elaboró una estrategia puramente defensiva.

La solución adoptada por los papas y por el clero, cada vez más sumiso, fue el cierre en el castillo separado de la sociedad burguesa, urbana, industrial, conducida por las "Luces". Los papas se dedicaron a condenar. Por ejemplo, casi toda la literatura francesa fue puesta en el índice de los libros prohibidos. Un joven católico francés ignoraba lo que se pensaba y se escribía en su país, y debía contentarse con la colección de libros de apologética - a los cuales se dedicaban autores católicos, personas de buena voluntad, pero completamente ajenas a su tiempo<sup>81</sup>.

La respuesta de la jerarquía al liberalismo fue la de cerrar rigurosamente las fronteras, procurando aislar completamente a los católicos de cualquier contacto con la modernidad. Fue la de cerrar los ojos a la suerte de la humanidad para defender el resto de sus privilegios. Por su lado, las iglesias protestantes hicieron casi la misma cosa.

Para fortalecer la Iglesia refugiada en su castillo, los papas aumentaron cada vez más la centralización romana. Pensaban poder contar con el apoyo del pueblo - que, en verdad, no era el pueblo, sino la masa identificada con la religión popular medieval - y, por esto, pensaban que podrían vencer el movimiento liberal- era solo esperar que

---

<sup>78</sup> Así lo explica la Enciclopedia. Cf. Albert Soboul, *L'Encyclopédie. Textes choisis*, Paris, 1984, pp.296-299.

<sup>79</sup> Ver por ejemplo Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII e siècle*, Paris, 1946, t.1, pp. 58-174.

<sup>80</sup> La Iglesia defendió, contra toda evidencia, la interpretación de los milagros de la Biblia hasta mediados del siglo XX. Los burgueses no tuvieron dificultad - bastaba explicar a los alumnos el primer capítulo de Génesis y los alumnos perdían la fe. Cf. A Desqueyrat, *Le civilisé peut-il croire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.

<sup>81</sup> Puedo hablar por experiencia porque fui educado así.

el mundo liberal se destruyese por sí mismo. La política era esperar hasta que el enemigo perdiera la fuerza. Tenían la certeza absoluta de que una sociedad rebelada contra la Iglesia y contra Dios no podría subsistir. Sin embargo, hasta ahora ella subsistió. Delante de la persistencia de la burguesía liberal incrédula, los papas pensaron que era preciso centralizar más todavía. – este proceso duró hasta el presente, cuando la centralización del poder en la Iglesia alcanzó el punto máximo.

Para comenzar, poco a poco durante el siglo XIX, los papas se reservaron los nombramientos episcopales. Se trataba de destruir las antiguas tradiciones que daban a las Iglesias locales algunas posibilidades de intervención en las elecciones episcopales. En la víspera del Vaticano II solamente dos diócesis en el mundo todavía mantenían estructuras de participación heredadas del pasado- Basilea y Sankt Gallen en Suiza. De esta centralización nació un episcopado sumiso, absolutamente aislado de cualquier contacto con el mundo exterior, impermeable a la contaminación de los errores que dominaban la sociedad, defensor incansable de la ortodoxia, burocrático, preocupado por la aplicación de las leyes y fiel ejecutante de las instrucciones romanas - ajeno al pueblo.

De ahora en adelante los obispos no se sentían más representantes de una porción del pueblo de Dios, sino representantes del poder del papa junto a esa porción. Su papel consistía en imponer a su pueblo la política del papa, y de modo alguno dirigir u orientar la acción de su pueblo. Poco a poco fueron excluidos todos los candidatos dotados de alguna personalidad, y, por consiguiente, capaces de discutir las instrucciones de la Curia romana.

Ya que el papa es físicamente incapaz de ejercer todo este poder personalmente debe delegar la mayor parte de él a su Curia, de la cual se torna prisionero. La Curia creció inmensamente y su poder también. El papa solamente puede cuidar personalmente de algunos asuntos. El resto queda entregado a la administración. Como toda y cualquier administración, su preocupación principal- a veces única – es aumentar el poder. Cada año aumenta el volumen de papel impreso - y de mensajes vía internet - proveniente de Roma para las circunscripciones eclesiásticas del mundo. La Curia dispone de la información y el papa sabe lo que le dice la administración. De esta manera la Curia hace la política y el papa debe someterse, probablemente sin estar consciente del proceso. De ahí una despersonalización del poder en la Iglesia. El pueblo cristiano se encuentra delante de un poder impersonal, burocrático. No se sabe quien manda, porque todo es anónimo. Y el papa no puede desmentir lo que se hace en su nombre. Ahora bien, este sistema funciona por sí mismo en el sentido de que sin cesar refuerza el aislamiento de la Iglesia.<sup>82</sup>

Esta fue la respuesta dada a la ascensión de la burguesía y de la civilización que ella creó. ¿Y el pueblo de Dios? Obnubilado por la lucha contra el liberalismo, el clero no percibió lo que acontecía con el pueblo. Fue la mayor tragedia. A semejanza de lo que ocurrió en Brasil, en donde nadie tomó en cuenta lo que dijo el padre Julio María, así aconteció en Roma y en toda Europa – por otra parte totalmente sumisa al papa. La Iglesia perdió el pueblo – ella que debía ser pueblo. Pueblo terrestre y pueblo de Dios son solidarios, caminan juntos o paran juntos.

León XIII acabó reconociendo la miseria obrera y la inmensa injusticia de la cual la clase obrera fue víctima por parte de una burguesía ambiciosa, avara, arrogante, orgullosa de su nuevo poder. Pero no vio lo más importante: que este pueblo estaba

---

<sup>82</sup> Cf. G. Alberigo, *A Igreja na história*, pp. 221-244.

cambiando y tomando conciencia de sí. Los obreros y labradores aprendieron a leer, a pensar por sí mismos, a tomar conciencia de su fuerza social. Quisieron existir también como sujetos de la historia. El clero todavía quería un pueblo ignorante y sumiso - salvo raras excepciones, que sufrieron el martirio por causa de la su lucidez y de su coraje para enfrentar todo el aparato clerical. En la hora en que la jerarquía todavía creía que podía contar con el apoyo de la masa ignorante, ésta desapareció.

En esta hora histórica, después de 1870, la Iglesia podía haber estado en la vanguardia de este pueblo que quería libertad, dignidad, participación en las inmensas riquezas producidas por su trabajo. En esta hora histórica la jerarquía tuvo miedo y, con Pío X, hizo alianza con la burguesía que era el su peor enemigo<sup>83</sup>. Inconscientemente había asimilado la mentalidad burguesa - lo que prevalece hasta hoy. La Iglesia no sabe hasta qué punto se hizo burguesa y asimiló los valores, las estructuras, el modo de pensar de la burguesía<sup>84</sup>. Por esto perdió el pueblo.

Esta es la situación que es preciso tomar en cuenta para percibir el alcance revolucionario del Vaticano II. De alguna manera se trataba de corregir todo lo que fue hecho y sobretodo lo que no fue hecho, pero debía haber sido, durante 1000 años. Se trataba de responder a las preguntas a las cuales nunca se responde y reparar tantos pecados de omisión en el correr de los tiempos. Se trataba de reconocer el fracaso de las estrategias elaboradas por la jerarquía y por el clero frente a los desafíos de los tiempos. Es bueno pedir perdón por los pecados de los cristianos- pero habría necesidad también de arrepentimiento de los errores cometidos en la dirección de la Iglesia.

Los papas acumularon el poder total en la Iglesia. ¿Qué hicieron con ese poder? ¿Para qué sirvió? ¿Cuáles fueron las orientaciones dadas a la Iglesia? En las horas históricas, fallaron. Este poder de uno solo es ilusión, pues el verdadero poder del Espíritu Santo proviene de su presencia en los millones de discípulos de Jesús. ¿Por qué tanta falta de visión? ¿Será que el clero no sentía el vacío de su estrategia? Debía tener por lo menos conocimiento confuso, pero faltó el valor para cambiar un sistema tan antiguo, dotado de tanta inercia. Faltó fe, faltó confianza en el propio poder del Espíritu Santo presente en el pueblo.

La Iglesia podría haber encabezado el movimiento de liberación de los trabajadores. Tenía el poder de resucitar el pueblo de Dios, de resucitar a los pobres adormecidos, temerosos, deshumanizados. Ejerció su poder en cosas puramente simbólicas, administrando símbolos - palabras, ritos, gestos - en lugar de entrar en el mundo. Fue entonces que comenzó en el siglo XX un movimiento discreto, amenazado primero, pero que fue creciendo esperando contra toda la esperanza. Consiguió el milagro del Vaticano II gracias a otro milagro que fue Juan XXIII. Sin embargo, se puede percibir la inmensa debilidad de este movimiento y la inmensa fragilidad del Concilio Vaticano II enfrentando un milenio de estructuración de un poder inútil, repleto de ilusiones.

El pueblo de Dios quedó ausente durante siglos. Durante todo este tiempo la mayor visibilidad se dio en el conflicto entre el clero y el poder civil - que monopolizó el término de laicos. Los laicos incluían el emperador, los reyes, los príncipes y después

---

<sup>83</sup> Cf. Émile Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casteman, Tournai, 1977, pp. 255-333, sobretodo p. 315s.

<sup>84</sup> Esto fue colocado en evidencia por J. B. Metz, *Para além de uma religião burguesa*, Paulus, São Paulo,

los burgueses, esto es, los que detentaban el poder social. El pueblo quedó escondido. Cuando levantó la cabeza, fue reprimido.

El socialismo era cristiano en el origen y los socialistas permanecieron cristianos hasta el final del siglo XIX – por lo menos en el pueblo, aunque los intelectuales fuesen liberales. Abandonados por la Iglesia el socialismo procuró un cristianismo sin Iglesia, y, en el final de aquel siglo, fue conquistado por los ideólogos ateos<sup>85</sup>.

En el final del siglo XIX el socialismo fue contaminado por el espíritu de la burguesía. Adoptó los ideales del desarrollo, se tornó burgués, de una burguesía de estado. En este momento los católicos fueron autorizados a aceptar alianzas políticas con los partidos socialistas. Pero lo peor ya había acontecido: el pueblo estaba fuera de la iglesia.

¿La Iglesia habría ignorado totalmente este pueblo durante siglos? No lo ignoró pero lo trató como objeto de caridad. La actitud fue paternalista. Los pobres fueron el objeto de la beneficencia. No fueron reconocidos como “pueblo”. No eran la Iglesia, eran objeto del paternalismo de la Iglesia. La caridad fue la coartada que escondió el llamado de Dios en el grito de los pobres.

Hasta que, por fin, poco a poco los católicos abrieron los ojos, descubrieron el mundo y sin saber prepararon el Concilio Vaticano II. En el fondo tuvieron confianza en un futuro diferente.

### 3. El retorno a los orígenes

Todo el movimiento histórico señalado en el ítem anterior muestra como la Iglesia católica se pensó y se situó cada vez más como entidad sobrenatural, puramente espiritual, encima del mundo, fuera de la historia. Ahora bien, en el siglo XX – ya en el final del siglo XIX y sobretodo después de 1918 -, una nueva vanguardia cristiana procura descubrir la realidad histórica de la Iglesia. Quiere hacerle reconocer que está en la tierra y que no puede pretender que no está implicada en los problemas de este mundo.

Hubo convergencia de dos movimientos: uno *intelectual* que consistió en aceptar los métodos históricos y críticos del pensamiento moderno para pensar el cristianismo; otro *social*, que llevó a reconocer el pueblo, el mundo de los pobres, aceptándolo como desafío. El primero reconoció el valor del movimiento moderno en el pensamiento. El segundo reconoció el valor del movimiento social moderno. Ambos reconocieron el valor de verdad que había tanto en el liberalismo como en el socialismo, y se propusieron un diálogo cada vez más íntimo con la sociedad occidental y sus ideologías.

La teología anterior usaba la historia sólo para buscar en ella argumentos confirmando la teología oficial. Ahora bien, la práctica científica de la historia según los métodos modernos llevó a descubrir que el pasado de la Iglesia había sido bien diferente. Surgió un cuestionamiento de toda la teología oficial.

Hubo el nacimiento del movimiento bíblico - cuyos representantes más simbólicos fueron el Pe. Lagrange, OP y la Escuela Bíblica de Jerusalén fundada por él. El movimiento bíblico entró en choque con las interpretaciones tradicionales, tuvo que

---

<sup>85</sup> Cf. Henri Desroche, *Socialismos e sociologie religieuse*, Cujas, Paris, 1965, pp. 117-143.

aguantar muchas condenaciones y muchos decretos de una Comisión Bíblica Pontificia instituida para limitar sus trabajos. Sin embargo, el movimiento bíblico continuó, inicialmente de manera más o menos subterránea, pero cada vez más abierto. En realidad, la evidencia era tal que se tornó imposible impedir el estudio crítico de la Biblia. Roma tuvo que tolerar el movimiento bíblico.

Hubo el movimiento de restauración patrística, que también mostró en los orígenes una figura del cristianismo bien diferente del modelo oficial. Roma tuvo que conformarse con el nacimiento de una nueva historia de la Iglesia, que ya no era puramente apologética, sino procuraba saber lo que realmente aconteció – como decía Ranke, el fundador de la ciencia histórica moderna. Se destacaron en este campo Goerres y Duchesne.

Hubo el movimiento litúrgico, con don O. Casel y Beuron, que pretendió restaurar una liturgia más original, más cerca de los orígenes cristianos.

Todas estas iniciativas inspiraron los movimientos de juventud católica desarrollados sobre todo después de 1918 – destacándose Romano Guardini en Alemania. Una parte de la juventud se tornó portadora de una nueva expresión de cristianismo, queriendo ser más auténtica por restaurar el cristianismo de los orígenes.

Al mismo tiempo apareció el movimiento ecuménico que, por primera vez, llevó a algunos católicos a encarar las relaciones con los cristianismos separados no más en forma de combate, sino de diálogo. De esta manera fueron llevados a descubrir que los herejes no eran así tan heréticos, que había muchos valores en las Iglesias separadas y que no siempre los usos y costumbres de la Iglesia católica eran tan indiscutibles como afirmaban los apologistas. Los católicos también descubrieron que en el pasado había otra forma de Iglesia y que el Concilio de Trento no suprimía toda la tradición anterior<sup>86</sup>.

Este fue el lado intelectual. Hubo también el lado social. No es el caso de rehacer aquí la historia del catolicismo social y de la democracia cristiana. En Alemania los católicos se articularon para formar poderosas asociaciones sociales y un partido político con preocupaciones sociales – el famoso “Centro”. En Francia, en Bélgica y en Suiza hubo movimientos semejantes, cada uno de acuerdo con las situaciones políticas propias de cada país.<sup>87</sup>

En éstos y en otros países surgieron movimientos que afirmaron su punto de partido en la situación local y en los problemas locales - quieren estar situados históricamente. Inevitablemente estaban confrontados con el socialismo. Querían un compromiso más radical de la Iglesia en casos concretos y una posibilidad de diálogo con el socialismo.

Hubo resistencias muy fuertes de parte de la jerarquía – sobre todo de los papas Pío X y Pío XII. La acción de los agentes de pastoral quedó restringida, permanentemente limitada - esto ocurre hasta hoy, como los latinoamericanos bien saben. Entretanto la acción social de los católicos perseveró, buscó brechas por donde

---

<sup>86</sup> Cf. Jean Frisque, “L’ecclésiologie au XXe siècle, en *Bilan de la théologie au XXe siècle*, Casterman, Tournai-Paris, 1970, pp. 431-441; J. Comblin, *Teologia da ação*, Herder, São Paulo, 1967.

<sup>87</sup> Cf. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Castermas, Tournai, 1977; Pierre Pierrard, *L’Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Hachette, Paris, 1984; Henri Bollet, *L’action sociale des catholiques en France (1871-1914)*, 2 t., Desclée de Brouwer, Bruges, 1958. Existe, naturalmente, una vasta literatura sobre este asunto.

pasar, luchó con perseverancia hasta que el Concilio Vaticano II abriese horizontes. Para Europa ya era demasiado tarde porque el sistema social estaba muy firmemente implantado. Para América Latina se abrió una puerta por donde pasaron Medellín y Puebla.

Hubo dos razones en el conflicto entre los “católicos sociales” y la jerarquía. La primera era la propia “doctrina social de la Iglesia”<sup>88</sup>. Con esta doctrina, los papas querían uniformizar el actuar social de los católicos en el mundo entero. Querían ofrecer al mundo una doctrina social completa ideal que todos debían procurar instalar en su país. Querían dar a los católicos un cuerpo de doctrinas sociales que ocupase el lugar de las ideologías y pudiese dispensar el recurso a otras doctrinas.

La consecuencia fue que siempre hubo un desfase muy grande entre los problemas concretos y una doctrina abstracta de la cual nunca se sabe dónde, cuándo o cómo se aplicaría. Con esa doctrina los católicos parecían siempre estar “volando” en un mundo distante, de puras ideas. Lo importante era defender ideas y no actuar concretamente en la sociedad. Lo que se esperaba de los católicos era que aceptasen ideas – no que actuaran - A partir de esta doctrina no se sabía efectivamente lo que se debía hacer. Por esto la misma doctrina podía ser reivindicada por todos los partidos. La doctrina social de la Iglesia no era operacional y los católicos, que debían ser los propaganditas de esta doctrina, se sentían constreñidos en medio de los problemas concretos.

Por su lado, los católicos ejercían presiones para que la iglesia entrase en los problemas concretos y tomase posiciones definidas – lo que la jerarquía se negaba a hacer. De ahí las condenaciones que afectaron a los movimientos católicos bajo Pío X (Le Sillon de Marc Sangnier, o don L. Sturzo en Italia, por ejemplo). Bajo Pío XII hubo las condenaciones de *Jeunesse de l'Église* o de los padres-obreros.

El segundo motivo de conflicto era la cuestión de lucha de clases – tema marxista que era como una bandera del socialismo - , aunque las interpretaciones fuesen las más variadas<sup>89</sup>. Por principio la jerarquía rechazó cualquier expresión de lucha de clases – hasta como análisis de la realidad. El motivo alegado era el mensaje de paz del evangelio. El motivo real podía ser más político: aceptar el tema de la lucha de clases era romper con la burguesía.

¿Qué aproximaba a todos estos movimientos? Con certeza la búsqueda de la realidad humana. Querían situar la Iglesia en la realidad humana. Querían una Iglesia más humana, y más inserta en la historia humana. Estar más insertada en la historia era también ser más fiel a sus orígenes. Por esto, de todos estos movimientos nació – sobretodo después de 1918 – una nueva eclesiología que se concentró en torno del concepto de pueblo de Dios.

Se puede decir que el concepto de pueblo de Dios sintetizaba y simbolizaba, de alguna manera, las luchas de la minoría profética que, en la Iglesia de aquel tiempo, quería superar la concepción jurídica, verticalista y autoritaria que se había tornado casi doctrina común desde Belarmino. El catolicismo social, la democracia cristiana, los movimientos de juventud, la Acción Católica, el nuevo movimiento misionero en clero joven, la renovación litúrgica con la participación de los fieles, proporcionaron la

---

<sup>88</sup> Cf. M.-D. Chenu, *La “doctrina social” de l'Église comme idéologie*, Cerf, Paris 1979

<sup>89</sup> Cf. René Coste, *les chrétiens et la lutte des classes*, S.O.S., Paris, 1975, Jean Delmarle, *Classes et lutte des classes*, éd. Ouvrières, Paris, 1973; Jean Guichard, *Église luttés de classes et stratégies politiques*, Cerf, Paris, 1972. En América Latina la cuestión fue debatida en el cuadro de Cristianos por el Socialismo.

realidad sensible del pueblo de Dios. Sólo faltaba la teoría. A pesar de las limitaciones de una jerarquía bastante rígida (con Pío XII), el pueblo de Dios comenzaba a afirmarse, a reaparecer públicamente - en la teoría y en la práctica.

El movimiento social necesitaba de una teoría que fuese la eclesiología del pueblo de Dios. Y la teología necesitaba de un pueblo católico que se expresase en el catolicismo social.

La parte más fuerte de la teoría vino del movimiento bíblico. Fue entre 1937 y 1942 que los biblistas redescubrieron el concepto de pueblo de Dios en la Biblia - tanto los exegetas protestantes como los católicos<sup>90</sup>. Entre las obras que más influyeron en la teología hasta el Vaticano II - y estuvieron en la base del famoso capítulo 2 de la *Lumen gentium* - figuraba el libro del L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris, 1942. El libro mostraba que la eclesiología de Pablo está construída a partir del concepto de pueblo de Dios.

Ya antes de los estudios bíblicos, los estudios patrísticos mostraron que el concepto de pueblo de Dios ocupaba en los Padres un lugar mucho más importante del que se pensaba<sup>91</sup>. Sin embargo, fue sobretudo la renovación de los estudios históricos - historia de la teología e historia de la Iglesia - que permitió redescubrir temas olvidados. La historia fue la fuente de la renovación en el plano teórico<sup>92</sup>.

En 1943 Pío XII procuró reaccionar con la publicación de la encíclica *Mystici Corporis*, por medio de la cual quería derivar toda la eclesiología del concepto de Cuerpo de Cristo. No consiguió imponer esta teología, y el movimiento más dinámico de la iglesia de aquel tiempo prevaleció. El Cuerpo de Cristo es concepto importante y necesario en la eclesiología católica, pero no sintetiza toda la eclesiología.

Una eclesiología derivada totalmente del Cuerpo de Cristo permanecería ahistórica, descarnada, sin referencia a realidades humanas concretas. No iluminaría los movimientos que surgían en la Iglesia, en el sentido de una ascensión progresiva de los laicos. Una teología reducida al concepto de Cuerpo de Cristo no modificaba el clericalismo radical que reinaba en la Iglesia en aquel tiempo. Pero la teología de Pío XII no prevaleció. En el Concilio había un número suficiente de obispos informados tanto de la evolución teológica como de los movimientos sociales. Había también un gran grupo de peritos que habían luchado y sufrido para que cambiase la representación que la Iglesia se hacía de sí misma y de su papel en el mundo.

Consagrando el concepto de pueblo de Dios, los Padres conciliares querían reconocer, aprobar, legitimar y estimular los movimientos intelectuales, así como los movimientos de promoción de los laicos como pueblo cristiano. Era acto de justicia reconocer los trabajos, los sufrimientos, el espíritu de fe y de sacrificio que hizo con que tantos católicos se dedicasen a la verdadera reforma de la Iglesia - a veces sin recibir nada más que censura o condenación.

Era también acto pastoral, por tratarse de la toma de partido por la pastoral renovada. De ahora en adelante era impensable que el clero, por sí solo, tuviese la capacidad de reevangelizar el mundo. La actuación de los laicos también era

---

<sup>90</sup> Cf. R. Schnackenburg y J. DuPont, "La Iglesia como Pueblo de Dios", en *Concilium*, t. 1, fasc. 1, pp. 79-87. Este artículo contiene abundante bibliografía sobre nuestro asunto.

<sup>91</sup> Cf. J. Frisque, *L'écclésiologie du XXe siècle*, op.cit., p. 436ss.

<sup>92</sup> Cf. J. Frisque, *L'écclésiologie du XXe siècle*, op.cit., pp. 442-453.

indispensable. Pero, ¿cómo pedir la participación activa de los laicos en la evangelización sin reconocer el valor de su papel?

¿Cuál sería la conclusión de esta breve evocación de la preparación de la doctrina del Vaticano II sobre el pueblo de Dios? Por un lado, fue casi milagro, porque nadie habría pensado que teólogos condenados diez años antes pudiesen ser los autores intelectuales de la eclesiología conciliar. Sin embargo, alguna cosa faltó - aquello mismo que había dicho el cardenal Lercaro: destacar el lugar de los pobres en el pueblo de Dios, o mejor, enseñar que los pobres son el pueblo de Dios y que el pueblo de Dios es de los pobres. No fue posible introducir este tema como eje de la Constitución sobre la Iglesia.

Era este el deseo de Juan XXIII. Solamente una minoría entendió la intención del papa. Fue solamente en América Latina que la teología del pueblo de Dios llegó a su expresión más amplia<sup>93</sup>.

### Capítulo 3

#### EL PUEBLO DE DIOS EN AMERICA LATINA

No parece haber señales de que la eclesiología del pueblo de Dios haya sido objeto de interés por parte del episcopado latinoamericano antes del Concilio. La mayor parte estaba en la dependencia de la teología romana o de la teología española muy tradicional y fiel a la doctrina de la *societas perfecta* y bien sensible a las nuevas herejías y al peligro comunista.

Por otro lado, hay muchas señales de que el rechazo del concepto de pueblo de Dios en el Sínodo de 1985 y en la evolución ulterior, tanto del magisterio como de la eclesiología dominante, fue la respuesta a la teología latinoamericana de la liberación, tal como ella fue entendida en Roma. ¿Cómo explicar esta trayectoria en tan pocos años? Veremos, primero, como se dio la teología del pueblo de Dios en la conciencia y en los escritos de sus autores latinoamericanos, y después, lo que significó la condenación romana.

#### 1. La teología del pueblo de Dios en América Latina

¿Por qué fue posible en América Latina lo que no fue posible en el Vaticano II, esto es, la identificación del pueblo de Dios con los pobres? Puede haber habido razones sociales, pero hay ciertamente en primer lugar una razón de personas. La razón social fue el despertar del propio pueblo latinoamericano, mantenido en silencio durante 400 años. En el inicio del siglo XX comenzaron a aparecer movimientos sociales muchas veces liderados por una nueva clase intelectual -- todavía minúscula

---

<sup>93</sup> Ver esta historia en Paul Gauthier, " Consolez mon peuple". Le Concile et l'Église des pauvres", Cerf, Paris, 1965.

pero consciente --, que formuló el proyecto de concientizar las masas populares y hacer de ellas los agentes de la propia liberación. Hasta 1950 fueron movimientos esporádicos y muy limitados, pero después de 1950 comenzaron a crecer mucho al punto de llamar la atención dentro de los recintos de la Iglesia tan bien protegidos.

Fue entonces que apareció una nueva generación de sacerdotes y religiosos y, en medio de ellos, una generación de obispos proféticos. Eran pocos, pero dotados de fuerza espiritual no común. Quisieron primero conocer la realidad humana de sus parroquias y diócesis. Ahora bien, quien pretende conocer la realidad humana llega necesariamente a una eclesiología del pueblo de Dios, porque es la única que integra la realidad humana en la teología. En segundo lugar, yendo para la realidad, descubrieron que esa realidad era la pobreza. En América Latina la pobreza era realidad escandalosa. Innumerables de estos pobres eran católicos, fieles a la Iglesia, y sus opresores – los autores de su pobreza --, también eran católicos, muy apegados a la Iglesia. Esta fue la realidad encontrada. Muchos de los obispos que tomaron conciencia de esto registraron su preocupación en Medellín y Puebla.

Varios de estos obispos, incluso antes del Vaticano II, ya habían ido en dirección a los pobres, descubierto el pueblo real, el pueblo de los pobres -- comprometiéndose con la liberación de este pueblo. Les faltaba una teología para orientar y fortalecer el compromiso. Esta les fue proporcionada por el Vaticano II. Ellos fueron el alma de Medellín. Representaban la minoría en el episcopado, pero supieron aprovechar el momento histórico. Se manifestaron antes de que la gran masa inerte de los obispos se diese cuenta de lo que había acontecido.

Eran obispos proféticos, pero con la ventaja de no saber cómo funciona la máquina jerárquica. No sabían con quien se estaban metiendo. Eran inocentes o, como decía Jesús, simples como niños. Pensaban que un obispo puede vivir el evangelio impunemente. Asumieron riesgos sin saber lo que los esperaba. De hecho, contra ellos se armó una resistencia tremenda. La jerarquía vaticana, ayudada por las elites latinoamericanas con sus obispos fieles, articuló una ofensiva sin tregua para deshacer lo que se había hecho en Medellín, y estos obispos fueron severamente vigilados, desacreditados, reprobados, combatidos, y su obra deshecha después de su renuncia. Don Oscar Romero es un buen ejemplar representativo. Fue convertido por la realidad del pueblo de El Salvador – en quien descubrió el pueblo de Dios. Encontró que el deber del obispo era hablar. Quedó cada vez más aislado. Fue reprobado por la mayoría de la Conferencia episcopal y de la Curia romana<sup>94</sup>. Duró tres años.

Hoy parte de estos obispos fallecieron o, casi todos, ya son eméritos. No fueron sustituidos por otros con el mismo vigor profético, pero su obra permanece. En América Latina dieron otro rostro a la Iglesia - imagen de aquello que sería una Iglesia según el Vaticano II.

---

<sup>94</sup> Solo un ejemplo para mostrar el método policial de la Curia. Mandaron un visitador apostólico para condenar el modo de actuar de D. Oscar Romero. Este estaba en conflicto por denunciar los crímenes de los militares contra el pueblo indígena y hasta contra el clero. Ahora bien, mandaron como visitador apostólico al cardenal Quarracino, arzobispo de Buenos Aires, de quien todos sabían que era amigo de corazón de los generales argentinos de la dictadura - aquellos mismos que exterminaron 30.000 argentinos con los métodos más crueles-, aquellos generales que tiraban en el mar los presos todavía vivos o los torturaban de la manera más bárbara. ¿Qué hizo Quarracino? Su recomendación fue la de retirar a D. Oscar Romero del arzobispado que dirigía y colocar otro en su lugar:

## 2. El pueblo de Dios y la iglesia de los pobres

En América Latina, después del Vaticano II, el pueblo de Dios y los pobres fueron asociados – como, lo que parece, habría hecho Juan XXIII. En Europa, la palabra pueblo ya no representaba las luchas sociales - prevalecía el concepto de clases y lucha de clases, por influencia del marxismo. La larga lucha obrera había dejado su marca en el lenguaje. La expresión pueblo de Dios no evocaba inmediatamente a los pobres. Pueblo de Dios evocaba antes bien la antigua teología de la Biblia y de la Tradición. El pueblo había perdido el valor simbólico que poseía hasta el final del siglo XIX. En América Latina hablar de pueblo era hablar de aquella inmensa mayoría de la población pobre del campo o de la periferia de las ciudades, hecha de indígenas, negros descendientes de los esclavos o de mestizos. En Europa no había más pueblo.

En aquel tiempo América Latina proporcionaba a los nuevos profetas un contexto favorable. En primer lugar, no había fuerte conciencia de la laicidad del Estado y de la secularización de la sociedad. La religión todavía estaba presente en todas las áreas de la vida individual y social. No era insólito que la Iglesia se manifestase en la vida pública, aunque de modo general su presencia en la vida pública sirviese para reforzar las estructuras. Sin embargo, ella podía también ser desviada para la defensa del pueblo, lo que ya no se aceptaba fácilmente en Europa en virtud de una larga historia de secularización.

Hay otro factor importante que puede explicar por qué justamente en América Latina surgió esta teología del pueblo de los pobres. En América Latina el Estado es débil y la Iglesia fuerte - institucionalmente, socialmente y culturalmente hablando. En Europa el Estado es fuerte y la Iglesia es débil. La evolución histórica fue diferente. Los movimientos liberal y socialista fueron mucho más fuertes en Europa y consiguieron, finalmente, envolver la gran mayoría de la población, dando sustentación fuerte al Estado. Por otro lado, una clase media fuerte pudo dar al Estado una administración eficiente, lo que hasta ahora no aconteció en América Latina – por lo menos no de manera suficiente. Por eso, virtualmente la Iglesia puede ejercer en América Latina un papel más importante que en Europa - si ella quisiera.

En América Latina había pueblo rural todavía mayoritario viviendo en condiciones de explotación escandalosa (estamos en 1968). Había un comienzo de proletariado, pero sobre todo una inmensa población urbana sin empleo, sin situación social definida, viviendo de expedientes temporales. La distancia entre la clase dirigente que dispone de todos los medios y la gran masa de la población era espantosa. Por otra parte, desde entonces este cuadro creció mucho. La América latina tiene el “privilegio” de presentar las mayores desigualdades sociales del mundo.

Más que en otras partes de mundo había y todavía hay una inmensa población que se parece exactamente a aquellas ovejas sin pastor que despertaban la compasión de Jesús. La indignación y la compasión por esta inmensa masa abandonada fue justamente lo que despertó el grito de los profetas.

Por otro lado, este pueblo era profundamente religioso. Todavía no había conocido la modernidad, y su visión del mundo era dada por la religión. Para ellos, la religión era cosmovisión, filosofía, cultura, moral, sentido de la vida, norma de conducta. La religión era todo. Al lado del trabajo de cada día, no había nada mejor que las fiestas religiosas tradicionales. Esta situación cambió bastante desde entonces, especialmente

debido a la entrada de la televisión, que uniformizó las culturas y ocupó, en gran parte, el lugar de la religión – pero en aquel tiempo era así.

Las condiciones estaban puestas: un inmenso pueblo de pobres y algunos profetas en medio de este pueblo. Faltaba sólo un choque para provocar una revolución – aquella que no se produjo en Europa. El choque fue el Vaticano II y su teología del pueblo<sup>95</sup>. La mayor parte de los obispos latinoamericanos entraron en el Concilio sin saber lo que querían. En la salida, ya sabían lo que querían.

Pablo VI pidió explícitamente a don Manuel Larraín, presidente del CELAM, que se hiciese una aplicación del Vaticano II para América Latina. Era exactamente lo que el grupo de los profetas quería.

Los latinoamericanos entendieron que con el Vaticano II podrían tener más autonomía y debían ser más responsables. Dejaron de ser dependientes. Podían tomar iniciativas. Pues, antes del Concilio, la Iglesia se creía el reflejo de la iglesia europea, y no imaginaba que pudiese cambiar algo de las estructuras tradicionales recibidas en el tiempo de la colonia.

Para aplicar el Concilio era necesario que los profetas se reuniesen. En este sentido ya había un grupo de obispos que, aunque viviendo en países diferentes, habían aprendido a comunicarse -- especialmente gracias a la fundación del CELAM en 1955 – y ya contaban con líderes reconocidos – don Manuel Larraín y don Helder Camara, por ejemplo.

Además de esto, había un grupo de sacerdotes jóvenes, estudiando en Europa, en contacto con los movimientos de la nueva teología o con las novedades de los movimientos sociales. Estudiaban teología o sociología. Estaban impresionados por el movimiento mundial de descolonización y concibieron el proyecto de descolonizar América Latina.

De esta manera nacieron, al mismo tiempo, una nueva pastoral profética comprometida con la liberación de los pobres y una nueva teología que pretendía proporcionar a este movimiento de liberación una base teórica. Hubo constantes contactos con intercambios de ideas, participación común en seminarios, sesiones de formación, grupos de reflexión. En América Latina estos teólogos recibieron un papel que los de Europa nunca tuvieron. En Europa debían permanecer en el mundo académico y no se les permitía intervención en la conducción de la Iglesia. Ser teólogo era siempre ser sospechoso de posibles desvíos. En América Latina, hubo desde el inicio, integración entre obispos y teólogos y, por consiguiente, también entre la teoría y la práctica.

Tanto para los obispos y los sacerdotes comprometidos con la causa transformadora de la sociedad, cuanto para los teólogos, hubo aceptación inmediata del concepto de pueblo de Dios. Era exactamente lo que más se adaptaba a las necesidades y a los desafíos de la época.

En América Latina la palabra pueblo permitía expresar muchas cosas. Permitía sintetizar simbólicamente el conjunto de las aspiraciones de la población, con excepción

---

<sup>95</sup> Sobre el choque provocado por el Vaticano II en América Latina, Cf. Gustavo Gutiérrez, “Le rapport entre l’Église et les peuples, vu d’Amérique Latine”, en G.Alberigo y J.-P.Jossua, *La réception de Vatican II*, pp. 229-257; en el mismo libro, Segundo Galilea, “Medellín et Puebla como application du Concile”, pp. 85-103.

de las oligarquías dominantes. El pueblo de Dios era lo que se buscaba, pueblo restablecido en sus derechos y en su dignidad.

\* \* \*

El concepto de pueblo de Dios proporcionaba la puerta de entrada para una Iglesia de los pobres. Durante el Concilio hubo reuniones paralelas (en el colegio belga) de obispos que deseaban que el Concilio proclamase su identificación con los pobres, y apoyase una Iglesia de los pobres, como quería Juan XXIII<sup>96</sup>. Don Charles Marie Himmer, obispo de Tournai, afirmó en el aula conciliar el día 04 de octubre de 1963: *“primus locus in ecclesia pauperibus reservandus est”*<sup>97</sup>.

Pueblo evocaba la multitud oprimida por una clase dominadora y explotadora. Pueblo era también el mundo de la pobreza. Pueblo era la verdadera Iglesia porque las masas pobres eran las más apegadas a la Iglesia. Pueblo era la solidaridad y la unidad en la conquista de un mundo diferente. Pueblo era esta energía latente que ya despertaba. Pueblo era también emancipación de la colonización, independencia de la colonia o situación colonial. Pueblo era el nuevo sujeto de la historia, era la humanidad liberada. Todo esto al mismo tiempo.

La palabra pueblo había recibido resonancia especial con el despertar de la nacionalismo populista que apareció en el inicio del siglo XX en los movimientos intelectuales y universitarios casi en todos los países. La palabra pueblo era también la palabra central del programa de todos los movimientos populistas. Los propios movimientos socialistas adoptaron el vocabulario populista y en la mente del pueblo socialista no había mucha diferencia. Entendieron el socialismo en sentido populista. Era la liberación del pueblo de yugo tradicional de la aristocracia. La lucha de clases era vivida como lucha del pueblo contra sus señores tradicionales. En el pueblo, tanto el populismo como el socialismo habían sido religiosos. Si los líderes no profesasen religión alguna, incluso así debían estar presentes en los actos religiosos del pueblo, pues la religión era parte del pueblo.

El concepto de pueblo de Dios facilitaba la integración de los teólogos, de los militantes católicos y de la masa religiosa en los movimientos sociales, populistas o socialistas. Pues ni los obispos ni los teólogos querían aislarse ni de la Iglesia ni de los movimientos populares. En la mente de ellos todo esto podía estar unido. Pretendían renovar a la Iglesia. La Iglesia era para todos inmensa fuerza potencial. Cuando hablan de Iglesia, hablan de aquella institución u organización que cumplió y todavía cumple papel social importante en América Latina<sup>98</sup>. Las aspiraciones de ellos era que esta inmensa fuerza potencial se pudiese al servicio de la liberación del pueblo. En realidad en la mente de ellos la Iglesia debía ser del pueblo. Se trataba de restituir al pueblo lo que era de él. El pueblo debía ser la Iglesia y la Iglesia debía ser el pueblo. Hallaban posible realizar esta transformación. ¿Ilusión? La historia futura mostrará si fue o no ilusión. Hasta ahora estamos en la “noche oscura”. El futuro dirá si la “noche oscura” ha de continuar o si un día amanecerá la aurora.

En la concepción del grupo de obispos y teólogos que fueron Medellín y Puebla, la Iglesia es, en América Latina, un poder moral y cultural sin el cual la liberación no

---

<sup>96</sup> Sobre estas reuniones cf. Paul Gauthier, *“Consolez mon peuple”*, *Le Concile et “l’Église des pauvres”*, Cerf, Paris, 1965, pp. 208-213; 277-283.

<sup>97</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, p. 85.

<sup>98</sup> Ver, por ejemplo, el uso de la palabra Iglesia en el libro básico de G. Gutiérrez, libro que inauguró la teología de la liberación, *Teología de la liberación*, Lima, CP, 1971.

sería posible. En todo caso, Medellín y Puebla permitieron una coincidencia entre la esperanza de los pobres y la de la Iglesia.

Sorprendentemente los textos de Medellín usan poco la palabra pueblo de Dios, aunque el concepto esté en el centro de su pensamiento. Acontece que el concepto de pueblo se halla en una dinámica. Todos estaban conscientes de que la Iglesia debía ser pueblo de Dios. Pero todavía no es pueblo de Dios. Ser pueblo de Dios es la meta, el proyecto, el punto final de la transformación deseada.

Por esto los textos se refieren más veces al proceso de transformación. Este proceso es frecuentemente concebido, en aquel tiempo, como un conflicto entre tres modelos de Iglesia, considerados típicos de América latina: Iglesia de cristiandad, de neocristiandad o de liberación<sup>99</sup>. Este esquema ternario es general, impregna los documentos de Medellín<sup>100</sup> y se impone siempre. Como se habla de la Iglesia, este esquema es referencial. Por esto siempre se habla de la Iglesia en un contexto histórico. En la Iglesia se da el conflicto entre esos tres modelos, teniendo por vocación realizar el tercero, que es la realización del pueblo de Dios.

G. Gutiérrez usa el tema del pueblo de Dios en la última página de su libro, cuando escribe que “ en última instancia no tendremos una verdadera teología de la liberación hasta que los propios oprimidos puedan levantar libremente la voz y expresarse directa y creativamente en la sociedad y en el seno del Pueblo de Dios<sup>101</sup>”.

L. Boff enuncia las implicaciones de la teología del Pueblo de Dios: “Tener el coraje de dejar crecer una Iglesia popular, una Iglesia del pueblo, con los valores del pueblo, en términos de lenguaje, expresión litúrgica, religiosidad popular etc. Hasta hace poco la Iglesia no era del pueblo, sino de los padres para el pueblo”<sup>102</sup>.

Todos están bien conscientes de que, sin la teología del pueblo de Dios del Vaticano II, la teología de la liberación nunca habría nacido. Si la Iglesia continuase identificada con sus poderes, o sea, con el clero, ningún cambio sería pensable.

Por otro lado tenían también la convicción que el pueblo de Dios solamente podía ser el pueblo de los pobres y que el pueblo era los pobres<sup>103</sup>.

En el Vaticano II no fue posible llegar a tales evidencias, claras solamente para una minoría, porque en Europa el problema central era la relación jerarquía-laico. Ahí el problema era el movimiento que llevaba a los laicos a pedir más reconocimiento de su valor en la Iglesia. Los movimientos laicos podían contar con apoyo de la teología bíblica y patrística. Se trataba de volver a la concepción de la Iglesia en los orígenes. La vuelta a los documentos auténticos de la revelación y las aspiraciones de los laicos coincidían.

En América Latina el problema central era el antagonismo entre Iglesia del pueblo e Iglesia de las elites – Iglesia de liberación e Iglesia de dominación. La conciencia de

---

<sup>99</sup> Cf. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, pp. 71-98.

<sup>100</sup> Cf. Conclusiones de Medellín, 7: Pastoral de las elites.

<sup>101</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 373.

<sup>102</sup> Cf. L. Boff, *Igreja: carisma e poder*, Ática, Sao Paulo, 1994, p.223.

<sup>103</sup> Una última presentación del tema de la Iglesia de los pobres en América Latina en Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander, 1981, pp.99-176.

También I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, pp. 65-79, 93-100, 153-178.

“laico” era débil. El problema era el enfrentamiento con la pobreza -- que los ricos no querían ver, y que los profetas buscaban obligarlos a ver.

La Iglesia estaba, y todavía está, dividida en todas los estratos – obispos, clero, religiosos y laicos, todos divididos. Era, y todavía es, el resultado de la historia de la Iglesia en América. Desde los orígenes la Iglesia, esto es, la mayoría del clero y de las instituciones eclesiológicas oficiales, siempre estuvo al lado de las clases dominantes y del sistema de opresión - tanto en el periodo colonial como en los Estados que surgieron con la Independencia. Sin embargo, siempre hubo voces proféticas que hablaban en nombre del pueblo olvidado. Con el Concilio Vaticano II comenzó el estudio crítico del papel histórico de la Iglesia. Una parte de la Iglesia fue llevada a criticar todo lo que se había hecho durante el largo período de colaboración entre los dominadores y el clero. Estos se defendieron o se sintieron injustamente atacados porque no se daban cuenta del papel que ejercían en la sociedad.

Por causa de esta situación de la Iglesia en América Latina, la lucha contra el dominio de una parte del clero contra la otra ( y de los obispos) es solidaria con la lucha del pueblo contra la elite dominadora. Una parte de la Iglesia, la mayor parte hasta ahora, es solidaria con la dominación. La otra parte está convencida de que la Iglesia debe liberarse de los lazos que la mantienen atada a las clases dominantes y ponerse al lado de la lucha del pueblo por la liberación.

En América Latina, liberación de la dominación social o de la dominación clerical (del clero unido a las clases dominantes) constituye una totalidad. La lucha del pueblo en la Iglesia y del pueblo en la sociedad coincide. Con certeza no se trata de la misma realidad, pero son dos realidades solidarias, inseparables.

En este contexto fue que se explicó el redescubrimiento de una doctrina bíblica fundamental ocultada durante siglos – por lo menos desde el siglo XIV: la Iglesia es el pueblo de los pobres. El pueblo de Dios son los pobres. No hay nada en la Biblia que sea más fundamental, más evidente. ¿Cómo entender que esta verdad fue ocultada durante tantos siglos, salvo en la conciencia de algunos profetas a los cuales nadie prestó atención en su tiempo? Comprender esto es el gran desafío en América Latina.

En el Vaticano II hubo apoyo patético por parte del Cardenal Lercaro para que el Concilio proclamase la prioridad de los pobres como verdad central del cristianismo. Todos sabían como el cardenal Lercaro estaba comprometido con los pobres<sup>104</sup>. La asamblea quedó profundamente conmovida, pero intelectualmente no estaba preparada. El problema era el clericalismo, no la pobreza. Afirmando a la Iglesia como pueblo de Dios, la asamblea quería subrayar la igualdad fundamental entre todos los bautizados. En América Latina el problema era otro: no era la condición de los laicos, sino la condición oprimida de pueblos enteros con la complicidad de la Iglesia – opresión de cinco siglos, sacralizada y legitimada por la Iglesia como institución.

La expresión “Iglesia de los pobres” había sido lanzada por Juan XXIII, pero no prosperó en el contexto del Concilio. Acabó siendo retomada en América Latina, en la cual se situó en el centro de la eclesiología. La Iglesia de los pobres dice lo que hay en el pueblo de Dios, pero agrega algo fundamental: este pueblo es el pueblo de los pobres. El verdadero pueblo de Dios es el pueblo de los pobres.

---

<sup>104</sup> Ver el discurso magnifico de Lercaro en Paul Gauthier, “Consolez mon peuple” pp. 198-203.

En la década del 70, en determinados momentos se usó la fórmula “Iglesia popular”. En América Latina “popular” es sinónimo de “pobre”. Hacen parte del pueblo todos los que son oprimidos por la elite dirigente que concentra los poderes. Esta ser llamada oligarquía, aristocracia, clase alta -- los nombres poco importan. El uso de la palabra pueblo es para expresar la oposición con los dominadores.

La Iglesia popular era expresión que se prestaba a malas interpretaciones por parte de quien no estaba al tanto del modo de hablar en América Latina. Sirvió para fundamentar la gran campaña que hubo antes y después de Puebla contra las comunidades eclesiales de base y de modo general la “pastoral de Medellín”, la opción por los pobres. La Iglesia popular fue denunciada como Iglesia paralela, opuesta a la otra Iglesia, que sería la Iglesia institucional. Como Iglesia “nacida del pueblo” sería la negación del origen divino de la Iglesia.

En Puebla, en el discurso inaugural, el papa retoma la denuncia e hizo severa advertencia a la Iglesia popular (1,8). La asamblea de Puebla asumió las críticas del papa y descartó la expresión Iglesia popular (Puebla, 263).

Los defensores de las comunidades eclesiales de base y de la opción preferencial por los pobres procuraron divulgar el sentido verdadero, perfectamente correcto y ortodoxo de la expresión. Pero no pudieron convencer a los adversarios, que habían encontrado en ella un arma peligrosa, y hallaron mejor abandonar la expresión para salvar la realidad. En adelante prevaleció la expresión “Iglesia de los pobres”.

La “Iglesia de los pobres” incluye todo lo que había en la expresión conciliar de “pueblo de Dios”, pero le agrega algo fundamental porque determina dónde se encuentra este pueblo de Dios, cuál es la característica que le permite identificación en la historia humana. Quita del pueblo de Dios su carácter abstracto y puramente teórico. Le confiere densidad material concreta. La “Iglesia de los pobres” está situada dentro de la humanidad. El concepto “pueblo de Dios” permite indefinición. O, entonces, permite identificación por caracteres simbólicos --será considerada perteneciente al pueblo de Dios a personas que se revista de todos los símbolos cristianos: palabras del dogma, actos sacramentales, expresiones de obediencia a la jerarquía; no importa lo que es o hace en el mundo o en la vida. No es lo que se pretende decir en América Latina.

La elaboración más completa y más clara del concepto de Iglesia de los pobres la hizo Jon Sobrino en un libro publicado en 1981: *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiólogía*, Sal Terrae, Santander. En este libro, el capítulo 4 (pp. 99-142) trata explícitamente de la Iglesia de los pobres como verdadera Iglesia. Había sido publicado anteriormente en México (en 1978), en el contexto de preparación de Puebla. Simplemente recordaremos lo que Jon Sobrino expone en su libro, destacando los ítems que aquí más nos interesan.

Sobrino insiste en la diferencia entre el concepto conciliar de pueblo de Dios y el concepto de “Iglesia de los pobres”. Al mismo tiempo resalta que el concepto de pueblo de Dios descrito en la *Lumen gentium* fue avance de “singular importancia”. Atribuye el concepto conciliar tres grandes méritos. Dijo que sirvió *primero* para contrabalancear el peso excesivo del concepto de Cuerpo de Cristo; *segundo*, para limitar la idea jercológica de la Iglesia restituyendo su peso al laicado; *tercero*, sirvió para desmonopolizar la fe descubriéndola “en todo el pueblo”.

Según Jon Sobrino, la óptica del pueblo de Dios revaloriza el carácter histórico de peregrinación terrestre de la Iglesia, la igualdad fundamental de todos los cristianos, el reconocimiento del valor de toda criatura humana, la revalorización de las Iglesias locales – conteniendo también ciertos indicios de prioridad de los pobres. La reflexión del Vaticano II fue sumamente importante para que se pudiese llegar a la noción y a la realidad de la Iglesia de los pobres, pero no llegó a definir claramente el lazo entre la Iglesia y los pobres.

Entre los límites de la teología del pueblo de Dios del Concilio, el autor cita los tres siguientes. En primer lugar la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios, permanece en un universalismo abstracto: todos los laicos son iguales, como si no estuviese situados en una historia humana hecha de dominación y de explotación.

En segundo lugar, es preciso superar la concepción de Iglesia “para” los pobres. La Iglesia “para los pobres” propondría un problema ético. Sin embargo los pobres levantan un problema eclesiológico. Se trata de ser una “Iglesia de los pobres”.

En tercer lugar, la Iglesia de los pobres no puede ser simplemente una parte de la Iglesia, como si hubiese, del lado y dentro del conjunto de la Iglesia, una Iglesia de los ricos o de cualquier otra, cada una con su dinámica propia. La Iglesia de los pobres interfiere en la totalidad de la Iglesia y de sus miembros. Todo en la Iglesia debe partir de la centralidad de los pobres<sup>105</sup>.

El lugar central de los pobres tiene su fundamento en la teología del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El Padre se tornó pobre al conceder plena libertad y autonomía a las criaturas. Cristo se identificó con los pobres y fue él propiamente el pobre más despojado en su crucifixión. El Espíritu Santo se dirige a los pobres.

El reconocimiento de la Iglesia de los pobres lleva necesariamente al cambio en las relaciones de poder. No se trata de transferir el poder de la jerarquía para los pobres, sino, por el contrario, de cambiar el propio contenido y el modo del poder en la Iglesia. Hay una manera pobre y una manera rica de ejercer el poder.

El cambio no consiste en el pasaje de una Iglesia históricamente estructurada para una Iglesia que sería puramente espiritual. Esto queda muy distante de la perspectiva latinoamericana. Es obvio que la Iglesia debe estar estructurada para poder existir en la historia, o en el mundo de los seres humanos.

El cambio consiste en pasar de una Iglesia que se apoya en los poderes políticos, económicos, culturales de este mundo – al punto de tornarse prisionera de estos poderes -, hacia una Iglesia seguidora de Jesús que se apoya en la fe del pueblo. Iglesia asociada a los poderosos se torna inevitablemente rica y poderosa. Acaba sacralizando, legitimando e imitando el sistema de poder que hay en las sociedades humanas con toda su injusticia. Se torna cómplice de la injusticia, aunque se justifique invocando la pseudonecesidad: “no hay otro camino, no hay otra solución”.

Sobrino muestra que las cuatro notas de la Iglesia se encuentran exactamente en la Iglesia de los pobres, y, por consiguiente, que ella es la verdadera Iglesia. No se trata de una Iglesia nueva naciendo al lado de la antigua, sino de una resurrección de la

---

<sup>105</sup> Cf. Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Loyola, Sao Paulo, 1982, pp. 107-110; Ignacio Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, t. II, pp. 127-154.

Iglesia antigua a partir de los pobres. Este es el proyecto que apareció y fue lanzado en América Latina y perdura hasta hoy – a pesar de tantas contradicciones y oposiciones<sup>106</sup>.

Las conclusiones de Puebla no llegaron a proponer la síntesis deseada por los teólogos de la línea de Medellín – por otra parte ellos fueron excluidos de la Conferencia. Los temas del pueblo de Dios y de la pobreza fueron separados porque fueron atribuidos a dos comisiones distintas. La propia división de la materia ya prejuzgaba las conclusiones. Por un lado, la tercera comisión trató de la Iglesia. Ella comentó la doctrina conciliar del pueblo de Dios sin agregar nada de fundamental. Por otro lado, la décima octava comisión trató de la opción preferencial por los pobres. Elaboró el documento más significativo del documento final. Sin embargo estaba desligado de la cuestión de la esencia de la Iglesia y, por eso, no se fundó en una eclesiología en que los pobres son el pueblo de Dios. Sin embargo, en la recepción de Puebla estuvo claro que el capítulo sobre la Iglesia y el capítulo sobre la opción por los pobres se iluminaban mutuamente.

¿Qué afirmó Puebla sobre el pueblo de Dios?

En primer lugar, es importante destacar que Puebla quiso que todos los católicos estuviesen bien conscientes de la relativa novedad del tema.

No se trataba de repetir un temario ya rutinario. La enseñanza sobre el pueblo de Dios no era la repetición con otras palabras de la doctrina de siempre, sino era novedad: “Este (el CELAM) preparó el ambiente del pueblo católico, para abrirse con cierta facilidad a una Iglesia que también se presenta como “pueblo”, y pueblo universal, pueblo que penetra los otros pueblos, para ayudarlos a hermanarse y a crecer, rumbo a una gran comunión como esta América Latina comenzaba a vislumbrar. Medellín divulga esta nueva visión tan antigua como la propia historia bíblica”<sup>107</sup>.

Entre los aspectos del concepto de pueblo de Dios que Puebla quiere destacar, está el siguiente: “La visión de la Iglesia, en cuanto Pueblo de Dios, aparece más allá de esto como necesaria para completar el proceso de transición que fue acentuado en Medellín: transición del estilo individualista de vivir la fe hacia la gran conciencia comunitaria para la cual el Concilio nos abrió a todos” (Puebla 235) La palabra transición insiste en la novedad: la primera novedad es el aspecto comunitario de la Iglesia.

El concepto de pueblo de Dios relaciona a la Iglesia y los pueblos de la tierra. La Iglesia es “pueblo que penetra los otros pueblos, para ayudarlos a hermanarse y crecer” (Puebla 233). “Nuestros pueblos viven momentos importantes... En medio de este proceso se descubre la presencia de este otro pueblo que acompaña con su historia a nuestros pueblos naturales” (Puebla 234). “La Iglesia es pueblo universal... Por esto no entra en litigio con ningún otro pueblo y puede encarnarse en todos ellos, a fin de introducir en sus historias el Reino de Dios” (Puebla 237).

En tercer lugar, en conexión con el tema anterior, el pueblo de Dios es realidad histórica, zambullida en la historia de los pueblos. El pueblo de Dios es “peregrino en la historia” (Puebla 220). “La familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrina a lo largo de la historia, caminando hacia su Señor” (Puebla 232). “Pueblo de Dios es pueblo universal. Es la familia de Dios en la tierra, pueblo santo, pueblo que

---

<sup>106</sup> Cf. Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 109-129.

<sup>107</sup> Documento de Puebla. Texto oficial, n. 233.

peregrina en la historia, pueblo enviado” (Puebla 236). “Los ciudadanos de este pueblo deben caminar en la tierra” (Puebla 251). “La Iglesia, concibiéndose como pueblo, se define como realidad en el seno de la historia, que caminaba hacia una meta no alcanzada” (Puebla 254). Este tema de la peregrinación fue largamente desarrollado del n. 254 al n. 266.

Si la Iglesia peregrina en la historia de los pueblos y de la humanidad, no hay como no dejarse influenciar por los cambios que ocurren en los pueblos. Ella también debe cambiar. Puebla destaca este tema de los cambios, tomando en cuenta las advertencias del papa sobre los límites de los cambios que no pueden llegar al núcleo que permanece en todos los tiempos. “Otro problema candente en América Latina y relacionado con la condición histórica del pueblo de Dios es el de los cambios en la Iglesia. Al caminar a través de la historia la Iglesia cambia necesariamente, pero solo en lo exterior y accidentalmente” (Puebla 264).

En cuarto lugar, Puebla resalta el aspecto social del pueblo de Dios. Por ser pueblo histórico la Iglesia debe estar estructurada y institucionalizada. “Pueblo histórico y socialmente estructurado” (Puebla 261). “Pueblo histórico institucional” (Puebla 261). “Por ser pueblo histórico, la naturaleza de la Iglesia exige visibilidad en nivel de estructura social. El pueblo de Dios considerado como “familia” ya tenía la connotación de realidad visible, sin embargo, en el plano eminentemente vital. La acentuación del carácter histórico subraya la necesidad que hay de expresar tal realidad como institución” (Puebla 255).

Puebla no explicita los cambios necesarios en la institución, a no ser de modo muy abstracto: “Se percibe gran cambio en la manera de ejercer la autoridad dentro de la Iglesia” (Puebla 260).

El Documento de Puebla enuncia también los atributos bíblicos del pueblo de Dios: Pueblo sacerdotal, investido de sacerdocio universal” (Puebla 269). “La Iglesia es pueblo de servidores” (Puebla 270). “El pueblo de Dios... es enviado como pueblo profético” (Puebla 267). “El Pueblo de Dios, en que habita el Espíritu, es también un pueblo santo...pueblo mesiánico” (Puebla 250).

¿Quién, entonces, habría imaginado que apenas seis años después la doctrina del pueblo de Dios sería rechazada por la jerarquía – en el Sínodo extraordinario encargado de explicar el Vaticano II?

En cuanto a la opción por los pobres, el capítulo 1 de la 4ª parte – “opción preferencial por los pobres” - constituyó el documento fundador de la teología latinoamericana. Es tan conocido que no será necesario resumir aquí su contenido. Pero importa aproximar los dos capítulos - sobre la Iglesia y sobre los pobres - porque ellos son complementarios.

Esta teología latinoamericana de la segunda mitad del siglo había tenido algunos precursores. Hace cien años, el programa propuesto por el padre Julio María era “Unir la Iglesia al pueblo”<sup>108</sup>. Quería que la Iglesia se dedicase a “mostrar a los pequeños, a los pobres, a los proletarios que ellos fueron los primeros llamados por el divino Maestro, cuya Iglesia fue luego, desde el inicio, la Iglesia del pueblo, en el cual los grandes, los ricos también pueden entrar, pero si tienen entrañas de misericordia para la

---

<sup>108</sup> Cf. Padre Julio Maria, *El catolicismo en Brasil (Memoria histórica)*, Agir, Rio de Janeiro, 1950, p. 247.

pobreza”<sup>109</sup>. Es evidente que el padre Julio María usa la palabra pueblo en su sentido tradicional en América Latina: el pueblo son los pobres.

Habitualmente se acepta una distinción entre dos expresiones de la teología de la liberación en América Latina. Por un lado hay la versión argentina, y, por otro lado, la versión más común, inspirada sobretudo en la línea peruano-brasileña. La diferencia estaría en las mediaciones. La primera recurre a la mediación de la historia político-cultural de América Latina, o, en el caso, de Argentina; la otra usa la mediación de ciencias sociales, sobretudo del marxismo.

En realidad tanto la primera como la segunda versión usan bien poco las mediaciones que invocan. El conocimiento de la tradición histórica – cultural de América Latina es muy superficial, y el recurso a temas marxistas es más una ilustración simbólica que una instrumentación real, pues en lugar alguno las categorías marxistas entran en la exposición de la teología.

Lo que aconteció fue que, conforme el lado, los teólogos pensaban en contextos diferentes. En Argentina el rechazo del marxismo era universal - también entre los movimientos revolucionarios y guerrilleros. Ellos recurrían a los hechos simbólicos de la historia colonial o nacional argentina. Del otro lado el contexto era la acción de movimientos de inspiración marxista o autoproclamada marxista - aunque del marxismo de Marx hubiese poca cosa. Los movimientos estaban inscritos en la línea cubana e interpretaban el marxismo a partir de la experiencia cubana.

Lo teólogos de ambos lados querían dialogar con estos movimientos, pero en la realidad fueron poco influenciados por ellos – tanto en la doctrina como en su praxis real --, porque estos movimientos tenían poca consistencia doctrinaria. Tampoco se puede identificar la teología de la liberación con el Movimiento de Cristianos por el Socialismo, que se afirmó en Chile entre 1971 y 1973 - cuando se dio la única tentativa de experimentar una sociedad socialista de inspiración autoproclamada marxista en el continente americano.

En realidad, entre todas las tendencias de la teología de la liberación hay una unidad profunda. El postulado fundamental y común a todas es que, en América Latina, el “pueblo” es, al mismo tiempo, “pueblo de Dios” y “pueblo de los pobres”. Este pueblo es hecho de todos los oprimidos que son la inmensa mayoría de la población. La injusticia y la opresión se manifiestan en todos los aspectos de la vida—también en la vida religiosa, porque la Iglesia históricamente establecida está unida a la clase dirigente que concentra todas las riquezas y todos los poderes. La Iglesia legítima de hecho la opresión hecha por el sistema y comunica una religión de aceptación de la opresión.

Por eso el pueblo latinoamericano siempre aspiró a la liberación total. Los pobres son los que no tienen voz, perdiendo la libertad personal en la sociedad civil, así como en la sociedad eclesial, en la cual nunca tuvieron acceso al verdadero evangelio ni al papel activo en la Iglesia. El movimiento para la transformación de la Iglesia es parte del movimiento para la liberación total.

Ser pobre en América Latina, ser “pueblo”, es no ser nada, ser marginalizado y explotado—es ser tenido como objeto que se usa cuando se necesita y se rechaza cuando es innecesario. Es justamente en medio de estos pobres que Jesús reúne el

---

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, p. 246.

pueblo de Dios—él recoge el pueblo que el Padre eligió en medio de este pueblo. Dios escogió “este pueblo” para hacer “su pueblo”<sup>110</sup>.

La Iglesia es el pueblo de los oprimidos que encuentra en Jesucristo la esperanza de su liberación total—liberación como seres humanos verdaderos, dignos y libres--, y recibe del Espíritu Santo la fuerza y el coraje para luchar por esta liberación. Esta es la figura de la Iglesia que más se aproxima a la doctrina de la Biblia y al modo de ser de la Iglesia antigua.

### 3. La Iglesia de los pobres en proceso

De Medellín a Puebla la Iglesia Latinoamericana conoció un desarrollo homogéneo y armonioso. Esta evolución fue interrumpida por la intervención romana.

Desde el golpe eclesial de Sucre<sup>111</sup> en 1972 cuando Roma impuso a Alfonso López Trujillo como secretario general del CELAM--, la Curia romana tuvo a su disposición el instrumento que había montado el esquema de la teología de la liberación. El mismo CELAM podía ser usado en adelante para deshacer lo que había hecho durante más de 10 años. Así armada la Curia pudo lanzar la gran campaña contra la nueva eclesiología latinoamericana y, más allá de ella, contra la eclesiología conciliar que la sustentaba. Fue parte de una lucha sistemática que apuntaba a desacreditar y arruinar los movimientos populares, las comunidades eclesiales de base y todo lo que se refería a la Iglesia de los pobres. La acusación de marxismo fue lanzada con mucha publicidad. La lucha del nuevo CELAM contra todo lo que parecía inspirado por la teología de la liberación se hizo en nombre de la defensa de la Iglesia contra el comunismo marxista.

En 1978 el Documento de consulta, entregado por el CELAM a las Conferencias episcopales como instrumento de trabajo para la Asamblea de Puebla, provocó amplio rechazo en muchos sectores de América Latina. Para los observadores estaba claro que se quería apagar la influencia de los textos de Medellín<sup>112</sup>.

La crítica a la eclesiología de la liberación se dirigió en primer lugar, al tema de la “Iglesia popular”, expresión en la cual los adversarios quisieron descubrir la presencia subrepticia de marxismo.

En su discurso inaugural, el papa se hizo intérprete de esas críticas y sus temas fueron introducidos en el texto del documento de Puebla. La asamblea de Puebla hizo distinción entre un sentido aceptable y un sentido no aceptable de la expresión “Iglesia popular” (Puebla 262-263). La objeción principal sería que la expresión “Iglesia popular” insinuaría la existencia de otra Iglesia opuesta a ella. Esta sería la “Iglesia oficial” o

---

<sup>110</sup> Cf. Juan C. Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento . Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación”, en Rosino Gibellini, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 199 – 222.

<sup>111</sup> Sobre la conferencia de Sucre (15 a 23 de noviembre de 1972), cf. E. Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza*, México, 1979, pp. 268-296. Sin embargo el autor no se refiere a lo que sucede en mayor secreto, la intervención del nuncio en las elecciones y la capitulación de la asamblea delante del diktat de la nunciatura, sin que se supiese cuál era la autoridad que había indicado los nombres de la nueva directiva del CELAM.

<sup>112</sup> Ver un comentario en G. Gutiérrez, “Sobre el documento de consulta para Puebla”, en *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979, pp. 183-236.,

“Iglesia institucional”. Esta dualidad implicaría una división en el interior de la Iglesia y una negación inaceptable de la función de la jerarquía.

Ante esta posición de la jerarquía en Puebla, y para evitar cualquier crítica al documento de Puebla, la expresión “Iglesia popular” fue abandonada—como ya dijimos. Se sacrificó la expresión, ya que se había tornado ambigua, sin embargo la doctrina permaneció intacta respecto del pueblo de Dios.

Mas estaba claro que la crítica hecha a la “Iglesia popular” era pretexto para desacreditar todos los movimientos inspirados en la teología de Medellín.

En las vísperas de Puebla había mucha aprehensión. Al final, el documento de Puebla fue acogido con alivio porque se temía una condenación general de todo lo que era popular, comunidad, liberación. Eso no aconteció. Aunque el documento de Puebla mantenga muchas veces cierta ambigüedad, la táctica de los defensores de Medellín consistió en destacar lo que era favorable y evitar criticar lo que era desfavorable de tal modo que quedó la impresión en la opinión general de que Puebla había confirmado Medellín y legitimado todo lo que era pastoral de confirmación social. La teología de la liberación no había sido condenada ni tampoco las comunidades eclesiales de base.

La acusación de querer contraponer “Iglesia popular” a “Iglesia oficial” o “institucional” es puramente gratuita. Pues la oposición que hay en la teología de la liberación es entre Iglesia de los pobres e Iglesia de los opresores. Nadie se opone a la jerarquía como estructura; muy por el contrario. En efecto, buena parte de la jerarquía estuvo, y todavía está, al frente de la lucha por la liberación. Lo que se quería no era suprimir y sí convertir a la jerarquía. Durante siglos la jerarquía estuvo casi siempre al lado del sistema de dominación, luego después de la primera generación de obispos proféticos en el inicio del siglo XVI. Lo que se quería era que los obispos se pusiesen ahora al lado de los oprimidos, como de hecho aconteció en muchos casos.

Sin embargo, incluso sin el título de “Iglesia popular”, la oposición a la teología del pueblo de los pobres se tornó más dura después de Puebla. Claro que esta crítica venía en gran parte de ciertos sectores de la Iglesia latinoamericana, especialmente del CELAM—dirigido ahora por Alfonso López Trujillo y sus asesores, entre los cuales Roger Vekemans con el CEDIAL de Bogotá<sup>113</sup>.

A partir de Bogotá, Vekemans había articulado una alianza triangular entre Roma, Alemania (Koenigstein) y Bogotá. Preparó con dinamismo y perseverancia las condenaciones romanas. Consiguió convencer a los prelados romanos de que el peligro marxista estaba profundamente infiltrado en la Iglesia latinoamericana y que era preciso extirpar el veneno antes de que fuese demasiado tarde. La Curia romana, a su vez, estaba bien preparada para oír ese discurso – la cruzada del papa contra el comunismo en Polonia proporcionaba un contexto favorable. No sería tan difícil convencer al papa de que su lucha en Europa debía extenderse también a América Latina. Era el mismo comunismo en ambas partes y la lucha debía ser la misma. Pero el discurso era que en América Latina el peligro era mayor, pues el enemigo había conseguido penetrar en la propia Iglesia. Una reacción vigorosa se hacía necesaria.

El día 6 de agosto de 1984 fue publicada la “Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘teología de la liberación’”, firmada por el cardenal Ratzinger. El documento era

---

<sup>113</sup> Sobre Vekemans, ver E. Dussel, *De Medellín a Puebla*, pp. 275-280. Todos los argumentos de las instrucciones romanas del cardenal Ratzinger estaban en los escritos de Vekemans.

esperado. Se sabía que se trataría de una dura condenación a la teología de la liberación. Sin embargo, en el momento de la publicación la Instrucción provocó gran impacto<sup>114</sup>.

La tesis de la Instrucción romana era muy clara: la teología de la liberación no era nada más ni nada menos que el revestimiento cristiano o teológico dado a una doctrina revolucionaria marxista. Todos los conceptos de la teología de la liberación podían ser reducidos a conceptos marxistas. En una palabra, se aplicaron a la teología latinoamericana los criterios que sirvieron para condenar el “progresismo” francés a mediados del siglo XX (*Jeunesse de l'Église*).

La condenación de la eclesiología era particularmente severa. Decía lo siguiente:

“Las ‘teologías de la liberación’... pasan a hacer una amalgama perniciosa entre el ‘pobre’ de la Escritura y el ‘proletariado’ de Marx. Se pervierte, de este modo, el sentido cristiano del pobre y el combate por los derechos de los pobres se transforma en combate de clases en la perspectiva ideológica de la lucha de clases. *La Iglesia de los pobres* significa, entonces, Iglesia clasista, que tomó conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria, como etapa para la liberación y que celebra esta liberación en su liturgia” (IX,10).

“Las ‘teologías de la liberación’, a que aquí nos referimos, sin embargo, entienden por *Iglesia del pueblo* la Iglesia de la lucha liberadora organizada. El pueblo así entendido llega incluso a tornarse, para algunos, objeto de fe” (IX,12).

“A partir de semejante concepción de la Iglesia del pueblo, se elabora una crítica de las propias estructuras de la Iglesia. No se trata solo de corrección fraterna dirigida a los pastores de la Iglesia, cuyo comportamiento no refleja el espíritu evangélico de servicio y se apega a signos anacrónicos de autoridad que escandalizan los pobres. Se trata, si de poner en jaque la *estructura sacramental y jerárquica* de la Iglesia, tal como lo quiso el propio Señor. Son denunciados en la jerarquía y en el magisterio los representantes objetivos de la clase dominante que es preciso combatir” (IX,13).

“En cuanto a la Iglesia, la tendencia es de encararla simplemente como realidad dentro de la historia, sujeta ella también a las leyes que, según se piensa, gobiernan el devenir histórico en su inmanencia “ (IX,8).

La instrucción provocó fuerte reacción, porque parecía de injusticia flagrante. Ella provocó indignación en ciertos sectores del episcopado de aquí - a lo que parece no prevista en Roma. El papa encontró necesario escribir una carta a los obispos de Brasil para calmar los espíritus. Muchos obispos entendieron que la Instrucción se dirigía especialmente a ellos – y probablemente no estaban totalmente engañados.

El Vaticano estaba muy incómodo por el apoyo que la Conferencia episcopal de Brasil daba a los movimientos populares y a la propia teología de la liberación - se registra que dos cardenales brasileños fueron a Roma a apoyar la causa de Leonardo Boff. Sin duda la instrucción sobre la teología de la liberación era indirectamente reprensión dirigida al episcopado brasileño. Pero el papa percibió que la reprimenda era demasiado fuerte también y mandó una carta (fecha el 9 de abril de 1986) que era

---

<sup>114</sup> El mejor comentario desde el punto de vista de la teología de la liberación fue el libro de Juan Segundo, *La teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, ed. Cristiandad, Madrid, 1985.

casi un pedido de disculpa por lo que había sido dicho antes – pero sin sacar nada del contenido de la Instrucción.

Por otro lado el cardenal Ratzinger anunció la salida de otro documento para compensar y completar el primero. De ahí la segunda Instrucción, que daba señales más positivas en relación a la libertad y a la liberación. Fue la “Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación” (22 de marzo de 1986). Sin embargo, la primera Instrucción apareció como siendo el verdadero mensaje de Roma. Los otros documentos no desmentían, ni relativizaban las denuncias y las condenaciones. Querían solo calmar los ánimos.

Había también otro hecho que incomodaba y contribuyó para la publicación de esta Instrucción tan radical. Era la participación de católicos en el gobierno sandinista en Nicaragua. El Vaticano no había conseguido que los padres, que eran ministros en el gobierno sandinista, renunciaran. No había conseguido desligar un sector católico del sandinismo e interpretaba el sandinismo como variante del marxismo. En la visita del papa a Nicaragua hubo incidentes serios, convenciéndolo de la necesidad de acabar con la colaboración de los católicos con el sandinismo. Ahora bien, los católicos sandinistas invocaban temas de la teología de la liberación para legitimar su compromiso político. Es probable que el hecho sandinista sirvió para consolidar la convicción de la inminencia del peligro comunista. El sandinismo era para la Curia la prueba muy clara de los peligros de la teología de la liberación.

La interpretación dada por la Instrucción a la eclesiología latinoamericana fue recibida como sin fundamento, puramente arbitraria. Con certeza de la parte de los gobiernos dictatoriales y de las elites tradicionales no deben haber faltado millares de denuncias contra la “Iglesia comunista” - pretextos no faltaban. Hubo personas que invocaron la teología de la liberación para cualquier cosa y, probablemente, también hubo personas que profesaron el marxismo en nombre de la teología de la liberación. Con certeza algunos miembros de las comunidades católicas habrán emitido algún día ideas que ofendieron los oídos ortodoxos de censores perturbados. Sobre todo si se toma en cuenta que para las elites tradicionales, que nada saben de lo que es el cristianismo, todo lo que es social es comunista.

Lo que es grave es que, en la cúpula romana, en lugar de consultar a las Conferencias episcopales, normalmente más informadas de la situación en su país, se prefirió dar crédito a las denuncias de personas irresponsables e interesadas sólo en sí.

Ahora bien, basta la lectura de los escritos de los teólogos para hacer evidente que su concepto de pueblo no deriva del marxismo, ni de cualquier sociología marxista. Lo que ahí puede ser encontrado es el concepto tradicional del mundo latinoamericano. Justamente en los años 70 nacieron muchos movimientos populares que dieron expresión visible al concepto tradicional de pueblo. El pueblo de Dios tiene su expresión visible en estos grupos. Por otra parte no se vislumbra nada relevante en estos escritos que puede haber sido inspirada en el marxismo - aunque en el marxismo hubiese elementos valiosos también para la teología cristiana<sup>115</sup>, pero que no fueron usados por los teólogos latinoamericanos. Lo que se podría lamentar en los teólogos latinoamericanos es que hicieron poco uso del marxismo.

En América Latina la religión está siempre presente en los movimientos populares, los cuales no hacen distinción entre sus opresores civiles, militares o religiosos. El

---

<sup>115</sup> Cf. E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella, 1993; Michel Henry, *Marx*, 2 t., Gallimard, Paris, 1976.

pueblo es realidad siempre religiosa. Se interpreta el mismo como pueblo de Dios, convencido de que la fe en Dios, en el Dios de Jesús, es la fuente de su lucha por la vida y de las energías que permiten sobrevivir. No hay nada en común con las clases sociales del marxismo.

Si quisiesen realmente entender el concepto de pueblo latinoamericano, los miembros de la Curia romana habrían podido comparar el pueblo latinoamericano con el pueblo de las revoluciones europeas de 1848. Pero ellos no buscaron aprender porque encontraron que ya sabían.

¿Por qué hicieron esto? Nace una sospecha: después que Juan Pablo II escogió sus colaboradores quedó claro que el conjunto de la Curia estaba formado por personas que no aceptaban el Concilio Vaticano II y habían resuelto vaciarlo. Evidentemente no podían desmentirlo. Tenían que luchar contra el Concilio invocándolo, vaciar el contenido de los documentos conciliares citándolos. Bastaba escoger las citas.

La América Latina no era el centro de las preocupaciones romanas. El objetivo era el cambio del contenido del Vaticano II. La América Latina interesaba en la medida que podía proporcionar argumentos para cambiar el contenido del Vaticano II.

No era preciso ser genial para descubrir que la clave de la eclesiología conciliar era el concepto de pueblo de Dios. Con este concepto se ofrecía un fundamento para las iniciativas de los laicos, la diversidad de las opciones pastorales, el compromiso temporal diverso de acuerdo con los países y continentes. En una palabra, el concepto de pueblo de Dios era la más seria amenaza a la centralización romana. Era como la justificación de una descentralización del poder en la Iglesia. La víctima de tal evolución solo podía ser la Curia romana. Todos los otros iban a ganar, pero la Curia iba a perder. Nunca se vio que una burocracia aceptara pasivamente su disolución o incluso la reducción de su poder. Por el contrario, toda administración aspira siempre a más poder, más centralización, más disciplina - lo que se identifica con la unidad.

En Roma se estaba preparando el Sínodo extraordinario - convocado para celebrar los 20 años del término del Vaticano II. Se trataba de revisar los temas conciliares y de forma especial la eclesiología. Todos los debates sobre el pueblo de los pobres, la Iglesia popular, la Iglesia de los pobres se situaban en esa perspectiva. Era preciso mostrar las desviaciones provocadas por la "mala interpretación" del Vaticano II. Era preciso rectificar los errores e interpretar el Concilio de tal modo que ya no se prestara a los desvíos señalados.

En la visión de la Curia, América Latina parecía ofrecer buenos ejemplos de esos peligros, derivados de la "falsa interpretación" de la *Lumen gentium*. La Curia necesitaba los desvíos de América Latina para dar argumentos a su propuesta de revisión de los conceptos conciliares. América Latina daba clara demostración sobre los peligros del concepto de pueblo de Dios.

Claro que si el argumento se vacía, queda poca argumentación para justificar la reinterpretación del Vaticano II. La "Instrucción sobre algunos aspectos de la 'teología de la liberación'" se explica como una preparación para el Sínodo de 1985. De este Sínodo trataremos en el capítulo siguiente. Todo indica que la América Latina fue víctima de las maniobras que prepararon la revisión del Vaticano II. Fue la Iglesia escogida para dar la demostración de los peligros de la doctrina del pueblo de Dios. Ya que la gran mayoría de los obispos no latinoamericanos tenían poca experiencia directa sobre este continente, creyeron en toda la documentación que la Curia les

suministró - que el padre Vekemans se había demorado 15 años en recoger, y que el CELAM divulgaba .

## CAPITULO 4

### EL VIRAJE DEL SINODO DE 1985

Las conclusiones del Sínodo habían sido anunciadas y probablemente ya preparadas de antemano. Esta vez no se produjo el fenómeno sorprendente del Vaticano II, cuando la asamblea conciliar rechazó todos los documentos preparados por las comisiones preparatorias. Aquí la asamblea siguió la línea que le fuera trazada. Desde la fase preparatoria el cardenal Ratzinger orientó todos los trabajos, de tal modo que las conclusiones expresasen su visión de la Iglesia. Antes del Sínodo ya había apuntado las conclusiones. Es muy probable que su visión coincidiera con la del papa, aunque tal vez por razones diferentes.

#### 1. La teología del Cardenal Ratzinger

Las conclusiones del Sínodo habían sido anunciadas por el Cardenal Ratzinger en su famoso informe sobre la fe, emitido en forma de entrevista al periodista italiano Vittorio Messori. Globalmente la visión de Ratzinger sobre la Iglesia era bien pesimista. Claro que el cardenal no podía dejar de tratar el tema del pueblo de Dios, que debía estar en el centro del gran viraje que se iba a realizar por el Sínodo.

En pocas palabras, el cardenal, consigue desacreditar y descartar definitivamente el concepto de pueblo de Dios, como si no estuviese en el centro de la eclesiología conciliar<sup>116</sup>.

En primer lugar el autor ataca el tema pueblo de Dios, denunciando a los que quieren limitar a esa expresión toda la eclesiología del Nuevo Testamento o quieren considerar a la Iglesia únicamente como pueblo de Dios. Para desacreditar el tema, ataca a los que quieren usar únicamente ese tema. Deja la impresión de que usar el tema pueblo de Dios ya es caer en el peligro de querer reducir todo a este tema. Como si un cristiano hablando de Dios Padre, automáticamente fuese sospechoso de negar a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo, y por consiguiente, fuese mejor suprimir Dios Padre y limitarse a Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. El cardenal no descarta el tema, pero lo desacredita tornándolo sospechoso de ser reduccionista

Después de eso, el cardenal enuncia dos peligros ligados al tema del pueblo de Dios. El primero sería el peligro de volver al Antiguo Testamento, ya que el tema pueblo de Dios está en el Antiguo Testamento. Por estar presente en el Antiguo Testamento, el tema pueblo de Dios sería menos representativo del cristianismo que el tema Cuerpo de Cristo – que no se halla en el Antiguo Testamento. Con esa lógica sería mejor suprimir

---

<sup>116</sup> “El Cardenal desprecia sistemáticamente el elemento humano en la Iglesia, contrariando así la intención del Concilio. Ver las observaciones de G. Thils, *En dialogue avec l' "Entretien sur la foi"*, Louvain-Neuve, 1986, pp.49-52.

el tema de Dios por ser del Antiguo Testamento, o, si no, el Decálogo por ser del Antiguo Testamento.

La Iglesia recibiría en el tema del Cuerpo de Cristo una apelación más representativa del Nuevo Testamento y, por consiguiente, la eclesiología debería estar concentrada alrededor del tema Cuerpo de Cristo. Para reforzar este argumento bastante débil, el cardenal afirma que se entra en la Iglesia no por medio de pertenencia sociológica, sino por medio del bautismo y de la eucaristía – que integran en el Cuerpo de Cristo. El bautismo y la eucaristía mostrarían que la entrada en la Iglesia es ante todo entrada en el Cuerpo de Cristo y no necesita de la noción de pueblo de Dios.

Ahora bien, que la incorporación en el Cuerpo de Cristo sea significada por la eucaristía, está claro. Pero no está claro que la entrada en el Cuerpo de Cristo se significada por el bautismo. Nada en el bautismo representa o significa la entrada en el Cuerpo de Cristo. Por el contrario, desde el inicio el bautismo significa la incorporación en el nuevo pueblo de Dios reunido por Cristo. Y el bautismo es la puerta de entrada, que viene antes de la eucaristía. La persona entra en la Iglesia por el bautismo, y, gracias al bautismo de los niños, millones de seres humanos pertenecen a la Iglesia antes de recibir la eucaristía. La eucaristía no significa la entrada en la Iglesia, sino la plenitud de la participación. Reducir todo al Cuerpo de Cristo es cambiar el sentido del bautismo.

Por otra parte, en momento alguno el autor alude al hecho de que el Vaticano II quiso explícitamente cambiar la eclesiología de Pío XII, que en *Mystici Corporis*, hacía del Cuerpo de Cristo el centro del cual debía derivar toda la eclesiología. El Vaticano II quiso explícitamente colocar el tema pueblo de Dios antes del tema Cuerpo de Cristo como más abarcante y más básico. Sin embargo, en parte alguna, ni el Concilio ni los seguidores del Vaticano II quisieron suprimir, ni reducir, ni desprestigiar el título de Cuerpo de Cristo.

Por otra parte, el cardenal argumenta dando una alternativa falsa: según él, o la entrada en la Iglesia se hace por los sacramentos – y la entrada en la Iglesia es significada en forma de entrada en el Cuerpo de Cristo, lo que privilegia este tema--, o se entra en la Iglesia por medios sociológicos. El pueblo de Dios, ¿sería una “pertenencia sociológica”? Con esta argumentación el cardenal insinúa que el pueblo de Dios sería un concepto sociológico, y, por consiguiente, de valor inferior. No lo dice claramente – porque sabe que no es así--, pero deja la sospecha.

El segundo argumento explicita lo que está aludido en el anterior. El apoyo dado al concepto pueblo de Dios sería debido a “sugestiones políticas, partidarias, colectivistas”<sup>117</sup>. Sin pronunciar la expresión, Ratzinger sugiere que pueblo de Dios es expresión marxista o de inspiración marxista, que expone la doctrina de la Iglesia a una infiltración marxista. No lo dice explícitamente, pero da a entender suficientemente para tornar el tema sospechoso. Y aquí presenta el ejemplo de América Latina – donde muchos se habrían dejado llevar por el concepto de pueblo de Dios y cayeron en el marxismo. Por razón de prudencia de ahora en adelante sería mejor evitar el tema pueblo de Dios, para no exponerse a distorsiones marxistas. Este es el raciocinio, aunque no tan explícito, sugerido con suficiente claridad.

---

<sup>117</sup> Cf. Joseph cardinale Ratzinger/Vittorio Messori, *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985, p.52.

La entrevista del cardenal Ratzinger afirmó el contexto en que se realizó el Sínodo extraordinario de 1985 – Sínodo destinado a “rectificar” el Concilio Vaticano II<sup>118</sup>.

## 2. La teología del Sínodo

En el día 25 de enero de 1985 el papa Juan Pablo II sorprendió al mundo católico al convocar un Sínodo extraordinario para conmemorar los 20 años de conclusión del Concilio Vaticano II. En América Latina este anuncio despertó una reacción de desconfianza y de temor. Pocos meses antes, el cardenal Ratzinger había condenado la teología de la liberación. Era difícil no hacer la conexión. En medio de un clima de euforia artificial, fue preparada la escenificación publicitaria destinada a defender que el Sínodo tenía la intención de profundizar el Concilio – cuando en realidad, lo que se quería era revisarlo. La campaña publicitaria estaba destinada a “amortiguar” las resistencias de aquellos obispos que habían participado en el Concilio.

Las sospechas no eran sin fundamento. El Sínodo se reunió de 24 de noviembre a 8 de diciembre de 1985. Significó un viraje radical en la orientación de la Iglesia que decididamente se alejaba de aquello que la mayoría de los propios participantes habían entendido del Concilio. El Sínodo debía legitimar los cambios radicales entonces en camino. Quien no había entendido luego, entendió más tarde viendo los resultados de la nueva orientación.

La señal más clara del viraje fue la sustitución del tema pueblo de Dios por el de comunión como centro de la eclesiología. Fue no solamente una señal, sino un cambio que influenció todo el mensaje conciliar<sup>119</sup>.

En una intervención escrita, durante el Sínodo, el cardenal Aloisio Lorscheider dijo: “La Iglesia como pueblo de Dios es la idea clave de la *Lumen Gentium*”<sup>120</sup>. En el informe final del Sínodo, el cardenal G. Danneels dijo: “La eclesiología de comunión es el concepto central y fundamental en todos los documentos del Concilio”<sup>121</sup>. ¿Quién tenía la razón? Claro que, para los participantes en el Concilio, en aquel tiempo, el concepto central era *pueblo de Dios*. Sin embargo, veinte años después se hace una relectura y se descubre que el concepto central es *comunión*. ¿No habrá sido una lectura del texto a partir de una preocupación nueva? La lectura del cardenal Danneels, ¿no sería la expresión de un deseo?—“Desearíamos que el concepto central del Concilio hubiese sido el de comunión y, por esto, afirmamos que ese fue su concepto central”.

En el informe final hay una sola mención de la expresión “pueblo de Dios”. Esta fue hecha de una manera tal que sólo permite una interpretación: el pueblo de Dios es concepto insignificante. El texto es el siguiente: “Toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo. El Concilio describe la Iglesia de diversas maneras: como pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Templo del Espíritu Santo, Familia de Dios. Estas descripciones de la Iglesia se completan recíprocamente y deben ser

---

<sup>118</sup> Cf. *Synode extraordinaire*, Cerf, Paris, 1986, p. 9, n.1.

<sup>119</sup> He aquí lo que escribe el teólogo norte-americano Joseph Komonchak: “Tomándose en cuenta el Informe final, sería imposible pensar que el “Pueblo de Dios” había sido el título de un capítulo entero de *Lumen gentium*, que había constituido uno de los temas arquitectónicos de la eclesiología del Concilio, y que había sido introducido precisamente como una articulación del verdadero misterio de la Iglesia en el correr del tiempo separando la Ascensión de la Parusia” (cf. *Synode extraordinaire. Celebration de Vatican II*, Cerf, Paris, 1986, p.20).

<sup>120</sup> Cf. *Synode extraordinaire*, p. 21, n. 13.

<sup>121</sup> *Synode extraordinaire*, p. 559.

entendidas a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo. No podemos sustituir una falsa visión unilateral de la Iglesia como puramente jerárquica por una nueva concepción sociológica igualmente unilateral<sup>122</sup>.

Este párrafo muestra claramente hasta qué punto el Sínodo quedó ajeno a la perspectiva conciliar. Había perdido completamente la memoria de aquello que estaba en juego en el Concilio (o quiso voluntariamente rechazar la perspectiva conciliar).

El Concilio había hecho una distinción muy clara entre lo visible y lo invisible en la Iglesia, o sea, lo divino y lo humano, la relación con Dios y la realidad humana (*Lumen gentium* 8).

El primer capítulo trataba del misterio de la Iglesia, y ese misterio era su relación con Dios. En el primer capítulo se enuncian los varios títulos bíblicos que expresan la relación con Dios. Ahora bien, el pueblo de Dios no está en esos títulos metafóricos, pues el título pueblo de Dios sólo aparecerá en el capítulo 2, justamente el capítulo que habla de la realidad humana de la Iglesia.

El informe presenta “pueblo de Dios” entre las metáforas que expresan la relación con Dios. Se olvida de que ese título pertenece a la realidad humana de la Iglesia. Ahora bien, acontece precisamente que el informe omite por completo el aspecto visible o humano de la Iglesia. El hecho de no haber entendido la colocación del título pueblo de Dios hizo como que desapareciese toda la consideración de la realidad humana de la Iglesia. La Iglesia ya es puro misterio divino. Sin embargo, más tarde, será necesario hablar de jerarquía sin decir explícitamente de que se trata del elemento visible y humano de la Iglesia. En la práctica, el Sínodo vuelve a la teología pre-conciliar: la única realidad visible de la Iglesia que merece destaque es la jerarquía. Asimismo permanece la ambigüedad sobre su realidad humana o divina. En todo caso, no se hace la distinción entre lo divino y lo humano en la Iglesia en toda su extensión.

Tratar el concepto pueblo de Dios como “nueva concepción sociológica” es simplemente ignorar la Biblia e ignorar la sociología.

Sorprende la sentencia final sobre la concepción sociológica unilateral. Está claro que esa concepción sociológica—allí denunciada—es la teología del pueblo de Dios. Esta es acusada de ser sociológica. Sorprende la presencia en este lugar de una denuncia de la teología del pueblo de Dios. Sin embargo, aunque sorprenda, esto es muy significativo porque muestra lo que está por detrás de todo el raciocinio y de las preocupaciones del Sínodo. La frase es coherente con la teología desarrollada en el párrafo entero. Antes, revela la teología que traspasa todo el texto.

Pueblo de Dios sería concepción sociológica unilateral. Pueblo de Dios no sería concepto teológico pero, sí, sociológico introducido—legítimamente o no—en la teología. Este concepto sociológico sería amenaza de secularización, o, peor todavía, una amenaza de conexión con doctrinas condenadas (pensemos, como siempre, en el marxismo!).

Sin embargo, jamás el Vaticano II entendió pueblo de Dios como concepto sociológico. Pueblo de Dios es concepto esencialmente bíblico y teológico y designa una realidad revelada por Dios y fundada por Jesús. Expresa el aspecto visible de la Iglesia, pero no es menos concepto teológico que los conceptos de los sacramentos o de los ministerios eclesiales. Todos son visibles. Todos podrían ser estudiados por una

---

<sup>122</sup> *Synode extraordinaire*, p. 554.

sociología religiosa, pero lo que el Concilio mostró no tiene nada que ver con la sociología. La Iglesia es obra de Dios, tanto en los aspectos visibles como en los invisibles.

Sucedió que el Sínodo quiso alejar toda la consideración de la realidad humana de la Iglesia. Los adversarios del Concilio bien sabían que sacando de la consideración el tema pueblo de Dios, caería con él toda la reflexión sobre la realidad humana de la Iglesia. Sabían que la jerarquía no estaría en peligro porque sería considerada como parte del misterio de la Iglesia antes que realidad humana de la Iglesia. Querían volver a la eclesiología anterior al Concilio—la eclesiología tridentina, por haber sido la que se implantó desde el final del siglo XVI, invocando los textos de Trento. Se encontró la manera: era sólo suprimir el capítulo del Vaticano II sobre el pueblo de Dios. Fue lo que hizo el Sínodo—aunque, probablemente, la mayoría de los participantes no se hubiese dado cuenta.

Se trata de la vuelta a la eclesiología tridentina: todo en la Iglesia es divino; sin embargo esta Iglesia tan unilateralmente considerada en su divinidad tiene actuación humana bien concreta. Sin embargo, esta actuación humana no es realidad teológica, no se inspira en principios evangélicos. La acción humana de la Iglesia es puramente contingente y nada tiene que ver con la realidad de la Iglesia. Esta puede, impunemente y con toda tranquilidad de alma, seguir los criterios de cualquier institución humana—los criterios de poder, por ejemplo. En el actuar de la Iglesia todo es pragmatismo y oportunismo. De hecho, esto corresponde a la actuación de la Curia romana, pero no tiene fundamento en la eclesiología del Concilio.

Todo lo que es humano en la Iglesia estaba sustraído a los teólogos, siendo descartado como no teológico—y entregado a los canonistas y a los políticos eclesiásticos. Ahora bien, destacando el tema pueblo de Dios, el Concilio quiso someter la política eclesiástica a criterios evangélicos – porque la Iglesia está en toda su realidad humana, pues ésta es creación de Dios, aunque encarnada en la historia humana. El modo de ser y de actuar del pueblo de Dios se somete a criterios evangélicos. El comportamiento de la Iglesia en el mundo debe obedecer a los criterios evangélicos.

En el pasado de la cristiandad el comportamiento obedeció las más de las veces a criterios puramente humanos de conquista o defensa del poder en la sociedad. Lo que los padres conciliares querían era una Iglesia como presencia evangélica en el mundo. Fue lo que expresaron cuando escogieron el tema del capítulo 2, el pueblo de Dios. Todo eso dependía de la doctrina del pueblo de Dios, que establecía las bases de una teología de la realidad humana de la Iglesia. La jerarquía también tendría que someterse a los criterios de orientación del pueblo de Dios entero.

Ahora bien, lo que la Curia quería – y lo que consciente o inconscientemente el Sínodo avaló – es bien diferente. Lo que quería era librar a la política eclesiástica de esos criterios y continuar practicándola como en el pasado, esto es, seguir los criterios del poder humano. Quería una Iglesia libre para actuar de modo histórico, como los otros poderes del mundo. Esta sumisión a los criterios del poder no tocaría en nada a su realidad divina. Habría una separación total entre el misterio de la Iglesia y el comportamiento cotidiano de la institución en medio de los poderes de este mundo. La Iglesia seguiría igualmente divina, cualquiera fuese la acción de la institución en el mundo. Esta podría ser orientada por los mismos criterios que guían a las demás instituciones humanas.

Fue exactamente eso lo que el Concilio quiso cambiar. El quiso una Iglesia conducida por el evangelio – en toda su actuación temporal. Su modo de estar en el mundo sería la manifestación de su misterio divino. Todo eso estaba en la teología del pueblo de Dios. Todo eso debía caer con el Sínodo. Todo el sector que hizo oposición al Concilio, y adquirió tanta fuerza en el pontificado de Juan Pablo II, quería volver a una Iglesia que lucha por su poder usando todas las armas disponibles – por ejemplo, usando el apoyo de los poderes políticos o económicos de este mundo. Por eso quiso eliminar el tema del pueblo de Dios, y consiguió hacerlo, por lo menos temporalmente.

Vale la pena considerar que las Iglesias latinoamericanas estaban bien conscientes de lo que estaba en juego. Lo que estaba en juego no era tanto el peligro de contaminación por el marxismo, sino la manera de entender la realidad humana de la Iglesia; era la orientación evangélica o puramente oportunista de la política eclesial en sentido amplio, o sea el comportamiento de la Iglesia, jerarquía y pueblo, en medio de la historia humana.

La teología latinoamericana y todo el episcopado profético en América Latina estaban convencidos de que, para la Iglesia, la pobreza y la opción por los pobres no son puramente problemas éticos; pertenecen a la esencia de la Iglesia porque son cualidades del pueblo de Dios que es la realidad humana de la Iglesia. Al eliminar el concepto pueblo de Dios, la cuestión de la opción por los pobres deja de ser problema importante, y la pobreza proclamada por la Iglesia se reduce a una piadosa exhortación espiritual dirigida a cada católico, pero no compromete al conjunto de la institución.

El informe inicial del cardenal Danneels – que debía ofrecer una síntesis de los trabajos pre-sinodales y de las sugerencias de las conferencias episcopales – fue todavía más duro. El cardenal decía: “El nudo de la crisis se halla en el campo de la eclesiología. Muchos hablan de una recepción de la doctrina conciliar sobre la Iglesia demasiado universal y superficial. Sobre todo el concepto de Iglesia-Pueblo de Dios está definido de modo ideológico y separado de otros conceptos complementarios de los cuales hablan los textos del Concilio: cuerpo de Cristo, templo del Espíritu.”<sup>123</sup>

Aquí se dice claramente que el tema del Sínodo es el pueblo de Dios. Desde el inicio el concepto pueblo de Dios es calificado negativamente. Dice que varias conferencias episcopales denunciaron interpretaciones superficiales del concepto pueblo de Dios. No se dice que, por el contrario, otras conferencias episcopales insistieron en la relevancia de ese concepto. Por otra parte el hecho de que haya interpretaciones superficiales no justifica que se suprima un capítulo entero de la Constitución *Lumen Gentium*.

Supongamos que hubiera muchas interpretaciones superficiales del concepto pueblo de Dios, la respuesta normal a esta situación habría sido esclarecer más profundamente el sentido de ese concepto en el Concilio. No fue la solución propuesta por el Sínodo. La propuesta fue eliminar el concepto, o, por lo menos, reducirle la importancia hasta el punto de tornarlo insignificante.

Aquí también el pueblo de Dios es considerado como una de las imágenes que representan el misterio de la Iglesia – el autor ignora el alcance del capítulo 2 de la *Lumen Gentium*. No reconoce que el pueblo de Dios pretende expresar la realidad humana de la Iglesia, y se vuelve a la teología anterior al Concilio.

---

<sup>123</sup> Cf. *Synode extraordinaire*, p. 345.

Se dice que prevalece en la Iglesia una definición ideológica en la expresión pueblo de Dios. Suponiendo que sea así, la solución sería dar una definición correcta y teológica. En lugar de eso se procura suprimir el concepto pueblo de Dios, o, por lo menos, reducir su importancia al punto de dejarlo insignificante.

La cuestión del concepto pueblo de Dios está lejos de ser problema de vocabulario. Se trata del mensaje más importante del Concilio en lo que dice respecto a la Iglesia. Se trata nada menos que de la presencia de la Iglesia en el mundo. Lo que la Iglesia es en su misterio, debe manifestarse en su modo de ser humana, en su actuar, en su relacionamiento con el mundo, los pueblos, las culturas, las esperanzas y los sufrimientos del mundo. Por eso, no podemos aceptar pasivamente que, pura y simplemente, un Sínodo anule lo que se enseñó en un Concilio ecuménico.

El Sínodo no se limitó a interpretar o explicar el Concilio, mas le cambió el contenido en puntos esenciales; corrigió el Concilio, sustituyendo un contenido importante por otro. Por eso es necesario hacer una nueva lectura del Sínodo, reexaminar su contexto y relativizar la importancia de sus decisiones. El concepto pueblo de Dios debe ser restaurado – incluso con todas las explicaciones necesarias. Sin él la eclesiología conciliar quedaría, en gran parte, vaciada.

### **3. Las ambigüedades del concepto de “comunión”**

A partir del Sínodo Roma difundió una teología de la comunión como sustituto de la teología del pueblo de Dios, y ésta fue considerada sospechosa de sociologismo, secularismo, reduccionismo. El tema de la comunión fue presentado cada vez más como la definición de la Iglesia. No es preciso dar referencias porque simplemente todos los discursos oficiales desde entonces silencian el tema del pueblo de Dios y presentan el tema de comunión como el más sintético y representativo de la Iglesia.

El informe final del Sínodo de 1985 decía: “La eclesiología de comunión es el concepto central y fundamental en los conceptos del Concilio”<sup>124</sup>. La exhortación apostólica *Christifideles laici* cita y hace suyo ese texto del informe final<sup>125</sup>. Por otra parte esta exhortación apostólica constituye una exposición completa de la teología de la comunión vista en la perspectiva romana (capítulo 2, nn. 18-31).

La sustitución de pueblo de Dios por comunión es hecho tanto más significativo que, para fundamentar la teología del documento post-sinodal, adopta la cita de San Cipriano – que afirma otra cosa: “La Iglesia universal aparece como un pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”<sup>126</sup>. Está claro que, para San Cipriano, el concepto fundamental es el de pueblo, pero el documento saca de él exactamente lo opuesto. Se trata ciertamente de un lapsus, mas, como siempre, él es significativo. No se lee la teología del pueblo de Dios, incluso en los textos más explícitos.

---

<sup>124</sup> Cf. *Synode extraordinaire*, pp. 559.

<sup>125</sup> Cf. *Christifideles laici*, n. 19a.

<sup>126</sup> Citado en *Christifideles laici*, n. 18e.

Nadie duda que el concepto de comunión sea fundamental en la eclesiología. Fueron muy útiles las obras dedicadas a profundizar ese concepto<sup>127</sup>. El tema de la comunión ocupa un lugar importante en el Concilio—por ejemplo cuando trata de la colegialidad en la Iglesia. Sin embargo el tema de la comunión no excluye el tema del pueblo de Dios, ni debe ocuparle el lugar. El concepto de comunión es mucho más restringido que el concepto de pueblo. El pueblo es una forma de comunión, pero incluye mucho más elementos que el concepto de comunión. Por otra parte, el concepto de comunión, puesto como tema fundamental de la eclesiología, merece algunas observaciones o algunos reparos.

En primer lugar el tema de la comunión se refiere al aspecto invisible, divino de la Iglesia<sup>128</sup>. La Iglesia es comunión por su lazo con el Padre, el Hijo y el Espíritu. La comunión expresa la participación en la unidad entre las personas divinas. Hay comunión entre las personas humanas hijas de Dios, miembros de Cristo y vivificadas por el Espíritu Santo. Esta unidad es invisible—aunque tenga señales visibles que son los sacramentos, la palabra de Dios, los ministerios y toda la vida del pueblo de Dios. En el conjunto la comunión expresa las señales de la naturaleza divina de la Iglesia. Pero el tema de la comunión no expresa la naturaleza humana de la Iglesia. Tiene su lugar marcado en el 1º capítulo de la *Lumen Gentium*, pero no en el capítulo 2º. Por consiguiente el capítulo 2º queda vaciado. No hay nada para representar la naturaleza humana de la Iglesia. Ella queda absorbida en lo divino.

El tema de la comunión no expresa la naturaleza humana de la Iglesia, salvo que se reduzca lo humano en la Iglesia a los medios de salvación. Ahora bien, la naturaleza humana de la Iglesia es hecha de seres humanos completos. La Iglesia está hecha de hombres y mujeres, y no solamente de doctrinas, liturgias u organización jurídica. Los seres humanos no se reducen a esas señales de unidad o de comunión. La doctrina, los sacramentos, el gobierno son señales de comunión, pero no son la comunión. Esta se vive en lo concreto de la vida diaria de los discípulos de Jesús como misterio divino.

Si se quiere hacer de la comunión el concepto más abarcante de la Iglesia, uniendo lo divino y lo humano, es preciso decir que se trata de una nueva forma de monofisismo eclesiológico. La naturaleza humana está absorbida en el elemento divino de la Iglesia. Lo humano es señal de lo divino, pero no llega a ser realidad humana concretamente vivida.

Esta elección del tema de la comunión lleva a volver a la espiritualización de la Iglesia cada vez más desencarnada. El cambio de concepto expresa o provoca cambio en el comportamiento práctico de la Iglesia. En los últimos 20 años la Iglesia se alejó cada vez más del mundo, de sus esperanzas, angustias, luchas y victorias. Se refugió en su naturaleza supra-humana y supra-histórica. La nueva teoría de la Iglesia justifica la nueva práctica.

Una Iglesia puramente comunión no tiene cuerpo, no tiene materia, no evoca nada concreto. Ella es puramente inmaterial, una comunión de almas tocadas de vez en cuando por signos materiales—los mismos para todos. Esta Iglesia es alma sin cuerpo,

---

<sup>127</sup> Por ejemplo, Benoît-Dominique de La Soujeole, *Le sacrement de la communion*, Ed. Univ. Fribourg-Cerf, Paris, 1998; Walter Kasper, *La théologie et l'Église*, Cerf, Paris, 1999 (ed. Orig. 1987); J. Hamer, *L'Église est une communion*, Paris, 1962.

<sup>128</sup> La propia exhortación apostólica *Christifideles laici* dice claramente que la comunión se refiere al misterio invisible de la Iglesia. “Esta comunión es el propio misterio de la Iglesia” (18e); *La realidad de la Iglesia-comunión* es, pues, parte integrante, representa incluso el *contenido central del “misterio”* (19d).

espíritu sin materia. Sobrevuela la historia humana pero no entra en ella. No entra en el mundo, toca en él tangencialmente de vez en cuando mas permanece encima de él<sup>129</sup>.

De la misma manera esa Iglesia espiritual no tiene historia. Un pueblo tiene historia: es hecho de sucesión de muchas generaciones, cada una trayendo algo nuevo, caminando, tanteando, buscando su camino en una inmensa variedad y multiplicidad de obras y esfuerzo de millones de personas y grupos humanos. Una comunión no tiene historia, no conoce el tiempo, no varía con el tiempo, siempre es la misma. No tiene carácter histórico y, por consiguiente, no es humana<sup>130</sup>.

Evidentemente una Iglesia de pura comunión no puede explicar los conflictos, las luchas, la diversidad que provoca esos conflictos, los choques de mentalidades, proyectos, sensibilidades, culturas<sup>131</sup>. En una comunión no hay conflictos. Ahora bien, basta rever la historia de la Iglesia para constatar que ella está repleta de conflictos. Los más santos vivieron en medio de conflictos y ahí tomaron partido<sup>132</sup>.

La hagiografía edificante procuró siempre ocultar la realidad histórica, creando una visión convencional al respecto de los santos, que proyecta sobre ellos una visión de comunión en que todos son iguales – y cualquier particularidad de su vida desaparece. Esta deformación ya comienza antes de la muerte de las personas que se piensa que están marcadas para la canonización. La realidad es diferente. Cada uno vivió en una realidad definida y se santificó justamente en la confrontación con esa realidad histórica. Es producto de la gracia de Dios y también de su tiempo y de su situación corporal en el mundo.

La tendencia de la jerarquía es espiritualizar la Iglesia, silenciar su realidad humana, o exaltarla como realidad de comunión, de paz, de verdad, de felicidad –lo que es equivalente. Ocultando la realidad humana, ella tiene la intención de escapar de toda la crítica. La jerarquía católica no se presta de buena gana a un análisis sociológico o antropológico, como si, siendo comunión divina, ella estuviese fuera del alcance de estas disciplinas.

Por otra parte no adelanta querer esconder el carácter humano de la Iglesia. Ella reaparece clandestinamente. Si el pueblo de Dios desaparece, lo que reaparece como naturaleza humana es la burocracia clerical, la centralización burocrática de la Curia romana y la práctica por la Curia romana de una política muy humana—en el sentido peyorativo de la palabra—y poco cristiana. Si se niega el pueblo de Dios, lo que queda es aquella Iglesia nacida después de Trento—centrada en su estructura jurídica, clerical,

---

<sup>129</sup> Cf. Cleto Caliman: “La categoría Pueblo de Dios expresa mejor el dinamismo comunitario y social, que debe animar a la Iglesia inserta en el mundo” ( *Visión eclesiológica del Sínodo*”, en José Ernane Pinheiro (org), *El Sínodo y los laicos*, Loyola, Sao Paulo, 1987, p. 91 ). Se trata del Sínodo de 1987 sobre los laicos, del cual debía salir la exhortación apostólica *Christifideles laici*. El P. Cleto Caliman es una persona sumamente cariñosa y tiene la bondad de atribuir al Sínodo las cosas que el papa se olvidó de mencionar en la exhortación apostólica.

<sup>130</sup> Cf. Cleto Caliman,ibid.: “La eclesiología del Pueblo de Dios nos ayuda a comprender que el mundo forma parte de la propia definición de la Iglesia” (p.90).

<sup>131</sup> Vale la observación hecha por Avery Dulles sobre las eclesiologías de comunión: “Se introduce en estas eclesiologías cierta tensión entre la Iglesia como un **seguimiento** de relaciones interpersonales amistosas y la Iglesia en cuanto comunión de gracia. El término *Koinonia* (comunión) se emplea ambiguamente para ambas cosas, pero no es evidente que las dos acepciones sigan necesariamente a la par. ¿Sería la Iglesia primordialmente una convivencia cordial entre los hombres o una comunión mística que tiene su base en Dios?... No consta con absoluta claridad que la cordialidad efusiva lleve efectivamente a la más intensa experiencia de Dios. Para algunas personas tal vez, pero no para todas. En muchos casos el esfuerzo para encontrar una perfecta comunión interpersonal en la Iglesia ha llevado a la frustración cuando no a la apostasia”. Cf. *La Iglesia y sus modelos*, Sao Paulo, 1978, pp. 65-65.

<sup>132</sup> Cf. Cleto Caliman, ibid.: “La categoría Pueblo de Dios viene justamente a llenar esta función de aproximar el lenguaje sobre la Iglesia con la realidad conflictiva en la cual el cristiano laico vive y para la cual la categoría comunión difícilmente se prestaría” (p.90).

burocrática—fijada en una actitud apologética, polémica; una Iglesia en estado de guerra con los protestantismos y toda la modernidad. En la práctica, rechazar el concepto de pueblo de Dios es volver a la Iglesia de Pío IX y de Pío XII.

La segunda consideración sobre el uso del concepto comunión consiste en esto: es preciso tomar en cuenta que en la teología católica la comunión es siempre ambigua. Se sospecha que esa ambigüedad sea voluntaria y pueda haber sido la razón por la cual fue escogido el tema de comunión como el más abarcante y representativo de la eclesiología católica.

Esto porque puede haber una comunión vertical y otra horizontal. La comunión vertical es hecha por la jerarquía. Esa comunión es unión creada por la jerarquía: resulta de la aceptación común de los dogmas, de la recepción de los sacramentos y de la sumisión a la jerarquía, especialmente al papa. La comunión consiste en la común sumisión al papa. Entonces la comunión significa estar en comunión con el papa—pero quien decide todo es exclusivamente el papa. El dice quien está en comunión con él o no<sup>133</sup>.

Con este concepto perdemos contacto con el misterio de la Iglesia. La palabra comunión se aplica aquí a una realidad sociológica: la pertenencia a una institución visible, social, que es susceptible de ser observada también de fuera.

De esta manera la palabra comunión asume otro sentido—pudiéndose producir la confusión o la superposición de sentidos; es fácil llegar a la conclusión de que la comunión canónica con el gobierno eclesiástico y la participación en la comunión de las personas divina se asemejan, ocurriendo lo mismo con la comunión canónica y la comunión misterio.

Esta confusión está presente en la mente de muchos católicos de buena fe, justamente debido a la confusión del vocabulario oficial. En los documentos teológicos el sentido canónico aparece menos. Sin embargo existe la sospecha de que, por medio de esa teología de comunión que identifica tan radicalmente la institución y el misterio divino, se quiera volver a la teología tridentina—de Belarmino, que triunfó y se tornó doctrina común hasta el siglo XX—para la mayoría de los católicos hasta el Vaticano II.

En la carta apostólica *Novo milenio inneunte* el papa Juan Pablo II apela a una espiritualidad de comunión. Para concluir la exhortación escribe: “**Puesto eso**, el nuevo siglo ha de vernos empeñados más intensamente en la valorización y en el desarrollo de los sectores e instrumentos que, según las directrices del Concilio Vaticano II, sirven para asegurar y garantizar la comunión. ¿Cómo no pensar en primer lugar, en dos *servicios específicos de comunión* que son el *ministerio petrino* e íntimamente ligada a él, *la colegialidad episcopal?*” (n.44). En primer lugar comunión es obediencia al papa. Todo el discurso espiritual desemboca, finalmente, en esa afirmación.

---

<sup>133</sup> Este es el concepto de comunión usado por el derecho canónico, y el concepto canónico penetra con mucha facilidad en el discurso teológico o pastoral. Canon 96: “Por el bautismo el hombre es incorporado a la Iglesia de Cristo y en ella constituido persona, con los deberes y los derechos que son propios de los cristianos, teniéndose presente la condición de ellos, en cuanto se encuentran en la comunión eclesiástica, a no ser que se oponga una sanción legítimamente inflingida”. Canon 205: “En este mundo, están plenamente en la comunión de la Iglesia católica los bautizados que se unen a Cristo en la estructura visible, o sea, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico” (Nota: la edición brasileña traducida al latín *régimen* por la palabra *regime*. Más clara podría ser la palabra *gobierno*). Canon 209 & 1: “Los fieles son obligados a conservar siempre, también en su modo particular de actuar, la comunión con la Iglesia”.

Ahora, si se quiere usar la palabra comunión para expresar la relación horizontal entre los miembros de la Iglesia – y no solamente su misterio divino--, conviene recordar que existe otro sentido de comunión: el sentido horizontal. Descartamos un sentido puramente afectivo o psicológico, a veces disfrazado de comunión espiritual. Esta, si existe, es puramente superficial. Entre los seres humanos la comunión nace por medio de acuerdos entre personas. Hay una infinidad de formas de acuerdos, desde los acuerdos dentro de la familia, entre hermanos, colegas, colaboradores, trabajadores, participantes de una misma actividad cultural. Podrá haber comunión entre jugadores del mismo equipo, defensores de la misma causa, personas comprometidas con los derechos humanos o con la democracia—etc. Puede ser acuerdo espontáneo o deliberado, reflexionado, definido racionalmente.

Es importante recordar que el pueblo de Israel fue fundado en un acuerdo –el acuerdo entre las tribus. De cierto modo todo el pueblo está fundado en un acuerdo, una alianza hecha por la historia o por un acto público y jurídico como la constitución de una nación. Toda la convivencia es, hasta cierto punto, una comunión, en la medida que supone un acuerdo por lo menos implícito. El acuerdo, pacto, “*covenant*” o “contrato social” es la base de la democracia o de la república.

De esta manera se puede decir que la Iglesia también es llamada a ser una comunión, porque fundada en un acuerdo entre los discípulos de Jesús. Hay convivencia, ayuda mutua, reconocimiento recíproco, etc.—como veremos en el capítulo siguiente. Sin embargo en el sistema tridentino esa comunión no es reconocida y en el derecho canónico ella no tiene ninguna expresión. De ahí la sospecha: cuando en los documentos del magisterio se habla de comunión, se puede desconfiar que se trata de la unidad que procede de la obediencia común al papa, a la cual se puede agregar una unidad sentimental entre todos los súbditos.

Una verdadera comunión horizontal no nace de arriba para abajo, sino nace entre iguales—por medio de relaciones de reciprocidad. Eso no impide que haya instancias de gobierno, pero sabiendo que, en el fondo, lo que importa es el acuerdo de las personas. Si no hay ese acuerdo, toda la imposición permanece superficial y no crea comunión verdaderamente humana.

La conclusión de este capítulo es clara: alejando el concepto de pueblo de Dios, lo que se quería era volver a la eclesiología anterior al Vaticano II. Este designio no fue revelado. Se quería dar la impresión de fidelidad al Vaticano II. En cuanto a la realidad, no hay duda: eso fue confirmado a lo largo de 20 años de documentos eclesiásticos, en que el tema pueblo de Dios no aparece más. Fue confirmado también por la práctica de la jerarquía, que volvió a ser exactamente igual a lo que era en los tiempos de Pío XII. Los últimos 20 años fueron una empresa progresiva, perseverante, persistente para volver a la etapa anterior. Se puede decir que, de hecho, esa vuelta está casi consumada. ¿Será que el nuevo pontificado podrá resucitar el Vaticano II?