

LUIS PEREZ AGUIRRE

LA



IGLESIA

INCREIBLE

MATERIAS
PENDIENTES
PARA SU
TERCER MILENIO



EDICIONES
TRILCE

Primera edición: 2 de julio de 1993
Segunda edición: 23 de julio de 1993
Tercera edición: 6 de agosto de 1993
Cuarta edición: 18 de agosto de 1993
Quinta edición: 26 de agosto de 1993
Sexta edición: 10 de setiembre de 1993
Séptima edición: 12 de octubre de 1993
Octava edición: 20 de mayo de 1994

Ilustración de carátula:
Adoración del cordero, fragmento
Jan Van Eick, siglo XV

© 1993, Ediciones Trilce
Misiones 1408
Casilla de Correos 12203
11300 Montevideo, Uruguay
Tel.fax 96 57 45

ISBN 9974-32-052-6

LUIS PEREZ AGUIRRE

LA IGLESIA INCREÍBLE

EDICIONES
TRILCE

QUERIDA LECTORA Y QUERIDO LECTOR	11
---	----

Capítulo 1

HACER CREÍBLE LA IGLESIA	19
---------------------------------------	----

Libertad. Utopía. Coherencia.

La provocación de Jesús: el fin de la Ley y el Templo. El delito de libertad. La obligación de imaginar. La Iglesia no es el reino que anuncia. La distancia entre el decir y el hacer. Una pastoral para piadosos. ¿Con quién está Dios? Libertad en la disciplina.

Capítulo 2

PODER Y AUTORITARISMO	40
------------------------------------	----

Crisis de autoridad. Clericalismo. Disciplina. Dinero. Derechos Humanos.

La crisis de autoridad eclesial. Vuelta a la gran disciplina. Institucionalización del carisma. La autoridad: ¿poder o servicio? Los derechos humanos piden permiso en la Iglesia. El derecho a la insurrección de las conciencias. Los banqueros de Dios. Don dinero y el Evangelio. Que el clérigo permanezca pobre.

Capítulo 3

¿MONARQUÍA O COMUNIDAD?65

Papado. Jerarquías. Corresponsabilidad.

Eucaristía. Matrimonio.

El primer obispo. El principio de corresponsabilidad. La elección del obispo. El principio de subsidiariedad. Credibilidad y ordenamiento canónico matrimonial. El principio comunitario. La crisis de la comunidad. Eucaristía y comunidad de bienes. La comunidad contra el capitalismo.

Capítulo 4

LOS POBRES, CONVIDADOS DE PIEDRA92

Opción preferencial. Parcialidad divina.

Lugar teológico.

Lázaro golpea a la puerta de la Iglesia. ¿Opción o compromiso con los pobres? Entre pobres y ricos Jesús no es imparcial. ¿Cuál es el lugar correcto para evangelizar? Desde el Vaticano no se ve.

Capítulo 5

INTERPELACIÓN A LA IGLESIA

DESDE EL CUERPO106

Sexualidad. Placer. Narcisismo.

Ascética. Felicidad.

Los cristianos están conflictuados con su sexualidad. La belleza del sexo y el erotismo

negados. El derecho al placer. La demonización del placer. Desacralización bíblica del sexo. ¿Búsqueda del placer o de la felicidad? Para ir más allá del narcisismo y la ascética.

Capítulo 6

INTERPELACIÓN A LA IGLESIA

DESDE LA MUJER 124

Sexismo. Machismo. Discriminación.

La Crista. Teología femenina.

El pecado de sexismo eclesial. La mujer invisible y silenciada. El miedo eclesial a la mujer. Poder y sexismo en la Iglesia. La lucha por el cuerpo de la mujer. Recuperar la palabra femenina y la visibilidad. El desafío de superar el machismo eclesial. La mujer como imagen de Cristo. La Crista. Necesidad de una teología y una moral femenina.

Epílogo SENTIDO 145

QUERIDA LECTORA Y QUERIDO LECTOR:

No encuentro mejor manera de empezar a relacionarme contigo que con este tono coloquial y de confianza agradecida. Porque si has abierto este libro es que hay algo en tu corazón que ya desde el título podemos compartir: una preocupación y unas ganas de que en la Iglesia y en la sociedad las cosas no sigan como están.

Estas páginas, evidentemente están destinadas a los cristianos adultos y responsables de su Iglesia, inquietos por ella y que la aman profundamente; pero también pueden interesar a otras mujeres y hombres que sin profesar nuestra fe están abiertos a los profundos problemas humanos que en estas páginas nos disponemos a recorrer.

Quizás encuentres aquí afirmaciones que compartirás plenamente, otras no te dejarán conforme y muy probablemente con muchas estarás en desacuerdo. Lo importante es que podamos pensar, criticar juntos, abrir la mente, el corazón y la práctica eclesial y social cotidiana a lo nuevo, a lo mejor.

Este no será un libro académico. No será, espero, erudito ni difícil. Lo escribo desde mi pequeña habitación en el hogar para niños abandonados que se llama La Huella. No estoy en una universidad ni en la biblioteca de una facultad de Teología, estoy rodeado de pequeños y pobres, en medio del campo, en una chacra donde producimos leche y vendemos lechones para subsistir.

Entonces es bueno comenzar confesando que quien escribe esto no se considera lo que se llama un "teólogo católico". Es decir, no tengo la "misión canónica" de enseñar teología. A muchos que la tenían, por decir cosas menores de las que aquí intentaré decir, se la han quitado desde el Vaticano, en Roma. Utilizando una serie de procedimientos de censura, que van desde el silenciamiento, la privación del ejercicio del ministerio y del culto, la retirada de los cargos docentes y editoriales, es un hecho por todos bien conocido que desde el Vaticano se ha procurado quitar esa "misión canónica" a prestigiosos teólogos y a muchos se les ha quitado efectivamente.

Entre otros es el caso por ejemplo de Hans Küng —eminente teólogo del Concilio Vaticano II—, a quien posteriormente le pusieron cortapisas en su doctrina sobre la Iglesia; de Charles Curran, de la Universidad Católica de Washington, por sus opiniones sobre la teología moral; y recientemente al querido teólogo latinoamericano Leonardo Boff, por su visión de la Iglesia desde la teología de la liberación.

Yo pertenezco a una generación de estudiantes de teología que vio cómo la jerarquía condenaba y exiliaba a algunos de sus profesores más célebres. Y marcharon al “purgatorio” del silencio y la censura personalidades como Congar y Chenu, Teilhard de Chardin y De Lubac. Aunque para tranquilidad de los lectores, tengo que confesar inmediatamente que el ejemplo de humildad y entereza recibido de todos esos verdaderos maestros con su digna actitud ante el oscurantismo, me inclinó siempre a seguir siendo miembro amante de esa Iglesia cuyos censores de turno los castigaba injustamente.

Soy de una generación que fue obligada a rezar el breviario en latín y tenía prohibido participar en concelebraciones. Soy un jesuita que hace pocos años, en la comunidad en la que estudiaba, mis superiores imponían el pantalón largo para hacer deportes, a fin de que no se vieran las rodillas desnudas de los futuros clérigos... y que luego tuvieron serias dificultades con la jerarquía porque nos habían autorizado a participar en público en un culto ortodoxo. Soy un cristiano que aprendió desde la infancia que era pecado tocar el interior de los vasos sagrados y la hostia consagrada, comer carne en viernes, lo mismo que comer una tostada antes de comulgar. Soy un jesuita que estudió moral y sabe, por ejemplo, que el préstamo a interés, incluido ahora en la lista de los “nuevos” pecados del Catecismo Romano, había sido condenado en la Iglesia durante más de quince siglos, aunque la práctica de los cristianos y clérigos haya ido por otro lado y aunque todo lo relativo al sexo fuera considerado infinitamente más grave que los asuntos económicos.

Por eso, después del aire renovador que nos habían traído el Concilio y las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, es preocupante comprobar que desgraciadamente está reapareciendo en el ambiente eclesial de manera un tanto disfrazada la represión inquisitorial. Se busca amordazar a los teólogos más abiertos y progresistas, se destituye a eméritos profesores y se estigmatiza a los autores de libros o revistas que buscan abrir el pensamiento y la

Iglesia al viento del Espíritu. Parecería que la Iglesia se ha vuelto una suerte de "guardería de adultos" ante la que no cabe otra cosa que reafirmar que la censura sólo es el poder de los débiles.

Yo que tuve la triste experiencia de intentar escribir y publicar en el período dictatorial uruguayo, siento que este nuevo embate por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el ex *Santo Oficio*, comandado en el momento de escribir esto por el cardenal Joseph Ratzinger, me devuelve el sabor rancio de aquella época infeliz y troglodítica por su oscurantismo.

Pues bien, en este ambiente yo agradezco no haber tenido la "misión canónica" de enseñar teología en los seminarios o en las universidades católicas, cosa que me ahorra los problemas de censura que padecieron tantos colegas que sí la tenían. De manera que el autor de este libro, querido lector o lectora, no es afortunadamente (para mí y para ti) lo que se considera en Roma un "teólogo católico".

Lo que sí puedo afirmarte es que me considero un creyente cristiano, miembro de la Iglesia Católica de Jesús, el Cristo. Que permanezco creyente y en la Iglesia a pesar de las barbaridades que he conocido en poco más de medio siglo de mi vida pasado en su interior. Y me rebelé y lo seguiré haciendo contra todos los esfuerzos que se hacen desde el poder al interior de nuestra institución eclesiástica, para mantenernos encerrados en una mezquina "clausura mental", en la que no hay lugar para fermentos ni sabores.

Lo que nunca he dejado de hacer, durante más de treinta años, es estudiar mucha teología. Y lo hago para aprender desde mi fe, para ella y la de tantos con quienes camino por esta vida. Este estudio siempre me llevó a pensar, a cuestionar, a "decirme" mi fe de maneras nuevas y a comunicar de mil maneras ese cuestionamiento permanente, muchas veces venido de otras personas más profundas y ricas en experiencia y ciencia que yo.

Pienso que en esto propiamente consiste el quehacer teológico. Una de nuestras grandes teólogas feministas latinoamericanas, Ivone Gebara, de Brasil, decía con toda sencillez una gran verdad cuando afirmaba que: "Así como en el Tercer Mundo existe una economía informal, también existe una teología informal a la cual aportamos muchos teólogos". Pues bien, yo trato de contribuir a la elaboración de esa "teología informal". Me considero un "teólogo informal". Y lo hago pensando en la relatividad de los conceptos de los teólogos

tradicionales, porque no hay duda de que ellos se han demostrado en la historia abrumadoramente eurocéntricos, colonialistas, masculinos y occidentales. Pienso que no hay grupo ni escuela teológica que pueda atribuirse la "propiedad privada" de la teología. En este sentido, la teología que se hace desde los pobres y desde la marginación, desde las mujeres, la teología feminista, la teología desde el cuerpo y el género (sexual), la teología de la liberación, son insustituibles para un discurso alternativo y para mostrar que la teología pura, esa que se encuadra en la "misión canónica", termina generalmente en una abstracción.

Mi fe anduvo progresivamente asumiendo los problemas y los asuntos que la experiencia humana y el conocimiento me planteaban. En este sentido creo que ella se fue depurando de muchos elementos ideológicos que tanto mal le hacían. Se fue haciendo más sobria, más desprendida de seguridades simplistas. Como bien decía el veterano José María Díez-Alegría, "mi fe se ha ido haciendo más eclesial y menos 'eclesiástica'". Creo que naturalmente se fue ubicando en la dinámica de la teología de la liberación y de la teología feminista, que animan el compromiso y la acción de tantas comunidades cristianas en América Latina y el Caribe, que explican el testimonio de tantos mártires y santos y santas, laicos, teólogos y obispos.

No creo que pueda ser tachado de hereje porque no tengo conciencia de estar contradiciendo ningún dogma que la Iglesia haya propuesto. Lo que no acepto es un confusionismo ideológico que se autodefine como fe católica. Tampoco me siento un idólatra papal pero al reconocer su rol insustituible en la Iglesia, al mismo tiempo desearía que el sucesor de Pedro hiciera con sus hermanos algo similar a lo que Simón-hijo-de-Jonás hizo en el siglo I con los suyos (y esto también lo dijo Díez-Alegría).

Creo que trato de defender sencillamente *el sueño de Galilea*. El sueño de Jesús. Defiendo su causa y a la comunidad de los amigos convocados (*eclesia*) para el servicio de ese sueño.

Por lo demás, cada uno cree como puede. Aquí yo ofreceré mis convicciones y preocupaciones, mis reflexiones sobre la Iglesia, para que si a alguno le sirven, que pueda aprovecharse de ellas en bien de ese sueño. "En tiempos de crisis —decía Einstein— la imaginación está por encima del conocimiento." En todo tiempo, la máxima sabiduría se llama esperanza. Me parece que ello es así

porque la utopía-esperanza no se funda en el cálculo de sesudos argumentos, sino en el ímpetu inagotable del amor. Debemos comprender que el futuro verdadero no brota, como siempre se dijo, del presente, sino que es al revés, pienso que es el presente lo que brota del futuro.

Antes de entrar de lleno en nuestro tema, debo ser sincero y aportar algunas aclaraciones para guiar la lectura. Así haremos de estas páginas un encuentro entre tú, lector o lectora, y mi pensamiento.

Debo recordarte y advertirte que todo lo que aquí digo es como si me lo dijera en primer lugar a mí mismo para tratar algún día de verlo encarnado en mi práctica cristiana. Estoy lejos de haberlo logrado todavía. Creo que como tú, ando en búsqueda y caminando hacia lo que aquí expreso como aspiración para que la contradicción sea cada vez menor.

Es honesto también aclararte que lo que aquí diré es producto de los decires y preocupaciones de muchos otros, de los que me tomé de la mano, a quienes leo y frecuento, de quienes aprendo tanto y que al mismo tiempo me han cuestionado con sus ideas, su fe y su testimonio de vida. Ellos y ellas tienen más éxito que yo en hacer reales esos sueños que me contaron. Por eso intentaré aquí escribir desde ese tejido de pensamientos de tantos y desde mi corazón que quiere de alguna manera ser más coherente.

Quizás no tengo más intención que la de contribuir con mi preocupación a crearle a la Iglesia un entorno más santo y "amable" haciéndola más creíble porque más humana.

Otra advertencia: quien ama a la Iglesia, no sólo se ocupa *de* ella, sino que también se preocupa *por* ella. Todo tejido de sentimientos amorosos se hace con hilos de preocupación y de cuidado. En este sentido es corriente ver en el amor entre las personas, lo mismo que quiero hacer aquí con mi Iglesia. Porque no es raro encontrar a una persona que quiere mucho a otra corrigiéndole cuidadosamente el cabello desordenado o el cuello de la camisa torcido o desacomodado... ¿Me permites que te arregle esto?, ¿o que te acomode esto otro?... Porque el amor hace que queramos al amado o a la amada libres de imperfecciones o fealdades. De igual modo, para caer en la cuenta de las arrugas y fealdades de nuestra Iglesia, es necesario quererla mucho. Y más aún para intentar embellecerla y hacerla creíble.

Por otro lado, también es importante decirte lo bien que me

hace, y cómo disfruto encontrando la presencia de la Iglesia santa en muchas fronteras donde otros no osan ni asomarse: en los hospitales, en los cotolengos, en las persecuciones por la justicia, en las selvas y los analfabetismos. No puedo dejar de tener presente, ante la densidad de esos testimonios, aquella advertencia de Jesús de que “el que esté sin pecado, tire la primera piedra”. Pienso que si Pedro tuvo que aguantarse que el Señor le refregara por la nariz (pedagógicamente) sus tres negaciones para poder luego llamarlo a preocuparse de sus hermanos en la comunidad, qué quedará para mí...

Mi preocupación por la Iglesia emerge de mi propia miseria y de la cortedad de mi mente y de mi corazón. Tengo muy presente algo que dijo el gran Henri de Lubac, que tanto supo de las miserias de nuestra Iglesia, que le anatematizó antes del Concilio Vaticano II: “Se da una disposición amarga y vengativa, decidida de antemano a no perdonar nada, una especie de agresividad, una voluntad de denigrar que se ejerce a la vez contra el pasado de la Iglesia y contra su existencia actual... para arrojar a la sombra todos los frutos de humanidad que la Iglesia ha producido a lo largo de los siglos, todas sus aportaciones al desarrollo de la persona humana, la fecundidad de sus invenciones de amor siempre renovado que la Iglesia bebe en el Evangelio y alimenta en el corazón de sus hijos... No puedo menos que admirarme por la buena conciencia con que tantos hijos de la Iglesia, que sin haber hecho nada grande, sin haber pensado ni sufrido, sin ni siquiera tomarse el tiempo para reflexionar, se convierten cada día, ante los aplausos de una multitud extranjera, en acusadores de su madre y de sus hermanos. Muchas veces, al oírles, se me ha ocurrido pensar: ¡cuánto más derecho tendría toda la Iglesia de avergonzarse de ellos!”. ¹

Me hago cargo de esta aguda advertencia. Simplemente digo que lo que vendrá a continuación es un esfuerzo por huir a la tentación de cerrar los ojos a las insuficiencias de la Iglesia y tratar de hacer algo al respecto. Y sufro por ellas. Creo que la indiferencia siempre es un síntoma más grave que el de quien se equivoca por intentar hacer algo. Vale aquí el viejo adagio de que “quien actúa puede equivocarse, pero quien no hace nada ya está equivocado”. No puedo lavarme las manos. La lealtad para con la Iglesia no me pide una admiración infantil de cuanto existe en ella. Pero, como decía arriba, desearía con toda el alma que mi crítica no avanzara más allá de donde alcanza mi coherencia personal en corregir mi propia vida en la Iglesia.

Karl Barth decía que "criticar a la Iglesia es siempre una grave responsabilidad y algo muy peligroso". Porque no puedo dejar de tener presente que hay preocupaciones muy al estilo de la de Judas, de "¿por qué razón no se ha vendido este perfume por un dineral y no se ha dado a los pobres?", cuando en realidad lo decía "*no porque le importasen los pobres*, sino porque era un ladrón y, como tenía la bolsa, tomaba lo que en ella echaban" (Jn. 12,5-6).

Si Jesús luchó contra el fariseísmo, contra la hipocresía, la Iglesia y nosotros deberemos hacer lo mismo. No podemos ser una Iglesia de falsos diplomáticos, de ambigüedades o de verdades a medias. Nos caería encima aquella acusación de Jesús en el capítulo 23 de Mateo: "Ustedes son semejantes a los sepulcros bien pintados que tienen buena apariencia, pero por dentro están llenos de huesos y de toda clase de podredumbre. Ustedes también aparecen exteriormente como hombres religiosos, pero en su interior están llenos de hipocresía y de maldad". Palabras duras sin duda, pero son del mismo Cristo. Y la Iglesia debe prolongar al Señor viviendo con el corazón puesto en sus enseñanzas.

Si Jesús nos dice que "no es posible emparchar la ropa vieja con remiendos nuevos" y que "el vino nuevo no se guarda en vasijas viejas" (Mc. 2, 21-22), quiere decir que nuestra Iglesia debe caminar en una permanente transformación. No puede ser una Iglesia vetusta, apegada solamente al pasado. Deberá ser una Iglesia nueva, de mentalidad joven, que desea servir al tiempo y a los hombres de cada época.

Si Jesús nos dice que debemos ser "sal, fermento y luz" (Mt. 5, 13-16) y que "la sal se pierde en la masa tal como la levadura en el pan", eso significa que la Iglesia de Jesús debe trabajar por lo mismo.

No podemos permanecer como esclavos ante la antigua ley y las viejas tradiciones. Pablo, como Jesús, no intenta sustituir la ley judaica por otra más evangélica. Lo que busca es lisa y llanamente una liberación de la ley, es no dejarse tiranizar por ella, una nueva actitud ante el sistema, porque ya no somos esclavos, sino libres. Somos hijos y, como tales, no podemos adoptar ante la ley de la Iglesia una postura servil. Somos sus hijos, pero no pródigos. No queremos abandonar "la casa del Padre" para construimos una en otra parte a nuestra medida o ilusión, sustituyendo la de Jesús. Por eso nos quedamos en esta vieja casona materna, aunque no nos guste mucho su estado actual. Pero por eso también exigimos un

puesto en las responsabilidades y las deliberaciones que se toman para reformar unas estructuras que a ojos vistas no nos satisfacen.

Por eso nos quedamos en ella, la criticamos desde adentro, con amor sincero. No creemos en un cristianismo de francotiradores, que pretende lograr la misma misión desde afuera y solos, sin cargar con las miserias (y por lo tanto, tampoco con las grandezas) de la vieja Iglesia.

Pero si no queremos constituirmos en francotiradores, quizás constituyamos con muchos otros la "resistencia eclesial", que podrá equivocarse en éste o en tantos otros ensayos, en ésta o aquella interpretación que aquí pretendo dar de las *materias pendientes* de nuestra Iglesia, pero siempre será intentando tomar en serio el fuerte soplo pentecostal del Espíritu, que desde el libro del Apocalipsis nos sigue diciendo: "El que tenga oídos, que escuche lo que el Espíritu dice a las iglesias" (2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22).

Notas

- 1 DE LUBAC, Henri, "L'Eglise dans la crise actuelle, *N.R.T.* 91(1969)583.

HACER CREÍBLE LA IGLESIA

Libertad. Utopía. Coherencia.

LA PROVOCACIÓN DE JESÚS: EL FIN DE LA LEY Y EL TEMPLO

Siempre que analizamos la actual pastoral y moral de la Iglesia Católica nos asalta una preocupación. Resulta que pareciera repetir los mismos criterios que Jesús combatió en su medio ambiente religioso. La realidad es que en el mundo de la pastoral organizada y oficial se dan generalmente organizaciones y movimientos mayoritaria y excluyentemente de clase media ascendente, de trasnacionalización (movimientos de carácter internacional) y de concentración urbana en los que los pobres difícilmente entran. Y si llegan a entrar en ellos se sienten como perdidos, sin entender gestos ni lenguaje que les son totalmente extraños.

Difícilmente los pobres entran en las casas o se sientan a la mesa de esos cristianos pudientes. Difícilmente son admitidos de igual a igual en los salones de nuestras parroquias que atienden mayoritariamente a esa gente. Es que la atención de la Iglesia oficial parece volcada a una clase pudiente e ilustrada más que a los pobres y los pequeños. Porque la moral (especialmente la sexual), la pastoral sacramental (especialmente la del matrimonio), la liturgia (en su lenguaje sofisticado) aparecen impregnados de criterios alejados de los pobres, casi imposible de acceder o cumplir para ellos. Se les deja al margen de la salvación y de la vida de la Iglesia, porque ellos no pueden cumplir con normas morales como las de control de natalidad, no pueden fácilmente tener una pareja estable, no entienden mucho la liturgia sacramental, etcétera.

Pero quien se acerca a los Evangelios sin prejuicios encuentra una

imagen de Jesús amigo de los que están radiados y marginados de la sociedad por la ley: de los "pobres", las mujeres, las prostitutas, los enfermos, los leprosos, todo tipo de "pecadores" (y "endemoniados"), que al no poder hacer valer sus derechos ponen su confianza sólo en la justicia de Dios. Jesús viene con una buena noticia justamente para ellos, los que viven en una situación de desesperanza material, de marginación social y de penuria espiritual.

La sociedad judía de su época aparecía y se sentía garantizada por Dios en sus privilegios a través de la Ley y del Templo. Por esto la realidad espiritual que se designaba con el término "pecador" originaba no sólo la marginación religiosa, sino también la marginación legal y social de esa persona o esos grupos sociales. Algo semejante le sucedía a los "pequeños", término muy común en los Evangelios, que designaba a la gente sin formación en la ley, es decir, sin formación religiosa y por lo tanto inculta. Los "pequeños", al ignorar la ley, no podían salvarse y eran malditos por esa ignorancia, como lo señala Juan (7,49).

En estas reflexiones iremos siguiendo el mismo proceso de Jesús para con los marginados señalado por Mateo, cuando presenta a Jesús como señal de *contradicción* (10, 34-36) o por Lucas, cuando dice que es causa de *disenstón* (12, 51-53). Inevitablemente el itinerario nos llevará a salir de los caminos trillados, de nuestro medio social y religioso, para acercarnos a los "publicanos y pecadores", a las mujeres, a los que están fuera de nuestro círculo eclesiástico. Y sabemos que esto, como a Jesús, nos traerá inevitablemente enemistades y provocará escándalo. Lo advertimos desde ya a sabiendas de que intentar esa fidelidad a Jesús tiene dichas consecuencias.

El enfrentamiento de Jesús con la Ley y el Templo le introdujo de lleno en el camino del escándalo y le llevó a la muerte. El se enfrentó a la Ley, que constituía la voluntad de Yahvé para el pueblo judío, en nombre de su Dios Padre-Madre y de la persona humana pobre y marginada, vista desde ese Dios. Por eso para Jesús nadie podrá ya ser impuro desde fuera, por una ley externa y objetiva o un decreto, sino sólo por imperio de su propio corazón. Será en esa intimidad donde se decidirá la pureza o la impureza de la persona (Mc. 7,1ss). Esto trajo como consecuencia provocadora el desquiciamiento de la ley que centraba la actividad ética de la sociedad de su tiempo.

Desde aquel entonces, el centro de gravedad de cualquier esfuerzo humano también quedó descentrado y cambió. La postura

que se tome a partir del seguimiento de Jesús pasará a depender no ya de una ley, sino de la conducta que se tenga frente a los “pobres y pequeños”, frente a las mujeres y los marginados, frente al dictado interior del corazón. Lo central es la ley del “corazón”, del que salen “los pensamientos buenos” y los “malos deseos” (Mt .5,27s.; 15,10-20; 18,8-9; etcétera). Jesús instituye un “nuevo orden” que se asienta sobre la verdad del deseo. Es un orden que supone la ruptura con el legalismo, de manera que “la Ley esté en el fondo de nuestro ser y escrita en nuestro corazón” (Jeremías 31,33).

El Templo, que era el centro aglutinador del pueblo judío y el lugar de una presunta posesión de Dios, lugar sagrado del culto, ya no puede tener el mismo significado. Jesús concebirá al verdadero Templo como una “comunidad de hermanas y hermanos” sin exclusiones. Esa comunidad estará en medio de la vida social para traer una buena noticia liberadora a los que eran marginados por la Ley y por los funcionarios del Templo. Jesús anuncia la destrucción y el fin del Templo (Mc. 13, 2; Lc 21, 5-6; Mt. 24, 1-3) porque de ahora en más la verdadera casa de Dios será la justicia y por más que se invoque al Templo —si es al margen de esa justicia— se convertirá en una verdadera cueva de ladrones y delincuentes.

La Ley quedó sustituida por el *hombre nuevo* y el antiguo Templo, antiguo lugar sagrado y de una presencia garantizada de Dios y de encuentro con El, será suplantado por un *lugar nuevo*, de culto y por un *culto nuevo*: *El cuerpo del pobre y del “pequeño”*. El culto se hace horizontal y queda suprimida la distinción sagrado-profano para siempre (Zac. 14,20-21). La adoración no se hará ya en el Templo, sino en “espíritu y en verdad” (Jn. 4,23). Las piedras vivas del nuevo Templo serán los pobres y los marginados.

EL DELITO DE LIBERTAD

Ese Jesús había muerto un 14 de Nisan, hacia los años 30 de la era que se llamaría cristiana. ¿Quién era ese hombre capaz de provocar esa actitud en sus seguidores? La consigna que los obispos latino-americanos en Puebla entregaron a sus comunidades, para responder al momento presente, se fundó en ese mismo hecho, en esa misma persona que fue un grito de rebeldía ante todo lo inauténtico, todo lo opresor, todo lo ambiguo y mentiroso, todo lo que hace a la persona un niño irresponsable. Decían los obispos: “¡Tiene que

volver a resonar esa palabra: Libertad!", y recordaban a Pablo en su carta a los Gálatas (5,1): "Para la libertad nos liberó Cristo".

Los primeros cristianos serán sorprendidos frecuentemente en flagrante "delito de libertad". Eran libres con una libertad desconocida hasta entonces. Esos hombres y esas mujeres eran libres ante las estructuras sociales del momento, libres ante sus jefes sacralizados, eran libres ante sus dioses. El secreto de esa actitud se apoyaba firmemente en dos palabras griegas, breves como una consigna: *Iesous Kyrios*, Jesús es el Señor.

Lo primero que impresiona al leer los Evangelios sin prejuicios es la imagen de la personalidad de un hombre libre. Marcos define esa libertad de Jesús a partir de la palabra con que la opinión de los oyentes de Jesús la caracterizaban: "autoridad". Dice que "se maravillaban de su doctrina, pues les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los sabios" (1,22).

Esa "autoridad" denotaba una manera de hablar, indicaba una gran libertad y facilidad, evocaba la plenitud de una presencia atenta a todo y a todos. Se manifiesta en todas sus relaciones con su medio ambiente, sus familiares, los escribas y fariseos, las personas de mala reputación, los amigos, los que tienen en sus manos el poder, etcétera. De ahí se desprende el perfil de la personalidad de Jesús cuyo elemento más visible es la libertad.

Ante sus familiares, Jesús no permite que le vayan dictando su conducta. Por eso los suyos pretenden que ha perdido el juicio. Jesús no se siente atado a los lazos de parentesco, más aún, es libre ante la misma estructura familiar imperante. También a sus discípulos les exige esa libertad frente a sus familias. Jesús no es ni el hombre de una familia, ni el de una aldea o una tribu. Va más allá de los imperativos familiares y tribales. Los nazarenos lo saben y por eso lo rechazan.

Sin embargo, esos imperativos eran poca cosa ante la presión social ejercida por las castas religiosas dominantes, ante quienes chocará frontalmente: los escribas, los fariseos y los saduceos. Jesús se mostrará muy duro con ellos. Su libertad ante los intérpretes oficiales de la ley no se presta a equívocos. Los fariseos, escribas y saduceos serán atacados como clase dominante, que retienen indebidamente el poder de interpretar la ley. Jesús condena su función social, quiere romper su poder, y en esto es donde demuestra claramente la radicalidad de su libertad. Su rebeldía contra los

maestros de la ley es una rebeldía en favor de los pequeños. Porque sus amos les imponían un yugo insoportable. Ignoraban que Dios les hacía libres. Los dominadores imponen a Dios sus conveniencias sociales y sus reglas. En realidad, Jesús devuelve a Dios su libertad, transgrediendo el poder de los escribas y fariseos, y rechazando los fundamentos de su "autoridad".

El cristiano no actúa ni juzga animado por la lógica en uso, sino sólo animado por la lógica de la verdad (Jn. 8,32) de las cosas y de las personas. Esto le permite relativizar lo que no es absoluto. De ahí que el cristiano sea liberal e irradie en su entorno una situación nueva de libertad. Frente a la dureza intransigente de los celosos guardianes de la ley y de las tradiciones (que aparecen en las instituciones cultivadas de miedo e inseguridades), los cristianos denunciarán la chatura y pusilanimidad al fijar la atención de los que acostumbrados a la angustia religiosa, difícilmente llegarán a sentirse libres para actuar, pensar o elegir. Únicamente el descubrimiento y el seguimiento del hombre libre Jesús en toda su frescura, originalidad y exigencia les mostrará la mentira reinante y les ofrecerá una nueva verdad.

Jesús está tan lejos de los prejuicios sociales y religiosos, que se atreve, incluso, a asegurar que los publicanos y las prostitutas precederán en el reino de los cielos a los escrupulosos y piadosos guardianes de la ley. Está siempre cerca del pueblo y su proximidad muestra que su libertad fue sencilla, como la de un niño. Está siempre junto a ese pueblo marginado, ignorado por los letrados, que lo desprecian porque no sabe nada de la ley (Jn. 9,34).

Jesús no tenía nada de la crispación de una asceta, de una persona tensa hacia la perfección (Mt. 11,16-19). Su vida no transcurrió en el desierto, entre ayunos y penitencias. No despreciaba asistir a las fiestas del pueblo, beber buen vino y compartir la mesa y la fiesta. Resultaba totalmente escandaloso anunciar el reino de Dios y tener una forma de existencia comparable a la de la gente ordinaria del pueblo. Pero Jesús enseñó el camino de Dios con libertad. Y eso es lo que finalmente le fue levantando una oposición que le llevó a la represión y la muerte. Se le reprochaba vivir según usos y costumbres que no estaban bien vistos por la sociedad piadosa y que podían presentarle como un pecador. Ningún hombre temeroso de Dios se atrevería a concederse esa libertad. Se convertía en una amenaza para el equilibrio social y religioso de la época.

La predicación de Jesús acerca del reino de Dios es una proclamación entusiasta; el entusiasmo de Jesús despierta entusiasmo, su carisma actúa de modo fascinante, atrae permanentemente a nuevos seguidores detrás de sí. Evidentemente el entusiasmo de Jesús brota de su libertad, su atracción y su fascinación también. Eso lo hace peligroso y padecerá la persecución. Sus seguidores de todos los tiempos tampoco escaparán a esta lógica.

Para los cristianos de ayer y de todos los tiempos, ser libres y ser liberadores en la situación que les toca vivir es un imperativo.

LA OBLIGACIÓN DE IMAGINAR

Estoy convencido de que hoy vivimos en una época que exige rupturas históricas similares a las planteadas por Jesús en su momento y que más que nunca aquellas son válidas para nosotros aquí y ahora.

En estos tiempos de vertiginosa metamorfosis, el verdadero cristiano es el hombre nuevo imaginativo. No es el que imagina medios, sino el que imagina fines. Para él o ella el futuro no es lo que va a suceder, sino lo que harán suceder. Cuando los jóvenes estudiantes escribían sobre los muros de la Sorbona en 1968: *"¡La imaginación al poder!"*, lo hacían para desmitificar lo real, es decir, para afirmar que *lo real no es solamente lo que es, sino también todo lo que le falta, todo lo que tiene por delante, lo que tiene de futuro*. El haber caído en la cuenta de la importancia de la imaginación en tiempos de crisis, como decía Einstein, constituye para mí una de las adquisiciones más importantes de nuestro tiempo. Una verdadera provocación, similar y en la misma línea de la de Jesús.

Es desde esta óptica imaginativa que quiero ver el momento que vivimos y la Iglesia que me preocupa. Como decía Gastón Berger: "Observar un átomo, lo cambia; observar al hombre, lo transforma; mirar al futuro, lo convulsiona".

Observar a la Iglesia debe también sacudirla. Debemos devolver a la Iglesia el rol de la profecía. Ello implica relativizar toda realización histórica y afirmar la posibilidad de ruptura con cualquier alienación social. Los profetas de Israel, mediante su lucha sin tregua contra la idolatría, fueron los pioneros de la lucha contra la alienación. Y si algo nos enseñaron es a no considerar jamás como

absoluto, acabado, definitivo, lo que es mera obra de las manos o de la mente del hombre.

Esto quiere decir que ninguna realización histórica puede considerarse a sí misma como fin último. Cuando una iglesia cree ser la imagen visible de Dios, cuando se declara "de derecho divino" (y lo mismo podemos decir en el caso de un sistema social o político), entonces, en ese mismo momento dogmático, tal iglesia o tal sistema pierden su dimensión humana esencial y la misma posibilidad de trascenderse. Era Brecht quien decía: "Hay que cambiar el mundo. Después habrá que cambiar este mundo cambiado".

Es por esto que nos negamos con Jesús a jugar las reglas de ese juego. Incluso las de esa justicia. Porque la ley suprema será siempre: "Ama y haz lo que quieras". Claro que no se podrá nunca banalizar el amor y pensar que uno ya sabe fácilmente lo que significa amar. Y el amor siempre será factor de desorden. Se trate de amar a Dios, a una mujer, a un ideal, el asunto está en detectar la autenticidad de ese amor. ¿Quién puede erigirse en juez de la autenticidad del amor? Ni una iglesia, ni un estado, ni la misma muerte es buena prueba de su autenticidad, ya que se puede morir por ese amor pero también matar por él.

Creo que el pecado, en buena teología, aunque sea la informal, no es ante todo la infracción de una ley o de unos mandamientos, sino ante todo una traición más o menos grave del amor.

El único legado de Jesús, su mayor enseñanza irrecusable, es la de un amor no sometido a juicio sino vivido, y vivido como apertura, decía sabiamente Roger Garaudy luego de su paso por el Partido Comunista francés. Y agregaba que "en esto, como en lo demás, Jesús es liberador: no en el sentido de que preconice tal programa político o moral, sino en el sentido de que pone en tela de juicio todos los valores existentes hasta entonces. Rompe con todo sistema establecido".¹

LA IGLESIA NO ES EL REINO QUE ANUNCIA

Si lo que venimos diciendo tiene alguna verdad, pienso entonces que una Iglesia que se respete a sí misma debe conservar la conciencia de su propia relatividad. En lo más radical, ella debe recordar siempre que la crítica y la diversidad le son exigidas por el mismo Dios. Porque no puede ocultarse a sí misma que ella no es Dios, que

existe también una distancia grande entre ella y la palabra de Dios, de donde ella recoge su autocomprensión. Resulta entonces que ella es sólo depositaria y servidora de esa palabra de Dios, pero no su dueña.

Y mantendrá las posibilidades de su propio crecimiento y avance hacia sus metas en la medida en que conserve las posibilidades de iniciativa, de crítica y de creación de cada uno de nosotros, sus miembros o integrantes. Sólo así podrá salvarse de caer en el individualismo, en el autoritarismo o en el totalitarismo. Sólo así dejará de estar anclada en el pasado o en el presente porque se fundará en el futuro, como una sociedad escatológica, abierta a la esperanza y que respeta la dimensión profética de cada uno de sus miembros. Sólo así evitará el peligro que implica avanzar en la historia mirando únicamente por el espejo retrovisor.

Para garantizar esta esperanza deberá tener como especial preocupación la de ser muy celosa en garantizar alrededor de cada uno de sus miembros las condiciones necesarias para impulsarle a la iniciativa, a la crítica, a la imaginación, a la creación y a la corresponsabilidad. Aun en las épocas de mayor autoritarismo de la Edad Media (con Papas como Inocencio III y Bonifacio VIII) la Iglesia invocó siempre en su magisterio la máxima inspirada en el Derecho Romano: "Lo que afecta a todos debe ser tratado por todos".² Su misión le ha llevado a estructurarse en forma orgánica y jerarquizada. Ello significa que debe tener diversidad de carismas y funciones que han de ser respetados, con la inevitable tensión que ello significa. Para garantizar la esperanza deberá respetar la libertad de expresión en su interior. Pío XII había sido sensible a esta dimensión básica de toda comunidad cuando afirmó que "la Iglesia es un cuerpo vivo, y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase".³

En esta reflexión yo me apunto a esa forma de ser Iglesia y lucharé por ella. Porque si no actuamos de esa manera, la teología degenera inevitablemente en teodicea (justificación de Dios), es decir, se desgasta y se esfuerza inútilmente en justificar y disculpar a Dios de los desastres que nosotros provocamos en la historia. Se paraliza intentando interpretar el pecado del mundo en lugar de salvarlo. A lo más que llega es a presentar la "Buena Noticia" de Jesús como una verdad totalmente hecha, nunca como una verdad abierta, que está para realizarse, como una tarea que está por delante. Aparece

entonces una Iglesia y un cristianismo sin esperanza histórica, como una sal sin sabor, que no sirve más que para arrojarla al fuego.

No hay otra manera de captar la identidad de la Iglesia sino a partir de su misión. Y ésta es un servicio al mundo, pero concretizado como servicio a los pobres. Esta manera de entender la identidad de la Iglesia significa no caer en la tentación de pretender ser servida, sino servir. Y nunca pensar que ella está adecuada al reino que anuncia, y menos que se confunde con él.

Y aquí entramos en el motivo de esta reflexión. Porque me preocupa la Iglesia que amo. Ella sólo podrá cumplir con su misión si recupera su credibilidad. La Palabra, la "Buena Noticia" de Jesús sin credibilidad de su Iglesia hace aparecer la Verdad como mentira o trampa. Todo el mundo sabe que la Iglesia habla mucho de la opción por los pobres, de la justicia, de la libertad y de los derechos humanos, pero desgraciadamente pocos creen que esa Iglesia esté realmente dispuesta a ser lo que exige a los otros. Todo el asunto es una cuestión de credibilidad.

Es evidente que la credibilidad de la Iglesia está a la baja. Y ello proviene, fundamentalmente, de la incoherencia entre su decir y su hacer. Proclama de palabra los principios evangélicos de fraternidad y respeto mutuo de todos como hermanos y hermanas de un mismo Padre; los de la solidaridad y del compartir; de cargar con la preocupación y la predilección de Dios para con los más pobres y humildes, con los pecadores y los marginados; de amar y perdonar como el mismo Dios ama y perdona... Pero tenemos que reconocer que, en los hechos, la mayoría de los que se llaman "fieles", y la misma institución en la mayoría de sus manifestaciones, parece alinearse con los principios mundanos contrarios a los de los evangelios: con el poder, con la insolidaridad, la competencia, la dureza con el "otro" y su condena, con el autoritarismo, el secretismo, el centralismo... Es como si se hubiera acostumbrado ya en todo esto a "colar mosquitos y tragarse camellos" (Mt. 23,24).

LA DISTANCIA ENTRE EL DECIR Y EL HACER

Lo que sucede es que al ir la Iglesia al mundo, donde se encuentra con mil divisiones y criterios que no son los suyos, ese mundo, con todas sus divisiones y criterios, se introduce inevitablemente en ella y la divide conflictuándola.

La incoherencia entre su decir y su hacer, típico del fariseísmo de todos los tiempos (Mt. 23,3), genera pérdida de credibilidad. Es algo que preocupa ahora más que nunca porque con el Concilio Vaticano II parecía que la Iglesia había recuperado valores tan evangélicos —que se habían abandonado en manos de la Ilustración y de la revolución laica— como la libertad, la igualdad, la fraternidad, el respeto a los derechos humanos y a las conciencias, la autonomía de lo temporal, etcétera. Desgraciadamente el decir de la Iglesia, la proclamación de estos valores, no acompaña al reconocimiento de los mismos, especialmente al interior de la comunidad Iglesia en su práctica cotidiana. Mientras se sigue proclamando absoluta fidelidad —¡faltaba más!— al Concilio, en realidad, lo que parece es que muchos eclesiásticos que tienen poder en la Iglesia se sienten mucho más a gusto y seguros con el antiguo Santo Oficio y el *Syllabus*, es decir, con el autoritarismo de siempre. Convierten a la Iglesia en una dictadura autoritaria y en un despotismo ilustrado, donde todo se hace “para el pueblo de Dios, pero sin el pueblo de Dios”.

La incoherencia entre el decir y el hacer de la Iglesia es una de las mayores causas actuales de la falta de credibilidad de la Iglesia, y la traiciona en su raíz, que no está en una sociedad estructurada sobre un poder autócrata, sino que es una comunión libre de amor, bajo la fuerza del Espíritu de Jesús, que alienta e ilumina a todos y cada uno de sus miembros con diferentes carismas y funciones, que se supone deben ser respetados siempre. Ese Espíritu no acostumbra a soplar “de tal manera que su acción comience siempre por las autoridades eclesiásticas supremas”..., como lo recordaba el lúcido Karl Rahner allá por las épocas de la convocatoria al Concilio Vaticano II: “Puede El también conceder una tarea grande o pequeña para el Reino de Dios a pobres y a pequeños, a mujeres y a niños, a cualquier miembro no jerárquico de la Iglesia. (...) Es incorrecto insinuar que en la Iglesia todo funcionaría de un modo óptimo si todo fuera institucionalizado al máximo, o si la obediencia fuese la virtud que sustituyera plenamente a todas las demás, incluso a la iniciativa personal, la búsqueda particular del Espíritu, la propia responsabilidad...”.⁴

Pero más allá de esta sabia advertencia de uno de los más grandes teólogos de este siglo que se va, está la más escandalosa de las mentiras, que se introduce en la Iglesia en la forma de “doble medida”. Generalmente es inconsciente, pero no por ello menos dañina. Es un poco aquello de Jesús de “ver la paja en el ojo ajeno”

y no "la viga en el propio". Parece que a cierta jerarquía de la Iglesia le resulta muy difícil excusar, comprender, interpretar a los súbditos y a los signos de los tiempos como lo hace con ella misma y, por otra parte, tiende a juzgar, exigir, interpelar y reclamar a los demás lo que no hace con ella misma.

Felizmente, lo que salva a la Iglesia es esa innumerable muchedumbre de hombres y mujeres, cristianos de base que viven entregados y comprometidos con los pobres, con los derechos humanos y con los marginados de todo tipo hasta el heroísmo. En nuestra Iglesia hay muchísimas personas dignas de credibilidad, que son verdaderos regalos para la humanidad en este momento. Pero desgraciadamente esa credibilidad personal no tiene el marco adecuado para hacer pasar su mensaje.

Afirmo esto porque aunque la Iglesia proclame el amor y la opción por los pobres, generalmente en su práctica cotidiana no parece tener, ni de lejos, la misma sensibilidad y dedicación para con las necesidades materiales y humanas de los pobres que para con sus propias pretensiones y derechos. Se moverá con más celeridad y eficacia, por ejemplo, para defender la enseñanza religiosa en las escuelas y universidades católicas que para defender una buena enseñanza gratuita para todos. Más fácilmente se mueve por una ofensa hecha a un símbolo religioso, a un templo o a una imagen religiosa, a una norma social o cultural, a una autoridad eclesiástica, que por las graves heridas que cada día se infligen a la verdadera imagen de Dios en el pobre. Se rasga las vestiduras por una expresión de *ateísmo teórico*, pero no se da cuenta de su *ateísmo práctico* en el olvido o postergación de Dios en el pobre, en la mujer marginada, en el discriminado por su homosexualidad, su prostitución, o su ignorancia de la (ley) moral cristiana. ¡Cuántas veces hemos visto a un párroco o a un obispo preocuparse más por averiguar cuánta gente acude a los servicios religiosos que por cuánta gente está sin trabajo y pasa hambre en su diócesis o su parroquia e intentar remediarlo antes de preocuparse por el culto externo! ¡Cuántas veces la Iglesia da más importancia a cuestiones de moral sexual individual haciendo la vista gorda a las de moral social y de justicia económica! ¡Cuántas veces afirma que está con los pobres, pero en realidad donde se siente cómoda es junto a los poderosos, a los que le pueden dar alguna ventaja, y termina enredándose en las intenciones de los pudientes que la hacen actuar a su gusto!

“Lo hemos visto durante años: en casi todo movimiento serio de liberación de los pobres se delataba en seguida la chamusquina del socialismo materialista y ateo; en cambio, pese a los textos pontificios, para el vigente capitalismo —igualmente materialista y, de hecho, idolátrico— siempre ha habido otra medida más contemporizadora.”⁵

UNA PASTORAL PARA PIADOSOS

Cuando la Iglesia persigue y acorrala a teólogos de la liberación como Leonardo Boff —y no a otros de tendencia opuesta—, pierde credibilidad y quita la esperanza a aquellos a quienes esos teólogos interpretaban y hablaban: los pobres, las víctimas de este mundo y los “izquierdistas”, intelectuales y revolucionarios. A este respecto Jon Sobrino decía que “desde siempre, la Iglesia ha dirigido su atención pastoral a las clases medias e incluso —y a veces de manera escandalosa— a las clases altas, objetivamente opresoras. También desde siempre ha tenido una pastoral para las mayorías (para los pobres, por lo tanto), pastoral normalmente paternalista. (...) Esa opción pastoral liberadora por las víctimas, no simplemente por los pobres, es difícil de mantener, y en no pocos casos se ha iniciado una especie de marcha atrás. Por decirlo de forma breve y simbólica: más facilidades o menos dificultades tienen, de hecho, las comunidades carismáticas que las comunidades de base; más frecuente es volver a la pastoral sacramentalista que a la de acompañamiento. (...) La Iglesia no parece tener ni estar pensando en tener —creativamente, no de pura palabra— una pastoral para la izquierda, ni parece preocuparse de ello eficazmente. Y eso es grave. (...) Se podrá pensar que el izquierdismo revolucionario, o no tiene redención, o se dirá, con un sentimiento de alivio, que ya ha pasado, aunque en sus documentos la Iglesia también ha hablado de las ‘revoluciones de la desesperación’, que podrán repetirse si la situación vuelve a hacerse desesperada. La pregunta permanece entonces: ¿qué pastoral real y eficaz tiene hoy la Iglesia institucional, latinoamericana y mundial, para la izquierda? Creemos que muy poca, si alguna. ¿Quién, entonces, les habla de Dios y de Jesús a esos izquierdistas, y quién tiene credibilidad para ser escuchado por ellos? (...) La verdad es que no hay muchos que piensen en este tipo de pastoral”.⁶

No es casualidad que los evangelistas pongan repetidamente en

boca de Jesús la durísima imprecación de "hipócrita" aplicada justamente a los "piadosos" de su tiempo. Piadoso era precisamente el fariseo, que ahora nos parece un término despectivo por el trato que les dio Jesús. Pero en realidad era gente piadosa y hasta escrupulosa en su intento de obedecer hasta en los mínimos detalles la ley divina. Lo que Jesús les reprochaba era una endiablada lógica interna: a fuerza de querer lograr la perfección y ser los mejores, llegaban a creérselo y a hacer creer a los demás que lo eran, cegándose a la realidad que era muy otra porque desbordaba esa meta por todos lados.

Y volvemos a que todo es cuestión de credibilidad. No habrá credibilidad en la Iglesia sin gestos y actitudes nuevas, acordes con las fuentes evangélicas, que la hagan digna de credibilidad. No son los documentos, ni los discursos, ni las palabras, los elementos más urgentes para una nueva credibilidad, sino los gestos y los testimonios. La falta de credibilidad no se refiere a individuos en la Iglesia, sino sobre todo a la institución como colectividad. Por eso los gestos que se hacen necesarios han de ser colectivos y requieren urgentes y grandes cambios institucionales muy radicales, que hagan olvidar el lastre negativo descrito arriba.

Pienso que el despojo, la pobreza, la vulnerabilidad, la indefensión, dan miedo. No es fácil pedirle a la Iglesia que se despoje del poder social que tiene, de la fastuosidad y del dinero. Pero ese es el camino de la credibilidad evangélica, no existe otro.

Recobrar la credibilidad implica que la Iglesia esté de vuelta de esa concepción piramidal que actualmente le afecta, olvidándose de la horizontalidad del pueblo de Dios que ella constituye.

Recobrar la credibilidad implica que la Iglesia supere la dificultad teórica, como decía Karl Rahner, de la aceptación de que no lo sabe todo, después de siglos de pensar que lo sabía prácticamente todo, con la conversión y el baño de humildad que ello supone.

Recobrar la credibilidad implica que la Iglesia acepte para sí misma que el modo de recuperar su propia identidad y vida es entregándola. A pesar de que ello le signifique graves sufrimientos internos.

Recobrar la credibilidad significa reconocer honradamente, como decía Jon Sobrino, "que la superioridad que históricamente se ha dado a unos sobre otros en la Iglesia (a la jerarquía sobre los fieles, a los célibes sobre los casados, a los varones sobre las mujeres, a las

iglesias del centro sobre las de la periferia, etcétera) no es fruto del Espíritu, sino de determinados condicionamientos sociológicos y también del pecado".⁷

Recobrar la credibilidad implica que la Iglesia recupere el principio de la solidaridad entre las comunidades y los fieles, dar y recibir, enseñar y aprender unos de los otros, en un clima de confianza donde se plantean los problemas y las preocupaciones con honradez y que ello no conlleve sospecha o persecución.

Para cuando acabe este siglo, América Latina será el continente con más católicos del mundo. Pero me temo que ello no se deba a la pujanza de nuevas comunidades, sino principalmente a que los fieles continúan disminuyendo en el viejo continente europeo, tanto numérica como espiritualmente. Y disminuyen por esta falta de credibilidad eclesial, por la arrogancia y la intransigencia centralista que no abre las puertas y ventanas al viento del Espíritu, como quería Juan XXIII al convocar al Concilio Vaticano.

De no encarar con urgencia algunos de los problemas que pretendemos ventilar aquí, no es extraño que también en un futuro próximo disminuyan vertiginosamente las comunidades cristianas en América Latina, en muchas de las cuales ya no se sabe si llorar o reír.

¿CON QUIÉN ESTÁ DIOS?

Quienes se asombran de los conflictos y las tensiones que ahora surgen en la Iglesia suponen que ella es una especie de entidad monolítica, sin arruga ni fisura, que actúa como un coro de voces armónicas dirigido por una batuta singular. Y la realidad no es así, ni se le parece, ni nunca ha sido así en el cristianismo más puro y primitivo.

Algunos tienden a pensar que al principio, en las épocas evangélicas, como en un idilio eclesial, las cosas eran diferentes. Pero esos que piensan así nunca leyeron los documentos originales, donde se describen aquellos innumerables conflictos de los primeros discípulos y de las primeras comunidades. Los primeros conflictos se suscitaron entre el mismo Jesús y sus discípulos (Mc. 8,31s) y entre los discípulos entre sí (Lc. 22,24-27). Incluso entre los más amigos de Jesús de Nazaret encontramos a uno que le entregó a las autoridades y terminó suicidándose. Otro (que era el número uno) entre los pares le negó muy suelto de cuerpo varias veces. Otros dos, hermanos

ellos, le pidieron interesadamente que les asegurara el privilegio de los primeros puestos en el gobierno que ellos pensaban que Jesús venía a establecer después de la conquista de Jerusalén. Y la cosa no para allí, porque después, en las primeras comunidades, los conflictos siguieron y los primeros cristianos se dividieron en derechas e izquierdas, en conservadores y liberales, que entonces se llamaban de otra manera: los que provenían del judaísmo helenista y los del judaísmo autóctono (Hech. 6,1), los de Pablo y los cristianos de Corinto (1 y 2 Cor.), entre Pedro y Pablo (Gal. 2,11).

Pablo de Tarso, que había sido un fariseo muy conservador, de estricta observancia, fue cómplice de la matanza de Esteban, uno de los primeros mártires, que era jefe de los cristianos de izquierda. Pero luego no sólo se hizo cristiano, sino cristiano de izquierda y asumió la misión, iluminado por el Espíritu, de ir más allá de todo lo exigido por la vieja ley judía (que había previamente venerado como divina) y aceptó, luchando contra los otros cristianos conservadores, la necesidad de admitir de igual a igual a los paganos sin previo pasaje por la judaización.

Es que en la Iglesia de Jesús, según afirma el mismo Pablo de Tarso, la única obediencia y sujeción que se puede admitir es la que se expresa en servicio en el amor. “Es a la libertad que ustedes han sido llamados”, dice Pablo, y agrega inmediatamente: “Pero, cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne (condición humana), antes de sírvanse unos a otros por el amor” (Gal. 5,13).

La obediencia que se realiza en el amor, y que por lo mismo es obediencia en la libertad, no hace a la persona —tampoco dentro de la Iglesia— “esclavo de los hombres”, según la exhortación de Pablo (1Cor. 7,23). Y este siglo que estamos terminando con pena y sin gloria ha mostrado bastante bien hasta dónde puede conducir una obediencia ciega. Allí están todos los totalitarismos, las dictaduras, y las intolerancias... Para Pablo, por el contrario, es precisamente en la obediencia que el cristiano conserva, aun dentro de la Iglesia, su plena y libre responsabilidad; y no puede cederla a nadie. Cuando el evangelista Juan les dice “prueben los espíritus” (1Jn. 4,1), está reforzando a Pablo en ese derecho y ese deber que tienen los cristianos de buscar en todo la verdad. Porque aseveran que una verdad fundamental del Nuevo Testamento afirma que el Espíritu de libertad opera no solamente en la jerarquía, sino también en el cristiano más humilde y olvidado.

La confianza en la actividad del Espíritu otorga, a cada miembro de la Iglesia, la verdadera libertad que le hace triunfar de la intolerancia y de la tentación de totalitarismo, que tanto mal ha causado a lo largo de la historia a la Iglesia Católica, y que le ha impedido tanto bien. Porque olvidamos muy fácilmente que Dios está con el más pequeño y el más humilde. Es el mismo Jesús de Nazaret quien exclamó esta verdad monumental: "Movido por el Espíritu Santo, se estremeció de alegría y dijo: 'Padre, Señor del cielo y de la tierra, yo te bendigo, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has mostrado a los pequeñitos'" (Lc. 10 21).

Pero frente al viento del Espíritu de libertad se planta el miedo y la inseguridad humana, que busca desesperadamente protegerse de ese viento libertario y desacomodante. Es aquella clásica corriente involucionista, retrógrada, que quiere volver a lo seguro, al seno materno, a lo conocido. Es la tentación, vieja como el ser humano, de dominar a Dios y de mantenerle "atado y bien atado", como decía bien el teólogo español González Faus.⁸

Sabemos que esta tentación viene desde los tiempos bíblicos. Recordemos el pasaje del becerro de oro (Ex. 32). En pleno desierto la gente se preguntaba: "¿Dónde está Dios? ¿Estará con nosotros no?". Y es claro que para la gran mayoría esta situación se le hacía por momentos insoportable. Querían unos dioses que se pudiesen ver y tocar. Que se pudiesen manipular de acuerdo a las necesidades. En el fondo serían unos dioses de pura proyección humana. En cambio el verdadero Dios aparecía en los momentos de verdadera liberación, aunque pesara la dureza y soledad del desierto, aunque la marcha se hiciera inacabable y la tierra prometida "que manaba leche y miel" no apareciera por ningún lado. Entonces brotaba la duda: "¿Dónde está Dios? ¿Camina con nosotros?". Y aparecía la tentación inevitable de toda experiencia de fe en esas circunstancias: "Aquí está tu Dios" (Ex. 32,4), al alcance de tu mano, el becerro de oro. Algo así como pasar la mano por la estatua del santo milagrero para asegurarse, o la necesidad de depositar la propia libertad idolátricamente en un ser humano diciendo soy *totus tuus*.

No se precisa mucho conocimiento del cristianismo para darse cuenta de lo presente que está esto en la vida de la Iglesia. "El sentimiento religioso está seriamente amenazado (aun más que otros grandes sentimientos humanos, como pueden ser el sexual o el patriótico) por una profunda tentación de concupiscencia. Sin que

su carácter presuntamente piadoso libere a esa concupiscencia de ser radicalmente corruptora. Todos los grandes maestros del Espíritu han hablado de esto: el hombre religioso puede volverse posesivo ante Dios, y —como dice John Sobrino— ‘no le deja ser Dios’. Precisamente por eso, Dios se le desmarca y le irrita.”⁹

De aquí proceden también todas las inseguridades y trabas en el camino libre de la fe: una cierta concupiscencia casi neurótica de la seguridad, o la obsesión por una especie de ortodoxia que pretende poseer la verdad protegida e incontaminada en un depósito blindado. No se da cuenta, quien así actúa, que es la manera más evidente de hacer la verdad de la fe infecunda y de asomarse peligrosamente a la idolatría. No en vano Jesús insistirá que lo único necesario, el único mandamiento, resumen y centro de la fe, es el amar en libertad.

Cuando la Iglesia, pretendiendo defender a Dios, se entrapa en esa tentación del desierto, algo que debería conocer muy bien a esta altura de su historia, lo que está es defendiendo su propia concupiscencia religiosa. Y al sucumbir a la tentación, las consecuencias para todos sus miembros son más nefastas que las de otras tentaciones a las que sucumbió también, como las de la simonía, el nepotismo, el poder político-temporal... “Es la tentación de que *la seguridad nos hace fuertes*, frente a la frase evangélica que afirma que *la verdad nos hace libres*. Porque la verdad suele ser —a la corta— mucho más insoportable que la seguridad, aunque resulte a la larga más fecunda y más humanizadora. Pero sólo a la larga (...). Sería bueno que ante esta tentación tan seria de la concupiscencia de seguridad, los responsables de la Iglesia recuerden a todos, y a sí mismos, que nunca, en ningún texto cristiano, están escritas cosas como que ‘donde hay autoritarismo allí está Dios’; ni siquiera que ‘donde triunfa una determinada línea allí está Dios’. En los textos cristianos sólo se dice, se repite y, por suerte, todavía se canta que ‘donde hay caridad y amor, allí está Dios’.”¹⁰

LIBERTAD EN LA DISCIPLINA

Cuando la Iglesia, en sus mismos comienzos históricos, decidió salir de su gueto para ir a los gentiles, ello supuso una decisión que introduciría enormes conflictos porque la opción era por la universalidad sin límites, con todo lo que ello supone. Y con ello confesaba al mismo tiempo su fe en la paternidad y maternidad universales de

Dios y el mensaje universal de Cristo. Así introdujo históricamente en su interior las tensiones y conflictos (no teológicos, pero que repercuten en la teología y la manera de hacerla) propios de la convivencia de diversidad de pueblos, con sus razas, culturas, clases sociales, etcétera. Y con ello admitía también que en su interior se fueran adoptando formas históricas diversas y contradictorias: Iglesia de varones privilegiados y de mujeres postergadas, de célibes y de casados, de pobres y de ricos, de centros de poder y de saber y de periferias.

¿Qué tipo de cristiano está reclamando entonces nuestra Iglesia en la situación presente? Ciertamente no el cristiano escrupuloso y tímido, irritable, quejoso, fanático y amargado. Nos reclama un cristiano valiente, libre y soberano, amplio y generoso, abierto a la verdad nueva y a todo lo que le entrega la verdadera libertad evangélica: magnanimidad, tolerancia, equilibrio, naturalidad, humor, calma, fuerza y confianza en la verdad, valor para decidir, mucha esperanza y alegría.

Todo ello implica luchar permanentemente por la libertad en la Iglesia. Cuanto más la Iglesia Católica garantice y realice la libertad dentro de ella, libertad de pensar, de hablar, de escribir, de actuar, tanto más se aproximará al sueño de Jesús.

Desgraciadamente, es triste pero debemos reconocerlo, hoy día la Iglesia, cuando actúa "ad extra", esto es, hacia fuera, defiende enérgicamente los derechos humanos. Pero cuando se desenvuelve en su interior, con mucha más frecuencia que la tolerable, deja de observar esos mismos derechos humanos que exige a los demás. Allí están las intrigas palaciegas de curia, las denuncias anónimas a Roma, en virtud de las cuales se desacredita la enseñanza de un teólogo, o incluso de un obispo que no gusta a esa parte de la Iglesia que no termina de aceptar de buen grado el *aggiornamento* y la apertura que inauguró el Concilio Vaticano II. Y así, por ejemplo, se acusa a la teología de la liberación de haber asumido expresiones e incluso valores del marxismo, sin darse cuenta de que el mismo papa Juan Pablo II, en sus encíclicas, hace lo mismo. Por citar una: en la *Laborem exercens* no tiene el menor reparo en hablar de "alienación" y de otros conceptos que históricamente introdujo el marxismo en el lenguaje corriente de nuestra época.

Y mucho menos se toma en cuenta el llamado *sensus fidei*, ese "instinto" o sentido de la fe que tienen los fieles bautizados (de ahí

que se hable en plural de un *sensus fidelium*), para poder deducir de ahí lo que no está lejos del Espíritu Santo. Podríamos decir que la finalidad del magisterio se debería concretar en defender y precisar o explicitar ese *sensus fidelium*. Y habría que ir más lejos y afirmar también que: "El mismo magisterio se halla bajo el veredicto del *sensus fidelium* en el siguiente sentido. Una declaración magisterial que el *sensus fidelium* (no tal o cual persona, sino la reacción de la "conciencia cristiana", y ésta en una recepción no simplemente inmediata sino prolongada durante un razonable período de tiempo) no llega a reconocer realmente, es desafortunada, e incluso sospechosa. Aquí se plantea toda la cuestión de la *receptio* por el pueblo de Dios de las decisiones magisteriales, que es también y ante todo un hecho de comunión". ¹¹

Nunca está demás volver a aprender mucho del primer Papa, san Pedro, cuando al observar en Cesárea de Palestina que el Espíritu Santo se estaba introduciendo en los paganos sin pasar previamente por el judaísmo, exclamó con un profundo sentido de obediencia a la realidad de la fe que se le manifestaba: "¿Es que alguien puede rehusar el agua para que no se bauticen estos que han recibido el Espíritu Santo de la misma manera que nosotros?" (Hechos 10,47). Creo que para ser evangélicos y no perder pie en la realidad, los Papas y las jerarquías deberían siempre estar atentos a estos fenómenos que se producen entre los auténticos creyentes. No en vano, muchos teólogos y documentos de la Iglesia latinoamericana hablan no ya de que "hay que evangelizar a los pobres", sino que "los pobres nos tienen que evangelizar" para que nos salvemos.

Podemos y debemos pedir para nuestra Iglesia unidad y no uniformidad. Necesitamos un centro para actuar con eficacia, pero no centralismo.

Necesitamos libertad en la disciplina: un solo Dios, un solo Señor, una sola Iglesia, un solo ministerio supremo; pero diversas estructuras de servicio, legislaciones, culturas, tradiciones, administraciones y costumbres.

La ley tiene un sentido cuando respalda a la persona y a la comunidad en el quehacer real y constructivo de su misión. Todo el aparato jurídico aparece como anacrónico, como impedimento serio para el carácter de la Iglesia como liberadora de la humanidad, si no se adecua a las exigencias de esa misión. Lo jurídico, elaborado y consolidado en otra época, si no se actualiza, impide que se mani-

fieste la capacidad de los cristianos de hoy, que deben construir el nuevo rostro de la Iglesia. Por eso muchos se quiebran debido a la falta de flexibilidad y cambio en las leyes y estructuras de la Iglesia que no responden ya al mundo actual, a su ritmo y sus nuevas dimensiones. La ley tiene sentido en la Iglesia cuando respalda a los cristianos y a las comunidades en el quehacer real y constructivo de la misión. Cuando redescubre la Iglesia como verdadera comunidad, que implica una participación corresponsable de todos en su vida y en la expresión de ella.

La Iglesia debe hacer presente en su estructura jurídica que "los cristianos han recibido del Espíritu Santo diversidad de dones y funciones" (*Lumen Gentium* 7) que "se da una verdadera igualdad en todos los miembros de la Iglesia en lo referente a la dignidad y acción común a todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo" (*Lumen Gentium* 32).

Necesitamos libertad en la teología: un solo Dios, un solo Señor, una sola fe; pero teologías diversas, estilos de pensamiento, terminologías, orientaciones diferentes, escuelas, tradiciones, investigaciones, universidades y teólogos y teólogas diferentes.

Que en la Iglesia siempre permanezca la libertad en el orden y el orden en la libertad. Que en la Iglesia permanezca válida siempre la fórmula inspirada en san Agustín que Juan XXIII no dejaba de repetir y que el Vaticano II hizo suya: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*. (haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo).¹² La libertad en el seno de la Iglesia no puede ser una teoría, debe ser una realidad, una exigencia.

No podemos volver a lo que sucedía poco antes del Concilio Vaticano II cuando los teólogos franceses de *la nouvelle théologie* estaban acosados, acorralados y casi excomulgados por Roma. Todavía recordamos que en aquella época había que esconderse para leer a teólogos de la talla de Chenú, Teilhard, Daniélou y De Lubac...

Soñamos, ¿por qué no?, con un Concilio Vaticano III, bajo la dirección y la inspiración de un hipotético papa Juan XXIV, que entregue carta de ciudadanía eclesial a la *teología de la liberación*, a lo mejor de la moral moderna y progresista, y que admita como expertos a no pocas teólogas, que a lo mejor, para esa fecha, ya presiden la Eucaristía en medio de sus feligreses. Porque para nosotros, los cristianos de a pie, que todavía tenemos fe, nada es

imposible. Y sabemos que la misma historia de la Iglesia, con todas sus miserias, que son unas cuantas, nos ofrece junto a ellas también las mejores sorpresas, que en la historia tampoco han sido menos.

Indicios de que este sueño se pueda hacer pronto realidad no nos faltan en la Iglesia de hoy, a pesar de todo lo que hemos dicho arriba y que tanto nos duele. En nuestro continente latinoamericano ya van siendo muchos los verdaderos testimonios de una Iglesia creíble porque aparece en sus comunidades como Iglesia de Jesús al ser verdadera Iglesia de los pobres, que se han apropiado definitivamente de la Biblia, que son hijos de la libertad suscitada por el Espíritu de Jesús y que viven una espiritualidad y una pastoral que caracteriza una nueva eclesialidad. Se mantienen críticos y con un enorme amor maduro a su Iglesia necesitada de una "perenne reforma" como quería el Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, 7, 9, 35; *Gaudium et Spes*, 21, 43). Estas nuevas comunidades, y estos nuevos cristianos verdaderamente "espirituales", saben que deben tener conciencia de estas cosas poco creíbles o increíbles de su Iglesia y que deben combatirlas con energía para que no dañen la difusión del Evangelio (*Gaudium et Spes*, 43).

Notas

1. Entrevista publicada en: ZANCHETTIN, Claudio, *La Iglesia Interpelada*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1978, p.53.
2. CONGAR, Yves-M., "Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet", *Revue Historique de Droit Français et Étranger* (1958) 210-259.
3. PÍO XII, Discurso al Primer congreso internacional de la prensa católica (17 de febrero de 1950), núm. 22 (*Doctrina Pontificia*, t.2, p. 974).
4. RAHNER, Karl, *Selecciones de Teología*, 3(1962)134.
5. VIVES, Josep, "Verdad y Mentira en la Iglesia", *Sal Terrae*, 5(1992)397.
6. SOBRINO, Jon, "Reflexiones sobre la decisión de Leonardo Boff", *Sal Terrae*, 950(1992)754-755.
7. SOBRINO, Jon, "El conflicto en la Iglesia", *Diakónía* 27 (1983)218-229.
8. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, "La involución Eclesial y el Becerro de Oro", *Iglesias*, 67(1989)25.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p.26.
11. MALDONADO, Luis, *La comunidad cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid, 1992, p. 23.
12. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 92 b.

PODER Y AUTORITARISMO

Crisis de autoridad. Clericalismo. Disciplina. Dinero.
Derechos Humanos.

LA CRISIS DE AUTORIDAD ECLESIAL

Soy un convencido de que la actual crisis de autoridad *en* la Iglesia es al mismo tiempo una crisis de la autoridad *de* la Iglesia. Sabido es que sólo un porcentaje reducidísimo de fieles sigue tal cual las directivas que vienen de Roma en materias que tocan íntimamente a la vida de los cristianos, como por ejemplo el manejo de su cuerpo, su sexualidad, el culto dominical, muchos mandamientos tal como se expresan en el nuevo catecismo romano, etcétera.

Esto nos está indicando que hay un cierto tipo de ejercicio de la autoridad en la que unos pocos deciden por otros y determinan por sí mismos el destino de la comunidad, que ha entrado en crisis. Y esto no es un problema menor, sino que se vuelve clave en la Iglesia de hoy. Es el problema de la necesidad de una verdadera revolución eclesial, con el objetivo de transformar radicalmente las actuales relaciones de poder, a fin de adecuarlas al mandato evangélico.

Parecería que aquellas palabras de san Pío X (en *Vehementer Nos*, 1906) que creíamos definitivamente superadas se vuelven a escuchar hoy: "En la sola jerarquía residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el dejarse conducir y, dócilmente, seguir a sus pastores".¹

Estamos sin duda ante un nuevo auge del autoritarismo en el interior de la Iglesia. Es producto del miedo y la inseguridad que provocan los nuevos aires del Espíritu (ya mostrados en el Concilio Vaticano II y en la Iglesia Católica latinoamericana, la más numerosa

en este fin de siglo). Esto hace que el verticalismo jerárquico y clerical se acentúe hasta lo intolerable manteniendo (muchas veces infructuosamente) a los de abajo —y especialmente a la mujer— en situación de dependencia antievangélica. Este autoritarismo se ha mostrado de manera exacerbada en el plano teológico, no tanto cuando los teólogos hablan del misterio de Dios o de la cristología, sino precisamente cuando se refieren a cuestiones de eclesiología, a temas de la autoridad, la honradez en la organización y el poder eclesial. El poder clerical se aferra a sus posiciones de privilegio eclesial y no tolera cuestionamientos, se considera intocable aunque, según la jerarquía de verdades del Vaticano II y de Pablo, ese carisma vendría en último lugar respecto de otros carismas.

Lo peor es que esta crisis de autoridad eclesial desemboca fatalmente en una crisis de fraternidad. Para poner un triste ejemplo cercano a nosotros, el día en que se conoció la noticia de que el teólogo Leonardo Boff, cansado de los conflictos con la jerarquía romana, decidía pasar al estado laical, el cardenal Angelo Sodano declaraba a los periodistas que no había por qué extrañarse de tal actitud, *“¡pues también Judas había traicionado a Cristo!”*. Palabras ciertamente intolerables y precipitadas, absolutamente faltas de caridad en alguien con tal investidura. Pareciera que el miedo y el poder jerárquico, en esta circunstancia, hicieron perder toda compostura. Porque llegar a comparar a un teólogo como Leonardo Boff, que no ha hecho más que hablar de la fraternidad con los pobres y de su dignidad, con Judas—el ser humano que ha pasado a la historia como el más vil de los humanos por haber vendido y entregado por dinero a Jesús para que lo ejecutasen— no tiene calificativo. Y esto no es una mera anécdota de la crisis de fraternidad mencionada. También el cardenal arzobispo de Santo Domingo, López Rodríguez, afirmaba en un encuentro a raíz de los sacerdotes y teólogos progresistas: “Son hombres frustrados, amargados y llenos de taras... Que se vayan lo antes posible. Y yo creo, es mi opinión personal, que una vez que los casemos y den con una mujer que los maltrate bien, se van a amansar”.

La “anécdota” es rescatada por el teólogo Jon Sobrino que al respecto dice lo siguiente: “Tristes anécdotas(...) podrá decirse. Pero recordemos que el cardenal Sodano es el actual secretario de Estado y primer presidente de la asamblea de Santo Domingo, y que el cardenal López Rodríguez es el actual presidente del CELAM y segundo presidente de la mencionada asamblea. El problema es, pues,

más hondo. Llamar 'Judas' a Leonardo es, tristemente, un termómetro de cómo está la fraternidad en la Iglesia institucional. Y no sólo la fraternidad, sino la dignidad de los bautizados, pues se está llamando 'Judas' no a un hereje o a un apóstata, sino a alguien que se declara miembro de la Iglesia; se denigra, por lo tanto, a un *laico* bautizado, como si ser laico no fuese gran cosa. Y para amansar a sacerdotes revoltosos se menciona a la *mujer*, como si su cometido connatural fuese el de maltratar a los varones y no el de llevarlos hacia Dios y animarlos al servicio de los pobres".²

"Pareciera que en la Iglesia Católica actual se da un retroceso fuerte en admitir que el Espíritu no es propiedad privada de la jerarquía. (...) Se percibe una minusvaloración de la herencia del Vaticano II, que entiende a la vez a los obispos como conferencias nacionales, regionales y aun continentales, todas en su conjunto y cada uno de sus miembros en sus diócesis, corresponsables de la '*sollicitudo omnium ecclesiarum*'. De ahí la represión de las visitas, por ejemplo, de don Pedro Casaldáliga a Centroamérica, los avisos fuertísimos del Vaticano a él y a nueve más de sus compañeros obispos más comprometidos con la causa de los pobres, las llamadas a juicio en la Santa Sede a las conferencias de Holanda y de Estados Unidos. El cada vez menor margen autonómico de colegialidad de los sínodos se explica también así... Se experimenta una falta de pluralismo en las tendencias teológicas, espirituales, canónicas, etcétera, de quienes son puestos al frente de las diócesis, elevados al cardenalato. Pareciera que en el fondo hay una gran desconfianza de que, si los electores del próximo Papa no son de una línea, el Espíritu no podrá inspirar una buena elección papal. (...) Se dan injusticias con obispos que, en plena actividad pastoral, por el hecho de ser 'conciliares' de espíritu, son relegados; se les impone un coadjutor... Si el obispo no está protegido por los cánones, ¿lo estarán el clero, los religiosos, el pueblo de los fieles? Se percibe doble medida en las distribuciones diocesanas. Se divide en cinco la arquidiócesis de San Pablo, gobernada por el (progresista) cardenal Arns, pero no se tocan Nueva York, México, Madrid, por ejemplo, gobernadas por los cardenales O' Connor, Corripio y Suquía, más dependientes, en su oficio, de la curia vaticana." ³

VUELTA A LA GRAN DISCIPLINA

Este debate vuelve a estar en el centro de la Iglesia, no solamente porque la significación y el modo de ejercer la autoridad en el cristianismo marcan todas las relaciones al interior de la comunidad Iglesia, sino también porque tiene repercusiones inevitables y muy profundas en la manera misma de concebir la relación con Dios y con Jesús. Esto, en buen romance, quiere decir que afectan la manera de concebir la fe, la salvación, el pecado, la gracia, etcétera.

Existe una íntima relación entre la concepción de la autoridad, el ejercicio del poder y el proyecto de hombre, de mujer y de sociedad que se pretende. Pero más aún, la relación no termina en la persona humana, sino que afecta al mismo Dios. No es concebible en la Iglesia un cristiano centrado sobre la docilidad y la obediencia ciega. El Jesús de los Evangelios nos está pidiendo un "hombre libre", un "hombre nuevo". No se puede concebir a la comunidad cristiana sino en el "medio divino" de la libertad y el amor. Para los "piadosos" (fariseos) el mérito está en obedecer incondicionalmente la autoridad y la ley. Para el hombre y la mujer libres eso es una abdicación.

Contrasta y llama mucho la atención la condena de los totalitarismos que hace la Iglesia en su discurso oficial y cómo cae en ellos al mismo tiempo en su actuar "hacia adentro". Suenan muy huecas, por no decir hipócritas palabras como las de que "la Iglesia, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad" (CA. 46). En realidad lo que ha pasado no es una apertura a los desafíos del siglo que termina y que el Concilio Vaticano II quería afrontar, sino una vuelta a la "gran disciplina". ⁴

El ejercicio maduro de la autoridad como servicio y de la libertad como condición del amor en la Iglesia, es una materia pendiente. La síntesis nunca será fácil. Pero hoy el mayor peligro para la Iglesia está en su miedo a la libertad. Creo que ésa es la amenaza más grave que pesa sobre ella, de donde se siguen una cantidad de consecuencias nefastas, algunas de las cuales trataremos aquí más adelante.

Parecería que la Iglesia no aprendió gran cosa de su propia historia por más que apele siempre a la tradición. Parecería que cada generación debe enfrentarse a las mismas trampas del poder y de la autoridad. Es ese mal ejercicio del poder que ha llevado a la Iglesia no pocas veces a equivocarse y a enfrentarse a las ciencias, ya sea las

ciencias de la naturaleza, como la astronomía de Galileo o la biología de Darwin, ya sea las ciencias del hombre, como la sociología, la psicología, la economía, etcétera, que han nacido en estos últimos tiempos bajo el signo del ateísmo por no encontrar el clima propicio al interior de la Iglesia. Por el mismo motivo también terminó enfrentándose a las revoluciones liberales o socialistas, perdió a las clases obreras y tomó distancia de los movimientos de descolonización, de derechos humanos y de liberación. Quedó así a los ojos de los revolucionarios y de los hombres y mujeres libres como inclinada a establecer alianzas con el poder establecido que le garantizaba su seguridad y sus privilegios.

Esto es doblemente triste, porque además de la trampa del poder y del autoritarismo, para los revolucionarios la libertad, el amor y la justicia en todas sus manifestaciones sociales son criterios de valor y de verdad, en función de los cuales juzgan la credibilidad de la Iglesia. Ella no se dio cuenta de que también debían ser los criterios evangélicos de discernimiento de los movimientos históricos.

Decía Giulio Girardi en una ya vieja entrevista que “esto lleva a los revolucionarios a pensar que la Iglesia se ha equivocado, y se equivoca muy a menudo, incluso en cosas fundamentales... Los análisis científicos y políticos quebrantan seriamente la credibilidad de la Iglesia, y tanto más cuanto su concepción de la autoridad le impide reconocer sus errores. Es verdad que se trata, directamente, de su credibilidad en el campo temporal, que no es su lugar propio. Pero ¿cómo mantener la total confianza en el plano religioso en un movimiento que se equivoca tan claramente en el plano humano? ¿Cómo no ver que las opciones humanas, especialmente las políticas, marcan una fuerte huella en las orientaciones morales y religiosas?”.⁵

INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CARISMA

No poca razón tenía Marx cuando hablaba de “espiritualismo sórdido” a propósito de una burocracia y un poder encaramado en las administraciones. Creo que esto le cabe también a la institución Iglesia. Máxime cuando ella basa su estructura en que no puede asimilarse a las instituciones “de este mundo”. La Iglesia, aparentemente, a causa de esta ideología (que no le permite ver cuánto ha imitado en la historia a instituciones “mundanas” de turno), debería

haber tenido dificultad, por ejemplo, para adaptarse a un modo capitalista en su estructura y funcionamiento interno, en el que el único y verdadero dios es el dinero y el lucro. Pero en realidad, se ha adaptado con mucha facilidad y muy bien.

Se impone una *desclericalización* y un cambio radical, una vuelta a los evangelios, en lo que a ejercicio del poder se refiere. La Iglesia, en su estructura actual, nace de la derrota y la represión de herejías, especialmente de la montanista. En el origen y el reforzamiento de toda institución siempre existe la derrota del profetismo. Parecería que profetismo e institución son incompatibles; parecería que el movimiento profético, que se refiera a sus orígenes y que combata en nombre de una visión global de la historia y de la sociedad, compuesto de grupos informales, se agota rápidamente. Entonces los grupos procuran organizarse, cambian sus relaciones, se someten a reglas fijas, aflora un nuevo ejercicio del poder para dar cohesión al conjunto, se institucionaliza, afloran los dogmas que definen una ortodoxia. Y así, algunos siglos después ya es casi imposible reconocer aquel movimiento de los orígenes de esa institución.

Da la impresión de que entonces la institución no puede vivir más que gracias a la derrota, a lo largo de los siglos, del movimiento profético. Se establecerá una permanente tensión entre ambas realidades (institución y profetismo) que apela a una síntesis difícil, normalmente frustrada con soluciones de facilidad, en la que el mal ejercicio del poder se queda con la mejor parte. La consecuencia es una sorda "lucha de clases" y una "lucha ideológica" que atraviesa toda la vida de la institución, llegando a manifestarse en la liturgia de la Iglesia.

La sacralización religiosa siempre se desarrolla al interior del caldo de cultivo del temor o de lo que infunde temor. Es aquí donde se detecta la lucha entre la institucionalización y la salvaguarda del patriarcado en medio de una sociedad que pretende desacralizar la familia patriarcal. Pero felizmente en este momento el derecho paterno va cediendo paso a los derechos humanos. Aunque la Iglesia aceptó finalmente la *declaración de los derechos humanos*, recogidos en la Carta de las Naciones Unidas, en ese mismo momento empezó a darse cuenta plenamente de las implicancias de dicha aceptación. Porque la afirmación de los derechos humanos concede igual importancia, por ejemplo, a la igualdad de oportunidades, roles

y poder para los varones como para las mujeres. Proporciona una nueva ética, que afecta tanto a las relaciones sexuales como a las raciales y de clase.

Este nuevo espíritu en la Iglesia la llevó, con Juan XXIII y la *Gaudium et spes* n.26 (1964) y con todo el Concilio Vaticano II, a reconocer que la comunidad del pueblo de Dios tiene prioridad sobre la estructura jurídica y jerárquica, que es considerada al servicio de las necesidades de aquélla (*Lumen gentium*, caps. II y III).

Este nuevo espíritu mueve a darse cuenta de las implicancias que lleva consigo el cambio de estructuras en la Iglesia pedido en el Concilio. Y las resistencias no se hacen esperar por parte de quienes detentan el poder y de la propia estructura clerical. Se sienten amenazados en su situación, tienen miedo, porque los cristianos se empezaban a dar cuenta que la Iglesia fue fundada para ser una comunidad de iguales, para ser todos hijos e hijas del mismo Padre-Madre y empezaban a sentir la necesidad de un nuevo símbolo (sacramento) de unidad eclesial, que debía ser más de tipo circular que piramidal. Se dan cuenta qué difícil es todavía que la Iglesia celebre la comunidad de iguales con la misma pompa y ceremonial con que celebró siempre el derecho paterno en el pasado. Ello supondría desarrollar nuevos símbolos y nuevos lenguajes. Toda una nueva teología y eclesiología deberían surgir y ser reconocidas en la Iglesia, que hasta el momento las ha ahogado con la censura autoritaria cuando estaban en plena gestación.

Parecen olvidados aquellos tiempos en que el papa Paulo VI en su encíclica *Populorum progressio* y después también en la *Octogesima adventiens*, con ocasión del aniversario de la *Rerum novarum* de León XIII sobre las cuestiones sociales, invitaba y urgía a los cristianos a la acción y a transformar las estructuras "sin esperar pasivamente a que se den órdenes y directrices, a tomar la iniciativa libremente e infundir el espíritu cristiano en la mentalidad, en las costumbres, en las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven". Y ello quedó atrás porque los cristianos se dieron cuenta de que no sólo debían animarse a tomar iniciativas hacia fuera de la institución Iglesia, en la sociedad, sino también hacia su interior, y modificar sus estructuras. Si se quiere insistir sobre el respeto de los derechos humanos en la sociedad, sobre la importancia de la participación, la práctica de la subsidiariedad, la necesidad de la

solidaridad y la justicia, etcétera, es inevitable empezar por casa, si no se quiere afectar muy profundamente la credibilidad.

LA AUTORIDAD: ¿PODER O SERVICIO?

Esto nos lleva a plantear de frente el delicado problema del ejercicio práctico de la autoridad en la Iglesia. No se trata de cuestionar el rol, como dijimos arriba, irremplazable del Papa como sucesor del rol de Pedro, para cohesión y animación de las comunidades a lo largo y ancho del mundo. Pero ese rol, junto al poder que conlleva, debe ser bien entendido y ejercido. En su sentido plenamente evangélico, la autoridad en la Iglesia es siempre un *servicio* a las comunidades y a los cristianos. "Quien quiera ser grande entre ustedes que se haga su servidor, y el que quiera ser el primero entre ustedes, que sea el servidor de todos." (Mc. 10,43-45)

No se trata de eliminar la autoridad en la Iglesia, sino más bien de desideologizar esa noción y de buscar una nueva forma de ejercicio de la autoridad que corresponda no al esquema propio de una sociedad monárquica, sino al nuevo tipo de relaciones justas e igualitarias dentro de la comunidad Iglesia. La autoridad en la Iglesia siempre tiene por misión *acompañar* a los fieles, *antmarlos* a vivir el Evangelio y a testimoniarlo a los demás, y *estimular* las numerosas iniciativas pastorales que buscan fortalecer la Iglesia en su misión. Cuanto más la jerarquía eclesiástica esté al servicio de esta animación, tanto más será querida y respetada.

Desgraciadamente el gobierno de la Iglesia es más parecido a una monarquía (de las de antes) que a una comunidad de iguales, hermanos y hermanas porque todos son hijos e hijas de un mismo Dios. Lleva razón monseñor Pedro Casaldáliga, el profético obispo de San Félix en la amazonia brasilera de Araguaia, cuando le dice al Papa actual que "por más tradicionales que sean los títulos de 'Santísimo Padre', 'Su Santidad'... —así como otros títulos eclesiásticos tales como 'Eminentísimo', 'Excelentísimo'—, resultan evidentemente poco evangélicos e incluso extravagantes humanamente hablando. 'No se hagan llamar padres, o maestros' dice el Señor. Igualmente sería más evangélico —y también más accesible a la sensibilidad actual— simplificar la indumentaria, los gestos, las distancias, dentro de nuestra Iglesia".⁶ Es de esperar que llegue pronto el día en que la Iglesia romana se sienta incómoda en

procesiones bajo palio, con piquetes de soldados disfrazados con bombachudos multicolores, con tambores y trompetas como si todavía estuviera entre la nobleza del 1200... Que se sienta incómoda y ridícula cuando aparece cubierta de extraños y finos atavíos principescos, tan fuera de lugar como obsoletos, con solideos, mitras, fajas, roquetes, casullas, esclavinas, pectorales..., porque sabrá que así, disfrazada de señora feudal, no se parece a Jesús, el Nazareno, ni posee su Espíritu Santo.

Pero la cuestión candente es que el Concilio Vaticano II introdujo la novedad de definir a la Iglesia no sólo como "misterio", sino también como "Pueblo de Dios". En una palabra, venía a recordar que el Papa y los obispos no tienen la exclusiva del Espíritu Santo. Que los cristianos de a pie también podemos tener nuestro cordón umbilical conectado a la entraña del Dios de todos.

Y esta "horizontalización" colegiada de la Iglesia había comenzado a ponerse en práctica con entusiasmo por parte de las Conferencias Episcopales. También, aunque de un modo todavía un poco incipiente, emergía en la institución sinodal, que rápidamente fue desnaturalizada por Roma. Era un pequeño y tímido atisbo de la aplicación del principio de subsidiariedad. Se concedía una pequeña autonomía a los colectivos de obispos de cada país para tomar sus legítimas decisiones pastorales.

Además, el Concilio subrayaba, como lo dijimos, la importancia del sacerdocio común de los fieles, que se suponen dotados de su propio carisma, que debe ser respetado y promovido por la jerarquía. Parecía que a los laicos se les reconocía la mayoría de edad y que a las mujeres se les promovía a algo más que a llegar al nivel de monaguillas en los templos. Todo hacía pensar que se podría llegar no a una democracia de tipo mundano, porque la Iglesia no pretende ser una democracia en sentido estricto, en la que la soberanía corresponde al pueblo, sino a lo que ella entiende que es una verdadera comunidad corresponsable del pueblo de Dios, donde hasta los últimos empezaban a ser los primeros según el deseo de Jesús y donde la soberanía corresponde a Cristo, que es su Cabeza (Ef: 5,23; Col: 1, 18). Pero muy pronto vino el balde de agua fría sobre esa manera de ver la Iglesia surgida del Vaticano II.

Desde Roma se empezó a buscar, sin total éxito por ahora, cambiar la base jurídica de las Conferencias Episcopales. Las maniobras vaticanas en la práctica atemorizaron a las Conferencias

Episcopales y no pocas de ellas, pendientes de complacer a Roma, se comenzaron a anular a sí mismas. Los mejores teólogos empezaron a ver cercenada su libertad de investigación y su tarea profesional se realiza actualmente "en libertad vigilada" y en no pocos casos también castigada.

Esta historia tan conflictiva, esta dificultad para poner al día a la Iglesia en su estructura interna, nos está indicando que hay un *cuello de botella* que hace injusta esa estructura y la convierte en lo más alejado de lo querido por Jesús. Me refiero a la estructura de poder manifestada en la manera vaticana de nombrar a los obispos.

Es una larga historia, pero no era así desde el comienzo de la vida de la Iglesia. Recién en el siglo XII se exigió que el nombramiento de los obispos fuese refrendado por el Vaticano. En aquella época la comunidad, la jerarquía local o el príncipe de turno elegía a su obispo y Roma lo ratificaba. Así era, por ejemplo, en el patronato hispánico. Después, con la emancipación de los patronatos nacionales en nuestro continente latinoamericano, el poder real se traspasó a manos de los gobiernos, porque evidentemente tenían interés en proponer a los obispos y así mantener un control sobre las iglesias locales. Roma había otorgado ese derecho y lo respetó hasta hace muy pocos años en la mayoría de nuestros países en los que duró el régimen de patronato.

Cuando llegaba el momento de que los episcopados recuperaran el poder, quien realmente lo recuperó fue Roma. Ahora ya no sólo las comunidades no reclaman su derecho a elegir sus obispos, sino que ni los propios obispos lo reclaman. El mecanismo de elección está tan lejos del alcance de las comunidades, que los laicos ni se enteran de quiénes son los candidatos, ni en base a qué criterios finalmente sale uno elegido. Y el verdadero intermediario es el nuncio del Papa.

Todo esto provoca una situación de tensión y malestar en el clero y en las comunidades, que habían logrado rescatar la esperanza en el soplo de libertad que partió del Vaticano II y Medellín. La autoridad evangélica y el prestigio que iban recuperando las iglesias locales latinoamericanas quedaron nuevamente diluidos en esa tensión. Parecería que el criterio para el nombramiento de un obispo es que no esté demasiado comprometido con la teología de la liberación o con las comunidades de base insertas en los medios más pobres. Además, para ser obispo, hay que ser clérigo. Y para ser

clérigo hay que ser varón célibe y tener un grado académico en teología. Esto hace que sea imposible acceder al obispado a los laicos casados y aún menos a las mujeres, que no pueden ser presbíteros, ni obispos, ni Papa.

Los bautizados deberían luchar por la conversión de esa Iglesia para que asuma la doble misión de anunciar la Buena Noticia (Evangelio) de Jesús a los pobres y *denunciar* proféticamente todo lo que niega esa Buena Noticia violando a la persona en su dignidad.

Los fieles deberían luchar por esa Iglesia que saben claramente que no podrá ejercer dicha misión solamente proclamando los derechos de la persona, denunciando la injusticia, anunciando la futura libertad hacia afuera, sino en la medida en que se convierta ella misma a eso que proclama. Suscitando comunidades que sean verdaderos *espacios de libertad*, signos reales de liberación de todo lo que mancilla a la persona en su cuerpo y en su corazón. Comunidades que sean sal y fermento en la masa, que no teman presentarse en público como una crítica de las convenciones sociales establecidas y como un anticipo de la sociedad futura que anhelan y esperan. Comunidades proféticas, que constituyan en ese mundo lugares de utopía, de compromiso, de fiesta y de esperanza. En las que el pan y la fe compartidos sea el signo eficaz (sacramento) de la libertad y el amor presente —que ya se vive— y futuro —que esperan activamente— para todos.

Luchar por esa Iglesia implicará rechazar su “poder temporal” —en particular el del Papa— por ser una desgracia histórica, un castigo para sí misma, porque ella debe ser siempre *diaconía*, servicio, y no un “poder” en el sentido de autoridad que impone su peso, sino en el sentido de la gratuidad, de la fuerza del amor, de la entrega y la garantía del espíritu de Jesús resucitado. Implicará también luchar por una Iglesia en la que el Papa sea juzgado no como el más grande e importante —como lo hacen los poderosos de este siglo— sino como el “servidor de los servidores”, a quien no debemos dirigirnos “filialmente” sino como a un hermano. Cristo entendía las cosas así: “Confirma a tus hermanos”, le dijo a Pedro. ¡Padre sólo tenemos uno, el propio Dios!

LOS DERECHOS HUMANOS PIDEN PERMISO EN LA IGLESIA

Para los pueblos que han hecho la experiencia de la democracia y que están moldeados por una cultura democrática, los derechos

humanos les son como naturales. No es necesario demostrar su necesidad y su fecundidad en la estructuración de las relaciones sociales. El mismo derecho penal y constitucional se estructura en base a ellos. Pero curiosamente, en la comunidad Iglesia, para los cristianos que son sus miembros, parecería que esos derechos humanos no funcionan ni pueden funcionar de la misma manera que en la sociedad civil.

La Iglesia se mostró mucho tiempo hostil a los derechos humanos, que se impusieron socialmente en gran parte contra ella. Y si hoy el discurso oficial de la Iglesia ya asumió esos derechos, no por ello la disciplina y la cultura de los derechos humanos son una necesidad de la misma Iglesia. Y ello por dos razones principales: la primera se refiere a la necesidad de una nueva regulación de las *relaciones de poder* en su interior y la otra a su *funcionamiento* mismo.

Respecto de la primera razón, como todo poder institucionalizado, el poder en la Iglesia debe ser sometido a límites y reglas. Y hablamos desde el conocimiento de una historia llena de abusos que afectaron dramáticamente a las personas en las fuentes mismas de su libertad. Lo que sucede es que el poder en la Iglesia tiene enorme penetración, sin parangón en la sociedad, porque llega hasta regir las conciencias, a decretar qué es lo verdadero, el bien, lo justo, y todo esto en nombre de Dios. Ata y desata en el cielo y en la tierra, se arroga el poder de decretar la pena de muerte eterna, por la separación definitiva de Dios (infierno, pecado mortal), la privación absoluta del amor.

La segunda razón se refiere al funcionamiento interno de la Iglesia. Los derechos humanos deben ser una condición del trabajo, de la verdad, de la justicia y la comunión que constituyan la misma razón de ser de la Iglesia de Jesús. El "medio divino" que supone para sus fieles debe estar constituido por la expresión libre de la esperanza, de la comunión de corazones, del compartir, la confrontación buscando la verdad, la reconciliación, la participación en las responsabilidades y en las decisiones importantes. Y no existe otro "medio divino" más propio para esto que el de los derechos humanos.

Para hermanos y hermanas que comparten una misma fe, capaces de iniciativa, de crítica, de responsabilidad evangelizadora, la verdad y el bien no pueden ya ser propiedad privada de un grupo de hombres —por más competentes y santos que sean— que se

consideran con el monopolio de esa verdad en función de un legado de siglos.

Y esto no quiere decir que la democratización suprima el magisterio de la Iglesia. Pero la Iglesia no puede ser una guardería de niños menores de edad. El magisterio siempre cumplirá su función orientadora y dinamizadora en la comunión. Siempre habrá un espacio para esa gestión del magisterio, abierto y pluralista, que no significa dejar decir y hacer cualquier cosa en una comunidad de adultos responsables. Lo importante es un cuidadoso trabajo de construcción de la verdad y de la comunión, un verdadero servicio a la comunidad. Y sobre esa construcción la comunidad ejerce el discernimiento propio de los creyentes, evitando así los peligros que corren la verdad y la libertad cuando unos pocos obispos de comisiones pontificias se creen cuasi infalibles.

Reconocidos los derechos humanos, habría que volver a procesos electorales para los servicios en la Iglesia más propios de las primeras comunidades, impregnadas del impulso evangélico y libres de los modelos mundanos imperiales, reales o burgueses. Habría que establecer las condiciones para que la elección de los cargos de responsabilidad y servicio, desde el más humilde hasta el más determinante, sea realizada con el sostén de la oración, el discernimiento y la participación de todos los que están implicados en la vida de la Iglesia y su misión. Cada elección en su ámbito (local, regional, universal), y en su nivel de responsabilidad, pero sin marginaciones ni exclusiones. Se trata de creer verdaderamente que "el Espíritu sopla donde quiere" y no se niega a nadie. Donde todos se remiten a un Dios que "no hace acepción de personas" (Act. 10,34).

En una visión de la Iglesia en la que los derechos humanos surgen de la prédica de Jesús, la ilegitimidad o la legitimidad de esos derechos encuentra su fuente en el mismo Dios. San Juan decía que "la verdad les hará libres" (8,32). La Iglesia afirma la libertad de la persona frente al poder pero no siempre se da cuenta de que el atentado más profundo a la libertad reside en su propia gestión generalmente autoritaria, casi autocrática de la verdad. Por esto también generalmente la Iglesia se abstiene de introducir los derechos humanos en su funcionamiento interno.

EL DERECHO A LA INSURRECCIÓN DE LAS CONCIENCIAS

Frente a esta situación de facto, cabe apelar al derecho de insurrección de las conciencias. La Iglesia romana en su segunda *Instrucción sobre la Teología de la liberación* afirma que “la conciencia de la libertad y de la dignidad humana, junto a la afirmación de los derechos inalienables de la persona y de los pueblos es una de las características mayores de nuestro tiempo”. Y en su doctrina más tradicional, la Iglesia siempre sostuvo el derecho de insurrección de los pueblos ante el despotismo político. Con más razón cuando se trata de un despotismo de las conciencias. Pretender la libertad hacia afuera y reprimirla en su interior es pervertir el discurso eclesial.

No se trata de rebelarse infantilmente ante cualquier autoridad. Lo que la Iglesia necesita para su buen funcionamiento es un ejercicio de la autoridad y de la obediencia como expresión de servicio en el amor. El mismo Pablo, que decía que habíamos sido llamados a la libertad, dice inmediatamente: “Pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes sírvanse unos a otros por la caridad” (Gal. 5,13).

Es bueno recordar aquí que la obediencia que se realiza en el amor, y que por eso mismo es obediencia en la libertad, no hace a la persona “esclava de los hombres”, según la exhortación de Pablo (1 Cor. 7,23). Por eso la obediencia del cristiano libre tampoco podrá ser una obediencia ciega. Sabemos bien, después de la experiencia del fascismo y del nazismo, a dónde conduce ese tipo de obediencia. Lo mismo si recordamos la trágica *obediencia debida* de los regímenes de seguridad nacional y sus consecuencias de espanto. En la obediencia el cristiano debe conservar su plena y libre responsabilidad. No puede cederla a nadie en ninguna circunstancia. La frase “prueben los espíritus” (1 Jn. 4,1) se dirige a todos los cristianos. Por lo tanto, el cristiano tiene el derecho y el deber de examinar en primer término si el superior, en su servicio de la autoridad que tiene, respeta los límites de su competencia y si tiene en cuenta las condiciones concretas en las que se encuentra el subordinado. Si el examen de la situación es negativo, el cristiano tiene el derecho y aun el deber, en el espíritu de la libre obediencia y de la obediencia liberada, de actuar contra esa orden o doctrina vinculante (obligatoria).

Esta, por otro lado, no es una posición nueva, es la tradicional doctrina católica de lo que se llama *epikeia*. Pero para ella siempre será necesaria una verdadera educación para la libertad. Porque no es el esclavo, sino la persona verdaderamente libre, quien será capaz de oponerse en esas circunstancias y, sin embargo, permanecer fiel.

La conciencia sobre los derechos humanos, refrendados finalmente por la Iglesia, hace que sea imperioso que ella se dote de una estructura acorde, mucho más participativa y democrática. Y ello sin temor a alejarse de los Evangelios, sino todo lo contrario. Sin esta libertad defendida y aplicada a su vida interna, los derechos humanos no pasan de ser concesiones revocables y arbitrarias. De nada serviría inscribirlos en un nuevo código de derecho canónico que el Papa tuviese el poder de hacer y deshacer, por más expertos que haya consultado. La historia de la elaboración del reciente código nos deja ese sabor amargo en cuanto a las pocas garantías que se pueden esperar de un texto establecido por métodos tan poco participativos en su nivel final de decisiones. Otro tanto podríamos decir respecto del Catecismo universal.

La vigencia de los derechos humanos al interior de la Iglesia es fundamental para que ella sea verdaderamente *un espacio de libertad* donde se puedan expresar y confrontar las diferencias culturales, personales y sexuales, donde se puedan desarrollar la aceptación, la tolerancia y la comprensión mutua y donde las decisiones que afectan a todos sean de alguna manera contempladas por todos.

Pero ello no será fácil ni se realizará sin una verdadera lucha, porque en la misma medida que se democratice, la institución eclesial se desacralizará, tanto en sus hombres como en sus mecanismos y funciones internas. Otra cosa es sostener que en ese mismo proceso de desacralización, ella será más profundamente signo de la presencia de Jesús vivo en su interior y sacramento de su cuerpo místico. La vigencia de los derechos humanos en su interior dará mucho mayor credibilidad y fuerza al símbolo de esa Presencia mística, que será —al contrario de lo que se tiende a pensar— revigorizada, renovada y revaluada. Ningún ser humano es más sagrado que otro, ni dentro ni fuera de la Iglesia. Existen funciones, servicios, responsabilidades, por eso es imperioso llenar los abismos que separan la condición de los clérigos (sacralizados como los antiguos reyes) y los laicos.

LOS BANQUEROS DE DIOS

En este mismo sentido, desacralizadas también las finanzas eclesiales y vaticanas, ellas se volverían transparentes a los ojos de quienes pagan y se terminarían los escándalos y las sospechas. Sería fundamental que las comunidades, los contribuyentes, pudieran incidir de alguna manera sobre la administración y los gastos de la Iglesia. El acceso a la responsabilidad financiera es esencial para la formación de la conciencia y la responsabilidad de los miembros de las comunidades, que son verdaderamente solidarios (para bien y para mal, a pesar de ellos) de la economía del cuerpo (de Cristo).

Son poquísimos los que saben en la Iglesia Católica cómo funcionan las finanzas eclesiales y menos las del Vaticano. Y si ello a veces es bastante difícil de conocer a un simple nivel parroquial, cuánto más a nivel universal. Pocos saben que el corazón de la presencia económica Vaticana está representado por la APSA (*Administratio Patrimonii Sedis Apostolicae*). Pocos saben que esa administración desarrolla funciones de banco central y que como tal es reconocido por el Banco de Inglaterra, por la Reserva Federal Americana, etcétera.

La historia moderna de esta administración vaticana comienza en 1929, cuando el Estado italiano pagó a la Iglesia 1.750 millones de liras de la época, en cumplimiento de los Pactos Lateranenses, y como resarcimiento de los múltiples daños que había sufrido con la confiscación de muchos bienes eclesiales. Con esos dineros Pío XI inició varios trabajos urgentes de reparación de los Sagrados Palacios en los que invirtió 300 millones de liras. El resto, que estaba representado en su mayoría por bonos del tesoro, fue empleado en rentas.

Actualmente el patrimonio de la Iglesia es incalculable, y la mayor parte no se puede vender. Si dejamos de lado la propiedad de las numerosas congregaciones religiosas y de las diócesis en el mundo y nos restringimos al Vaticano en Roma, tenemos que admitir la dificultad de evaluar e imaginar, para un simple cristiano, la cantidad y el valor de los palacios y edificios destinados a las necesidades institucionales. Además de los palacios, las acciones, los títulos, etcétera, la Iglesia posee en Roma más de 850 apartamentos alquilados, casi la totalidad para empleados de la Santa Sede o de la Ciudad del Vaticano. Y las participaciones accionarias consiguen cubrir

poco más del 35 por ciento de las necesidades. Entonces, no aparecería como una Iglesia rica. Pero es la paradoja del “necesitado” sentado en una montaña de oro.

Además del patrimonio inmueble que es incalculable (algunos vaticanistas hablan de diez a quince mil millones de dólares), se calcula que el Estado Vaticano tiene un capital productivo que se aproxima a los cuatro mil quinientos millones de dólares. Tiene cien mil millones de liras en reservas de oro y trescientos mil millones en títulos, obligaciones, acciones y cuentas a plazo en las principales divisas, igual que sucede en cualquier otro Estado del mundo. La administración de esta fortuna está en manos de laicos, todos expertos banqueros de diversos países. Pero las decisiones de políticas económicas están en manos de una comisión de cinco cardenales.

Por otro lado está el IOR (Instituto para Obras Religiosas), que frecuentemente se le confunde con un Banco vaticano. En realidad es una administración fiduciaria, una especie de agencia que recoge y administra valores mobiliarios por cuenta de terceros. Tenía como función original la de administrar fundaciones, legados, dineros destinados al culto, a las obras de caridad, etcétera. Posteriormente recibió también depósitos de institutos religiosos desparramados por todo el mundo, de obispos, sacerdotes, empleados, etcétera. El IOR colocaba estos fondos en instituciones de crédito, en cuentas a plazo y en obligaciones, donde pertenece el interés a quien efectúa el depósito...

En 1982, el obispo Paul Marcinkus, que era pro-prefecto de la Comisión para el gobierno de la Ciudad del Vaticano y gobernador de la misma, se vio involucrado en la escandalosa quiebra del Banco Ambrosiano, presidido por Roberto Calvi, apodado “el banquero de Dios”. La quiebra del Ambrosiano implicó la desaparición de mil trescientos millones de dólares y el dinero desaparecido figuró en préstamos otorgados a diez corporaciones ficticias de América Latina, controladas por el IOR, que era una de las principales accionistas del Ambrosiano. El Vaticano se declaró “víctima no responsable” del hecho, pero fue obligado a pagar trescientos millones de dólares en indemnizaciones y los tribunales italianos impartieron orden de captura contra el obispo Marcinkus por su presunta participación en la maniobra de fraude. Para su suerte, el concordato existente entre Italia y el Vaticano permitió al arzobispo escapar a la justicia.

Después del famoso escándalo del Banco Ambrosiano (su director, Roberto Calvi, cometió un extraño suicidio y apareció colgado de un puente en Londres, y otro personaje relacionado a la banca vaticana, Michel Sindona, que cumplía condena en la cárcel apareció envenenado), cuya caída provocó, como vimos, graves pérdidas a las finanzas vaticanas, el papa Juan Pablo II le introdujo una profunda reforma a principios de 1990. Pero en los hechos hoy todavía es el verdadero centro de las actividades financieras de la curia romana. En el IOR tienen sus cuentas la mayor parte de los institutos, las congregaciones y las órdenes religiosas del mundo, además de los nuncios apostólicos, de todo el personal eclesiástico y laico del Vaticano, los residentes y diplomáticos ante la Santa Sede, y un grupo "selecto" de ciudadanos italianos, amén de, por supuesto, el propio Papa.

También existen otros organismos vaticanos con completa autonomía y autosuficiencia financiera. Por ejemplo, la Congregación "De propaganda Fide", que ayuda a la obra de evangelización. Su presupuesto está en torno a los cien mil millones de liras. También está lo que se llama el "Obolo de San Pedro", que fue iniciado por los católicos franceses en 1870 después de la supresión del Estado Pontificio para recoger fondos para ayudar al Papa, que había sido privado de sus propios recursos. Ahora está encaminado a recoger fondos de las diócesis para el mantenimiento de las necesidades de la Santa Sede. Es una especie de colecta internacional que aporta a las cajas vaticanas alrededor de sesenta mil millones de liras al año. Según el nuevo Código de Derecho Canónico, se insiste ahora en que las diócesis destinen una parte de sus ingresos al mantenimiento de la Santa Sede.

DON DINERO Y EL EVANGELIO

Pero el problema está en que la adaptación al mundo capitalista moderno ya viene desde 1849, cuando el cardenal Antonelli concibió la colecta anual para el Papa y sostuvo que la sede católica debía adaptarse a los cambios provocados por la revolución industrial y el capitalismo. Comenzaron así las inversiones financieras, que en 1880 se convirtieron en operaciones de gran envergadura en el campo inmobiliario. Después, la mayor parte del capital salió de

Italia hacia Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Desde entonces, la curia romana se incorporó de hecho a las leyes del mercado, en plena expansión capitalista.

Debió crearse un organismo para poder controlar, asesorar e invertir en las bolsas de valores, la industria, las finanzas y en bienes raíces. Se trata de la *Congregazione per il Clero*, que analiza dos aspectos de las inversiones: la rentabilidad (dónde obtener ganancias sin riesgos) y los aspectos éticos y morales de las inversiones. Existió un sonado caso, hace poco, que llevó a vender todas las acciones de la industria farmacéutica italiana para evitar que se denunciara al Vaticano como inversor en la producción de píldoras anticonceptivas. También recordamos la preocupación de Pío XII cuando se enteró, en pleno comienzo de la guerra fría, de que el Vaticano tenía relaciones accionarias con una fábrica de armas que, entre otros países, abastecía al ejército de Mao Tse-tung. No hay duda de que la curia romana está plenamente inmersa en la maquinaria de inversión capitalista. Queda sí la duda de cómo se articula todo esto con su "Doctrina social", con el Evangelio y las exigencias del reino que predica.

Frente a esta realidad lo menos que se podría pedir por parte de las comunidades, dado el evidente problema de credibilidad, es una operación "glasnost" o de transparencia en las finanzas vaticanas. No es de extrañar que todo este asunto se rodea de una discreción que llega hasta el celoso secreto. Resulta algo más que anecdótico, respecto del funcionamiento del IOR, que en una oportunidad Giovanilli Benelli haya declarado que "en diez años como Secretario de Estado, jamás vi un balance del IOR, y eso que intentaba controlarlo todo".⁷

La verdad es que hay mucho que cambiar. ¿Cómo conciliar todo esto con la Iglesia de los pobres? Es verdad que cada año se dice que la administración vaticana da déficit, que no puede cubrir sus gastos administrativos. Es verdad que el Vaticano hace vivir a millares de institutos y de organismos repartidos por todo el mundo. Que los gastos de mantenimiento de las instituciones pontificias (universidades, colegios, bibliotecas, conventos, seminarios, orfanatos, iglesias, etcétera) son enormes. Es verdad también que no se trata de caer en un "angelismo" porque la Iglesia no puede prescindir de medios de subsistencia. Uno de los aspectos discutidos y más importantes de los gastos del Vaticano es el destinado al mantenimiento de los

sesenta centros diplomáticos de la Santa Sede en el mundo: nunciaturas, internunciaturas, delegaciones apostólicas, oficinas de observadores ante los organismos internacionales, etcétera. Es preciso encontrar formas de vida económica más compatibles con las exigencias evangélicas y con la terrible situación de las tres cuartas partes de la humanidad. Ya Pablo VI había dicho que “la pobreza es actualmente el problema más grande de la Iglesia”. El Concilio sintió profundamente esa exigencia. El obispo yugoslavo monseñor Franic dijo en esa ocasión que “la Iglesia debe renunciar a la propiedad de todos los bienes inmuebles que producen intereses financieros, sin trabajo alguno, a la manera del sistema capitalista”.⁸

Para corolario de lo dicho, en el momento en que escribo esto me entero por la prensa que los funcionarios del Vaticano, pidiendo el reconocimiento de su sindicato y algunas reivindicaciones salariales, hicieron una “sentada” ante el *Ufficto del Lavoro* de la Santa Sede. La manifestación silenciosa, la primera que se realiza fuera del Vaticano, exigía también la adecuación de salarios y pensiones. Y una delegación de la Asociación de Empleados Laicos del Vaticano, el sindicato de los trabajadores de la Santa Sede, se había entrevistado con monseñor Schottre, presidente de dicha repartición, el cual les informó que había presentado sus reivindicaciones a la Secretaría de Estado, pero que todavía no había respuesta. Los empleados comentaban que “algunos se han quejado de que el cardenal Suquía exija que apliquemos la doctrina social de la Iglesia en el mismo momento en que a la puerta de su palacio se manifiestan representantes de quince mil religiosos y sacerdotes que reclaman a la Iglesia una jubilación digna. Pero el mismo Papa, en menos de dos semanas, ha exaltado la dignidad del trabajo el primero de mayo, y largado después un decretazo (sic) en el Vaticano contra el derecho de sindicación y de huelga de sus propios trabajadores”.⁹

Creo que ya no se trata de meras anécdotas, ni de abusos o usos canónicos, sino de algo mucho más profundo que reclama a la Iglesia un mínimo de coherencia. Una verdadera materia pendiente.

La transparencia económica de la Iglesia no puede ser un mero deseo de algunos cristianos responsables y preocupados. Es una condición de credibilidad de la Iglesia. No ocultamos que ella, encamada en este mundo, necesita dinero para funcionar, pero, según el Concilio Vaticano II, *le es lícito poseerlo sólo para tres cosas:*

“Para la ordenación del culto divino, para procurar la honesta sustentación del clero y para ejercer las obras del sagrado apostolado o de la caridad, señaladamente con los menesterosos” (PO,17c).

Respecto de la primera: *la ordenación del culto divino*, es bueno tener presente que la Iglesia siempre tuvo en su interior dos tendencias enfrentadas, que podemos simbolizar por medio de los monasterios cluniacenses (partidarios de los templos suntuosos para resaltar la majestad sagrada de Dios) y los monasterios cistercienses (partidarios de un culto austero y respetuoso de la pobreza encarnada y predicada por Jesús). En consonancia con esta primera finalidad de los dineros eclesiales no está demás recordar lo afirmado por Juan Pablo II de que “podría ser obligatorio enajenar los adornos superfluos de los templos y los objetos preciosos del culto divino para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ellos” (SRS, 31). No se ve muy claro cómo compaginar esta tajante afirmación, que recoge toda la tradición de los antiguos padres de la Iglesia (san Ambrosio decía que “la Iglesia posee oro no para tenerlo guardado, sino para distribuirlo y socorrer a los necesitados” y san Juan Crisóstomo se preguntaba “¿qué le aprovecha al Señor que su mesa esté llena de vasos de oro, si él se consume de hambre?”), ¿cómo se compagina esto —nos preguntamos— con la situación de las tres cuartas partes de la humanidad que hoy día pasa literalmente hambre, según las estadísticas de las Naciones Unidas?

Respecto de la segunda condición para justificar los dineros: *la sustentación del clero*, conviene recordar también que en la historia de la Iglesia, desde sus orígenes, existieron dos posiciones: la de los partidarios del trabajo civil del clero, y la de los que defendían el trabajo exclusivamente ministerial. En el principio de las comunidades, encontramos el testimonio de Pablo (y Bernabé) (1 Cor. 9, 4-18) que trabajó siempre con sus manos como *σκηνοποιος* (Hech. 18,3), una especie de fabricante de carpas, “trabajando con fatiga día y noche” (2 Tes. 3,8). Pablo sabía perfectamente que quienes tienen que anunciar el Evangelio tienen derecho a vivir del Evangelio (cfr. 1 Cor. 9,9-14), pero explícitamente quiso renunciar a ese privilegio (1 Cor. 9, 12.15) para manifestar que si él predicaba, era por convicción personal y no para ganarse el pan al que tenía derecho para vivir. A los presbíteros de Efeso les recordaba no sin intención pedagógica que: “Estas manos proveyeron a mis necesidades y a las de mis compañeros” (Hech. 20,34). Podemos decir que estaba en la

línea de los “curas obreros” que se plantearon toda esta problemática nuevamente hace pocos años. Unos siglos después de Pablo, san Juan Crisóstomo observaba algo que parece dicho para hoy: “Los apóstoles recorrieron el mundo, pasaron hambre y sed, trabajaron con sus manos; pero hoy, ¿quiénes de nosotros pasan hambre alguna vez por causa de la palabra de Dios?; ¿quiénes de nuestros maestros viven del trabajo de sus manos y predicán gratuitamente para no poner obstáculos al Evangelio?”.¹⁰

QUE EL CLÉRIGO PERMANEZCA POBRE

El Concilio Vaticano II mencionaba una tercera razón para justificar la tenencia de dineros en la Iglesia: *el servicio de los pobres*. Es un principio que se mantuvo con mucho celo y firmeza durante toda la época patristica y la Alta Edad Media. Los bienes eclesiásticos no son propiedad de los eclesiásticos, sino que—como decía Pomerius—son “el patrimonio de los pobres”.¹¹ Lo que se afirmaba era que, si bien los clérigos tenían derecho a los bienes eclesiales para vivir y cumplir su misión, lo tenían en la medida en que fueran y *permanecieran* pobres. En este sentido, por ejemplo, las Constituciones Apostólicas de principios del siglo IV disponían claramente: “Que el obispo no se eleve por encima de los pobres. Que use de un alimento y bebida viles y moderados (...) y no sea amigo de la buena carne...”.¹²

El Concilio de Antioquía (año 341) afirmaba que “El obispo tendrá poder sobre los bienes de la Iglesia a fin de hacer la distribución a los indigentes (...), según lo que dice el Apóstol: ‘Nos contentamos teniendo con qué alimentamos y vestimos’ (1 Tim. 6,8). Si no se contenta con eso y se sirve de los bienes para sus asuntos personales (...) rendirá cuenta ante el Concilio de la Provincia”.¹³

San Jerónimo sostenía que “es rapiña de los pobres cuando (los obispos y sacerdotes) llenan sus almacenes y se sirven de las obras de la Iglesia para sus lujos”.¹⁴ Y los concilios celebrados en las Galias a lo largo de los siglos V y VI son todavía más duros: el que retenga los dones hechos a la Iglesia debe ser excomulgado y considerado como un verdadero asesino de los pobres, *peccator pauperum*.¹⁵ En este mismo contexto santo Tomás, en el siglo XIII, se preguntaba “si pecan mortalmente los obispos que no distribuyen a los pobres los bienes eclesiásticos que administran”. Y respondía que “los bienes

eclesiásticos deben servir para uso de los pobres (...). Si la necesidad es urgente, sería una preocupación inútil y desordenada guardar los bienes para más tarde. Lo reprueba el Señor: 'No se preocupen del mañana'".¹⁶

Las palabras del Maestro le están indicando a la Iglesia algo que desgraciadamente había olvidado muy pronto: "No anden preocupados por su vida, qué comerán, ni por su cuerpo, con qué se vestirán (...) busquen primero el Reino y su justicia, y todas esas cosas se les darán por añadidura" (Mt. 6, 25-34). A este respecto no está demás recordar lo que hace pocos años, en el sínodo de 1971, los mismos obispos recomendaban al Papa: "Si la Iglesia debe dar un testimonio de justicia, ella reconoce que cualquiera que pretenda hablar de justicia a los hombres, debe él mismo ser justo a los ojos de los demás. Por tanto, conviene que nosotros mismos hagamos un examen sobre las maneras de actuar, *las posesiones y el estilo de vida* que se dan dentro de la Iglesia misma".¹⁷

Quiero cerrar estas reflexiones sobre los dineros en la Iglesia citando un párrafo de la conclusión a que llega el teólogo González Faus luego de un extenso recorrido histórico por los documentos eclesiales que tratan este tema:

"La historia de la Iglesia parece ser una lucha entre el Dios de Jesús (que le da *razón de ser*) y el dinero (que da a todo *posibilidad de ser*). En esta lucha, una consideración serena sobre la trayectoria (histórica) y sobre la trayectoria de Jesús, hará pensar que el dinero y la alianza con los ricos tienen a su favor todos los pronósticos de victoria. Porque ellos solos dan a cualquier mensaje más audiencia y más obediencia visibles; y porque el dinero (como todos los ídolos) inflige unos impresionantes castigos materiales a todos aquellos que se niegan a darle culto. Pero también testifica este libro que la historia de la Iglesia está marcada por la presencia de ese 'resto', de esa minoría que 'no dobla las rodillas ante Baal' (cf. 1 Re. 19,18) y que, a pesar de su derrota cuantitativa, es la que cualitativamente ha de ir salvando al todo. Es en ese 'resto' en el que debería mirarse la Iglesia, para comprender que aún no es suficientemente 'Iglesia de los pobres', que el serlo 'vale más que todos los holocaustos y sacrificios', y que ese mundo ante el que la Iglesia quiere ser 'sacramento' (signo eficaz) no percibe casi ninguna señal de esa eminente preferencia de los pobres en ella".¹⁸

Felizmente van surgiendo por todas partes de la Iglesia Universal

pequeñas comunidades con una nueva identidad eclesial, lograda a través de la persuasión y de la fuerza del Evangelio, de decisiones bien pensadas y asumidas consciente y libremente. Ellas son y quizás serán siempre minorías, necesarias minorías, para fermentar a las mayorías. Ellas tienen claro el papel que debe cumplir la autoridad eclesial y ayudan a los clérigos a encontrar su nuevo rol. De allí va surgiendo también una nueva relación con los bienes de la comunidad y se han constituido en verdaderos espacios de libertad para cumplir dignamente su misión evangelizadora.

Notas

1. PÍO X, *Vehementer Nos: Acta Apostolicae Sedis* 39 (1906) 8-9.
2. SOBRINO, Jon, "Reflexiones sobre la decisión de Leonardo Boff", *Sal Terrae* 950 (1992)752.
3. CABARRUS, Carlos R., "Buen espíritu y mal espíritu en situaciones específicas de la Iglesia de hoy", *Diakonia* 63 (1992)112-113.
4. Título del sugerente libro de Juan Bautista LIBANIO: *La vuelta a la gran disciplina*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1986.
5. ZANCHETTIN, Claudio, *La Iglesia Interpelada*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1978, p. 90.
6. CASALDÁLIGA, Pedro, "Carta al Papa Juan Pablo II", *Iglesias*, 60 (1988) 32.
7. Citado por Pedro CASADEMUNT, en "¿Cierran las cuentas del Vaticano?", *Prensa Ecueménica*, 82(20.8.86)2.
8. ZIZOLA, Giancarlo, "Las finanzas del Vaticano", *Informaciones Católicas Internacionales*, 272(22.9.66) 27.
9. *Diario 16*(Madrid) del 17 de junio, 1992, p. 6 y *ABC* (Madrid) del 16 de junio, 1992.
10. CRISÓSTOMO, Juan, *In I Cor.*, Homilia 7,4 (PG 61,52).
11. POMERIUS, *De vita contemplativa*, II, 9 (PL 59, 454).
12. Constituciones Apostólicas, lib II, cap. 5, núms. 1-2 (FUNK, p. 36). La cita es de Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL en "Los dineros de la Iglesia ante el Evangelio", *Sal Terrae* 944(1992)182. Este autor nos ha servido de guía en la última parte de este capítulo.

13. Concilio de Antioquía, año 341, canon 25 (Mansi 2, 1320-1321).
14. JERÓNIMO, *Comentario del profeta Isaías*, lib. III, c. 14 (PL 24,68).
15. Las citas de los diversos concilios las aporta para este pasaje Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL, ob. cit., p.183. El párrafo es sacado textualmente de dicho artículo.
16. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 2-2, q.185, a. 7.
17. *La justicia en el mundo*, III,1 (Sínodo de los obispos 1971, documentos). Ed. Sígueme, Salamanca, 1972, p. 69. El subrayado es nuestro.
18. GONZÁLEZ FAUS, José I., *Vicarios de Cristo*, Ed. Trotta, Madrid, 1991, p.355.

¿MONARQUÍA O COMUNIDAD?

Papado. Jerarquías. Corresponsabilidad. Eucaristía.
Matrimonio.

EL PRIMER OBISPO

En un momento muy dramático de la vida terrena, y poco antes de ser apresado, Jesús parece presentir algo importante y entonces ruega a su Padre expresándole su más íntimo deseo: "Ruego para que todos sean uno, como tú Padre, en mí y yo en ti; que ellos también lo sean en nosotros" (Jn. 17, 20-21). En el pensamiento de los cristianos debería establecerse una relación inmediata entre este deseo de Jesús y la eclesiología. Y así como en el problema de Dios, de su vida interior trinitaria, la idea de la consustancialidad entre las personas (*homoousios*) no puede menoscabar la realidad de cada una de ellas, tampoco —pensamos— la idea de la unidad en la Iglesia debería comprometer la autonomía de las iglesias locales o particulares, ni la de las personas individuales en la Iglesia.

Se puede pensar que estamos simplemente estableciendo una analogía entre una realidad (eclesial) y otra (trinitaria), pero se trata de una analogía muy profunda y legítima, desde el momento en que nos es ofrecida por el mismo Señor. Pienso que así como la Iglesia primitiva fue muy cuidadosa en mantener la puridad de la vida trinitaria, incontaminada de toda posible *subordinación* de una persona a la otra, también esa subordinación en las relaciones internas debería ser excluida hoy de la comunidad Iglesia.

El primado del obispo de Roma, tal como lo formularon los Concilios Vaticano I y Vaticano II, no puede significar una subordi-

nación de los demás obispos y miembros de la Iglesia. Y esto aun aceptando que no significa sin más la negación de la conveniencia de un primado que la misma idea sinodal y colegial conlleva. Pero será un primado no en el sentido de un *Pontifex maximus*, sino el de un *primus inter pares*.

“¿Cuándo una definición magisterial de fe constituyó un lujo que puede permitirse la religiosidad y no una terrible necesidad imperiosa, cuajada de dolor?”, preguntaba perplejo J. H. Newman a William Ullathorne, el obispo de su diócesis ante la elevación a la categoría de dogma del primado de jurisdicción y la infalibilidad del obispo de Roma, en 1870.¹

Newman tenía razón para sorprenderse, puesto que en 1870 no existían herejías evidentes que pusieran en duda el contenido central de la fe cristiana. Lo que existía eran problemas relativos a la reforma de las estructuras eclesiásticas, pero el Papa se encargó de que quedaran marginados de la discusión al decidir que los padres conciliares se dedicaran a determinar las prerrogativas del papado. “Desde la perspectiva de la historia de la teología, la constitución *Pastor aeternus*, del 18 de julio de 1870, produce la sensación de una descarga eléctrica surgida en un cielo sin nubes y que orientó a la piedad de la Iglesia hacia un proceso de conocimiento progresivo de la verdad. No obstante, el historiador eclesiástico, desde sus propias perspectivas, difícilmente se inclinaría a considerar las decisiones vaticanas como un acontecimiento natural.”²

Es claro para nosotros ahora que la definición del primado de jurisdicción del obispo de Roma en el Concilio Vaticano I era propiamente el último paso de una larga evolución en el catolicismo romano, que se prolonga por más de un milenio y que se vio finalmente acelerada por la Reforma protestante. Detrás de la definición está una especie de “mística de la autoridad”, que según Yves Congar desde el siglo XVI venía gestándose bajo el influjo de los jesuitas. Y esa “mística” inevitablemente conduce —por un deslizamiento un poco perverso— a la identificación de la voluntad de Dios con las formas institucionales de la autoridad.*

* Ya la aparición en la Alta Edad Media de los estados pontificios, con la coronación imperial de Carlomagno por el Papa, que intencionalmente fue una medida transitoria y de emergencia, se perpetuó y fue causa de enormes males para la Iglesia en lo que se refiere al ejercicio de la autoridad y en relación a los pobres. De entrada dio lugar al llamado “siglo de hierro” del pontificado.

Pero si dentro de la Iglesia no habían nubarrones que justificaran la preocupación de Newman, las causas estaban evidentemente en la sociedad a partir de la crisis que desató la Revolución francesa y su consecuencia final significada en la secularización de 1803. Las iglesias nacionales europeas, liberadas de toda tarea secular (sociopolítica), buscaron apoyo en Roma para defenderse de las intromisiones permanentes del Estado en los asuntos internos eclesiásticos. Era evidente que los episcopados europeos encontraban en el pontífice romano un aliado natural para enfrentar a los movimientos revolucionarios, no pocas veces bastante agresivos, que combatían a las iglesias.

Es así como aparece en esa época Roma simbolizando una esperanza de tiempos mejores para las iglesias locales europeas, acosadas por los respectivos estados. La política concordataria romana con los estados iba demostrando, simultáneamente, los beneficios de una mayor libertad frente a la tutela directa del Estado. Este legítimo anhelo de libertad explica a su vez porqué los católicos liberales de la época, que en el siglo XIX habían mantenido una actitud positiva frente a las libertades modernas, ahora se aferraban entusiastamente a la defensa de la necesidad de los estados pontificios.

El papado volvía a convertirse en un auténtico centro del orden social europeo, logrando un equilibrio entre los estados seculares y las iglesias bajo el ala de los estados pontificios. Congar nos recuerda que el saboyano conde de Maistre, embajador ante la corte de los zares en la Rusia autoritaria, llegó a afirmar, oponiéndose a la Revolución francesa, que "no existe moral pública ni carácter nacional sin religión, no hay religión europea sin cristianismo, no se da cristianismo sin catolicismo ni catolicismo sin el Papa, no existe el Papa si no se da la supremacía que le corresponde". Y agregaba que "no puede existir una sociedad humana sin gobierno ni un gobierno sin soberanía, ni soberanía sin infalibilidad".³

Este contexto político e histórico nos permite ver hoy más claramente la raíz del centralismo romano y los problemas que ahora enfrentamos. Ello no es fortuito, y se debió al esfuerzo positivo por salir de la égida de los estados. El clima en que la Iglesia celebró el Concilio Vaticano I la muestra en actitud defensiva ante los movimientos revolucionarios y el liberalismo político. Además aparece en resistencia ante las corrientes filosóficas del momento y ante el protestantismo y su crítica bíblica. Estaba como parapetada ante un

mundo hostil a sus intereses. Entonces Pío IX y su consejero jesuita pensaron que era conveniente compensar la pérdida de terreno e influencia de la Iglesia sobre los estados y la sociedad. Para ello había que volver la atención a la dinámica interna de la Iglesia y reforzar la autoridad del poder ejecutivo romano. "Así, la proclamación como dogma de la Inmaculada Concepción de María en 1854 fue, por una parte, expresión de su devoción personal a María (...); pero es, sobre todo, manifestación de su supremo ministerio y protesta contra el espíritu de aquel tiempo. Detrás de este dogma dictado por la piedad se ocultaba, pues, una comprensión especial de la Iglesia (...). El Papa realizó el acto de la proclamación por una decisión *ex cathedra* que constituyó una anticipación de las prerrogativas que más tarde le fueron reconocidas en el Vaticano I." ⁴

El tono dramático de todos estos acontecimientos y definiciones fue desbordado por la condenación indiscriminada de las libertades modernas por parte del famoso *Syllabus* de 1864, que acentuó la potestad magisterial del Papa como nunca hasta ese momento.

EL PRINCIPIO DE CORRESPONSABILIDAD

Ahora bien, si de ese ambiente social, político y eclesial del Concilio Vaticano I pasamos a considerar el ambiente reinante en el Vaticano II, descubrimos que allí fue de "colegialidad viva". La Iglesia se hallaba rodeada e impregnada por un entorno *democrático*. Pablo VI hablaba, terminado el Concilio, de *corresponsabilidad solidaria* del colegio episcopal en el contexto del cuerpo místico. Y ello no era un mero cambio de lenguaje, sino que la realidad corresponsable se extendía a la relación entre seglares y sacerdotes denotando una formulación impregnada por las libertades y las democracias modernas.

La expresión política de *demos* encontraba un correspondiente en la noción político-religiosa de *ekklesia*. Si *demos* indica una multitud de ciudadanos reunidos en asamblea con un fin determinado, convocados para ordenar por sí mismos, mediante órganos representativos adecuados, los asuntos políticos, el término *ekklesia* incluye además la idea dinámica de una convocación realizada para que unos sujetos libres y creyentes participen en una reunión política o cultural. Ambos términos indican claramente lo que hoy entendemos por corresponsabilidad.

Si debemos aclarar que el gobierno de la comunidad Iglesia no puede calcarse de los regímenes políticos democráticos por razones obvias (toda elección conlleva manipuleos, rivalidades partidistas, imposiciones de las decisiones de la mayoría sobre las minorías, imposiciones inevitables del elegido sobre sus electores, etcétera), es evidente que la estructura eclesial incorpora con énfasis particular el elemento democrático de la "corresponsabilidad".

No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta de que si se desea verdaderamente que la Iglesia se constituya en la "casa común" que pregónó Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Missio*, será necesario que se abran infinitamente más los espacios de la libertad de los cristianos.

La sensibilidad actual de la persona, fruto del pluralismo social e hija de la democracia representativa, se siente muy incómoda en una Iglesia que refuerza su centralismo y el autoritarismo. Por ello muchos viven casi de espaldas a ella y otros acaban decepcionados desertando de la comunidad.

Hoy son más todavía los que reclaman una mayor corresponsabilidad en la Iglesia, y particularmente los laicos desean que no siga siendo una aspiración piadosa, vista con ironía por no pocos encumbrados eclesiásticos. A esos cristianos laicos les duele con razón que todo lo que llega a las bases sea ordenado y totalmente reglamentado "desde arriba", dejando prácticamente sin espacio a la corresponsabilidad. Esta realidad rechina con la sensibilidad actual que pide a gritos que "sea tratado por todos lo que a todos interesa". Máxime cuando nadie pretende arrebatar a la jerarquía su rol y su función en el cuerpo de la comunidad. Pero sí reclaman que la jerarquía escuche con seriedad la voz de las comunidades, de las bases.

LA ELECCIÓN DEL OBISPO

En este sentido es materia pendiente volver a un sistema de designación de los pastores en la comunidad que de algún modo se armonice con los orígenes del cristianismo. También con el actual sentir y el beneplácito de la comunidad eclesial, cuya presidencia va a asumir y a la que va a servir ese cristiano designado. Porque no podemos ignorar que fue un hecho histórico incontestable la intervención directa de las comunidades en el nombramiento de sus pastores.

“Ningún obispo impuesto” es el hermoso título del análisis histórico que hace Ignacio González Faus sobre este tema,⁵ citando palabras del papa Celestino I (422-32): “Nadie sea dado como obispo a quienes no lo quieran (*nullus invitis detur episcopus*). Búsquese el deseo y el consentimiento del clero, del pueblo y de los hombres públicos (*ordinis*). Y sólo se elija a alguien de otra iglesia cuando en la ciudad para la que se busca el obispo no se encuentre a nadie digno de ser consagrado (lo cual no creemos que ocurra)” (Carta a los obispos de Viena, PL 50, 434).

El teólogo español remata su interesante análisis histórico concluyendo que “en los primeros siglos, una Iglesia fermento mantiene ante la sociedad el principio electivo (...) ante todo por razones teológicas y de fidelidad al Evangelio: por una concepción sorprendentemente comunitaria de Dios, y una convicción de que, aún más grave que manipular a los hombres es intentar manipular al espíritu apropiándose privadamente de El”.⁶ Después de reclamar una vuelta a la tradición primitiva en el tema de las designaciones episcopales, que no es ni falta de amor ni de obediencia, sino tradición evangélica y de fidelidad al depósito eclesial, llega a la conclusión de que “no son sólo razones de imagen o de credibilidad las que obligan a la Iglesia. Son razones de obediencia, o de las que suelen ser clasificadas como ‘dogmáticas’. Pocos puntos del ‘Depósito’ cristiano tienen tantos argumentos a su favor: argumentos de Tradición, de ‘prescripción teológica’, de autoridad de Papas y concilios... Que esta verdad dogmática tenga que armonizarse con otras verdades (como puede ser, por ejemplo, el ejercicio del ministerio de Pedro) no constituye ninguna objeción: no solamente porque ni Celestino I ni san León ni san Gregorio Magno negaron el ministerio petrino, sino porque la verdad cristiana, como tantas veces se ha dicho (y como creo que es medular a toda realidad humana), es una verdad ‘sinfónica’, hecha casi siempre de armonías dialécticas”.⁷

La ordenación —episcopado, presbiterado, diaconado— antes no aparecía como la transmisión de poderes sagrados, culturales o jurídicos de persona a persona, sino como la entrega de un don del Espíritu, ordenado al crecimiento del cuerpo de Cristo, tal y como era entendida la Iglesia.

Si bien la Iglesia nunca estuvo formada por unas comunidades locales yuxtapuestas y sin duda alguna la organización al principio era rudimentaria, sin embargo el obispo (que ocupaba un lugar de

capital importancia) era elegido por el pueblo. "El que ha de regir a todos debe ser elegido por todos" (*Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur*), decía san León Magno a principios del siglo V.⁸ Pero no era esa elección la que le constituía obispo, sino la imposición de manos de otros obispos que le comunicaban el don del Espíritu, que han recibido de los apóstoles. Sobre este punto la tradición es muy firme. Siempre se exigió la presencia de varios obispos para la consagración del nuevo porque es un acto colegial, un acto que integra al nuevo electo el cuerpo episcopal.

Podemos así entender que en el ritual mismo de la ordenación aparece el verdadero sentido de las órdenes: hacer crecer y organizar, por el don del Espíritu, el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

Lo que se hizo en otros tiempos, y que nadie entendía como un atentado a la autoridad jerárquica, debería rehabilitarse en la Iglesia de hoy. Porque es claro que no cabe aquí apelar a la tradición para impedir o negar la intervención corresponsable de la comunidad en la elección y nombramiento de sus autoridades jerárquicas (aunque esa elección no confiera propiamente el orden, como vimos arriba). Así se entiende el verdadero espíritu de comunión, que aquí traducimos con el matiz de la corresponsabilidad. Y lo hacemos conscientemente porque la comunión nunca miró sólo, ni menos prioritariamente, a la vinculación y relación entre las comunidades (iglesias) y el Papa, sino también a la relación entre los mismos miembros de una iglesia local y a éstas entre sí. Esta relación es evidente que en la Iglesia naciente se traducía en corresponsabilidad, en diálogo, en ayuda mutua y unión de esfuerzos para cumplir cabalmente la misión.

Las tensiones y la rebeldía que han creado últimamente en varias comunidades (diócesis) de Austria, Brasil, Bélgica, Suiza, etcétera, el nombramiento de obispos, no sólo prescindiendo del sentir comunitario sino en contra de él, muestra que el sistema de nombramientos no sólo no funciona, sino que hace mucho mal a la Iglesia.

El sistema de nombramientos de la jerarquía, los criterios que aparecen detrás de él, dan toda la impresión de que lo que se impone es preocuparse ante todo por un cierto tipo de orden, una determinada disciplina, la obediencia y la fidelidad a la doctrina, más que responder a las expectativas, a las preocupaciones y la creatividad de las comunidades. Parece que lo que importa es garantizar la

conservación y la restauración de una cierta concepción muy poco evangélica de la Iglesia, frenando así todo impulso hacia el futuro y anulando el estímulo hacia una corresponsabilidad y el compromiso de los laicos en las comunidades.

EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

Y aun así, ¿será todavía necesario afirmar que, en la Iglesia, la obediencia no obliga solamente al subordinado, sino también al superior? En todas sus órdenes éste tiene el deber de respetar y atender a la libertad del subordinado. El principio de cualquier sistema totalitario, que anula la libertad humana, dice más o menos: "Tanta libertad como sea necesaria, tanta obligación como sea posible". Al contrario, en la Iglesia naciente se aplicaba el principio de orden que decía: "Tanta libertad como sea posible, tanta obligación como sea necesaria". Es decir, garantizar el máximo de libertad y un mínimo de obligación.

En este principio, traducido al momento actual, veríamos funcionar y respetar el principio de subsidiariedad desarrollado por santo Tomás y aplicado al funcionamiento de la sociedad por Pío XI en la encíclica *Quadragesimo Anno*. Del mismo principio Pío XII diría después que era válido también para la Iglesia. Venía a afirmar expresamente que lo que el cristiano puede hacer por sus propias fuerzas y talentos, no deben hacerlo ni la comunidad ni la autoridad superior. Su papel es más bien y únicamente el de secundar y sostener esa acción.

Detrás del principio de subsidiariedad está una verdad fundamental del Evangelio, según la cual el Espíritu de Dios, el Espíritu de libertad y de verdad, opera no solamente en la jerarquía, sino también en los subordinados, no sólo en los detentadores de los ministerios ordenados, sino también en los laicos. Si en la Iglesia los ministros tuvieran confianza en la actividad del Espíritu y de sus dones de verdad y de libertad a cada cristiano, quedarían libres de la opresión de un "complejo de responsabilidad". Y viceversa, si cada cristiano, en este nuevo ambiente de libertad y confianza en el Espíritu, tuviera confianza en la actividad del Espíritu en los ministros ordenados, permanecería exento de la opresión, de un sentimiento de desconfianza y de sospecha de una tutela indebida y de una voluntad de poder en la jerarquía. Es la confianza en la actividad del

Espíritu la que otorga a cada miembro de la Iglesia esa verdadera libertad que triunfa de la sospecha, de la hipocresía y de la opresión autoritaria.

La corresponsabilidad y la subsidiariedad reclaman un nuevo tipo de cristiano, que no sea receloso y timorato, ni irritable o quejumbroso, fanático o amargado, sino un cristiano libre, valiente y soberano, amplio, generoso y entusiasta, abierto y alegre. Porque el don del Espíritu de la libertad cristiana es justamente eso: magnanimidad, tolerancia, equilibrio, calma, naturalidad, humor, fuerza, confianza en sí mismo, en el valor del pensamiento y de la decisión tomada con discernimiento, esperanza y alegría.

Parecería que la Iglesia de estos años está más afectada y marcada por el miedo típico de los Apóstoles antes de Pentecostés que por la audacia que el Espíritu Santo suscitó en ellos después. Lo que existe es ese temor paralizante, que infantiliza a los cristianos, que sofoca su libertad. Y cuanto más infantilizadas las comunidades, más necesario es multiplicar los controles y disminuir la libertad. Es imperioso volver a aquella Iglesia laical, más libre y constructora de una nueva humanidad que "piadosa", "sumisa" y "religiosa". Una Iglesia dirigida por unos pastores que propuestos por su rebaño sintonizan con él y son factores de comunión, que lo ayudan a discernir y a no sofocar el Espíritu.

Garantizar la libertad al interior de la Iglesia es tomar en serio ese valor preconizado por el Vaticano II, de que ella no se concibe solamente como libertad de cada cristiano en particular, sino también como libertad de cada Iglesia local. Porque por Iglesia no se entiende solamente Iglesia universal. Tanto más que en su origen las iglesias son iglesias locales particulares: de Corinto, de Roma, de Asia, etcétera. El Concilio Vaticano II volvió a tomar en serio y de una manera nueva la diversidad necesaria de las iglesias locales. Preconizó la unidad y no la uniformidad. Un centro siempre será beneficioso en la medida en que no se convierta en centralismo. Las iglesias de cada lugar y de cada región (Latinoamérica, por ejemplo) deben tener la autonomía y la libertad suficientes para encarar y resolver sus propios problemas y cumplir con su misión específica.

Libertad en la elección de sus pastores. Libertad en su liturgia: un solo Dios, un solo Señor, un solo bautismo, una sola eucaristía; pero diversos gestos, lenguas, formas de rezar, cantar, esperar y luchar.

Libertad en la disciplina: un solo Dios y Señor, una sola Iglesia,

un supremo servidor de todos, pero estructuras diversas en las comunidades, legislaciones diversas, tradiciones, administraciones y costumbres.

Libertad en la teología: un solo Dios, un solo Señor, un solo Testamento Nuevo, una sola fe, pero teologías diversas, sistemas mentales diversos, estilos de pensamiento, estructuras conceptuales, terminologías, orientaciones, escuelas, tradiciones, investigaciones diferentes.

En todas partes la libertad en el orden y el orden en la libertad. En todas partes que permanezca válida la frase que no se cansaba de repetir el bueno de Juan XXIII: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*: "En lo que es necesario, la unidad; en lo que es dudoso, la libertad; y en todas las cosas, la caridad". La libertad en la Iglesia no puede ser un mero ideal, debe ser su nervadura misma y su exigencia máxima si quiere ser fiel al Espíritu.

CREDIBILIDAD Y ORDENAMIENTO CANÓNICO MATRIMONIAL

Existe un aspecto de la vida de los cristianos en la comunidad eclesial que no podemos dejar de lado al tratar temas de credibilidad. Por todos es sabido, y por muchos sufrido, que el actual ordenamiento jurídico vinculado al sacramento del matrimonio deja fuera de la pertenencia activa en la comunidad eclesial a muchos bautizados. Quizás el caso más doloroso es el de los bautizados que han fracasado en su pareja y se han vuelto a casar. Aquí existe una evidente distancia entre lo que desearía la práctica pastoral y lo que el derecho canónico permite.

El ordenamiento canónico matrimonial vigente suscita no pocos interrogantes éticos que condicionan profundamente los comportamientos, en conciencia, de los bautizados que están obligados a cumplir esas leyes. El sufrimiento causado, la indefensión en que quedan esos cristianos imposibilitados de la comunión sacramental, interpela a la comunidad sobre cuál es el verdadero fundamento e imperativo dogmático que justifica la imposición de "único sistema matrimonial" a toda la Iglesia universal. Más cuando es patente que el actual sistema canónico matrimonial es de origen exclusivamente latino (occidental), en el que prevalecen las influencias romano-germánicas y la de los derechos civiles emergentes de los modernos

códigos. Importa recordar entonces que ese origen (que se impuso luego) nunca fue un dato de la primera evangelización, sino que se debió a una coyuntura histórica.

Habría que preguntarse, especialmente en lo que refiere a la indisolubilidad/fidelidad frente a la regulación del divorcio vincular, si ¿no cabría una revisión del Código en lo que pueda encerrar de “derecho divino” y lo que es mero “derecho humano”?, cuyo origen se detecta en una cultura histórica bien determinada, que no tiene por qué ser asimilada al Evangelio y a las demás culturas. Máxime cuando el matrimonio en la Iglesia nunca se ha considerado como una realidad exclusivamente contractualista o jurídica, de tal manera que sea lo jurídico lo que prevalezca. Lo que eminentemente es “comunidad de vida y de amor” quedaría supeditado en la práctica al ámbito de los negocios jurídicos para determinar en qué momento y cómo se constituye el matrimonio.

El controvertido texto del canon 1.055 del Código vigente, al establecer que “entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento”, afirma que existe identificación e inseparabilidad entre contrato matrimonial válido y sacramento. Ello obliga a preguntar si no se debería matizar y establecer un análisis más profundo de las exigencias de la *comunidad de vida y amor* como estructurante de las leyes que regulan la capacidad de las personas para un consentimiento válido y no al revés. Especialmente en lo relativo a la inseparabilidad entre contrato y sacramento, porque da la impresión de que el Código actual lleva a entender el contrato como consecuencia algo cuasi-mágica de lo sacramental.

En este sentido vemos cómo en la actual normativa tiene más importancia el funcionario que abre el expediente matrimonial y autoriza jurídicamente el matrimonio, que quien preside la celebración en nombre de la comunidad eclesial. “En la situación actual de la doctrina de la Iglesia, y en la disciplina canónica correspondiente, hay que afirmar que el matrimonio sacramental (contraído válidamente por dos bautizados), que, como tal, ha sido consumado, es el único matrimonio que, antes de un fracaso total e irreversible, no encuentra el remedio de la disolución (...). Todos los demás matrimonios pueden ser disueltos por la autoridad competente de la Iglesia. Los matrimonios no sacramentales pueden ser disueltos por el privilegio paulino o por intervención pontificia (privilegio de la fe).

Y si se trata de matrimonio sacramental no consumado puede ser disuelto por 'dispensa' del romano pontífice (...). En primer lugar hay que afirmar que la absoluta indisolubilidad del matrimonio sacramental, en cuanto sacramental, no es un dato dogmático. El magisterio auténtico de la Iglesia no ha definido esta doctrina. Por consiguiente, queda un ancho campo abierto a la investigación y a la matización de los mismos términos en que se expresa tal doctrina y disciplina y, sobre todo, no puede negarse la posibilidad de una evolución en esa doctrina (...). Si en alguna parte del derecho matrimonial el deber ético de procurar que la Iglesia sea siempre signo de salvación tiene su puesto, es precisamente en relación con la indisolubilidad." ⁹

Existe una creciente convicción entre los mejores moralistas de hoy que la absoluta indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado no está exigida ni por el derecho natural ni por el precepto evangélico, en el sentido de que nada ni nadie, excepto la muerte, puede romper ese vínculo. Por eso constituye uno de los puntos más oscuros y de difícil fundamentación teológica de toda la teología y del derecho matrimonial. Es muy difícil probar que ese es el único "pecado" que no tiene perdón en la Iglesia. Entonces "nuestro interrogante es, en términos precisos, el siguiente: dada la oscuridad de la doctrina, en su fundamentación y en su aplicación, ¿está plenamente justificada la prohibición de recibir los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía (a quienes fracasaron en su primer matrimonio sacramental y consumado y han rehecho sus vidas en un nuevo matrimonio al margen de las leyes de la Iglesia), padeciendo —de por vida— una especie de permanente excomunión?". ¹⁰

EL PRINCIPIO COMUNITARIO

Ante la situación eclesial retrógrada o restauracionista que estamos viviendo, verdadero retroceso respecto del Concilio Vaticano II, debemos preocuparnos por revalorizar en la teoría y en la vida eclesial lo que podemos llamar, apelando a toda la tradición de la Iglesia: *el principio comunitario*. Se trata de situar siempre las estructuras particulares dentro de las globales. "Firmes en el principio hermenéutico de que la parte, aun siendo preeminente, no puede ser entendida sino interpretándola a través de la realidad total (...) abordando el sacerdocio particular partiendo del sacerdocio univer-

sal; los ministerios especiales, desde la base de una 'ministerialidad general'; el Concilio, a partir de una 'conciliaridad fundamental'; la colegialidad episcopal, partiendo de la *comunidad global del pueblo* de Dios. Este, al parecer, es el sentido en que Pablo VI hablaba al sínodo de 1969 sobre una 'progresión de la comunión eclesial hacia esa cumbre que es la colegialidad episcopal'." ¹¹

Es demasiado ambicioso pretender abarcar todos los significados del término *comunidad*. Pero basta para nuestro propósito referirlo a los dos principales términos bíblicos con que se designa normalmente a la comunidad cristiana: *Cuerpo de Cristo* y *Pueblo de Dios*. En este sentido podemos afirmar que "comunión" designa o evoca a una comunidad de personas que no se diferencian principalmente por la jerarquía o la supremacía que ostenten unas sobre otras, sino que designa la unión, la *común sumisión* de fe a Cristo o a Dios, únicos "titulares" o "dueños" de ese *cuerpo* y de ese *pueblo*. Todos aparecen por igual servidores de esa titularidad o cabeza. Esta idea matiza incluso la misma noción de "jerarquía" porque el acento no está en la relación vertical de los miembros, sino en su *coordinación orgánica* dentro del cuerpo para la misión.

Al hacerse cargo de una determinada responsabilidad o ministerio, *dentro del cuerpo* o comunidad, cualquier fiel pasa a ser, a título particular, *representante de Cristo*, y hacia afuera lo hace al mismo tiempo como *representante de su comunidad*. "Se objetará que en la Iglesia de Dios nunca podrá ponerse la soberanía popular en el puesto de la soberanía de Dios, a lo que se puede responder que no se trata de introducir semejante sustitución, sino de tomar en serio, dentro de un contexto moderno, la voluntad manifestada ya por el Señor de *identificarse* con todos los miembros de su reino, empezando por 'los más pequeños'. Suponiendo que él quisiera hoy ejercer su soberanía inalienable a través de la mediación de la 'soberanía' ministerial de su *demos* o de su *ekklesia*, nadie podría reprocharle nada." ¹²

Hoy no llama la atención que redescubramos con sencillez que cada *fiel* (Mt. 28, 21), que cada *comunidad de base* (Mt. 18, 20), cada Iglesia particular, representa y hace real válidamente a Cristo, puesto que se han reunido en virtud de su Espíritu. Sabemos que esas comunidades y esos fieles se organizan o se estructuran obedeciendo a la finalidad en virtud de la cual unos grupos más reducidos o

pequeños representan a otros más amplios, a lo universal. Y en esas pequeñas iglesias, un sector designa a su vez como representantes para las diversas tareas o misiones a unos determinados seglares, religiosos/as o sacerdotes. En realidad, con toda sencillez, el conjunto tiende naturalmente a darse una cierta representación sinodal que, finalmente, se concentra todavía más a nivel episcopal, en el que se da la posibilidad de la representación católica, universal, gracias al colegio reunido en torno al Papa. Y esto no niega que es sólo Cristo quien se hace representar soberanamente por vía de gracia sacramental o carismática.

Para defender un primado o primacía del obispo de Roma, es insoslayable atender al principio de reciprocidad que se manifiesta en el famoso *quoque* de la Constitución *Lumen gentium* del Vaticano II (n.22). Allí se dice que el Papa posee en la Iglesia "la potestad plena, suprema y universal", pero que *también* el orden episcopal, unido al Papa, es sujeto de la "suprema y plena potestad sobre toda la Iglesia". ¿Qué quisieron decir los obispos con ese *también*? ¿Pretendían afirmar que existen dos sujetos de la potestad ministerial suprema, uno de tipo "capital" y el otro de tipo "corporativo"? Para interpretar correctamente esta intención, debemos pensar que el Vaticano II en su Constitución *Lumen gentium* se muestra eminentemente "comunitario" y afirma, como ley fundamental del ministerio, la colegialidad. Esta, según los teólogos, liga de manera cualitativamente idéntica, aunque con modalidades diversas, a Pedro junto con sus "sucesores", tanto como a los demás apóstoles junto con sus "sucesores". Esto hace que sea muy problemático aplicar sin más a las relaciones "episcopado-primado" las analogías del cuerpo y de la cabeza.

Lo que cabe es la articulación de un cierto principio de reciprocidad no *simétrico* o igualitario entre el primado y el colegiado, sino *funcionalmente* diferenciado. El Papa cumpliría las funciones que le corresponden como presidente necesario e irremplazable del colegio episcopal, y los obispos cumplirían las suyas en cuanto que son miembros directores necesarios, irremplazables del mismo colegio. En eso estaría su diferencia funcional específica, cuyo fundamento históricamente legítimo es el modelo petrino-apostólico.¹³

Es en función de un nuevo principio de comunión y participación en el pluralismo como arribamos a una nueva concepción para el funcionamiento de la Iglesia. En este sentido también podemos afirmar que quedaría resuelto el actual problema de la institución de

los nuncios Apostólicos. Deberá llegar el día en que dicha institución sea inútil. Mientras tanto no hay duda de que las nunciaturas apostólicas hacen aparecer a la Iglesia como semejante a los estados políticos en su estructura y funcionamiento, cosa que no la hace creíble a los ojos de las personas de buena voluntad. Además en América Latina tenemos tristísimos ejemplos de desentendimientos entre los nuncios y las comunidades locales. En no pocos casos han incurrido en desafortunadas actuaciones causando enormes sufrimientos a los cristianos y hasta escandalizando a los pequeños. El mundo del poder político y de las galas de la diplomacia generalmente son incompatibles con el Evangelio y desde muchas nunciaturas latinoamericanas parecería que la opción preferencial que se ha hecho es por los ricos y poderosos. ¹⁴

LA CRISIS DE LA COMUNIDAD

Se suele decir que la Iglesia está en crisis, que la asistencia a los sacramentos y al culto en las viejas parroquias de nuestras ciudades viene en disminución, especialmente en lo que a presencia masculina se refiere. Esto no dejaría de ser más que un elemento anecdótico si no estuviera significando una de las realidades más penosas en cuanto a la credibilidad de nuestra Iglesia actual y que hace a su propia esencia.

En este sentido ya advertía a finales de la década del sesenta Juan Luis Segundo que "lo que nos acucia no es una crisis de sacramentos, sino una crisis de coherencia comunitaria". ¹⁵ Más allá del admirable surgimiento de las comunidades de base, tan sospechadas y combatidas en su momento desde diversos estamentos de la Iglesia oficial, si miramos el conjunto de la Iglesia universal detectamos que las relaciones entre los fieles y la jerarquía, y de la jerarquía entre sí, se han mostrado poco comunitarias. Existe una especie de autoritarismo, de clericalismo y de relaciones injustas entre los fieles creyentes que además padecen una suerte de "intoxicación sacramental y ritual" fuera de contexto comunitario.

Lo real es que el movimiento comunitario actual en la Iglesia nace al margen de la jerarquía eclesiástica y no pocas veces en abierto conflicto con ella, debido generalmente al conservadurismo de la misma o a la vinculación de la jerarquía con la clase dominante. Posteriormente esas comunidades fueron atemperando su tono anti-

institucional y se dieron cuenta que era necesario estar presentes en la Iglesia-institución para garantizar una eficaz operatividad en la evangelización liberadora, sin renunciar a su opción de clase por los oprimidos, ni a la autogestión eclesial, ni a la denuncia intra —y extra— eclesial. ¹⁶

Si en Europa la reacción de la jerarquía ante esas comunidades fue bastante conminatoria y virulenta en los años sesenta y setenta, “en América Latina, por el contrario, fueron los obispos, sacerdotes y religiosas quienes promovieron decididamente las comunidades eclesiales de base como cauce de evangelización”. ¹⁷

Quizás la diferencia entre el Norte y el Sur esté en que las comunidades de base de Europa vieron la luz mayormente en conexión con el movimiento estudiantil, con las organizaciones obreras y con los movimientos contraculturales, mientras que en América Latina las comunidades nacieron entre gente pobre y marginada. No fue un fenómeno de las clases más acomodadas ni de los sectores oficiales eclesiales.

Más de treinta años después de la afirmación de Juan L. Segundo sobre la crisis de la comunidad, otro teólogo, preocupado por lo mismo y que publicó una reciente reflexión sobre la comunidad cristiana, ¹⁸ decía extrañado, refiriéndose a su libro, que “no es propiamente un nuevo libro (sobre la comunidad). Porque no existe, no existía libro alguno dedicado a la comunidad cristiana. No se ha publicado hasta ahora un trabajo o ensayo consagrado monográficamente a esta cuestión. Precisamente yo he querido, con toda modestia, mostrar que la realidad de la comunidad no es asunto de movimientos particulares de la Iglesia sino algo tan nuclear que ningún cristiano ni ninguna forma de fe o de organización eclesial puede prescindir de vivirla”.

No pretendo aquí encarar un tratado sobre la importancia de la comunidad en la Iglesia porque ello es algo de perogrullo. Lo que sí digo es que la crisis de comunidad que ella padece afecta profundamente su credibilidad al aparecer más como una “asociación de creyentes” o una “cooperativa de sacramentos” que como una verdadera *comunidad de fe, de misión y de bienes*. Y no hay sacramentos ni Iglesia fuera de la comunidad. Toda ella debería tender al ideal comunitario-trinitario en el que todos son uno, todo es de todos, cada uno se explica por los demás y todos son para y por la humanidad, como bien recordaba José María Guerrero.

“La fe en Cristo es, por esencia, fe comunitaria y no la suma de fes individuales, y eso es así desde la resurrección de Cristo, la cual no desencadenó sólo fes individuales, sino que convocó una comunidad e hizo que la fe tuviese la dimensión esencial de comunitariedad. Esto significa, ante todo, llevarse unos a otros en la fe, dar de la propia fe y recibirla, para que formalmente sea la comunidad la que cree en Cristo.”¹⁹

Desde el origen de la Iglesia el fruto más inmediato del Espíritu fue la formación de la comunidad cristiana. Cuando el Espíritu se comunicaba a los creyentes siempre surgía entre ellos el hecho comunitario. “Por eso, en el libro de los Hechos, lo mismo en el capítulo segundo que en el capítulo cuarto, a la venida del Espíritu sigue inmediatamente el relato de la vida de la comunidad.” (Hech. 2, 42-47; 4, 32-35.)²⁰

Porque la comunidad es considerada el Cuerpo de Cristo con diversos miembros y carismas (1 Cor. 12, 7-31), cuando se designa a alguien para un determinado ministerio en la Iglesia, esa designación se hace siempre comunitariamente, con la intervención directa de la comunidad. Son paradigmáticos los casos de Bernabé y Saulo, el de Matías, etcétera. “Sin duda alguna, en las iglesias que nos describe el Nuevo Testamento se daba un equilibrio, entre institución y carisma, que no existe en la actualidad. Y no existe en la actualidad porque lo institucional y jerárquico ha asumido tal peso y tal importancia que, en la práctica, la comunidad de los fieles se reduce a una masa informe de consumidores de servicios religiosos sin apenas protagonismo ni responsabilidad en la vida de la Iglesia. Pero aquí es importante terminar diciendo que, con toda seguridad, este estado de cosas no es querido por Dios.”²¹

En una comunidad, en un cuerpo, la doctrina más clásica y tomista sostenía que nadie puede ser bueno sino por su relación al bien del todo, al bien común.²² Es en la comunidad del bien común donde mejor se hace presente Dios como bien común, como bien que se comunica y arrastra a la comunicación. El pecado será siempre la apropiación privada de lo que es común, la negación de lo comunitario en beneficio de lo que es particular. La apropiación privada de algo que es por su naturaleza social, comunitario, es una injusticia fundamental que hace injustos todos sus efectos.

Desgraciadamente en nuestra Iglesia actual, el valor comunitario, si nunca ha sido negado a nivel de los principios, en la práctica está

lejos de ser instrumentado adecuadamente. Y ello mina por la base toda credibilidad eclesial.

Es fundamental advertir que la piedra de escándalo en la práctica comunitaria de la Iglesia está en la casi inexistencia de la práctica de compartir los bienes. A pesar de que ello era esencial para la comprensión de la Iglesia. Y aquí está otro de los motivos para la incredulidad en la Iglesia por parte de muchos que la ven "decir pero no hacer". Porque existe una especie de herejía práctica desde el momento en que se separan algunas exigencias constitutivas de la comunidad cristiana, afirmando y manteniendo unas mientras se olvidan y se tergiversan otras como la práctica del compartir los bienes.

En el Nuevo Testamento existen los llamados "sumarios", lo que debe constituir de manera ineludible y necesaria la vida de la comunidad eclesial para que sea tal, que son recogidos por Lucas en los Hechos de los Apóstoles (2, 42-47; 4, 32-37; 5, 12-16.42). Y ya en el primero de esos "sumarios" nos encontramos con cuatro realidades básicas de la comunidad: la *didajé* o pastoral en torno a la palabra, la *koinonía* o comunidad de vida que pone los bienes en común, la *eucaristía* o fracción del pan y las oraciones. Ese primer "sumario" de la vida de la Iglesia de Jerusalén en He 2, 42 dice que: "Perseveraban en la *didajé* de los apóstoles, en la *koinonía*, en la fracción del pan y en la oración". En los versículos 44-45 todavía se agrega que: "Todos los creyentes vivían unidos y tenían *apanta koina* (todas las cosas en común). Vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos según la necesidad de cada uno". Y el segundo "sumario" subraya esta práctica insistiendo en que: "La multitud de los creyentes eran un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba propio a ninguno de los bienes, sino que todas las cosas les eran *koina* (comunes)" (Hech. 4,32).

"Como se ve, el término específico de la comunidad aparece tres veces, bien como sustantivo, bien como adjetivo, y con una clara referencia al reparto de los bienes materiales. Se relaciona también claramente la unidad estrecha y entrañable de la comunidad con esta puesta en común. Ahora bien, este 'sumario' culmina en una segunda parte extraordinariamente interesante, que muchas veces pasa desapercibida, cuando en realidad encierra la clave última de toda la teología de los 'sumarios': *'Y los apóstoles daban testimonio de la resurrección con gran energía. Y una gracia grande habitaba en*

todos, a saber: que no había ningún pobre entre ellos, porque todos los que poseían haciendas o casas las vendían y traían el precio de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles y se le daba a cada uno según su necesidad' (Hech. 4, 33-35). Salta a la vista que el centro de este 'sumario' es la puesta en común de bienes materiales y la insistencia en su importancia (...). El punto álgido de todo el conjunto es la afirmación: 'No había pobres entre ellos'. Ahora bien, esta afirmación no es sólo la constatación de un hecho social ni de una virtud de caridad o misericordia. Es la constatación de que se ha cumplido la promesa mesiánica." ²³

EUCARISTÍA Y COMUNIDAD DE BIENES

La *koinonía* no debe confundirse con una reunión litúrgica vinculada a la eucaristía, como pasó posteriormente. La traducción de la versión bíblica de la llamada Vulgata cayó en este error al traducir: "Eran constantes en la comunión de la fracción del pan" identificando ambas acciones. Esto refleja que históricamente la práctica cristiana se fue deslizando desde la comida en favor de los pobres (parte de la liturgia eucarística) y la ayuda mutua compartiendo los bienes, a un liturgismo eucarístico desvinculado totalmente de la exigencia de la *koinonía* o del compartir los bienes.

Recuerdo a este respecto que hace ya unos años, en Santo Domingo, un sacerdote amigo decidió negarle la comunión en su parroquia a una señora de la alta sociedad dominicana que se había gastado una fortuna en un adorno superfluo para el jardín de su casa. Mi amigo párroco tenía sus sólidos argumentos para esa actitud. Mientras esa "cristiana" acaudalada derrochaba el dinero en un adorno de jardín, la casi totalidad de la comunidad parroquial se debatía entre ranchos de lata, el desempleo, los jornales de miseria, el analfabetismo, la enfermedad, etcétera.

Así planteadas las cosas, mi amigo no tuvo que recurrir a muchos discursos para exclamar ante su devota acaudalada: "Usted ha cometido una injusticia grave, ¡es un pecado público!... y yo no puedo aceptarla así nomás a la comunión". El lector se podrá imaginar las reacciones de todo tipo en la comunidad y en el barrio. Además las reacciones pronto trascendieron y llegaron a la jerarquía, a los políticos de turno y hasta la prensa. Traigo a colación este ejemplo porque resulta bien ilustrativo respecto a lo que quiero

señalar aquí en cuanto a la crisis de comunidad que padece la Iglesia. El ejemplo, además de sus implicancias morales, levanta una doble sospecha: ante la pastoral eucarística tal como se practica hoy y ante las relaciones dentro de la Iglesia. Porque es un hecho que hoy casi nadie se interroga sobre la relación que debe establecerse entre la eucaristía y las relaciones de justicia entre los creyentes. José María Castillo dice que esta pregunta se debería desdoblar en otras tres interrogantes aclaratorias: ¿es la justicia una *condición* necesaria para poder celebrar la eucaristía?; ¿se trata más bien de una *consecuencia* de la celebración eucarística?; ¿se puede afirmar que la justicia comunitaria es un *constitutivo* esencial de la eucaristía? Y concluye que “la experiencia nos enseña que la justicia no se ha exigido, de hecho, ni como condición, ni como consecuencia, ni menos aún como constitutivo de la celebración eucarística”.²⁴

Parecería que lo afirmado en el Vaticano II de que la eucaristía debe ser el signo eficaz de la unidad entre los fieles de la comunidad (*Lumen Gentium* 4; 7,2; 11) se ignora en la mayoría de nuestras iglesias. Afirmar que no es posible celebrarla sin pan y sin vino, tendría que acompañarse con la convicción de que igualmente es imposible celebrarla si los fieles no ofrecen las suficientes garantías de que se empeñan con todas sus fuerzas en la construcción de la comunidad y de una sociedad más justa y fraterna por medio del compartir sus bienes.

Ya la primera comunidad cristiana había entendido bien las comidas de amistad y hermandad de Jesús con los marginados de su tiempo como signos anticipatorios en que se hacía presente la realidad de la fiesta y el banquete definitivo del Reino. Es por eso también que para Pablo no se puede celebrar dignamente “la cena del Señor”, sin que en ella se viva el amor fraterno acreditado por un compartir en igualdad (I Cor. 11, 17-22). Así lo vio el sacerdote mártir salvadoreño Rutilio Grande. En su famosa homilía de Apopa (13/2/77), antes de ser asesinado, expresaba a este respecto: “*Una mesa común con manteles largos para todos como esta Eucaristía. Cada uno con su taburete. Y que para todos llegue la mesa, el mantel y el con qué*”.

Si recorremos la teología eucarística desde sus orígenes, veremos que la incongruencia actual tiene sus raíces en la reflexión de la gran escolástica y la posterior definición del Concilio de Trento. Porque la gran escolástica centró su interés en cuestiones como la

transubstanciación y la permanencia de Cristo en las especies consagradas después de la misa, el poder para consagrar, el carácter sacrificial de la misa y cuestiones litúrgicas referentes a la adoración y al culto. Trento la emprendió contra los errores de los reformadores pero manifiesta omisiones y silencios en aspectos tan esenciales como la dimensión comunitaria de la eucaristía. Y esa dimensión está ausente de toda la reflexión teológica medieval sobre los sacramentos. Tan es así que los teólogos que más estudiaron este asunto aseguran que se puede afirmar que la doctrina medieval sobre los sacramentos nació desvinculada de la eclesiología.

Y una vez marginada la dimensión eclesial y comunitaria de la eucaristía y los otros sacramentos, quedó también olvidada su función social y pública. La eucaristía se "privatizó" y se "espiritualizó". Comentando la afirmación del cardenal Gracias, en el 38º Congreso Eucarístico Internacional de Bombay, de que "pretender unir todos los hombres en la participación de un Pan espiritual sin proveerle al mismo tiempo el pan material, es únicamente un sueño", el padre Arrupe, Superior General de los jesuitas por aquel entonces, decía que "esas palabras son hoy más verdaderas que nunca. Nosotros no podemos recibir dignamente el Pan de Vida sin compartir el pan para la vida con quien lo necesita". Y más adelante se explayaba en lo que venimos diciendo al afirmar que "durante mucho tiempo, en la Iglesia, nos hemos inclinado a descuidar el aspecto social de la Eucaristía. Por una multitud de razones, históricas, culturales, filosóficas, hemos perdido de vista la comprensión, intensamente social y orgánica de la fe, que poseían los primitivos cristianos y los Padres de la Iglesia. Se puso un muy excesivo y exclusivo énfasis en la relación vertical entre Dios y el individuo y esto, a su vez, influyó en el modo de interpretar la eucaristía y los sacramentos en general, la misma naturaleza y vida de la Iglesia e incluso los principales dogmas de nuestro credo. Llevó a una separación entre las enseñanzas teológicas y sociales de la Iglesia, de lo que se siguió el divorcio entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia".²⁵

Uno se pregunta si en la estructura y las relaciones económicas existentes actualmente entre los cristianos es posible la comunidad. "Parece claro que la comunidad capitalista no tiene derecho a celebrar la eucaristía, porque deja fuera de sí un residuo, un monstruo que no puede ser absorbido por la comunidad. La eucaristía no es más símbolo de la comunidad porque ha quedado fuera algo que

es al mismo tiempo la proyección del miedo de la comunidad y la causa que alimenta continuamente este miedo. La comunidad no es todavía eucarística porque todavía está bajo el signo del miedo, mitizado en las cosas, en los bienes.”²⁶

La primera narración que tenemos de la práctica eucarística está en el segundo capítulo de los Hechos de los Apóstoles. Allí leemos que los discípulos *“permanecían fieles a la enseñanza de los apóstoles, a la hermandad, al partir del pan y a la oración”* (v. 42). Este pasaje clave nos muestra los cuatro elementos que los primeros cristianos consideraban esenciales para la vida de su comunidad. De ellos la hermandad, o la *koinonía* es de capital importancia para Lucas. Nos recuerda que *“todos los creyentes vivían unidos”* (Hech. 2,44). Al respecto el padre Arrupe hace una pequeña y sencilla exégesis que no tiene desperdicio: “Naturalmente que esto (*vivían unidos*) no se ha de entender en un sentido físico, puesto que, en el mismo capítulo se nos dice que eran más de 3.000 (Hech.2,41) y sabemos que iban unos a las casas de otros para partir el pan. Pero constituían una unidad espiritual, una verdadera comunidad. Lo que esto significa, está indicado en la segunda parte de la frase *‘y tenían todo en común’*. Digamos de nuevo que esto no puede referirse a una posesión física, que habría sido imposible, sino más bien a la disponibilidad y ausencia de exclusivismos, que determinaba el uso que cada uno hacía de los bienes a su disposición. Este punto se hace claro en la segunda descripción que hace san Lucas de la primitiva comunidad cristiana, dos capítulos después: *‘Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común’*”. Hech. 4,32).

Esta propiedad común tenía dos consecuencias inmediatas y muy prácticas. Primera: *“Vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno”* (Hech. 2,45). Segunda: *“No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas, los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los Apóstoles y se repartía a cada uno según sus necesidades”* (Hech. 4, 34-35). ¡Aquí está, en toda su sencillez y belleza, el modelo de una verdadera comunidad cristiana!²⁷

En este contexto “se comprende la gravedad del delito de Ananías y Safira (que escondieron parte de la venta de sus propiedades para asegurarse una reserva y no compartirla con la comunidad: Hech. 5, 1-16) cuando se considera que han mantenido fuera de la comunidad

y contra la eucaristía, un ídolo, algo en qué confiar; la unidad está negada por esta fe puesta en los bienes que divide la comunidad cristiana.(...) El cenar juntos puede ser cierto símbolo de comunidad de bienes, pero como en el caso de Ananías y Safira la fe y la esperanza le son externas; la verdadera fe y la verdadera esperanza cristalizan en los bancos suizos, en las acciones y en los títulos inmobiliarios".²⁸ En realidad la esperanza debería haber fructificado en la fe en el poder creador de comunidad de Cristo resucitado. Debería haber fructificado en esa esperanza en aquel cuerpo de Cristo capaz de ayudarnos a sobrellevar "el peso de los unos a los otros", de "consolarnos mutuamente", de "alegramos juntos con cantos e himnos espirituales" y de "compartir nuestros bienes".

LA COMUNIDAD CONTRA EL CAPITALISMO

Desgraciadamente lo que vivimos no es la esperanza y la fe de las primeras comunidades, sino el miedo al mañana y la inseguridad de la poca fe. El drama es que buscamos guardar las formas de la fe y terminamos en una suerte de parodia de la comunidad cristiana. Se da un partir del pan sin fe, sin "*distinguir el cuerpo del Señor*" en una parodia también de la caridad. Y la mayor parte de nosotros, al pretender "comulgar" el Cuerpo del Señor, nos tragamos la propia condenación (1 Cor. 11). ¡Y qué diferente era el discurso de la última cena del Evangelio de Juan! Arturo Paoli decía con razón que es un tema con tres variaciones: "*No teman, quétanse, estén contentos*". Y la liberación del miedo por la fe y la esperanza hará realidad el sueño de Jesús ante el fracaso de la comunidad: "*Que sean uno, como yo y Tú somos uno*".

Entonces la comunidad debe ser rescatada del capitalismo en el que está entrapada y anula la credibilidad de la Iglesia. La autenticidad de la fe no puede llevar sino al *rechazo* de las falsas relaciones comunitarias y al mismo tiempo al rechazo del sistema social y político imperante en nuestros países capitalistas. Las comunidades cristianas deben volver a ser fermento en la masa. No pueden abandonar la lucha por la justicia, no pueden pretender retirarse al mundo de las catacumbas o a unos modernos y sofisticados monasterios para huir de la tarea social y política para vivir en una paz confortable y egoísta. La fe exige reconstruir la comunidad para que sea un verdadero signo anticipatorio del mundo nuevo (Reino) que

esperamos en medio de la lucha por la justicia y la abolición de unas estructuras capitalistas inicuas.

La actitud de lucha y rechazo de la estructura social y política injusta no debe ser sólo individual, sino comunitaria. Nuestros antepasados cristianos, unos pocos en un mar social adverso, supieron poner sus bienes en común y testimoniar con fuerza profética aquel reino del futuro que esperaban, en el cual los bienes materiales no sólo no separan a los hombres y mujeres unos de otros, sino que por el contrario, sirven para unirlos. *"Tenían un solo corazón y una sola alma y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común. No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de tierras o casas las vendían y traían el precto de lo vendido."* (Hech. 4, 32-34.)

Lo mismo supo hacer posteriormente el monacato, admitiendo libertos en sus casas y viviendo con ellos en pie de igualdad mientras estaban sus comunidades sumergidas en una sociedad que perpetuaba la institución oprobiosa de la esclavitud. Y esa tradición llega hasta nuestros días floreciendo en mil formas de comunidades, pero desgraciadamente son minoría y excepción en la Iglesia de hoy. Más bien lo que prevalece es una red de instituciones cristianas poderosas adaptadas al mundo capitalista actual, no pocas veces verdaderos *anti-signos* y parroquias constituidas por grupos de cristianos que más que verdaderas comunidades son una masa anónima que ni se conoce ni se ama.

Las parroquias actualmente son consideradas como la estructura de base de la Iglesia. Es un hecho que "la mayor parte del esfuerzo de los creyentes se dedica a mantener y perfeccionar esas estructuras. Las reformas pastorales, litúrgicas, etcétera, van orientadas a lo mismo. (...) Lo menos que podemos decir de las parroquias es que, consideradas como estructuras de base, como la célula primaria del vivir cristiano, son inadecuadas. (...) No son estructuras liberadoras para el pueblo. En general, en una parroquia, los creyentes no se conocen. Todos somos una masa anónima. No existen vivencias de fraternidad. En las celebraciones interclasistas de la parroquia se trata de crear un clima artificial de fraternidad cuando la realidad es que la gente que participa no se siente hermanada e incluso hay intereses contrapuestos e irreconciliables (...). La dificultad mayor con que choca la comunidad cristiana es que la Iglesia quiere ser de todos y, de hecho, está ocupada en sus primeros puestos por los ricos".²⁹

Urge pasar de una parroquia como grupo "administrado" por el clero a una verdadera comunidad, llevada por la responsabilidad común de los fieles. "Sólo se puede llegar a la experiencia de una comunidad de fe si se reúne a los cristianos-feligreses con comunidades más pequeñas. La meta de esta evolución es lo que se ha llamado (la parroquia como) 'comunidad de comunidades'. Tan sólo en las comunidades más reducidas es posible la cercanía humana, la conversación, la actuación común de los diversos carismas y la asunción de la responsabilidad común (...) en que todos sus miembros tienen una percepción individualizada de todos y hay o puede haber intercambios personales, profundos, relaciones afectivas reales (...) donde gravita una comunicación horizontal, es decir, de los miembros entre sí, no la vertical con un jefe, presidente o líder situado en una altura de superioridad." 30

"La fe auténtica es hoy más que nunca rebeldía (ante la sociedad injusta). Pero el rechazo implica separación, distancia. No sería solución el retirarse al desierto como antiguamente lo hacían anacoretas o eremitas formando, por ejemplo, comunidades de trabajo o de oración absolutamente cortadas del mundo. Esta respuesta del pasado tendría hoy algo de romántico y mucho de evasión. La distancia ha de marcarse con respecto a una sociedad movida sólo por el lucro, que admite la opresión y la explotación del más débil, pero hay que vibrar con el ideal de una sociedad futura más humana y solidaria. Por lo tanto al crearse comunidades rebeldes e inconformistas, éstas no podrían cortar todo vínculo con la sociedad global; al contrario, insertadas dentro de ella, deberían constituirse en foco de irradiación crítica y de creación de mala conciencia respecto al egoísmo e injusticia imperantes en ella." 31

La credibilidad de la Iglesia y su mensaje de evangelización dependen de nuestra capacidad de volver a rescatar la comunidad y convertirla en verdadero espacio de comunidad solidaria que comparta sus bienes y de creatividad para *un nuevo modo de vida*, que redunde en nuevos modelos operativos para una sociedad del futuro más solidaria y humana. No se trata de crear lo que en un momento se llamó "iglesias paralelas", se trata sí de vivir otro estilo de Iglesia, de vena profética, que vuelva a su origen y tradición más genuina. No es hacer una "nueva Iglesia", ni salir de la actual, sino asumir el conflicto y amarla de tal manera que el testimonio comunitario se

vuelva una crítica profunda que la ayude a ser más auténtica, más acorde con la misión que debe cumplir y por ello más creíble.

Nos sentimos estimulados por aquellas palabras de nuestros obispos en Puebla: "*Esta es nuestra primer opción pastoral: la misma comunidad cristiana (n.973). Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad... donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza, donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad (n. 273). Los cristianos unidos en comunidad, fomentando su adhesión a Cristo, procuran una vida más evangélica en el seno del pueblo, colaboran para interpretar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad y explicitan la vocación de comunión con Dios y con sus hermanos, ofreciendo un valioso punto de partida en la construcción de una nueva sociedad: 'la civilización del amor' (n. 642)*".

Notas

1. BUTLER, C., *Das Vatikanische Konzil*, Munich, 1933, p.169. La cita es rescatada por V. CONZEMIUS, en "¿Por qué tuvo lugar en 1870 la definición del primado pontificio?", *Concilium*, 64 (1971) 69.
2. CONZEMIUS, V., *ibíd.*
3. CONGAR, Yves M., "L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité", *Rev. Sec. Rel.* 34 (1960)77-114.
4. CONZEMIUS, V., *ob. cit.*, pp.75-76.
5. GONZÁLEZ FAUS, José I., *Ningún obispo impuesto. Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1992.
6. *Ibid.*, p.153.

7. *Ibid.*, p.156.
8. LEÓN MAGNO, *Carta 10*, 4 (PL 54, 628).
9. DÍAZ MORENO, José, "Interrogantes éticos del matrimonio", en *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Ed. Marciano Vidal, Trotta, Madrid, 1992, p.585.
10. *Ibid.*, p.586.
11. GANOCZY, A, "Colegialidad y Primado pontificio", *Concilium* 64(1971)79.
12. *Ibid.*, pp. 81-82.
13. *Ibid.*
14. Véase SCHMOLL, Géry, "Option preferentielle pour les riches (?). Les Nonciatures en Amérique Latine". *Ad instar manuscripti* (1992), 7, rue Marie-Rose, 75014, París. Véase también artículo en *Cahiers Oscar Romero* (1992), 43 ter, rue de la Glacière, 75013, París.
15. SEGUNDO, Juan Luis, *Teología Abierta para el laico adulto*, T.4: *Los sacramentos hoy*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1971, p.54.
16. Véase, "Comunidades de base", *Concilium*, 104(1975).
17. *Misión Abierta*, 1(1978)17. Véase también MESTERS, C., *Una Iglesia que nace del Pueblo*, Miec-Jeci, pp. 4-5.
18. MALDONADO, Luis, *La comunidad cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid, 1992.
19. SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, Ed. Trotta, Madrid, 1991, p.49.
20. CASTILLO, José María, "Espíritu, Iglesia y comunión", en *El Dios de la Teología de la Liberación*, Semanas de Estudios Trinitarios, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1990, p.93.
21. *Ibid.*, p. 95.
22. El mártir Ignacio ELLACURÍA ya citaba a este respecto en 1978 a santo Tomás (1-2, q. 92, a.1, ad 3) para afirmar que el bien comunitario prevalece sobre el bien singular de cada persona (2-2, q. 58, a. 12). Véase *Capitalismo: Violencia y anti-vida*, T. II, Educa Editorial Universitaria Centro Americana, Costa Rica, 1978, p. 82.
23. MALDONADO, Luis, ob. cit., pp. 77-78.
24. "Donde no hay justicia no hay eucaristía", en VARIOS, *Fe y Justicia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, p.136.
25. ARRUPE, Pedro, alocución en el 41º Congreso Eucarístico Internacional, en Filadelfia, EEUU (2.8.76), "Hambre de Pan y de Evangelización", *Documentación, Of. Prensa e Información*, SJ, Roma, n.34 (1977) 7.
26. PAOLI, Arturo, "La comunidad eucarística en el mundo capitalista", *Víspera* 17, p. 10.
27. ARRUPE, Pedro, ob. cit., p. 6.
28. PAOLI, Arturo, ob. cit., pp. 10-11.
29. "Nuevas Comunidades Cristianas: ¿hacia una Iglesia que nace del pueblo?", *Misión Abierta* 1 (1978) 93-94.
30. MALDONADO, Luis, ob. cit., pp.10-11.
31. ARROYO, Gonzalo, "Las Comunidades Rebeldes", *Mensaje* 170 (1968) 81.

LOS POBRES, CONVIDADOS DE PIEDRA

Opción preferencial. Parcialidad divina.
Lugar teológico.

LÁZARO GOLPEA A LA PUERTA DE LA IGLESIA

El mártir y teólogo de El Salvador Ignacio Ellacuría llegó a afirmar que “la opción preferencial por los pobres es una de las notas de la verdadera Iglesia, al nivel de aquellas que antiguamente definíamos como una, santa, católica y apostólica”.¹ La opción por los pobres y la práctica eclesial que se debe seguir de ella se han convertido en la piedra angular y de escándalo en la Iglesia. Toda su credibilidad pende de esa opción y de su actuar en consecuencia.

No vamos a repetir aquí lo que ya la Iglesia sostuvo doctrinalmente a lo largo de toda su historia. Los textos, las declaraciones y el magisterio son abundantes al respecto y claros como el agua.² Tampoco vamos a incursionar en una eclesiología a partir de la opción por los pobres.³ Lo que aquí nos interesa ahora es advertir las ambigüedades en la práctica de la Iglesia respecto de la pregonada opción y sus consecuencias para la credibilidad.

En una famosa carta al papa Juan Pablo II el obispo Casaldáliga le decía con el corazón desgarrado que “no podemos decir con mucha verdad que ya hemos hecho la opción por los pobres. En primer lugar, porque no compartimos en nuestras vidas y en nuestras situaciones la pobreza real que ellos experimentan. Y, en segundo lugar, porque no actuamos, frente a la ‘iniquidad de la riqueza’, con aquella libertad y firmeza adoptadas por el Señor. La opción por los pobres, que no excluirá nunca a la persona de los ricos —ya que la salvación es ofrecida a todos y a todos se debe el ministerio de la Iglesia— sí excluye el modo de vida de los ricos, ‘insulto a la miseria

de los pobres', y su sistema de acumulación y privilegio, que necesariamente expolia y margina a la inmensa mayoría de la familia humana, a pueblos y continentes enteros".⁴

Es que el estilo de vida pobre evidente en Jesús nunca estuvo motivado por un sentido ascético o por un desprecio de las cosas terrenas y materiales. Ese estilo de vida era resultado consecuente de quien sabía que "no se puede anunciar el evangelio a los pobres desde la riqueza, el poder o la seguridad".⁵ Así de simple y también así de complicado para la credibilidad de nuestra Iglesia actual. Es que en esta Iglesia oficial que no es todavía de los pobres, aunque busque tortuosamente optar por ellos, cuesta entender que si el mensaje auténtico de Jesús siempre es una buenísima noticia para los pobres, a los ricos y los poderosos sólo puede sonarles como amenaza para sus intereses y seguridades. Esto es así porque los ricos son llamados a compartir sus bienes con sus hermanos y hermanas carenciados como condición para poder salvarse. Y como no escapa a nadie la realidad de poder y riqueza de la Iglesia oficial, esa amenaza es también para ella. Mientras no sea asumida en todas sus consecuencias, la evangelización y la credibilidad serán nulas.

Jesús evangelizaba, anunciaba su buena noticia, no sólo con palabras sino también con obras. Al mismo tiempo que decía que había llegado el Reino de Dios, lo ponía de manifiesto con las obras que practicaba: "Vayan y cuenten a Juan lo que oyen y ven: los ciegos ven y los cojos caminan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Noticia" (Mt. 11, 4-5). La Iglesia no puede sino intentar hacer lo mismo. No basta que anuncie con la palabra que ha llegado el Reino de Dios *a los pobres*, sino que también debe practicar y hacer los signos que acredite lo que anuncia. Estos signos no podrían ser otros que lo que las comunidades cristianas *viven* y lo que ellas *hacen*.

Y lo que las comunidades deberían vivir es aquello de "acójense mutuamente como los acogió Cristo para la gloria de Dios" (Rom. 15,7). Las comunidades cristianas deberían ser ese espacio de vida que se constituye en una verdadera alternativa al espacio excluyente de la sociedad capitalista. Un espacio en el que los cristianos acojan a los excluidos, los impedidos, los desempleados y a los marginados, para compartir lo que son y lo que tienen.

Pero cuidado, hablar de los excluidos no es cosa menor en nuestro mundo actual. Ellos son los dos tercios de la humanidad, la

inmensa multitud de los Lázaros que “cubiertos de heridas, yacen caídos a la puerta, deseando matar el hambre con lo que cae de la mesa de los ricos, pero sólo los perros se acercan a lamerles las heridas” (Lc. 16, 20-21). Y “entre la masa informe de los ‘excluidos’ queremos destacar a ‘los chicos de la calle’”. Su tragedia nos causa profundo dolor e inmensa preocupación. Los niños, que en todas las culturas eran tenidos como el símbolo de la inocencia, constituyen en nuestras sociedades la denuncia más punzante de la iniquidad en que vivimos. Ellos son la piedra de molino colgada al cuello de nuestra sociedad excluyente (Mt. 18, 6). Despreciándolos, nuestras sociedades están desafiando a los ángeles mayores —que velan el rostro del Padre celestial— que Dios colocó a su lado (Mt. 18, 10). Esas referencias, expresión del amor celoso que Jesús tenía por los pequeñitos, nos ponen crudamente ante la evidencia de una gravísima situación de pecado social.(...) Tomar en serio el fenómeno de la exclusión social de la mitad de nuestro pueblo, implica redefinir nuestra pastoral”.⁶

Ya vimos que la comunión y la comunicación cristiana de los bienes es algo esencial para la credibilidad y está afirmado por toda la tradición desde los inicios de la Iglesia. “La comunicación cristiana de bienes tiene una medida clara: cualquier bien superfluo que podamos tener pertenece a los necesitados: ‘El pan que hay en tu despensa —escribía san Basilio— pertenece al hambriento; el abrigo que cuelga, sin usar, en tu guardarropa pertenece a quien lo necesita; los zapatos que se están estropeando en tu armario pertenecen al descalzo; el dinero que tú acumulas pertenece a los pobres’. Y san Ambrosio remacha: ‘No le regalas al pobre nada tuyo, sino que le devuelves una parte de lo que le pertenece, pues lo que fue dado para el uso de todos lo estabas usurpando tú solo’. Desgraciadamente, con el tiempo, la comunicación de bienes con los necesitados degeneró en conductas paternalistas y humillantes.”⁷ Si no existe ese compartir la vida (lo que los cristianos son y tienen), nadie tomará en serio ni creará el mensaje que ellos anuncian de palabra. Basilio y Crisóstomo, padres de la Iglesia, repetían sin descanso que a Dios le alcanza más lo que se da a los pobres que lo que se da al culto o a las iglesias “porque Dios no tiene necesidad de vasos de oro sino de almas de oro... ¿Qué le aprovecha al Señor que su mesa esté llena de vasos de oro, si él se consume de hambre?”⁸

Respecto de lo que los cristianos hacen de su práctica, vale la pena

recordar lo dicho por el Sínodo de Obispos de 1971: "La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva". Es evidente que una comunidad que no esté comprometida *en su práctica* con los pobres y su causa (y contra la pobreza), no podrá evangelizar por más sabia, elocuente y elegante que sea la palabra de sus obispos, sacerdotes y catequistas. Esa predicación será pura palabrería hueca. San Pablo advirtió que "si yo hablara todas las lenguas de los hombres y de los ángeles, y me faltara la práctica del amor, no sería más que bronce que resuena y campana que toca" (1 Cor. 13, 1).

¿OPCIÓN O COMPROMISO CON LOS POBRES?

La opción por los pobres y la lucha contra la pobreza son exigencias absolutas de la fe cristiana. Cuando no existen, la evangelización se vuelve palabrería vana y los sacramentos de la comunidad y su liturgia degenera en ritualismo vacío, en una verdadera burla al Dios que nos interpela desde los pobres. En toda comunidad dividida en clases sociales, en satisfechos y hambrientos, excluidos y excluyentes, la celebración de los sacramentos se convierte en una burda máscara eclesial. Seguirán resonando sobre esa comunidad las tajantes palabras condenatorias de Pablo a los corintios que actuaban de esa manera: "Ustedes no están comiendo el Cuerpo y la Sangre de Cristo, sino vuestra propia condenación" (1 Cor. 11, 17-34).

La opción por los pobres para que signifique que nuestra Iglesia dejó de ser de los pudientes y de los instalados, pregonada por toda la tradición cristiana, está lejos de ser una realidad. La imagen que actualmente da nuestra Iglesia es que no pertenece a los pobres, que es una Iglesia rica y al lado de los ricos. Bloch llegó a decir, indignado, que *ubi pecunia, ibi ecclesia* (donde está el dinero, allí está la iglesia).⁹ También Péguy se quejaba a principios de este siglo que "si la Iglesia ha cesado de ser la religión oficial del Estado, no ha dejado de ser la religión oficial de la burguesía... porque es y actúa como la religión oficial, la religión formal del rico. He aquí lo que el pueblo percibe muy bien, sin duda, bien sea de manera oscura, o

claramente. Esto es lo que el pueblo ve. Y ésta es la razón por la que la Iglesia no es nada... Y no volverá a abrirse la entrada a la fábrica, ni la entrada al pueblo, a menos que también ella se decida a pagar los costos de una revolución económica".¹⁰ Estas terribles palabras encuadran la preocupación que tenía Juan XXIII en vísperas del Concilio Vaticano II cuando expresaba preocupado el deseo de que la Iglesia volviera a ser evangélica convirtiéndose a los pobres: "La Iglesia, que es la Iglesia de todos, quiere ser particularmente la Iglesia de los pobres".¹¹

A partir de esta preocupación comenzó un largo y tortuoso camino de declaraciones oficiales, que si bien se mantenían en el plano de las palabras, al menos pretendían orientar una nueva práctica de la Iglesia para convertirse a los pobres. Desgraciadamente debemos decir que aun en este plano del discurso (que vemos está todavía lejos de la práctica), la opción por los pobres es una materia pendiente.

La misma evolución de los términos en el discurso es vergonzante y muestra cómo la Iglesia oficial se resiste a asumir la opción con todas sus consecuencias. De hecho, observando con atención los términos eclesiales, comprobamos cómo desde la original afirmación de la *opción* por los pobres para llegar a una Iglesia *de los pobres*, se pasa luego a hablar de una opción *preferencial* entre otras, y se termina diciendo que la opción no debe ser *ni exclusiva ni excluyente...* de opciones por otros no pobres.¹²

Veamos rápidamente el proceso: A partir de la voluntad de Juan XXIII algunas cosas empezaron a cambiar. Durante el mismo Concilio algunos obispos conformaron un grupo que se reunía en el Colegio Belga para profundizar en el tema de la Iglesia de los pobres y para intentar que su evangelización fuera el tema central del Concilio como lo pide a gritos el Evangelio. Produjeron un famoso texto que fue conocido como "esquema XIV" (por contraposición al "esquema XIII" que se discutía en el aula como base de lo que fue luego la Constitución sobre la Iglesia en el Mundo, o *Gaudium et Spes*). También puso en primer plano el tema una intervención del cardenal Lercaro en el aula conciliar el 6 de diciembre de 1962 sobre la Iglesia de los pobres que será aplaudida y detonará grandes esperanzas que luego se irán frustrando.¹³ Pero el tema, que aún no estaba maduro, recibirá sólo una atención marginal con menciones en *Lumen gentium*, 8c, y *Gaudium et spes*, 69.

Será en América Latina, precisamente, donde veremos reaparecer la preocupación por el pobre con fuerza para luego extenderse al resto de la Iglesia. En Medellín (1968) se habló de dar "preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa" (Doc. *La pobreza en la Iglesia*, n. 9) y los teólogos de la liberación ya habían señalado con claridad la necesidad y la urgencia de una opción por los pobres. Serán los obispos en Puebla quienes se enfrascarán en un debate que culminará con la acuñación de la famosa y ambigua expresión "opción *preferencial* por los pobres". ("Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral", Doc. Puebla, n. 1134.) Además de asignarle un capítulo especial al tema (el primero de la cuarta parte), será materia recurrente a lo largo de todo el documento final. Pero se añadirá a esta opción por los pobres también la opción por los jóvenes. Y esto terminará de complicar el panorama porque se equiparan y multiplican las opciones.

El asunto está en darse cuenta que *la opción por los pobres no es opcional para la Iglesia* y que el término *preferencia* viene a señalar toda la ambigüedad de la opción que se pretendía hacer. Esto es así porque "optar en un conflicto significa entrar en él y aceptar la parcialidad inherente a uno de los dos bandos, en este caso el de los pobres. Toda opción limita. Y esa limitación es tanto más grande cuanto más hondo y a muerte es el conflicto. Pero, históricamente, de esa parcialidad procede también su fuerza y su eficacia".¹⁴ Es obvio que ha habido un sutil deslizamiento desde el término *opción* —a secas— (por los pobres) hasta *opción preferencial* (por los pobres y los jóvenes). Ante esto, concluye Juan Luis Segundo con acertada contundencia que "este compromiso (entre dos tendencias teológicas) es sutil en la medida en que 'opción' permanece y 'preferencia' parece casi un sinónimo débil colocado ahí como un pleonismo, es decir, como una extraña e innecesaria repetición. Pero, en realidad, no se trata de un pleonismo. Es como si se dijera: optamos por pobres y ricos porque la Iglesia pertenece a todos, pero damos preferencia a los primeros. Claro está que ello implica una curiosa posición en un campo de batalla. Y también resulta difícil entender el significado que las bienaventuranzas (por lo menos en la versión de Lucas, con sus ayes respectivos) podrían tener si dijeran: felices los pobres porque de ellos es preferentemente el reino de Dios... En

humana. Los bienes de este mundo (pan, casa, tiempo disponible) se convierten en principio de solidaridad".¹⁸ Una Iglesia que no exprese y actualice con su palabra y su vida, esta práctica de Jesús, deja de ser Iglesia de Jesús y se convierte en un grupo partidario animado de una ideología extraña al Evangelio.

Es capital entonces preguntarse cómo y por qué se da este deslizamiento eclesial desde el Evangelio (la opción por los pobres) a la ideología (lo preferencial, no exclusivo, no excluyente...). Hacerse esta pregunta es vital para la Iglesia porque en cuanto a evangelizar, fuera del "a los pobres" no hay buena Noticia, y fuera de "la Buena Noticia para los pobres" no podemos pensar que haya *evangelio* ni verdadera Iglesia de Jesús.

¿CUÁL ES EL LUGAR CORRECTO PARA EVANGELIZAR?

Indudablemente debe estar fallando *el lugar* desde donde ella anuncia (evangeliza) y actúa. A mi entender aquí está la clave que produce la falta de credibilidad y hace que los pobres sigan siendo "los convidados de piedra" en la Iglesia oficial. Es que la Iglesia no se ha animado todavía a dar el verdadero *paso* o *éxodo* (ruptura epistemológica) *desde* la situación de centro social y de privilegio (de poder, saber y tener) *hacia* la periferia y hacia la frontera de la marginación, donde están los pequeños, los olvidados, los pobres, los que no pueden, ni saben, ni tienen. La Iglesia debe dejar su lugar central de privilegio social y salir hacia la periferia, ir allí a donde están los pobres y asumir ese mundo como propio. Debe asumir el desafío de *encarnarse* e inculturarse en el mundo y la cultura de la pobreza y desde ese lugar social mirar la realidad y transformarla. Desde allí comenzar a evangelizar.

Pero la cuestión es que la Iglesia no está ubicada acertadamente porque no está en el "lugar social" correcto (de los pobres) para poder evangelizar, para poder anunciar su buena noticia. "El lugar social es, pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de *pensar* cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica." ¹⁹ La clave para entender esto se encuentra en la respuesta que ella da a la pregunta por el "desde dónde" evangeliza y actúa, por el lugar que elige para mirar el mundo, para interpretar la historia y para ubicar su práctica evangelizadora.

González Faus decía que para la fe cristiana es tan fundamental el

que los pobres son un "lugar teológico" como el que la Biblia pueda ser llamada "palabra de Dios".²⁰ Por otro lado Ignacio Ellacuría, además de afirmar como ya hemos visto que la opción por los pobres es una nota de la Iglesia afirmada como se afirma de ella que es Una, Santa, Católica y Apostólica, decía también que el lugar social de los pobres se asume como una opción que implica "primero, el lugar social por el que se ha optado; segundo, el lugar desde el que y para el que se hacen las interpretaciones teóricas y los proyectos prácticos; tercero, el lugar que configura la praxis y al que se pliega o se subordina la praxis propia".²¹ No sería posible salvar a la Iglesia y a su teología de un profundo cinismo si no asumiera como punto de partida para su evangelización y reflexión esos dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones de muertos de hambre, que vive dominado por el otro tercio rico y poderoso. "En la raíz de la asunción de este lugar social está la indignación ética que sentimos ante la realidad: el sentimiento de que la realidad de injusticia que se abate sobre los oprimidos es tan grave que merece una atención ineludible; la percepción de que la propia vida perdería su sentido si fuera vivida de espaldas a los pobres."²²

Para evangelizar es obligatorio según el Evangelio adoptar el lugar social de los pobres. El punto de vista de los poderosos termina inevitablemente enmascarando la realidad para justificarse. Y la Iglesia oficial sigue cayendo en esa trampa de pretender ver la realidad y evangelizarla desde el centro y el poder, desde Roma y desde la perspectiva del Primer Mundo. Pablo Freire decía al respecto: "Las metrópolis están impedidas de tener esperanza; están amenazadas por los *establishments*, que temen todo futuro que los niegue. Su tendencia es condicionar filosofías y teologías pesimistas, negadoras del hombre como ser de transformación. Por esto es que, para pensar -y hay quienes piensan- fuera de este esquema, en las metrópolis, es necesario, primero, *hacerse* persona del Tercer Mundo".²³

DESDE EL VATICANO NO SE VE

En otro lado ya dije que "es pertinente al respecto recordar aquella frase de Engels (que ya es casi un refrán popular) de que '*no se piensa lo mismo desde una choza que desde un palacio*'. Tan simple afirmación constituye, sin lugar a dudas, una de las conquistas más profundas e importantes del pensamiento contemporáneo. Lo que está afirmando Engels con su perogrullada es que, aunque la verdad

sea absoluta, no lo es nuestro acceso a ella. Es decir, que aunque sea posible para el hombre un cierto acceso real a la verdad, ese acceso estará siempre condicionado por la misma realidad y será, por ello, relativo. Nunca será ese acceso absolutamente 'neutro' e incondicionado. Nosotros deberíamos completar el 'efecto' de la afirmación de Engels diciendo que 'no se siente (se ve o se experimenta) la realidad lo mismo desde una choza que desde un palacio'. Todo esto es de capital importancia para lo que venimos planteando. Aun suponiendo la mejor intención, la mejor buena voluntad y los mejores talentos intelectuales, hay lugares desde los que, simplemente, *no se ve, no se siente la realidad* que nos abre al amor y a la solidaridad. Nadie puede pretender mirar o sentir los problemas humanos, el dolor y el sufrimiento de los otros, desde una posición 'neutra'(...). Semejante pretensión significará siempre cegar la única vía de acceso a la realidad del otro y, por tanto, a la de Dios, a quien, como dice san Juan, *no vemos*".²⁴ El asunto es que "hay sitios desde donde simplemente '*no se ve*' y por tanto desde donde '*no se puede hablar*'".²⁵

Se aprecia entonces que para el Vaticano, en Roma, no son menores los problemas que se le presentan para poder adecuarse al Evangelio de Jesús. Es que *desde Roma simplemente no se ve la realidad de los pobres y no se la siente*. Desde el Vaticano no se puede evangelizar ni gobernar las iglesias. El Vaticano está muy lejos del lugar social apropiado para anunciar con credibilidad la buena noticia de Jesús. Reproduce sin darse cuenta las estructuras y la forma de ver y actuar del poder, el mismo paradójicamente al que se enfrentó Jesús y que lo llevó finalmente a la muerte. Forma parte del mundo europeo, de los países centrales del capitalismo, está en el mundo del Norte... Tiene toda la apariencia de un cuartel general de un príncipe mundano mientras que Jesús no tenía cuartel general. ¡Menudo problema para Roma! La Iglesia deberá encontrar la manera de solucionar esto si quiere recuperar la credibilidad para evangelizar a los pobres. Deberá ver cómo da el primer paso (pascua) e inicia el éxodo a la periferia, a la marginación, a los países desde los que pueda ver y hablar mejor, junto a las comunidades de los pequeños, de los pobres y de los crucificados de nuestra tierra. Mientras siga en el Vaticano, la Iglesia aparecerá como ligada a las clases dominantes. Convertirse en Iglesia de los pobres, optar por ellos significaría que

los pobres son en ella verdaderos sujetos, protagonistas, punto de referencia central con voz y autoridad y no convidados de piedra en el Vaticano. ²⁶

La Iglesia no puede tener otro punto de vista que el de Jesús. "Pero Jesús (Mt. 25) ha aclarado sin equívocos que él se encuentra en los hambrientos, en los sedientos, en los encarcelados, en los enfermos: en una palabra, en los más pequeños de sus hermanos. No hay, por tanto, identificación vital con Jesús que no pase por el amor a los hombres, y en particular a los más pobres." ²⁷ Mientras siga en esa posición la Iglesia no tendrá acceso a las cosas del Padre de Jesús. El mismo lo advirtió claramente al exclamar: "Te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has mostrado a los pequeños" (Lc. 10, 21-24). Es interesante notar que Jesús no contrapone a los "sabios y entendidos" los "tontos" o ignorantes sino a los "pequeños". Con esto está indicando que los "sabios y entendidos" de su exclamación son los que comparten o tienen la "sabiduría de los grandes" de este mundo, frente a la cual el Padre opta por esa otra, la de los "pequeños", los únicos que logran entender "estas cosas". Y "estas cosas" que no pueden ver los grandes y los sabios son justamente las del Reino que debería anunciar la Iglesia, el contenido precisamente de la buena noticia a los pobres. "En realidad, es simplemente de sentido común que los poderosos, los bieninstalados, los explotadores, los grandes del sistema... no pueden entender 'estas cosas'. No quieren siquiera oír hablar de la Buena Noticia para los pobres. No miran las cosas desde la perspectiva de la Liberación. No quieren entrar en la dinámica del Reino: ¡Qué difícil es que un rico entre en el Reino...!" (Lc. 18, 24-25) ²⁸

Pero qué hermoso va siendo también el testimonio (*martirio*) de tantos cristianos latinoamericanos que han dado martirialmente sus vidas, consecuentes hasta el extremo con esa opción por los pobres. No podemos menos que irrumpir en una acción de gracias por esta época, rica como ninguna otra, en tantos testigos que dieron pacíficamente sus vidas, inspirados por su opción y su fe, buscando la paz, la justicia y reclamando los derechos humanos básicos de la persona humana ultrajada por los ricos y poderosos de este mundo. Con su muerte nos dieron el testimonio más hermoso de que hay valores por los que merece la pena vivir y, si es preciso, también morir, más allá de las razones que el miedo o la fuerza bruta puedan enarbolar en su contra.

Esos mártires son los que ahora nos marcan el camino, los que han seguido a Jesús con la mayor radicalidad. Y los que cayeron fueron obispos como monseñor Romero, catedráticos e intelectuales como los jesuitas de la Universidad Católica de El Salvador, pero también innumerables gentes sencillas, de una fe inquebrantable. Cayeron niños, mujeres indefensas, embarazadas muchas de ellas, ancianos sin fuerzas, curas y monjas sin otra arma en la mano que la del servicio y del amor. Todos ellos masacrados como Jesús, por los que detentan la fuerza y que no toleran que se cuestione su idolatría de la riqueza, los que se han vendido al interés del más fuerte, dentro y fuera de la Iglesia de Jesús. Quizás lo que está comenzando a salvar a esta Iglesia es lo que nos llega como interpelación desde las voces acalladas y la memoria de tantos mártires, campesinos cristianos, obreros, maestras, niños y tantos santos inocentes. En ellos ya descubrimos la fuerza de Jesús, mártir y liberador, actuando en la Iglesia y presente en la Eucaristía que celebramos en muchas de nuestras pequeñas comunidades.

Notas

1. ELLACURÍA I., "Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España", en *Sal Terrae* 70 (1982)221.
2. Véase la hermosa recopilación y su comentario en GONZÁLEZ FAUS, José I., *Vicarios de Cristo* (Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas), Ed. Trotta, Madrid, 1991.
3. La bibliografía es abundante. A los meros efectos de una introducción en el tema desde la teología de la liberación basta citar a SOBRINO, Jon, *Resurrección de la verdadera Iglesia* (Los pobres, lugar teológico de la eclesiología), Ed. Sal Terrae, Santander, 1981; BOFF, Leonardo, *La fe en la periferia del mundo* (El caminar de la Iglesia con los pobres), Ed. Sal Terrae, Santander, 1981.
4. CASALDALIGA, Pedro, "Carta al Papa Juan Pablo II", *Iglesias* 60 (1988)31.
5. Carta pastoral de los obispos vascos, n. 23. Citada por GONZÁLEZ FAUS, José, I., en *Jesús y los ricos de su tiempo*, Indo-American Press Service Editores, Bogotá, 1990, p.67.
6. BOFF, Clodovis, "La voz de los teólogos (Opción preferencial por los pobres)", *Misión Abierta* 5(1992)14-15.
7. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, "Los cristianos y la causa de los pobres", *Vida Nueva* 1852 (1992)28. Véase del mismo autor: *Con los pobres contra la pobreza*, Ed. Paulinas, Madrid, 1991.

8. *Homilía 50 sobre san Mateo*. PG 58, 508-509.
9. BLOCH, E., *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983, p. 33.
10. PÉGUY, Charles, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1916, t. IV, p. 171.
11. JUAN XXIII, Radio-mensaje del 11 de noviembre de 1962.
12. VIGIL, José María, "Opción por los pobres ¿preferencial y no excluyente?", en *La opción por los pobres*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 57 y ss.
13. MARTÍN DESCALZO, J.L., *Un periodista en el Concilio*, t.1, PPC, Madrid, 1966, p.326. Se puede también ver el texto completo de esta brillante intervención en GAUTHIER, P., *La pobreza en el mundo*, Ed. Estela, Barcelona 1966, pp.163-168.
14. SEGUNDO, J. L., *Teología de la Liberación (Respuesta al Cardenal Ratzinger)*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1985, p.58.
15. *Ibíd.*, pp.58-59.
16. *Discurso inaugural de Juan Pablo II, a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santa Fe de Bogotá, noviembre, 22, 1992. Véase Doc. Conclusiones, Santo Domingo, Impresora Central, Salto, Uruguay, 1992, p. 18. El Papa en realidad está citando allí un discurso suyo a los cardenales y prelados de la curia romana del 21 de diciembre de 1984, n.9.
17. PIKAZA, Xavier, "Evangelio de Jesús: Pobreza y solidaridad interhumana", *Selecciones de Teología* 116 (1990)252.
18. *Ibíd.*, p.225.
19. SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Ed. Trotta, Madrid, 1991, p.48.
20. GONZÁLEZ FAUS, J., "Los pobres como lugar teológico", en VARIOS. *El secuestro de la verdad*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1986, p.106.
21. ELLACURÍA, I., "El auténtico lugar social de la Iglesia", en VARIOS. *Desafíos cristianos*, Misión Abierta, Madrid, 1988, p.78. y "Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina", en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1984.
22. CASALDALIGA, P. y VIGIL, José María, *Espiritualidad de la liberación*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1992, p.84.
23. FREIRE, P., "Tercer Mundo y Teología", en *Perspectivas de diálogo* 50 (1970)305.
24. PÉREZ AGUIRRE, Luis, *La Opción Entrañable*, Ed. Trilce, Montevideo, 1990, p 45 y Ed. Sal Terrae, Santander, 1992, pp.51-52.
25. GONZÁLEZ FAUS, José I., "Tesis sobre cristianismo y lucha por la justicia", en *La Teología de cada día*, Ed. Sígueme, 2a ed., Salamanca, 1977, p.291.
26. En este punto CASALDALIGA y VIGIL (véase ob. cit., p.261) citan a J. SOBRINO en "La 'autoridad doctrinal' del Pueblo de Dios en América Latina", *Concilium* 200 (1985).
27. GIRARDI, Giulio, *La túnica rasgada. La identidad cristiana hoy, entre liberación y restauración*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1991, p.307.
28. CASALDALIGA y VIGIL, ob. cit., p.165.

INTERPELACIÓN A LA IGLESIA DESDE EL CUERPO

Sexualidad. Placer. Narcisismo. Ascética. Felicidad.

LOS CRISTIANOS ESTÁN CONFLICTUADOS CON SU SEXUALIDAD

No creo estar muy lejos de nuestra realidad eclesial actual si digo que existe un amplio acuerdo entre los laicos (y algunos clérigos) —aunque siempre dicho a media voz y en círculos de confianza— que la sexualidad y el placer, con la extensa gama de asuntos implicados en esas dos realidades íntimas de la persona, siguen siendo desde siempre una asignatura pendiente en la Iglesia oficial.

No existe área de la realidad humana donde la formación religiosa del creyente y el conocimiento científico vayan tan a contrapelo como en lo referente a la sexualidad y el placer. Es inútil pretender escapar a nuestra realidad biogenética o a nuestra dotación psicosocial. Los argumentos tradicionales en el área sexual, basados en supuestas razones de la escritura bíblica, podrían tener hasta hace poco tiempo cierta autoridad pero hoy carecen de la fuerza de convicción intelectual y científica requerida para un liderazgo eclesial creíble, mínimamente aceptable para un laicado maduro e instruido. La actual enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad humana no tiene credibilidad; no se ajusta al desarrollo de las ciencias humanas contemporáneas y en los hechos una enorme masa del laicado desconoce o no se ajusta a esa enseñanza.

Son pocos los que hoy dudan que la sexualidad en la Iglesia se vive conflictivamente y con un alto nivel traumático. Ella se ha convertido en una especie de patología del cristianismo y de la Iglesia. Baste señalar, entre otros, los problemas relativos al celibato

obligatorio de los presbíteros, a la valoración moral de los métodos de control de natalidad y al trato pastoral con los divorciados que se han vuelto a casar.¹ Baste recordar también que problemas como estos no pudieron ser sometidos a un debate libre y sincero durante el Concilio Vaticano II. La Santa Sede se reservó el derecho de orientación y de decisión en esas materias. Y aún así, en el caso de los criterios morales en los métodos de control de natalidad, posteriormente se pronunció en contra de lo sostenido por la mayoría de la comisión técnico-teológica que el mismo Vaticano había convocado a tales efectos.

La historia del pensamiento de la Iglesia respecto de la sexualidad, a lo largo de dos mil años, ha pasado todo tipo de vicisitudes y estuvo sometida a influencias paganas y a-científicas, que deformaron completamente su talante cristiano. Allí están los influjos nada evangélicos del estoicismo, que sólo justificaba el placer sexual cuando se ordenaba a la procreación, del dualismo platónico, que llevó a ver el cuerpo como cárcel del alma y del neoplatonismo, todos ellos fruto de una época precientífica y de posiciones personales de posteriores teólogos y moralistas eclesiales que tuvieron mucho peso respecto a estructurar una doctrina sobre la sexualidad. Y se llegó a afirmar verdaderas aberraciones que no valen la pena reseñar aquí, aunque la mayoría de ellas tuviese el aval de santos padres de la teología cristiana como Agustín, Clemente de Alejandría, Tomás de Aquino, etcétera.

Las corrientes extracristianas que se encarnan en la Iglesia terminan por adquirir un influjo encratista que se manifiesta en prohibiciones que resultan escandalosas por lo tabuísticas. Entre otras cosas llegan a tachar el acto conyugal como "acto no sin inconvenientes", para alcanzar la cima de la virtud cristiana y ubican a las virtudes de la "castidad" y al ascetismo como medio privilegiado para encontrar una vida más pura y más apta para la contemplación. Como anécdota que refleja de manera mordaz esta realidad, recordamos que uno de los personajes femeninos de una famosa novela de Gabriel García Márquez recibió de su director espiritual antes de contraer matrimonio un calendario en el que aparecían tachados con tinta morada los días en que debía abstenerse de toda relación sexual: "Su anuario útil quedaba reducido a 42 días desperdigados en una maraña de cruces moradas...". Comentando esta anécdota González-Carvajal recuerda que "desgraciadamente no se trata de una

caricatura. Muchos moralistas prohibían las relaciones sexuales casi todos los días de la semana: el domingo, por conmemorar la resurrección de Cristo; el lunes, por ser consagrado a los difuntos; el jueves, por conmemorar la pasión de Jesús; el viernes, para conmemorar su muerte y el sábado, para honrar a la Virgen. ¡Sólo el martes y el miércoles resultaban hábiles!".²

LA BELLEZA DEL SEXO Y EL EROTISMO NEGADOS

El paroxismo de esta concepción de influjo no cristiano se descubre en la valoración que hace la Iglesia del *placer*, que aparece como inherente al comportamiento sexual. "A lo largo de la historia de la moral cristiana ha perdurado este malestar de no saber encajar perfectamente el placer dentro de una concepción integral de la sexualidad (...) Piénsese que únicamente a comienzos del siglo XX se pusieron de acuerdo los moralistas sobre la no ilicitud de la búsqueda del placer moderado entre esposos fuera del acto conyugal. Piénsese, asimismo, en la dificultad que ha existido en ver integrados en armonía el amor espiritual y el acto carnal."³

Es un hecho que nosotros somos herederos de una situación "torcida" en materia de sexualidad. Y el magisterio eclesial inspira poca confianza a los fieles porque está desacreditado. Lo que aparece a ojos y oídos de todos es que el magisterio en materia de moral sexual pareciera basarse en un temor y en un cierto supuesto de que el sexo es malo, aunque inevitable para la procreación y por ello no hay más remedio que tolerarlo y mantenerlo bien acotado a dicha finalidad. Y esto mantiene a la Iglesia embretada en un callejón sin salida, entre inhibiciones e hipocresías inconfesables.

"Claro que la vida sexual debe estar sometida a un sano autocontrol moral: aunque todo sea lícito —dijo san Pablo—, no todo es provechoso, y uno debe conservar un autodomínio personalizante y humano, así como el respeto y aprecio a la otra persona. Sobre todo, lo de 'amarás a tu prójimo como a ti mismo' es la gran regla para hacer éticas y humanas nuestra vida y nuestras relaciones sexuales. Pero, dicho esto muy claramente, hay que afirmar la bondad y belleza del erotismo y del sexo. Hay que superar tabúes insensatos."⁴

Desde que la Iglesia sucumbió a negativas influencias extra cristianas, es inevitable que la gente piense que la visión judeo-cristiana de la sexualidad sea enemiga del amor humano. Y hay

motivos para que la gente piense así. Aunque se trate en realidad de deformaciones graves del cristianismo, la Iglesia no se puede desprestigiar ahora de esa imagen negativa. Por ello es absolutamente necesario, para hacerla creíble, que los cristianos reconquisten en materia de sexualidad y placer su libertad, personal y responsablemente. Para ello deben hacerse cargo de todo ese peso tradicional y de un magisterio de dos mil años, extenso, complejo y contradictorio. Tendrán también que poner en práctica lo que recomendaba Pablo a los cristianos de Tesalónica: "Examinarlo todo y quedarse con lo bueno" (1 Tes. 5, 21).

Pablo, mucho antes de que Sigmund Freud escribiese su famosa obra *El malestar de la cultura*, sabía que los seres humanos aspiran a la felicidad, que quieren llegar a ser felices y que ello implica fijar dicho objetivo vital de manera precisa. Ese objetivo, que en Freud está fijado por *el principio del placer*, se expresará en la lucha por evitar el dolor y el displacer por un lado y por experimentar sensaciones placenteras por el otro (aunque ello no se identifique inmediatamente con la felicidad). La coincidencia con Pablo estará al nivel de la triple fuente del sufrimiento que amenaza al ser humano frustrando el objetivo vital: 1) desde el propio cuerpo mortal, 2) desde la dureza (opacidad) del mundo exterior, y 3) desde las relaciones con los otros seres humanos.

En cuanto seres humanos dinamizados en la búsqueda de la felicidad y descubiertos a sí mismos con la pulsión de la búsqueda del placer, no podemos menos que ahondar en la relación entre ambos términos: *felicidad* y *placer*. Y en cuanto a la pulsión erótica, la satisfacción de ella encuentra su barrera en la cultura, de la que forma parte preponderante la Iglesia. Así la lucha por la existencia se convertirá originariamente en una lucha por el placer al tiempo que la cultura comenzará a manifestarse en el proceso de realización colectiva de esa meta. Pero también, en el mismo dinamismo, la lucha por la existencia se organizará en torno al interés de la *dominación* y del *poder*. La historia judeo-cristiana en sus miles de años no está ajena a este mecanismo y ha ido estructurando y controlando con su poder la base erótica de la cultura alejándola de las pulsiones primigenias de la experiencia humana. La sociedad cristiana y civilizada será así finalmente una sociedad de los impulsos reprimidos o controlados y vista como sexofóbica por una gran mayoría. ⁵

El gran reto de la cultura actual, impregnada de las fobias eclesiales ante el sexo y el placer, es el de elaborar con urgencia una ética sexual que supere las grandes limitaciones que la afectan y haga justicia a la plenitud de dimensiones biológicas, afectivas y psíquicas de la sexualidad humana.

No se trata de embarcarse sin más con el grito libertario del psicoanalista marxista austriaco Wilhelm Reich, que pretendía llegar a la total superación de toda represión sexual, para así poder encontrar al *hombre natural*, porque conlleva el simplismo de reducir la sexualidad a la genitalidad y al poder orgásmico con la felicidad. La Iglesia debería decir una palabra más libertaria y profunda aún, que deje de hacer naufragar el coito en "misterios sagrados" y haga justicia a la plenitud de significados que comporta la sexualidad en el ser humano. Ese nos parece ser el gran reto de la cultura actual.⁶

EL DERECHO AL PLACER

Asumir este reto se hace moralmente obligatorio para la Iglesia puesto que estamos en un momento de la historia de la humanidad en que *por primera vez se ha podido disociar la sexualidad de la procreación*. El ser humano puede vivir su sexualidad sin que su conducta sexual conlleve el riesgo de una fecundación no deseada. La posibilidad de controlar la propia fecundidad permite por primera vez al hombre, pero más particularmente a la mujer, ser sujeto de su propio cuerpo. Se está ante una nueva dimensión que humaniza la sexualidad y abre al descubrimiento de la genitalidad como forma de lenguaje y expresión humanas.

Se rescata así *el derecho al placer* y "lo natural" para la persona humana ahora es precisamente lo cultural, es decir, lo "artificial" o lo manipulado y elaborado por el ser humano, lo que supera lo meramente instintivo animal. La única "ley natural" para el ser humano se expresará por el conocimiento de la naturaleza y por la posibilidad de actuar sobre sus leyes. Todavía parece que no hemos caído en la cuenta de la modificación sustancial que implica esta nueva situación para la concepción de la sexualidad. Desde la perspectiva biológica, es un hecho incontestable que la sexualidad humana desborda su significado procreador. Ello hace que no se la pueda equiparar a la de los animales y se deba revisar el tan manido concepto de *ley natural*.

Pero no parecería que estemos todavía cerca de ello, porque “por lo que respecta a la ley natural el (nuevo) Catecismo opta claramente por una concepción yusnaturalista de la moral cristiana, sin tener en cuenta las críticas recientes a este planteamiento que hace derivar excesivamente la moral hacia los polos del ‘ontologismo’, del ‘abstraccionismo’ y del ‘inmovilismo’. De hecho, la exposición insiste mucho en las dos cualidades que la escolástica atribuyó a la ley natural: la ‘universalidad’ (nº 1956-7) y la ‘inmutabilidad’ (nº 1958). Pero la realidad humana, además de ‘naturaleza’, es también y al mismo tiempo ‘naturaleza’ y ‘cultura’”.⁷

Llama la atención esta posición del nuevo Catecismo cuando el Concilio Vaticano II en su constitución pastoral *Gaudium et spes* se había desvinculado de los presupuestos metodológicos de la ley natural en moral situando el análisis y los principios al nivel de la condición histórica y conflictiva de la condición humana. “El catecismo ha vuelto a estrechar el vínculo de unión entre la moral cristiana y la concepción moral del estoicismo (véase la cita sintomática de Cicerón en el nº 1956) y del aristotelismo, basada en un ‘orden’ (=nomos o ley) de la ‘naturaleza’ al cual hay que atenerse (=homología: obrar conforme a la naturaleza).”⁸

La Iglesia ha olvidado que la visión bíblica de la persona no era la del estoicismo ni la del dualismo platónico. La disección de la persona en “cuerpo” y “espíritu” nunca fue bíblica. La Iglesia ha olvidado también que su neoplatonismo nunca pudo evitar los planteamientos maniqueos que infravaloraban el cuerpo humano. Aunque en afirmaciones de su magisterio la Iglesia llega a superar esto, por ejemplo en recientes escritos de Juan Pablo II cuando afirma que “no tenemos cuerpo”, sino que “somos cuerpo”,⁹ y hasta ha predicado que *es necesario reconciliar lo erótico con lo ético*,¹⁰ no ha logrado todavía conciliar sus principios morales tradicionales y su concepción yusnaturalista con dichas afirmaciones.

La moral sexual que elaboró la Iglesia no deja de ser rara para los historiadores. Durante más de quince siglos sostuvo que el placer sexual no estaba exento de todo pecado, y que no podía ser justificado a no ser que otra finalidad (la procreación) viniera en su auxilio a legitimarlo.

Todo esto contrasta con la misma originalidad de la concepción sexual cristiana que sostiene que Dios ha creado al ser humano a su imagen, como varón y mujer. Que es el mismo Dios quien ha hecho

sexuada a la persona y le ha dado la sexualidad como un bien. Además, en la teología sacramental, el matrimonio acentúa todavía más la dignidad del encuentro entre los sexos, afirma que no hay contradicción entre lo que se vive en la sexualidad y la vida que Dios quiere para las personas.

Entonces empezamos a sospechar que el problema de la sexualidad y el placer en el cristianismo no es sino una variante de una problemática más general, que afecta a toda la humanidad, y que es planteada a todos por igual, cristianos y paganos. La complejidad afecta a todos desde el momento que los órganos sexuales humanos *son órganos de contacto* en los que se hace posible la más alta comunicación. Son *órganos de lenguaje* con los que la persona puede hacerse presente en el otro o negarse a ello, decir la verdad o engañar. El problema está en que toda esta relación y este lenguaje no se dan de una manera simplemente “natural”, sino mediante un complejo proceso de aprendizaje y de superación de obstáculos que dura toda la vida.

Como dimensión de la condición humana, la genitalidad también está acompañada de una inevitable ambigüedad, pero no es mayor que la de las otras dimensiones humanas como las del psiquismo. Pablo en la carta a los Gálatas (5,19-20) citaba al respecto, junto a las “desviaciones de la carne” (lujuria y orgías), a las del espíritu (envidias, discordia, la ira...). Sería necesario elaborar un poco más a este respecto la conocida tesis de Freud de que debería aspirarse a una conciliación entre el principio de realidad y el principio del placer. La sexualidad es algo tan esencial que se impone la elaboración de una nueva ética sexual que sea más justa con las bases científicas actuales y las potencialidades descubiertas de la misma sexualidad humana, que es mucho más que métodos anticonceptivos y algunas resonancias lúdicas y técnicas. La sexualidad es humanidad, y por eso es literalmente lugar de encuentro con Dios y debe ser regida por una ética que potencie dicho encuentro y lo purifique de fobias malsanas, dignificando al mismo tiempo el eros, el orgasmo y el lenguaje de los órganos genitales.

LA DEMONIZACIÓN DEL PLACER

Debemos reconocer con sinceridad que el placer ha tenido grandes problemas con la tradición cristiana, que nunca supo muy

bien cómo ubicarse ante él, oscilando entre un angelismo y un dolorismo trágico. Tampoco ha sabido cómo ubicar el placer en los capítulos de su moral. Debemos enderezar esta desviación histórica y apuramos a superar los residuos de sospecha y de rechazo ante la dimensión placentera de la sexualidad humana porque el placer ha sido querido por el mismo Dios. Y de la misma forma que se han integrado otros tipos de placer —como el estético o el culinario—, debería integrarse el asociado a la sexualidad. En este contexto conviene hacer referencia a la obra de M. C. Jacobelli, *Risus Paschalis*,¹¹ en la que se plantea la tesis que acabamos de expresar. La teóloga italiana llega a afirmar que el creyente debe asociar la plenitud de vivencias asociadas con la sexualidad a la misma esfera de la fe en ese Dios revelado en Jesucristo, y que el acto sexual puede participar del carácter positivo que para el cristiano tienen otras experiencias humanas. Todo ello nos lleva a la afirmación de que el componente lúdico y placentero de la sexualidad humana debe ser también asumido desde una antropología cristiana, y que no tiene por qué ser ajeno a la vivencia creyente.¹²

El libro de la antropóloga y teóloga de sesenta y tres años ha levantado un respetable revuelo entre los moralistas y teólogos no sólo por el tema que encara, sino también por el hecho histórico que desentierra. *Risus paschalis*, es decir risas pascuales, se refiere a un rito que durante casi doce siglos —entre el VIII y el XVIII— existió en algunas iglesias de Alemania y Europa apareciendo como chocante y escandaloso para nuestra mentalidad cristiana moderna. Se trata de un antiguo rito que se acompañaba de chistes y gestos eróticos, en el más estricto sentido original de la palabra “obsceno” que significa “lo que está en contra”, o “lo que pone en crisis al grupo”. Algunos sacerdotes, desde el púlpito o desde el altar, durante la misa de Pascua de Resurrección, representaban escenas obscenas para divertir y hacer reír a los fieles.

“Mi trabajo surgió —dice Jacobelli— de dos ideas que podrían parecer heterogéneas: la primera fue la lectura casual, hace ahora diez años, de un libro de V.J. Propp, *Edipo a la luz del folclor. Cuatro estudios de etnografía histórico-estructural*. En dicho libro, de pocas páginas densas, rigurosamente documentadas, se hablaba de un hecho curioso y desconcertante acaecido en Alemania en el siglo XIV: durante la misa de pascua el predicador decía y hacía cosas sucias desde el altar, llegando a enseñar los órganos genitales para

hacer reír a los fieles. Lo llamaban *risus paschalis*. Junto a tal descubrimiento, la teóloga empezó a reflexionar también acerca de esa mentalidad 'tan arraigada entre los católicos' de que 'el placer es algo malo, que deteriora, y que es mejor el sacrificio. Que al cuerpo era mejor ofrecerle palos que placer'." ¹³

Jacobelli está preocupada por la clásica demonización del placer, especialmente el sexual y por qué la Iglesia oficial prefiere siempre hablar de "felicidad" y de "alegría" antes que de "placer". Nadie en la Iglesia, afirma Jacobelli, tiene miedo de hablar teológicamente de "alegría, gozo, felicidad", porque se consideran "placeres intelectuales, espirituales" y nadie se escandaliza de que puedan ser "expresión de la divinidad", pero pocos están dispuestos a aceptar que también, y probablemente más aún, el "placer sexual" sea el lenguaje más expresivo para explicar el misterio de la liberación de la esclavitud del hombre por Dios. Y se pregunta si de verdad no existe "una chispa de divinidad" experimentada en esta tierra en el placer completo de la sexualidad. Cita a santo Tomás cuando afirma que "el placer es más intenso en la medida en que es más pura la naturaleza y más sensible el cuerpo". Y concluye que probablemente la diferencia entre la felicidad de la gloria inmortal y el "placer sexual" vivido en el éxtasis supremo del orgasmo sea que *aquí* es sólo "temporal" y que *allí* será sin medida y con una naturaleza más pura y un cuerpo resucitado aún más sensible y, por tanto, aún más intenso. Pero la sustancia del "placer" será la misma, es decir, "sexual". ¹⁴

La idea matriz de Jacobelli de que el placer sexual nos acerca a la divinidad y la anécdota que rescata de la historia ha provocado todo tipo de reacciones. Pero su planteo es de por sí saludable en medio del contexto que venimos analizando. Quizás la objeción más importante es la de quienes advierten ante estas propuestas que se debe tener cuidado en no volver a sacralizar la sexualidad humana.

DESACRALIZACIÓN BÍBLICA DEL SEXO

Toda la revelación bíblica está impregnada por una originalidad que no se encuentra en otras religiones: el principio de "desacralización" del sexo. Y ello se manifiesta en la ruptura que supone la religión judía en relación con las religiones ambientales que la rodeaban. Esas religiones expresaban su comprensión sexual en mitos y ritos. El acto sexual y el orgasmo aproximaban a las

personas a Dios y era celebrado como un acto sagrado, dentro de los templos, por sacerdotisas que gozaban del más alto prestigio en la sociedad. El acto sexual atraía la benevolencia de los dioses y de las diosas y producía la conjunción de las fuerzas cósmicas. En cambio, Israel siempre excluyó de su relación con Yahvé los mitos y los ritos sexuales. Todo lo que existe ha sido creado por El, que es radicalmente *trascendente*. En esta creencia fundamental no caben los mitos sexuales. "Proclamando la radical trascendencia de Dios, el hombre toma conciencia de su ser pleno en cuanto creatura: es necesaria esa 'ruptura' con el padre-dios o 'castración simbólica', hablando en términos psicoanalíticos, para alcanzar la madurez existencial de creatura. Así, la fe judía se opone a la concepción mítica que las religiones antiguas tenían de la sexualidad. No admite una sacralización mítica de la sexualidad humana." ¹⁵

En la Biblia en realidad no existe un código de ética sexual reducible a sexo sí o sexo no. Ningún texto o colección de textos bíblicos nos ayuda a establecer una teología bíblica de la sexualidad humana. Es tal la desacralización bíblica del sexo que podemos hasta decir que la Escritura ni siquiera se muestra preocupada por la sexualidad; ella es simplemente considerada como un aspecto más de la vida que debe situarse adecuadamente ante Dios y los demás hermanos o hermanas.

Creo que salvado este peligro de la resacralización de la sexualidad y del placer, no cabe temer que en el placer sexual el creyente encuentre una forma privilegiada de intuir o atisbar una presencia de Dios que no es ajeno al mismo. Cabe recordar que es obvio que al Dios trascendente no lo podemos experimentar fuera de las mediaciones corporales y sexuadas puesto que así nos ha creado y querido. No somos ángeles, espíritus puros. Y cabe recordar aquello de Pascal cuando afirmaba al respecto que la persona no es "ni ángel ni animal. Y si se hace el ángel es un animal"...

M. Oraison decía que la persona vivencia en la sexualidad su propio misterio: "Extraña sexualidad ésta, que es la encrucijada existencial de la conciencia de uno mismo en relación con los otros, del ser y del tiempo, de la vida y de la muerte". ¹⁶ Lo que le faltó agregar es que esa sexualidad es encrucijada también de la conciencia de uno mismo en relación con Dios.

Esta dificultad de mezclar a Dios con el placer sexual, como la vemos en el "olvido" de un autor lúcido como Oraison, tiene su

explicación. Si por un lado la tradición bíblica había desacralizado la sexualidad y había afirmado la bondad del sexo y del placer sexual, por el otro lado la reflexión escatológica cristiana (que trata de "lo último", lo definitivo) revertía el planteo haciendo que el placer sexual fuera considerado inevitablemente problemático: "El cristianismo espera una plenitud en que la sexualidad y el placer sexual quedan explícitamente excluidos (Mc. 12, 25). Como hijos adoptivos y herederos (Rom. 8, 17), partícipes de la naturaleza divina (2 Pe. 1, 4), los cristianos se sienten llamados a una felicidad superior a todo lo que pueda ser imaginado (1 Cor. 2, 9), una felicidad que trasciende absolutamente el placer de cualquier clase, sobre todo el placer sexual. A partir de san Pablo, la abstención del placer sexual se ha considerado una anticipación de aquella plenitud futura (1 Cor. 7), mientras que el deseo apasionado del placer sería contrario a la santidad (1 Tes. 4,5). Como consecuencia, la tradición y la espiritualidad cristianas han mostrado cierta tendencia a ver una incompatibilidad entre el placer sexual y la santidad. Una vida teñida de sexualidad no parece en cierto modo concorde con la plenitud de una vida divina".¹⁷

Esta concepción escatológica hace del cristianismo algo más cerebral, abstractamente insensorial, que pretende que la gracia se comunica sólo por la palabra y el espíritu, de modo que actuaría al margen de algo también para ver, gustar, oler o tocar. "Como si la alegría festiva de los sentidos no fuera tocada por la gracia y agraciada fuese sólo la alegría del espíritu... Como si la gracia de la que todo depende, fuese experimentada fuera de los sentidos y la sociedad, más allá de la existencia social corporal del hombre. (...) Esto del temor al contacto... se desarrolló potentemente durante siglos (en) un cristianismo burgués, que está marcado por el dualismo entre el mundo de la gracia y el mundo de los sentidos. (...) Pero) en las narraciones y acontecimientos bíblicos, la gracia aparece como experiencia sensorial... Nuestro cristianismo burgués está demasiado basado en invisibilidad, en no inmiscuirse, en no tocar, en dualismo. Y hace mucho que nos hemos transformado en maestros en hacer invisible..., en hacer invisibles precisamente esas dolorosas contradicciones entre pobres y ricos, entre feliz y desdichado, entre exitoso y caído... Nuestro cristianismo burgués está enfermo de un veneno dulce; del veneno dulce de la fe solamente creída." ¹⁸

¿BÚSQUEDA DEL PLACER O DE LA FELICIDAD?

Freud le decía a Jung que el psicoanálisis merecía ser considerado más peligroso que la peste precisamente en relación con este tema del placer. Es conocido que las neurosis y el miedo a la vida pueden encontrar en la "religión" un sistema de racionalizaciones que es capaz de negar el placer y la muerte. También es verdad que la Iglesia actuó infinidad de veces como cómplice en este terreno y que ella coincidió con el psicoanálisis (especialmente con la posición de Lacan) en afirmar una misma cosa: que el placer conduce a la muerte.

En este sentido, el ser humano desde la primera etapa de su vida experimentará la represión del placer como algo normal e incuestionable. Esa represión se entiende como un intermediador social para salvaguardar la vida en sociedad. Este esquema, que nace en el interior de la familia, se irá repitiendo a la largo de toda la vida del ser humano: en la escuela, en el trabajo, etcétera. En realidad el sistema represivo lo que de hecho enseña primordialmente al niño no es cómo sobrevivir en la sociedad sino cómo someterse a ella (David Cooper). Y "el individuo educado en una atmósfera de negación de la vida y del sexo, contrae angustia del placer (...). Esa angustia es el terreno sobre el cual el individuo recrea las ideologías negadoras de la vida, que son la base de las dictaduras (...). La estructura ideológica del hombre actual —que está perpetuando una estructura patriarcal y autoritaria desde hace cuatro a seis mil años— se caracteriza por su acorazamiento contra la naturaleza dentro de sí mismo y contra la miseria sexual que lo rodea (...). Ese enajenamiento no tiene un origen biológico sino social y económico. No se encuentra en la historia humana antes del desarrollo del orden patriarcal".¹⁹

Todo el mundo sabe en su vida cotidiana lo que significa el placer. No necesita recurrir a sesudos conceptos psicoanalíticos. Lo expresa con frases tan pedestres como "eso no me causa ningún placer". Pero es indudable que más allá de esta experiencia popular, el psicoanálisis ha logrado demostrar satisfactoriamente algo que la teología moral advertía: que el placer provoca en el ser humano una actitud fuertemente conflictiva. Por eso el cristianismo no es el único en experimentar esa incomodidad ante el tema del placer.²⁰ Se precisa mucha ingenuidad para pensar que el placer puede ser una realidad viva en las personas y las culturas sin pasar antes por inevitables conflictos inherentes a la constitución del ser humano como sujeto

de apetencias y pulsiones, según los paradigmas de la frustración y del goce.

Urge superar esa ingenuidad para adoptar una correcta posición ante el placer por parte de la Iglesia. Urge porque es lamentable que tantos hombres y mujeres se sientan tan mal en su piel al interior de la Iglesia y que no pocos de ellos abandonen el cristianismo al comprobar que la Iglesia ni siquiera cae en la cuenta de lo extraña que resulta en el mundo moderno su actitud ante el placer.

La condena simplista y sin más del “hedonismo” por parte de la Iglesia nos centra ahora en la verdadera esfera del placer. *Hedoné* (delectación, voluptuosidad) es la sensación agradable de satisfacción y contento como respuesta a la consecución de un bien. El hedonismo* está constituido por un conjunto de actitudes que afirman el goce de vivir como respuesta placentera a los dones de la existencia humana. Esto hace que el placer se constituya en un valor positivo del *ethos* humano y cristiano. Debemos afirmar que es rechazable cualquier simplista “demonización” del placer y del hedonismo y se debe reivindicar el “sentido hedonista” de la existencia como dimensión positiva de la condición humana.

“La visión cristiana del placer ha de superar todo planteamiento dualista-maniqueísta. Es, por tanto, rechazable cualquier ‘esquematismo’ que enfrente al cuerpo (el placer, lo natural, el sexo...) y al espíritu (la mortificación corporal, lo sobrenatural, la castidad...) como dos principios enemigos que polarizan el mal y el bien en el hombre (...), la postura cristiana no puede ser otra que repudiar como insostenible el maniqueísmo en cualquiera de sus expresiones.”²¹

Dicho esto, ahora cabe afirmar que el placer no constituye para el cristiano un valor tan absoluto que pueda erigirse en el fin último y centro de sus aspiraciones definitivas. Sería confundir placer con felicidad. Ya Aristóteles decía que “la naturaleza del deseo está en ser sin límites, y la mayoría de los hombres no viven sino para colmar su deseo”.²² Sabía que el placer es lo que aparece más espontáneamente en la persona como algo susceptible de colmar lo infinito del deseo. Siguiendo a Aristóteles los medievales dirán: “*delectatio: tota et simul*”. Por eso lleva mucha razón Jacques Pohier cuando afirma

* No me refiero aquí a los orígenes históricos de la doctrina hedonista ni a la ética de Epicuro.

que "un placer no sería verdadero placer si dejase permanecer en el ámbito de la conciencia, en el momento en que tiene lugar, el sentimiento de una insatisfacción. El placer concentra todo en el instante, pues es un todo indivisible. En la medida en que implica una totalidad se convierte en totalizante. De aquí surgirán las antinomias entre placer y felicidad. Por una parte, el placer es limitado por coronar un acto particular. Por otra, el deseo es infinito e indefinido. Existe, por tanto, una contradicción entre el carácter finito del placer y el carácter indefinido, jamás alcanzado, de lo que llamamos felicidad; felicidad que no consiste sólo en el placer, sino en colmar lo ilimitado del deseo".²³

Es importante entender bien esto para captar la tortuosa relación de los cristianos con el placer. El meollo del asunto está en esa antinomia entre placer y felicidad que posibilita el equívoco de que el placer sea tomado por felicidad. Es muy fácil tomar lo totalitario y fascinante del placer como señuelo de la totalidad de la felicidad, por eso la Iglesia sospechará del placer y lo combatirá. Ella teme que el cristiano se entregue al placer como a un absoluto, como a algo capaz de colmar el deseo, esquematizando lo absoluto en los objetos de su deseo. Y la trampa de la moral está en que perseguirá al placer en lugar de hacerlo con el equívoco en que cae la persona al procurar el placer como si se tratase de la felicidad. En este punto es justo reconocer el aporte definitivo que nos hizo Paul Ricoeur²⁴ para poder pasar nuevamente de la demonización a la justipreciación del placer en relación a la felicidad.

PARA IR MÁS ALLÁ DEL NARCISISMO Y DE LA ASCÉTICA

Cabe finalmente advertir que la búsqueda del placer será siempre una forma más o menos confusa de buscar otra cosa más allá de la simple satisfacción de una pulsión. La sospecha que vuelca sobre él toda la tradición cristiana viene de que no es fácil separarlo del narcisismo en cuanto búsqueda de sí mismo. Se acusa al placer de encerrar al sujeto sobre sí mismo. Todo en el cristianismo tiende al olvido de sí mismo por amor a los demás. Nadie encuentra verdaderamente a Dios si no sale y se olvida de sí mismo en el amor. "En esa búsqueda (del placer) hay algo que sobrepasa lo real, un casi absoluto o algo parecido a la felicidad. Allí esta la fuente de la contradicción en el placer. Buscando en el placer otra cosa que el

placer mismo, la búsqueda no puede encontrar más que la realidad misma del placer. Pero esa búsqueda está destinada al fracaso desde el momento en que no busca fuera de sí mismo y no llega a sobrepasar la esfera de su yo, en el que permanece aprisionado, es decir, la esfera de su narcisismo." ²⁵

Por lo tanto, sólo el amor puede hacer inocente el gozo placentero. El placer sólo se redime si se funda en una actividad gratuita. Especialmente cuando sale al encuentro de la gratuidad de los otros y del Otro. De lo que se trata es de superar la contradicción burguesa del sexo en el gozo y el placer (sea individual o de a dos) que debilita y distrae de la disciplina necesaria para la tarea generosa y seria de la vida por medio del descubrimiento del sexo como don, como lenguaje de comunicación y entrega. "El desplazamiento del acento del placer hacia el don no reprime ni desprecia el placer, pues del don brotan la felicidad y el placer; y en él ganan sentido y grandeza. Y a su vez el don prepara también a las personas para el sacrificio de sí mismas en aras del bien de los demás. Es la salida de sí, que posibilita la alegría de participar del sufrimiento y de la pobreza de tantos millones de hermanos, que cuestionan nuestra comodidad, nuestro hedonismo. De esta manera una ética del placer, que se extiende violentamente en la actual sociedad, encuentra en el interés social y en el compromiso con el pobre, un regulador, un criterio de justicia, una llamada a la conversión, un cuestionamiento inteligible al hombre de hoy. No se recurre a un moralismo frecuentemente estéril y antipático." ²⁶

Todo este largo recorrido por las relaciones entre placer y felicidad nos ayuda ahora a propiciar una superación de la incompatibilidad entre la ascética cristiana y el placer. La Iglesia ahora puede y debe superar el miedo tabuístico hacia el alucinante mundo del placer y la sexualidad desestigmatizando el placer. Debe superar el enfoque negativo y demonizador de los aspectos gozosos de la sexualidad. El gran moralista Bernard Häring decía que se debía formular una nueva ética, y lo intenta en su obra, "una moral de belleza y de gloria" ²⁷ donde se abordan temas como la belleza, el arte, la fiesta, el juego, la danza, el sentido del humor... Describiendo "la belleza como dimensión de la revelación de Dios".

La vuelta al Evangelio nos puede mostrar a un Jesús como el hombre que encarna y anuncia la felicidad intentando por todos los medios restar dolor a la vida de las personas. Debemos hacer una

nueva y verdadera lectura del Evangelio para descubrir que Jesús aparece demasiado familiarizado con el dolor humano como para no hacernos pensar que el sufrimiento no es un valor en sí. Jesús no predicó el masoquismo ni la resignación. Ni siquiera se avergonzó de pedir al Padre que alejara de él el sufrimiento (Mc. 14, 36). El Evangelio rezuma cercanía a la vida en todas sus páginas y nos asoma a aquel hombre asombroso que se llamó Jesús, que no podrá ser entendido más que en clave de alegría y gozo de la vida, de libertad y de fiesta, de disfrute de la amistad y de la naturaleza, de niños abrazados y de bodas propuestas como espejo del Reino (Mt. 11, 16s; Lc. 7, 31).

Para volver a ser creíble en esta materia, la Iglesia deberá intentar una nueva traducción positiva de la *hedoné*. "Ello significa ampliar la vigencia del relato de Jesús a muchos ámbitos del relato de nuestra propia existencia, con frecuencia secuestrados al sinsabor y al miedo por medio de una ascética de vuelo corto.(...) Significa saber gozar de su alegría, mantener una relación positiva con nuestro cuerpo, el sexo, nuestra vida, nuestras cosas, nuestros proyectos y deseos; significa saber ver, apreciar, amar todo esto también en los demás." ²⁸

Llegamos así a la convicción de que el placer, si bien no es la felicidad y su búsqueda conlleva un quehacer educativo y ascético para superar el narcisismo y el encierro en el sí mismo egoísta, nos posibilita acercarnos a la felicidad y representa un derecho inalienable de realización personal. Es una dimensión irrenunciable del creyente que le permite celebrar la vida en el templo de su corporalidad sexuada inundando su espíritu con el rito de la fiesta.

La Iglesia debería aliarse con todos aquellos que luchan por una sociedad no-represiva. Marcuse llegó a la conclusión de que la civilización "occidental y cristiana" basó casi siempre su éxito y su permanencia en la represión de la persona. En esto se opone a Freud que acepta el principio de que todo progreso se realiza a costa de una infelicidad y que el desarrollo de la cultura va ligado a la presión de los deseos instintivos y, por tanto, al displacer. ²⁹ Marcuse no cree que haya que identificar necesariamente civilización con represión y que haya un conflicto necesario entre el "principio del placer" y el "principio de realidad".

Sin proponer un pansexualismo social, Marcuse cree que se puede construir una sociedad "más allá del principio de la realidad" tal como lo entendía Freud. Pero para ello, claro está, se debe luchar

también por una profunda transformación social en el campo de lo económico, en la forma de producir bienes, de intercambiarlos, de distribuir la riqueza. De todos modos ello no impide que comencemos a luchar por una civilización no-represiva implantada en los dinamismos del eros. Es posible que los instintos sexuales, respetando su propia dinámica y gracias a ella, aunque bajo condiciones existenciales, económicas y sociales diferentes a las actuales, como ya dijimos, puedan generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros.³⁰

Aunque somos conscientes de las ambigüedades que adolece el proyecto marcusiano, ello no nos impide afirmar la utopía de una sociedad no-represiva que encaja perfectamente dentro de una visión verdaderamente evangélica y cristiana, en la que el trabajo deje de ser una alienación, la sexualidad esté impregnada de erotismo y se vislumbre una civilización liberada, una civilización de la solidaridad y la austeridad que garantice el ocio y el placer lúdico a todos, sin discriminaciones ni marginaciones.

Notas

1. POHIER, J. M., "Les chrétiens devant les problèmes posés par la sexualité... aux chrétiens", *Le Supplément* 111(1974)480-511.
2. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, "Educar en un mundo posmoderno", *Educadores* 161(1992)18.
3. VIDAL, M., "Sexualidad y cristianismo: del conflicto a la reconciliación", *Concilium* 109(1975)379.
4. DIEZ-ALEGRÍA, José María; *Rebajas Teológicas de Otoño*, p.119.
5. STOLOVITZKY, Israel y SECADES, Carmen, *Sexualidad y poder*, Puntosur Editores, Montevideo, 1987, p.23.
6. GAFO, Javier, "Una ética sexual en el interior de la ciudad humana", *Sal Terrae* 948 (1992)534.
7. VIDAL, Marciano, "La moral fundamental en el nuevo 'Catecismo'", *Vida Nueva* 1879 (1993)31.

8. *Ibid.*, p.31.
9. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Donum Vitae, Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación", *Ecclesia*, 14.3.87.
10. JUAN PABLO II, Audiencia del 5 de Noviembre de 1980, en la que afirma que el eros y el Ethos "están llamados a reconciliarse en el corazón humano", *Ecclesia*, 15.11.80.
11. JACOBELLI, María Caterina, *Risus Paschalis y el fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona, 1991.
12. GAFO, Javier, ob. cit., p. 540.
13. ARIAS, Juan, "La teología del placer sexual", *Graffiti* 10(1991)18, Montevideo.
14. *Ibid.*, p.19.
15. VIDAL, M., "Sexualidad y cristianismo", ob. cit., p. 382.
16. ORAISON, M., *Le mystère humain de la sexualité*, Paris, 1966, p.12.
17. CARROLL, W., y otros, *La Sexualidad Humana, Nuevas perspectivas del pensamiento católico*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978, p.48.
18. METZ, Johann B., *Más allá de la religión burguesa*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, pp.56-57.
19. REICH, Wilhelm, *The mass psychology of fascism*, Nueva York, Orgone Institute, 1946.
20. POHIER, J.M., "El cristianismo ante el placer", *Concilium* 100 (1974)503.
21. RUBIO, Miguel, "Placer y ascesis en la experiencia humano-cristiana actual" *Sal Terrae* 949 (1992)625.
22. ARISTÓTELES, *Política*, II, 7, 1267b 3-5
23. POHIER, Jacques M., "Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 54 (1970) 3-23; 201-226.
24. RICOEUR, Paul, *Finitude et Culpabilité*, t.I L'Homme Faillible, Aubier, París, 1960.
25. CHIRPAZ, François, "Dimensions de la sexualité", *Études*, marzo 1969, p. 418.
26. LIBANIO, Juan Bautista, *La vuelta a la gran disciplina*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1986, p.181.
27. Título del capítulo 2 del II vol. de B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo, II: El hombre en pos de la verdad y el amor*, Barcelona, 1982.
28. RUBIO, Miguel, ob. cit., p. 640.
29. VIDAL, Marciano, *El discernimiento ético, hacia una estimativa moral cristiana*, Cap. III, *Placer y cristianismo, raíces históricas de un conflicto actual*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1980, p.67.
30. Véase MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Barcelona, 1968, p.186.

INTERPELACIÓN A LA IGLESIA DESDE LA MUJER

Sexismo. Machismo. Discriminación. La Crista.
Teología femenina.

EL PECADO DE SEXISMO ECLESIAL

Lo primero que cabe, al abordar el tema de la mujer en la Iglesia católica, es ser menos hipócritas y reconocer llanamente el pecado estructural de sexismo. Hipocresía porque las declaraciones del magisterio no pueden ser menos claras en cuanto a la injusticia y la discriminación que significa la situación de las mujeres en la Iglesia. Cada uno de nosotros, cristianos, deberíamos asumir la cuota de responsabilidad moral que nos cabe en esto. No quiero ni puedo tirar la primera piedra sino asumir la cuota de responsabilidad que me cabe. El primer paso es decirme y decir esta verdad, este clamor de las mujeres que llega hasta el cielo y, como el de los pobres, se hace ahora —como dijeron los obispos en la Asamblea de Puebla (n.87)— “cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales”.

Nadie se extraña ya que la situación de las mujeres en la Iglesia cause tristeza y exasperación. Para quien ama la Iglesia no es nada agradable verla cómplice del sexismo, desesperantemente ciega ante la violencia que ejerce para con las mujeres y responsable de la servidumbre a que las somete. “En vano preguntarse —se dirá— lo que hubiera sido la mujer occidental sin la Iglesia. Pero lo cierto es que la Iglesia se plegó a ese aherrojamiento durante cerca de dos

milenarios y sin ver contradicción alguna entre la afirmación de la equivalencia hombre mujer, y la subordinación de la mujer al hombre como si fuera la voluntad de Dios. ¡Y qué subordinación! El Derecho canónico no es más que un monumento jurídico masculino impuesto a las mujeres (quien dudare de que se trata de un punto de vista masculino no tiene más que preguntarse lo que pensaría de un Derecho canónico para hombres elaborado por una comisión de mujeres) codificando sus inferioridades y sus incapacidades, reservando sólo a los hombres todos los poderes, todas las responsabilidades, todas las presidencias, todas las prioridades y... el resto.”¹

Ya en el Concilio Vaticano II los padres conciliares (todos varones) habían afirmado que *“toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona (...) por razón de sexo (...) debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino”*.² Pues bien, a pesar del paso de los años desde esta afirmación, que no se presta a ambigüedades, la Iglesia Católica sigue siendo una de las instituciones actuales más masculina. Las anécdotas al respecto abundan, sin mencionar todo el tema de fondo del acceso a los ministerios ordenados y a las instancias jerárquicas. Por ejemplo, cuando hace unos años fue nombrada una mujer como simple consejera de la embajada de la República de Alemania ante el Vaticano, la Secretaría de Estado se opuso con argumentos que serían cómicos si no fueran tan graves en el contexto de la discriminación: “La tradición pide que los representantes diplomáticos acreditados ante la Santa Sede sean del sexo masculino”. Y añadió: “afecta, en particular, a los diplomáticos que, temporalmente, pueden ser nombrados encargados de asuntos o mantener, en virtud de la función que desempeñen, relaciones directas con los prelados de la Secretaría de Estado”.³

Aunque parezca mentira, la mujer en la Iglesia Católica tiene vedado hasta el acceso a ser *monaguilla*... El *motu proprio* por el que se regularon los ministerios no ordenados establece que “la institución de Lector y de Acólito, según la venerable tradición de la Iglesia, se reserve a los varones”.⁴ Dice Carvajal que Dolores Aleixandre, después de subrayar la palabra “venerable”, comenta: “el subrayado es mío, y la perplejidad también”.⁵

Esta miopía de la Iglesia hace que se reiteren historias muy tristes de épocas pasadas. Si en el siglo XVIII la Iglesia perdió buena parte de los intelectuales y científicos y en el siglo pasado a los obreros, está

perdiendo ahora a las mujeres porque no es capaz de revertir rápidamente esta situación y de aceptar sus reivindicaciones legítimas. Y no está de más recordar a la jerarquía en particular sus propias afirmaciones en el Sínodo sobre *la Justicia en el mundo*: “Si la Iglesia debe dar un testimonio de justicia, ella reconoce que cualquiera que pretenda hablar de justicia a los hombres, debe él mismo ser justo a los ojos de los demás. Por tanto conviene que nosotros mismos hagamos un examen sobre las maneras de actuar (...), que se dan dentro de la Iglesia misma”.⁶

LA MUJER INVISIBLE Y SILENCIADA

Más allá de todas estas buenas palabras del magisterio, la realidad es que actualmente la mujer no sólo sigue siendo la “mayoría silenciosa” en la Iglesia, sino, lo que es peor, la “mayoría silenciada”. Desde el nacimiento de las primeras comunidades y luego a lo largo de los siglos, se ha venido invocando la autoridad del apóstol Pablo para impedir que las mujeres puedan ocupar el lugar que les había asignado Jesús: “Las mujeres guarden silencio en la asamblea, no les está permitido hablar; en vez de eso, que se muestren sumisas...” (1 Cor. 14,34).

La contradicción evidente en el magisterio actual entre la predicación de la justicia, la igualdad y la no discriminación por un lado y la evidente subordinación de la mujer en las estructuras machistas eclesiales, se introdujo ya muy tempranamente en la Iglesia. En el siglo I la Iglesia sufrió un proceso de adaptación a la sociedad que le rodeaba y a la cultura grecorromana. “Los textos del llamado código doméstico, recogidos en los escritos tardíos del Nuevo Testamento, en que se exige la subordinación de las mujeres, los esclavos y de todos los cristianos al orden patriarcal grecorromano, se han limitado a codificar el *ethos* político aristotélico de la sumisión y la subordinación, convirtiéndolo en una parte de la Sagrada Escritura.”⁷

Más tarde teólogos claves como san Agustín y santo Tomás de Aquino incorporaron al magisterio la errada posición aristotélica de la inferioridad “natural” de los esclavos y las mujeres libres. Esta desgraciada posición teológica cimentada en la filosofía aristotélica de supuestos contenidos de la “ley natural” fue la posterior base legitimadora del colonialismo y el sexismo en la sociedad y la Iglesia.

La teología y la catequesis inspirada por ella comenzarán a decir que el pecado entró en el mundo por medio de una mujer, que la supremacía del varón es querida por Dios nuestro Padre, y que su Hijo consagró sacerdotes únicamente a varones constituyéndoles en sus sucesores y jefes de la Iglesia. También la conceptualización de Dios como figura masculina afectará enormemente a las mujeres. Su personificación en imágenes y símbolos masculinos, inevitable en la cultura judeo-cristiana (padre, juez, señor, rey), se deslizará hasta la legalización de la superioridad del género masculino y "consagrará" la jerarquización de los hombres sobre las mujeres. Habrá un paralelismo sutil entre la relación Dios-varón y pecado-mujer. Los relatos bíblicos del pecado original y la caída de la humanidad serán nefastos para la mujer: Eva aparecerá como la seductora y seducida, la débil frente a la tentación y la culpable del desastre. Todas las mujeres inevitablemente aparecerán como solidarias en esa tragedia, haciendo parte, de la Eva primordial, condenada a vivir subordinada al hombre y a sufrir los dolores del parto como castigo.

La identificación de la mujer con la tentación y el pecado se hará más grave aún al haberse asociado desde épocas muy tempranas a la mujer con el sexo. Sabido es que en el pensamiento de san Agustín el deseo sexual se consideraba una tendencia animal, justificada y tolerada sólo cuando tenía como finalidad la procreación. De ahí que la sexualidad de la mujer haya quedado enredada en prohibiciones, impurezas e inhibiciones. Rápidamente las mujeres aprendieron la sumisión e interiorizaron la conciencia de ser el "sexo secundario", inferior e invisible en la Iglesia. La fuerza ideológica de esta concepción religiosa sobre las vidas y las conciencias de las mujeres cristianas es imposible de medir. "Esa misma teología se combina luego con unos sistemas lingüísticos e ideológicos androcéntricos de legitimación que fomentan y refuerzan la doble invisibilidad y la multiforme explotación de las mujeres del Tercer Mundo, oprimidas por el racismo patriarcal, la pobreza, el colonialismo y el heterosexismo." ⁸

Esta concepción teológica tan antigua y arraigada en la Iglesia está pidiendo una urgente "hermenéutica de la sospecha" que permita de una vez por todas descubrir lo que se dice y se muestra por un lado y lo que se calla y oculta por el otro de la realidad de lo femenino bajo las estructuras y las actitudes eclesiales machistas.

Superar el sexismo en la Iglesia es otra de las materias pendientes para hacerla creíble. Más de la mitad de sus miembros (las mujeres)

es sometida a una discriminación que —como vimos que la misma Iglesia afirma— anula toda la credibilidad que se pretenda poner en su anuncio de justicia e igual dignidad de todos los seres humanos. Otra vez: “la Iglesia reconoce que quien quiera hablarle de justicia al pueblo, tiene primero que practicar la justicia” (Sínodo de 1971). Y aunque es de enorme importancia e interés el que la Iglesia acepte a las mujeres al presbiterado, por ejemplo, primero será más importante su examen de conciencia y su autorreconocimiento del pecado de sexismo en sus estructuras, en su teología y en su pastoral. Sólo así empezará a ser fiel al mensaje de Jesús, sintetizado por Pablo en la epístola a los Gálatas 3, 28: “No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos son uno en Cristo Jesús”. Y uno se pregunta, ¿por qué la Iglesia, si todos somos iguales, sigue haciendo acepción de personas? El moralista Charles Curran decía que “el principal problema al que se enfrenta la Iglesia institucional en Norteamérica es el de la mujer, que no puede resignarse a seguir siendo niña en el seno eclesial”. Creo que lo mismo podríamos decir de la Iglesia universal.

EL MIEDO ECLESIAL A LA MUJER

El Vaticano manifiesta un cierto temor a que la mujer acceda al ministerio sacerdotal. Más aún, pareciera que el miedo a la mujer en la Iglesia es algo más profundo que el mero temor a verla accediendo a los ministerios ordenados. “Creo que el principal desafío de la mujer a la Iglesia es que ella pierda el miedo a la mujer, que el sector masculino (...) no le tenga más envidia a la mujer porque las mujeres fueron las primeras testigos de la resurrección de Jesucristo, y que son, dentro del pueblo de Dios, el verdadero protagonista porque, sociológicamente hablando, la mayor parte del pueblo de Dios, la gente que va a la Iglesia, son mujeres.”⁹

La teóloga española Margarita Pintos declaraba hace poco que la situación de la mujer en la Iglesia es equivalente a la “de un negro en Sudáfrica” y que al ser la mujer entendida como “objeto de pecado” no se ha superado la pura genitalidad. Que la mujer en la Iglesia actualmente no puede ser jurídicamente ni monaguillo y que en el fondo de lo que se trata es que ni siquiera ponga un pie en el presbiterio. El cuerpo del hombre puede ser cuerpo de Cristo, el de la mujer no. Porque la mujer es la “ocasión de pecado”.¹⁰

Lo peligroso del sexismo es que en una dinámica circular diabólica refuerza y a su vez es reforzado por el clasismo y otros sistemas de dominación y opresión. De allí que se deba buscar no meramente una igualdad con los varones dentro de la Iglesia, sino una verdadera liberación, en la cual, a fin de cuentas, los oprimidos liberen a los opresores.¹¹ Pareciera que los derechos y las libertades, reconocidos en la Declaración Universal y en las constituciones de la mayoría de las repúblicas cristianas, no tuvieran cabida en la Iglesia que se rige por otras leyes y parámetros. Pero es inevitable que cada día que pasa los logros obtenidos por la sociedad civil repercutan también en la opinión pública de la Iglesia, compuesta por fieles que a la vez son ciudadanos de esas repúblicas y a quienes la situación de la mujer en la Iglesia se les convierte en algo intolerable.

Por otro lado si nos fijamos en la carga de trabajo que ellas llevan y en la altísima proporción de mujeres que asisten a los templos y que cargan con la responsabilidad de transmitir la fe en las familias, de la enseñanza en las parroquias, las comunidades, como catequistas, evangelizadoras, etcétera, la feminización de las iglesias cristianas es una evidencia. Y a pesar de todo esto ni siquiera existe una pequeña teología que a partir del sacerdocio universal de los fieles explicita los actuales ministerios femeninos dentro de la Iglesia. "¿Qué pensarían estas mujeres de los mensajes misóginos de Pablo, de los padres de la Iglesia y de los ilustres teólogos como Tomás de Aquino y Agustín? ¿Cómo reaccionarían al escuchar a san Jerónimo decir: 'La mujer es puerta del demonio, el camino de la iniquidad?'", se pregunta la religiosa estadounidense Rosa Dominga Trapasso, que hace más de treinta y cinco años evangeliza en el Perú.¹²

PODER Y SEXISMO EN LA IGLESIA

En realidad creo que detrás del miedo a la mujer y del sexismo eclesial encontramos agazapado un problema más profundo que es el del poder dentro de la Iglesia. Si las mujeres son mayoría y el poder está concentrado en una minoría masculina minoritaria, deberíamos analizar por qué la presencia de la mujer siendo mayoritaria en casi todas las instancias eclesiales no lo es en los niveles de decisión. Además cabe señalar que todos los centros de formación donde puedan formarse las mujeres (teólogas) están controlados y dominados por varones.

Es un hecho que las mujeres, y especialmente las mujeres pobres, siempre se han sentido como la parte excluida en las relaciones de poder dentro de la Iglesia. "Su comportamiento se caracteriza por lo que podríamos llamar como 'no poder', que no es la negación de todo poder sino de ciertos tipos de poder, del poder básico en las sociedades de abundancia, del poder patriarcal (...). Los pobres, y entre ellos las mujeres, viven la negación de ese poder en la medida que no pueden reproducirlo directamente y que no tienen en lo inmediato la posibilidad de accederlo y de cambiarlo." ¹³

Es un hecho también que hoy las mujeres son conscientes de que no pueden decidir nada en la Iglesia porque están sometidas al poder del obispo, del sacerdote varón o su representante (moralista, teólogo o canonista). Y comienzan a percibir ese poder como negativo, opresor, capaz de castigarlas y, lo más trágico, que es ejercido en nombre de Dios.

"Todo esto lleva a la cuestión de saber cuál es actualmente el papel de las iglesias. ¿Deben ser instituciones que legislan sobre la vida de las personas o simplemente que despiertan, analizan, ayudan, sostienen, sin imponer sus leyes como si fueran el único camino de la vida y la verdad? Una vez más tocamos el problema del poder. ¿De qué poder se trata y a qué tipo de poder queremos acceder?" ¹⁴

Se trata de descubrir cómo el "no poder" de la mujer puede transformarse en un verdadero poder, cómo algo que se considera que "no es" puede llegar a convertirse en algo que "es". ¿Cuál es el poder al que deben acceder las mujeres en la Iglesia? Deberán comenzar por una verdadera apropiación de símbolos religiosos, de textos y de espacios que actualmente son "sagrados" para los varones. Irán así contribuyendo a la creación de un poder diferente que estará ligado a la preservación de la vida sin discriminaciones ni exclusiones como valor supremo. Iremos descubriendo que es en la medida en que esa apropiación o rescate de lo que consideramos un poder esencial se realice por parte de las mujeres, que finalmente todos, varones y mujeres, podremos decir en la iglesia que lo que era la ausencia de un determinado poder se transforma en presencia de otro tipo de poder, actualmente impedido por el control de los varones.

LA LUCHA POR EL CUERPO DE LA MUJER

La lucha de las mujeres en la Iglesia ya ha empezado por reapropiarse de sus cuerpos y en autodeterminarse en la manera de vivir su cuerpo y su sexualidad. Ello implica que vayan rompiendo disposiciones legales, sanciones y prohibiciones disciplinarias que no tienen otro fundamento que el de la ideología machista alimentada por clérigos. En el combate en que los cuerpos perdieron la batalla contra el espíritu, el gran excluido, la primera víctima, fue el cuerpo de la mujer. Esa lucha pasa también por abolir las dicotomías de influencia griega de cuerpo-espíritu con la consiguiente asociación del cuerpo a lo impuro y del espíritu a lo puro. Ellas saben que la Encarnación es el máximo argumento para triunfar sobre los dualismos de las fuerzas anticuerpos, porque el inicio de la teología cristiana está marcado por la imagen de un Dios "comenzando" en el cuerpo humano.

"Las iglesias tienen miedo de los cuerpos, principalmente del cuerpo de la mujer. Temen abrirle espacio porque esto exigirá una nueva organización del espacio y del poder 'sagrado'. Temen, aún, porque tendrán que habitar con cuerpos diferentes en una relación entre cuerpos de derechos iguales. No podrán, por tanto, dictar más órdenes para la sumisión de esos cuerpos. Tendrán que dividir el poder entre los cuerpos. Las iglesias, en general, prefieren una antropología de la igualdad verbal, pero de cuño eminentemente patriarcal y jerárquico (...). No es por casualidad que la dirección de la Iglesia está en manos de los célibes, a veces de apariencia desexualizada, célibes hombres, cerrando categóricamente el espacio para la mujer." ¹⁵

Por eso las mujeres empiezan a darse cuenta que deben partir de sus propios cuerpos para la lucha. Porque es la manera de redimirlo, de acoger en él la Creación como profundamente positiva y buena. "Es acoger el abrazo divinizante de la materia en el estremecimiento de los cuerpos, en sus intercambios energéticos, en el misterio que encierran, en la vida que buscan. Partir del cuerpo es redimir el cuerpo humano total: hombre y mujer; es lucha por su resurrección, por su vida, con las 'armas' de la vida." ¹⁶ A este respecto Monique Dumais, la teóloga canadiense, dice que "la sexualidad sigue siendo el lugar donde se ejerce esta reapropiación del cuerpo: nuestros cuerpos son necesariamente sexuados. Una comprensión positiva

de la sexualidad, de la carne salvada en Jesús, implica una aceptación de las diferentes expresiones de la sexualidad, de las formas de comunicación y de la ternura del cuerpo (...). La ambigüedad en la Iglesia deberá desaparecer. Cuando el lazo entre sexualidad, poder y sacramentalidad sea descubierto y reconocido podremos ir adelante y no reconocer más que una forma de servicio: todos los ministerios accesibles a las mujeres y a los hombres".¹⁷

La lucha pasa por superar esa ideología represora del sexo y de la mujer que simplemente no tiene permiso en la Iglesia para ser mujer, se la ha desexualizado. Todavía la idea de la mujer como sujeto, bella en sí misma, autónoma, dueña de su cuerpo y de su vida es algo un poco insólito en la Iglesia.

La lucha que comienza en la reapropiación del cuerpo por parte de la mujer pasa por una verdadera y necesaria conspiración de quienes tienen conciencia de todo este drama. *Conspiratio* significa: respirar juntos. La Iglesia debería empezar a "constituirse básicamente en una comunidad de personas que conspiran, que respiran juntos en una misma cosa, en un mismo deseo. Es una comunidad de deseos. Agustín, en *La ciudad de Dios*, dice que un pueblo es definido por el objeto de su deseo. Si uno quiere utilizar un lenguaje un poco más moderno, uno podría utilizar lo erótico. Es una comunidad que celebra los mismos objetivos eróticos (...) esa celebración del deseado, del erótico. El Reino de Dios para ser deseado tiene que ser erótico. Y es justamente eso que yo siento que está ausente en la Iglesia. Por eso la Iglesia no me conmueve mucho. La Iglesia que yo amo no es una entidad empírica, es un objeto de mis sueños. Yo sueño con una Iglesia, y por eso es que continuo todavía ligado a ella".¹⁸

RECUPERAR LA PALABRA FEMENINA Y LA VISIBILIDAD

Vemos con pena que en dos de los últimos importantes documentos del magisterio que tratan sobre la mujer, la declaración *Inter insigniores* de la congregación para la Doctrina de la Fe (1977) y la carta apostólica de Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem* (1988), todavía se refuerzan las preocupaciones ya señaladas porque recurren al argumento de que Jesús eligió sólo varones y afirman que la práctica de Cristo y los apóstoles en el gobierno de la comunidad, seguida de

una tradición secular ininterrumpida, es una norma de la que la Iglesia no se puede apartar ahora.

Si examinamos con un poco de atención no sólo esos sino los demás documentos del magisterio referidos a la mujer, notaremos rápidamente numerosas ambigüedades y contradicciones. Ello ha llevado a que no pocas mujeres pongan hoy día en tela de juicio todo ese *corpus* doctrinal. La enseñanza católica actual es muy clara acerca de la dignidad y los derechos de la persona, como vimos, pero su visión de la mujer sigue condicionada por una suerte de determinismo biológico que dicen (los varones) estar basado en la ley natural. Por ejemplo, cuando los documentos hablan de la mujer, lo hacen desde la idea de que, en virtud de su naturaleza, ella está definida por su capacidad para parir hijos y que su función y su vocación primordial en el mundo y en la Iglesia están determinadas por esa ley. Para la Iglesia las mujeres son ante todo madres (reales, potenciales o espirituales). Aun a las mujeres religiosas que hacen voto de castidad se les llamará también “madres”. Para que se vea esta contradicción basta señalar que sorprende en esos documentos el no reconocimiento de la función social, la vocación y la misión de la paternidad.

Esto nos indica que “el marco del derecho natural utilizado está impregnado de tendenciosidad patriarcalista. A la hora de definir la ‘persona humana’ se entiende que la norma está representada por ‘el hombre’, es decir, el varón. De la mujer se trata, consiguientemente, a través del prisma particular que determina su ‘naturaleza propia’, con la consecuencia de que se limita su libertad en el ejercicio de la realización plena de los derechos humanos, tal como lo entiende el conjunto de esta enseñanza... La mujer es considerada muchas veces como una excepción a las normas establecidas para la humanidad”.¹⁹

Es por eso que las mujeres que abordan el magisterio con una “hermenéutica de la sospecha” llegan rápidamente a la conclusión de que los documentos eclesiales: 1) han sido escritos por varones y tratan ante todo de asuntos de varones; 2) adolecen de una óptica androcéntrica, es decir, que el varón (generalmente blanco y occidental) es quien encarna la norma de lo humano y 3) cuando se menciona a las mujeres, generalmente ellas son definidas desde la óptica masculina.

Sin embargo, la palabra de las mujeres, que hasta ahora sigue negada en el magisterio de la Iglesia, es diferente y complementaria a la de los varones. La Iglesia está perjudicada por los varones

profundamente. Es inconcebible que la Iglesia se siga privando de esa riqueza y de la revolución que significaría dar la palabra a las mujeres, permitir que ellas aporten lo que perciben, esas cosas que indudablemente el ojo masculino no percibe. La mujer tiene un lenguaje y una óptica ausentes en el varón, que se enraizan en la fidelidad al cotidiano, a la vida, al concreto, a una realidad vivida y sexuada que los varones no perciben con facilidad. No hay duda de que si las mujeres tuviesen acceso a la palabra, la imagen y la credibilidad la Iglesia se revolucionaría, se enriquecería y sería absolutamente diferente. Por el momento esa palabra nueva en la Iglesia empieza a ser pronunciada y compartida en la base, en las comunidades de base, entre mujeres y varones como hermanos y hermanas, cosa que enriquece su diferencia y potencia la acción pastoral. Pero estamos lejos de que esa palabra sea compartida a nivel del discurso oficial. Quizás se deba a que todavía la eclesiología católica liga la palabra del magisterio al sacerdocio. Menudo problema queda por delante para la lucha que deben dar las mujeres en la Iglesia. Estamos todavía lejos de que el magisterio refleje aquel *sensus fidelium* afirmado por el Concilio Vaticano II, hasta ahora ignorado por la jerarquía en lo que a la situación de la mujer en la Iglesia se refiere.

EL DESAFÍO DE SUPERAR EL MACHISMO ECLESIAL

Más útil que ahondar en los elementos que provocaron la situación vergonzosa de discriminación de la mujer en la Iglesia, es buscar nuevas pistas que la ayuden a superar esa catástrofe. Pienso que podemos comenzar por enunciar el marco operativo de esta manera: "La persona es, para los cristianos, *imagen de Dtos*, que se hace realidad plena en Jesús de Nazaret. Su relación humanizadora con las mujeres y su denuncia contra todas las estructuras que las marginaban social y religiosamente ofrecen una salida diferente por no discriminatoria: *la comunidad igualitaria de mujeres y hombres*. Esto conduce derechamente a cambiar nuestras representaciones masculinas de Dios y a liberar a la Iglesia del dominio patriarcal".²⁰

Es imperioso imaginar un nuevo tipo de comunidad, en el que se unen varones y mujeres por nuevas relaciones de mutualidad y reciprocidad. Por lo tanto se debe buscar, como Jesús, una comunidad no patriarcal y que no esté basada en el esquema de la familia

patriarcal. Es sabido que Jesús, a lo largo de su práctica en Palestina, adoptó una ética “antifamiliar”, en el sentido que llamó a sus seguidores a rechazar los vínculos de la familia patriarcal y a dejar su casa (y la autoridad que normalmente se ejerce en ella por parte del padre), dejar a los hermanos, hermanas, madre, padre, para buscar ante todo el reino de Dios.

Esto no puede extrañarnos si recordamos que el origen de la familia patriarcal como la conoció Jesús tenía su origen en la institucionalización del poder del varón y de la estructura económica basada en el trueque con la aparición simultánea del concepto de la propiedad privada. Si antes los bienes eran heredados por vía materna debido a que la madre era la única certeza existente para saber de quién era el hijo —porque las relaciones poligámicas no permitían reconocer al padre—, la exigencia de una estricta monogamia por parte del varón a la mujer produjo el cambio de la herencia matrilineal a patrilineal. La familia aparece así no como algo “natural”, sino como una verdadera institución social que finalmente basamenta y sostiene la ideología de la propiedad privada y de la supremacía del padre. “La familia monogámica no entró en la historia como un pacto entre el varón y la mujer sino que lo hizo como el esclavizamiento de un sexo por otro. En absoluto es casual que la palabra familia, oriunda del latín (*famulus*), haya sido utilizada por los romanos para designar tanto a los esclavos, así como también a las mujeres y a los hijos sometidos a la autoridad del padre.”²¹

Según el principio de la “igualdad entre los discípulos”²² deberían existir en la comunidad de Jesús hermanos y hermanas, madres, padres e hijos, pero no padres como autoridad jerárquica. Allí se debería superar el patriarcado: “Los papeles esposa-marido se transformaron en papeles de servicio mutuo, e incluso de inversión de papeles. Los ‘últimos’ son ahora los ‘primeros’ (cf. Mc. 10, 29-31 y par.; también Mc. 3, 31-35; Lc. 11, 27-28; Mc. 10, 42-45; Mt. 23, 8-11, entre otros). Un rechazo todavía más explícito de la diferencia entre varón-mujer basada únicamente en los papeles reproductores, es la fórmula bautismal prepaulina de Gál. 3, 28: ‘No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús’. Evidentemente, el corazón de este pasaje es la eliminación de las ‘diferencias’ determinadas socialmente, pero es también la esencia de la realidad que los cristianos reconocían en el hecho del bautismo (...). La calidad de miembro y los papeles de

dirección o servicio en la comunidad cristiana no están determinados por diferencias de género".²³

El cristianismo es heredero de su pasado histórico en la contradicción fundamental de concebir la naturaleza y el ser en términos de género masculino y de ahí el tratamiento discriminatorio de la mujer a pesar de que la salvación no hace ninguna discriminación sexual entre los seres humanos. La Iglesia tomó los modelos de organización de la sociedad patriarcal y reforzó esos modelos con la argumentación teológica y la simbología religiosa. Aquí está la raíz de la exclusión de las mujeres de los ministerios ordenados y de todo cargo eclesial: la concepción del ser humano y divino como del género masculino.

LA MUJER COMO IMAGEN DE CRISTO

Lo común en la Iglesia es pensar todavía que el varón posee la imagen de Dios de manera normativa y que, como consecuencia, las mujeres están solamente incluidas en esa imagen de Dios subordinadas a la del varón como cabeza suya.²⁴ Los documentos del magisterio siguen una antropología de complementariedad que separa a los hombres y a las mujeres en dos ontologías psicossimbólicas opuestas. Ello posibilita que el clero ordenado permanezca en coto cerrado a los varones y se confirme la posición de la Declaración del Vaticano de 1976 (reafirmada por Juan Pablo II en su carta de 1988 sobre *La dignidad y la vocación de la mujer*) contra la ordenación de las mujeres, que afirmaba que las mujeres son ontológicamente incapaces de ser ordenadas, porque no pueden ser imagen de Cristo. El Papa parece no captar aquí la contradicción entre esta afirmación y su propio punto de partida teológico de la igualdad de los hombres y las mujeres como imagen de Dios.

Se acepta la igualdad civil de las mujeres y por otro lado se afirma que la cuestión de la ordenación de ellas no es una cuestión de derechos civiles o igualdad en el orden natural, sino que pertenece a un plano separado y superior de las relaciones sacramentales entre la Iglesia y Dios. "Se dice que las mujeres son iguales en el orden natural de la creación, pero que esto no tiene implicaciones para el orden eclesial o sacramental de la salvación. Curiosamente, este dualismo invierte de forma parcial la concepción clásica seguida por los Padres de la Iglesia, en la que se suponía que las mujeres eran

desiguales y sobre todo inferiores por naturaleza, pero iguales en el orden de la gracia.”²⁵

Hay aspectos de la cristología y de la teología del sacerdocio que siguen atrapados en una tradición tomista (*Summa Theologica* I, 92) basada en una falsa biología de Aristóteles que afirmaba que las mujeres son en realidad seres humanos imperfectos o “bastardos”, que carecen de naturaleza humana plenamente normativa y que por esa razón no pueden representar a la naturaleza humana en puestos de responsabilidad social o eclesial. De ahí a afirmar que Cristo debía ser varón para poseer la plenitud de la humanidad basta sólo un paso. No es extraña entonces la afirmación sorprendente de la Declaración del Vaticano de 1976 respecto de que las mujeres no pueden ser ordenadas porque no son imagen de Cristo.

“Podemos preguntarnos entonces si el otro polo de la relación está ahora en peligro. Si el hecho de ser Cristo varón es ahora una limitación de la gracia, y no la naturaleza, ¿significa esto que las mujeres, de hecho, no son iguales tampoco en la gracia? Si la incapacidad de las mujeres para ser imagen de Cristo reside en el reino de la gracia, y no en el de la naturaleza, ¿significa esto que la gracia lograda por Cristo no incluye ya igualmente a las mujeres? o, para abrir otra vía, si las mujeres no pueden ser ordenadas, tampoco pueden ser bautizadas (...) La iglesia está retada de una manera nueva hoy a darle un sentido coherente a este problema (...) a armonizar su antropología, su cristología y su soteriología. Si se pensara que las mujeres son iguales tanto por naturaleza como en la gracia, ya no habría base alguna para afirmar que no pueden representar a Cristo sacramentalmente.”²⁶

Toda vez que se argumenta la masculinidad de Jesús, que obviamente pertenece a su identidad histórica, como esencial para su función redentora, entonces el Cristo automáticamente se convierte en un instrumento ideológico-religioso para marginar y excluir a las mujeres. No se trata de cuestionar el que Jesús de Nazaret fuese varón. Lo que se impugna es el modo en que su masculinidad se argumenta teológicamente para reforzar una práctica eclesial oficial andrógina. Debemos señalar que la masculinidad de Jesús no es una nota esencial de su divinidad. Tampoco la encarnación como varón indica una identificación más estrecha de los hombres con Cristo que las mujeres. Sería herético afirmar una superioridad de los varones

sobre las mujeres por considerarles teomórficos (o cristomórficos, para el caso).

"El primitivo aforismo cristiano 'lo que no se asume no se sana', resume la idea de que la solidaridad salvadora de Dios con la humanidad es lo crucial para el nacimiento de la nueva Creación. Como confiesa en el credo de Nicea, *et homo factus est*. Pero si de hecho lo que se entiende es *et vir factus est*, si la masculinidad es esencial para la función crística, entonces las mujeres están separadas del lazo salvador, pues la sexualidad humana no fue asumida por el Verbo hecho carne. Así, para la pregunta investigadora de Rosemary Radford Ruether '¿Puede un salvador masculino salvar a las mujeres?', la interpretación de la masculinidad de Cristo como esencial sólo puede responder *no*, pese a la creencia cristiana en la universalidad del intento salvador de Dios." ²⁷

LA CRISTA

Si buscamos pistas de solución a esta situación, quizás deberíamos empezar por la realidad de la resurrección de Jesús, el Cristo. Allí aparecería una cristología de la sabiduría y un nuevo símbolo bíblico del Cuerpo de Cristo que trasciende el literalismo simple que imagina a Jesús existiendo aún en su condición terrenal genitalizada como varón.

A partir de la resurrección la presencia de Jesús es conocida sólo a través del Espíritu: dondequiera que dos o tres personas se reúnan en su nombre para orar o partir el pan y se alimente a los hambrientos, se vista a los desnudos, se ame a los marginados de todo tipo, allí se accederá a esa nueva presencia.

El Espíritu Santo es connatural con lo femenino, *ruaj* es femenino, y el Espíritu está ligado a la vida y sus procesos fecundos, a la irrupción de lo nuevo. La solución pasa por "encontrar un espacio más amplio para el espíritu que es la libertad de los carismas, y para la mujer, porque el Espíritu está muy cercano a los procesos vitales de producción de la vida, de defensa de la vida, de relación distinta con el mundo, no de dominación sino de ternura, de acogida. Mientras no desarrollemos esta actitud, que es humana pero desarrollada más por las mujeres, yo creo que no saldremos de la inmensa crisis 'ecológica' en la cual estamos metidos (...). Por ahí va el camino de la humanidad... bajo el signo de la sabiduría, de la *sofía*, que es el

gran arquetipo, el gran mito, que es de origen femenino, pero que tiene trazos también masculinos, porque es criatura y a la vez crea con juego, con ternura, con cariño, con amor".²⁸

En el Nuevo Testamento hay toda una cristología muy elaborada de la sabiduría que articula a Jesucristo en términos de la poderosa figura femenina de Sofía. Allí se describe a Jesús como el hijo de Sofía, su profeta, y se afirma incluso que es su encarnación (Lc. 11, 49 y Mt. 23, 34; Jn.1). "La cristología de Jesús Sofía hace añicos el predominio masculino basado en el lenguaje exclusivo acerca de Jesús como el Logos masculino eterno o el Hijo del Padre, permitiendo la articulación de incluso una alta cristología encarnacional en poderosas y bellas metáforas femeninas."²⁹

Quizás sea en el bautismo y en las tradiciones del martirio donde mejor se expresa el carácter de las mujeres como imagen de Cristo. Las mujeres son bautizadas en su misma existencia corporal femenina y no aparte de ella, por eso están revestidas del mismo Cristo (Gál. 3, 27-28). Los miembros de la comunidad cristiana (varones y mujeres) son identificados como compartiendo más que la imagen de Cristo, porque son conformados (*sym-morphos*) según la imagen (*etkon*) de Cristo. Pero a la Iglesia todavía le cuesta aceptar que teológicamente, la capacidad de los varones y las mujeres para ser *sym-morphos* con el *etkon* de Cristo es idéntica. En cuanto a presencia de Cristo en nada se hace mención a diferencias de sexo. La imagen y la conformación de Cristo no está al nivel de la similaridad sexual-genital de Jesús, sino en coherencia con la narrativa de su vida compasiva, y liberadora por medio del poder del Espíritu. En coherencia con ese Jesús que como persona humana desarrolló también su dimensión femenina, es decir, su capacidad de compasión y de ternura para con los pobres, para con los marginados, los olvidados, los niños y las mujeres. Esto sólo se entiende si tenemos en cuenta la dimensión del *ánima* de Jesús que está dentro de su *ánimos*, dentro de su masculinidad. Por eso Jesús aparecía como fascinante, por haber integrado en una síntesis sin par las dos dimensiones humanas. Por eso nunca apareció como machista y articuló su fortaleza de convicción con su ternura y su compasión.³⁰

La misma valoración de las mujeres como imagen de Cristo fluye desde el inicio de las comunidades cristianas en lo que tiene que ver con el martirio, con quienes sufren por la fe. Cuando Pablo perseguía ferozmente a los primeros cristianos, oye la pregunta: "Saulo, ¿por

qué me persigues?”. Y cuando indaga: “¿Quién eres tú, Señor?”, recibe por respuesta inequívoca: “Soy Jesús, a quien tú estás persiguiendo” (Hech. 9, 1-5). Y aquí a nadie puede ocurrírsele hacer acepción de personas mártires. Las mujeres perseguidas por la fe son tan Jesús como los hombres. Felizmente el Concilio Vaticano II continúa esta tradición de interpretación y afirma que el martirio transforma al discípulo (varón y mujer) en una intensa imagen de Cristo, *imago Christi*, porque el mártir “perfecciona esa imagen incluso hasta el derramamiento de sangre”.³¹

Las mujeres son, al igual que los varones, el Cuerpo de Cristo resucitado. La tradición martirial reconoce que al entregar ellas sus vidas son verdaderamente cristomórficas del modo más profundo y patente. Esta realidad también desafía y hace añicos el actual gobierno patriarcal de la Iglesia. Bien quedó demostrado recientemente en el asesinato de las cuatro monjas estadounidenses en El Salvador en 1980 y luego en el de los seis jesuitas profesores de la Universidad Católica de San Salvador junto a su ama de llaves y su hija adolescente. Todos ellos y ellas, juntos, varones y mujeres, dan el mismo testimonio de la unicidad de sus propias vidas y personas con la misma densidad teológica.

NECESIDAD DE UNA TEOLOGÍA Y UNA MORAL FEMENINA

Más de treinta años después del Concilio Vaticano II la presencia de las mujeres haciendo teología y moral en las universidades y en los centros teológicos es casi ridícula en comparación con la de los varones. La mujer sigue teniendo un difícilísimo acceso a la teología. Y no sólo por razones económicas puesto que las iglesias particulares no tienen previsto en su presupuesto este problema, sino también porque el machismo todavía imperante hace que no sea bien visto por ejemplo que mujeres seglares —casadas o solteras— puedan ser las formadoras teológicas de los futuros ministros ordenados (sacerdotes y obispos) o que puedan ser las formadoras y orientadoras morales en las parroquias, que puedan orientar las conciencias y el pensamiento teológico de los fieles.³²

En ninguna parte aparecen tan claros el silenciamiento y la exclusión de las mujeres como en el quehacer teológico y moral de la Iglesia. Pareciera que su carácter patriarcal y el celo por el poder se han concentrado en ese campo. Y debemos pensar que en este

asunto el problema de método (hermenéutico) no es menor. Ya vimos cómo en el caso de la opción por los pobres no es indiferente el "lugar teológico" *desde donde* uno hace teología. Lo mismo vale para el caso de la mujer. No es lo mismo hacer teología "desde la mujer" que hacerla desde el varón. Por eso es urgente apelar a un nuevo método para hacer teología, que tenga en cuenta ese "lugar teológico" *de la mujer y del pobre* para poder ir a los fundamentos y no revolotear en meros avances epidérmicos.

La teología que surgió a partir del siglo XII, estructurada en un sistema científico al margen de la mujer, se basó en la lógica de Aristóteles para articular su método. "La teología científica se ha hecho invulnerable a la emoción, a la intuición. Tomás de Aquino llevó la teología a su expresión masculina perfecta. Así los teólogos de la Inquisición, los lúgubres teólogos defensores de la ortodoxia, eran la expresión de una teología masculinoide y monstruosa, sin misericordia, sin sponsalidad. La intuición y la mística quedaban fuera... tal vez como recursos para una 'teología débil'." ³³

En el caso de la teología moral, es evidente que el giro metodológico, al ser hecha esa teología por mujeres, "pasa de una visión moral esencialmente estática, fundada en categorías preconcebidas, a una metodología dinámica que considera como central la experiencia, y de un modo especial, la de los más desfavorecidos (...). En cuanto oprimidas por el yugo del patriarcado, las mujeres hallamos en nuestra propia experiencia el punto de partida natural para nuestra reflexión, lo mismo que sucede con otros grupos oprimidos". ³⁴

No es de extrañar que hasta el momento, puesto que casi la totalidad de la reflexión moral en la Iglesia está hecha por varones y célibes, ese trabajo ético considere con toda naturalidad como normativo lo masculino. La moral emanada de la reflexión varonil no sólo deja de lado la especificidad de la experiencia femenina, sino que en toda su historia ha tendido a negarla o denigrarla. La despreocupación histórica por las experiencias propias de la mujer en la reflexión moral deja traslucir el férreo control masculino sobre el cuerpo, el alma y el espíritu de la mujer en la Iglesia. Ellas han sido siempre meros recipientes de las directrices andróginas del magisterio. Y, digámoslo de nuevo, la controversia central no está tanto en torno a temas como el del aborto o de los métodos de control de la fecundidad femenina, sino en torno al control del poder. Hasta

ahora, la actitud vaticana parece no estar apurada en abrir este campo a las mujeres y escuchar su opinión.

Es un hecho el que las mujeres cada día albergan más dudas sobre la credibilidad del *corpus* de doctrina moral cristiana en cuanto búsqueda sincera de la verdad. Y no sólo en lo que esa doctrina expresa sobre su cuerpo y su sexualidad, sino también en lo que ellas tienen que decir sobre "las estructuras económicas, las guerras y el armamento, la salud y otras preocupaciones que las feministas consideramos como la infraestructura de la opresión inherente a una ideología dualista y jerárquica. El hecho de que ni siquiera las mujeres blancas, cultas y de clase media, tengan acceso a los sistemas ético-morales, muestra hasta qué punto las mujeres pobres y de color del Tercer Mundo están desprovistas de la capacidad de intervenir en los temas que afectan a sus vidas".³⁵

Aunque todavía son pocas, el aporte de algunas mujeres en teología y moral cristiana ya se muestra como decisivo y comienza a revolucionar la teología católica. Está naciendo una teología mucho más fiel y cercana a las fuentes de la vida, muy lejos de la lógica aristotélica pero muy abierta a la eco-lógica. Una teología "holística" (*holos*: todo, totalidad), fascinante e imprevisible. Las teólogas nos van abriendo a una teología con otra *sofía*, otra sabiduría que la reflexión machista nos había negado. Felizmente, a medida que las mujeres comienzan a aportar su teología y su reflexión moral, y que los hombres teólogos comienzan a escucharlas y a reflexionar junto con ellas, emerge una nueva teología "estereofónica" y liberadora. Verdadera promesa de una nueva época en la Iglesia, que aún nos es difícil sospechar en cuanto a sus consecuencias para su vida comunitaria, sacramental, pastoral, moral e institucional.

1. "El feminismo, las mujeres y el futuro de la Iglesia", *Boletín de Pro mundi vita*, 56 (1975)11, Bruselas.
2. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 29b.
3. La anécdota está recogida por Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1991, p.109. Cita como fuente a *Le Monde*, del 27.1.70.
4. *Motu proprio "Ministeria Quaedam"* (15 de agosto de 1972), c. VII.
5. *Ibíd.*, p. 110. Véase ALEIXANDRE, Dolores, *Mujeres en la hora undécima*, Sal Terrae, Santander, 1990, p.13.
6. SÍNODO DE OBISPOS, *La Justicia en el mundo*, 30.11.71, c.III.
7. SCHÜSSLER FIORENZA, E., "Romper el silencio, lograr un rostro visible", *Concilium*, 202 (1985) 307. La teóloga analiza y profundiza en esta evolución en *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, 1984, pp. 65-94.
8. *Ibíd.*, p. 308.
9. SANTA ANA, Julio de, en *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer, entrevistas de Elsa Tamez*, DEI, Costa Rica, 1986, p.30.
10. PINTOS, Margarita, "El Vaticano tiene miedo a la mujer sacerdote", *Diario 16*, 9.6.81.
11. LUYCKX, Marc, "La situación de las mujeres en la Iglesia Católica", *Boletín de Pro Mundi vita*, 83 (1980).
12. En "Feminización de iglesias cristianas", *Noticias Aliadas*, 29.11.90, p. 5.
13. GEBARA, Ivone, "Mujeres y multidimensión del poder", en *Separata Iglesia, Bol. Semana latinoamericana de ALASEI*, México, 4-6 (1991)18.
14. *Ibíd.*, p.19.
15. GEBARA, Ivone, "Cuerpo, nuevo punto de partida de la teología", *Revista CEPAE*, Santo Domingo, 56 (1990) 7.
16. *Ibíd.*, p.8.
17. DUMAIS, Monique, en "Nacimiento de un nuevo tipo de poder para las mujeres en la Iglesia Católica de Quebec". Citado en "Un cristianismo abierto a la mujer", *Separata Iglesia, ALASEI*, 4-6 (1991)18-19.
18. ALVES, Rubén, en *Teólogos de la liberación hablan de la mujer, entrevistas de Elsa Tamez*, DEI, Costa Rica, 1986, pp. 83-84.
19. RILEY, M., "Recepción de la enseñanza social de la Iglesia entre las feministas cristianas", *Concilium* 237 (1991) 310.
20. PINTOS, Margarita María y TAMAYO-ACOSTA, Juan José, "La mujer y los feminismos", en VIDAL, M., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Ed. Trotta, Madrid, 1992, p. 531.
21. NÚÑEZ, Sergio, "Tabú con historia", *El Periodista de Buenos Aires* 141 (1987) 39.
22. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, 1983.

23. MALONEY, L. M., "El argumento de la diferencia de las mujeres en la filosofía clásica y el cristianismo primitivo", *Concilium* 238 (1991) 417.
24. Este tema de la inclusión de las mujeres como imagen de Dios en la teología clásica fue investigado en BORRESEN, Karl (ed.), *Image of God and Gender Models*, Oslo, 1991.
25. RADFORD RUETHER, R., "Diferencias y derechos iguales de las mujeres en la Iglesia", *Concilium* 238 (1991) 377.
26. *Ibíd.*, p.379.
27. JOHNSON, E.A., "La masculinidad de Cristo", *Concilium* 238 (1991) 490. Véase también R. RUETHER, *Sexism and god-Talk toward a Feminist Theology*, Boston, 1983, pp. 116-138.
28. BOFF, Leonardo, en *Teólogos de la liberación hablan de la mujer*, entrevistas de Elsa Tamez, DEI, Costa Rica, 1986, pp.110-111.
29. JOHNSON, E.A., ob. cit., p.496. Profundiza esta posición en "Jesus, the Wisdom of God: a biblical Basis for a Non-Androcentric Christology", *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 61(1985)261-294.
30. Véase a este respecto el hermoso libro de Leonardo BOFF: *El rostro materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Ed. Paulinas, Madrid, 1979.
31. *Lumen Gentium*, núm. 42.
32. GARCÍA PAREDES, José C. Rey, "Vocación de teóloga", *Misión Abierta* 9 (1992) 54.
33. *Ibíd.*, p.55.
34. HUNT, M., "Un reto feminista: transformar la teología moral", *Concilium* 202 (1985) 400.
35. *Ibíd.*, p.402.

QUERIDA LECTORA Y QUERIDO LECTOR:

Esta mañana en que me dispongo a cerrar las reflexiones que preceden con un sentimiento final de esperanza, me doy cuenta que es 24 de marzo. En un día como hoy pero de 1980, cuando la gente sencilla de San Salvador se enteraba por las radios del asesinato de monseñor Romero mientras celebraba la Eucaristía, decían :“Han asesinado a un hombre del pueblo, un hombre como nosotros, los de abajo”. Unos años más tarde, el cardenal Martini, arzobispo de Milán, comentaba esa muerte diciendo: “Ante ella me he dicho: eso es la Eucaristía. Es algo por lo que se muere, por lo que vale la pena morir por los demás”. Porque la muerte de quien fue santificado por el pueblo pobre, monseñor Romero, no fue un accidente. Fue, como la de Jesús, culminación de una vida entregada al servicio de los más pobres, primero como sacerdote y luego como obispo de San Salvador. Y esto era insoportable para los poderosos de siempre, metidos ciegamente en la defensa de sus privilegios. Esa voz que defendía la justicia y el derecho del pobre se hacía intolerable para los satisfechos retrógrados.

En un mundo que sigue dándose los lujos más refinados mientras asiste a los espectáculos más obscenos de desnutrición, hambruna y miseria, nuestra Iglesia no puede estar espectante y enredada internamente en sus temores de involucrarse en las luchas de los hombres y las mujeres víctimas de la injusticia. Su magisterio y su estructura deberían estar junto a, o mejor, *por delante de* aquellos y aquellas que hacen lo posible (y hasta dan sus vidas) por hacer de este mundo algo más habitable y disfrutable para las inmensas mayorías marginadas del bienestar.

Por el momento, ante los enormes desafíos y problemas planteados a nivel estructural y planetario, las respuestas que está dando la Iglesia se quedan cortas y muy por debajo de lo que a todas luces es la exigencia del Espíritu. “¿Qué cristiano no tendrá obligación de ayudarla cuando su credibilidad se deteriora? Pues bien: la Iglesia ‘oficial’ aparece hoy demasiado ante el mundo como ‘casa de los

ricos' y, por cruel que sea, resulta hoy verosímil aquella inversión de la frase de Jesús: 'es más fácil que pase el camello por el ojo de una aguja que el que un pobre pueda entrar en la Iglesia y sentirse en ella como en su casa'..."¹

Ella, es decir, todos los que la constituimos como Cuerpo de Cristo, debemos intentar que se convierta respecto de los asuntos tratados en lo que antecede: los pobres, la justicia, la mujer, la comunidad, la sexualidad, el ejercicio de la autoridad. Así empezaremos a quitarle las "arrugas y manchas" que el Señor nunca deseó para su Esposa. Es imperioso el cambio evangélico respecto de la autoridad y el poder en la Iglesia, la desacralización de ella y su subversión (*sub-vertere*: poner abajo lo que estaba arriba) en servicio (subversión no sólo a nivel de doctrina e "intenciones" de la jerarquía, sino de la práctica a todo nivel).

En un mundo secularizado y plural, en el que la Iglesia no es más que una porción minoritaria (pero llamada a ser sacramento de la salvación de Cristo), la conducta oficial de ella "ya no es únicamente cuestión de fidelidad o de infidelidad a Dios (de la que sólo El juzga), sino que es además cuestión de credibilidad o de incredibilidad para la Iglesia. El anuncio de los Apóstoles nunca habría sido creído sin el cambio de sus vidas. Y lo mismo le ocurre hoy al anuncio de la Iglesia".²

No podemos negar las gigantescas dificultades que tenemos actualmente en el seno de la Iglesia para que se opere esa profunda conversión que queremos. Las deficiencias que hemos señalado, las "arrugas y las manchas" son tales que no pocos están tentados de abandonar la nave cuando está en plena tempestad. Y no pocos bautizados lo han hecho efectivamente y salieron de la nave, abandonándola al embate de las olas. Yo no lo hago. Y precisamente porque creo que es durante la tempestad, justamente cuando las dificultades para cumplir la misión toman proporciones gigantescas y cuando la situación parece sin salida, que la nave de Jesús, cabeceante y balanceándose en alta mar, tiene necesidad de que todos nosotros *resistamos* con lealtad y amor *permaneciendo unidos*.

Pero si permanecemos en la Iglesia no lo hacemos por una simple lealtad. Lo hacemos porque creemos en ese Dios inclinado amorosamente a los pequeños y los pobres, defensor de la Vida. Porque creemos que la Iglesia es también nuestra y existe y subsiste a todas nuestras torpezas humanas por el Espíritu Santo. Respetamos

la decisión de conciencia de aquellos bautizados que dolidos de las miserias de la Iglesia se alejan de ella, y aun de los que se lavan las manos en su responsabilidad de cambiarla. Lo que sí aceptamos es el desafío que esas defecciones nos plantea a todos los que quedamos en la nave tapando brechas y achicando el agua que entra por muchos lados de su anticuada estructura.

Si nos quedamos en la Iglesia es porque pensamos que hay lugar para luchar por una auténtica y nueva reforma. Queremos dar el paso de una Iglesia culturalmente encerrada en estructuras monocéntricas, dominada durante siglos por el helenismo y la cultura europea, a una Iglesia verdaderamente católica, universal, claramente policéntrica, de forma que desaparezca el predominio romano y europeo. Abogamos por una indispensable segunda reforma porque, a la luz de los acontecimientos descritos en estas páginas, ella es requisito indispensable para su credibilidad. Ante la organización eclesiástica patriarcal y autoritaria se echa en falta una urgente transparencia, una suerte de *glasnost* eclesial en la toma de decisiones, que no quede en los círculos cerrados de la jerarquía eclesiástica. Y también se reclama a gritos una reestructuración (*perestroika*) interna, en relación a la división eclesial del trabajo y del manejo del poder, "que permita a los laicos —hombres y, sobre todo, mujeres— un mayor acceso a la toma de decisiones y una mayor participación a la hora de llevar a la Iglesia por los caminos del mundo. (...) La iglesia tiene razones 'trinitarias' para ser más participativa e incluyente (...). Si nuestro Dios significa la convivencia de la diversidad en la unidad y de la unidad en la diversidad, a través de la plena y total participación mutua (lo que la teología llama *perijorésis*), y si tal realidad viva y dinámica es prototipo de toda relación, entonces, ¿por qué no intentar hacerla realidad en las diversas iglesias?"³

Y ya sabemos que esa reforma no vendrá ni de Wittenberg ni de Roma, ni de la vieja Europa cristiana de Occidente, ni de grandes y sabios reformadores como en el pasado. Sabemos que esa reforma vendrá sólo —como lo atestiguó Jesús— de las iglesias de los pobres, de las víctimas de la historia, de las mujeres discriminadas, y de quienes han renunciado a hacer teología de espaldas a los sufrimientos de los oprimidos del mundo.

Las comunidades de base y la teología de la liberación comprometida con ellas ya están dando un vuelco esperanzador a la manera

tradicional de entender la autoridad en la Iglesia. "La autoridad de que están investidas les viene de la autoridad sin voz de los que sufren, a través de los cuales se escucha la voz del Espíritu y de la santidad místico-política. Los teólogos de la liberación pueden apelar a la autoridad de Jesús impotente, a la sabiduría nacida del discipulado y al consenso de buen número de obispos encarnados entre los pobres." ⁴

Ojalá toda esta lucha haga que la Iglesia vuelva a ser *sal y fermento* en el mundo de hoy. Que vuelva a anticipar los valores del reino anunciado por Jesús. Cuando ella lo intenta es "luz entre las naciones", pero cuando no lo hace escucha nuevamente aquella terrible sentencia de que "por vuestra culpa es blasfemado mi nombre entre las gentes". Ya advertía el Concilio Vaticano II que "en la génesis del ateísmo actual pueden tener parte no pequeña los propios creyentes porque con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios" (*Gaudium et Spes* n. 20).

Mientras termino estos últimos párrafos estoy rodeado de las risas y el bullicio de varias de nuestras niñas pequeñas que juegan y dibujan en mi cuarto, todas ellas abandonadas por sus padres como efecto de la miseria y la postración económica, miembros de nuestra comunidad cristiana de La Huella. Me invade un extraño sentimiento, mezcla de alegría expectante y de dolor. Reflexiono sobre esto porque después de todo lo reseñado en estas páginas, lo más normal sería expresar tristeza, indignación o ira. Estas niñas me han enseñado que la alegría no se opone al sufrimiento, sino a la tristeza. Pienso que la alegría que me contagian estas niñas, pobres e insignificantes para nuestra sociedad, me evangeliza, me quita esa especie de seriedad y rigidez pelagiana con que muchos cristianos de extracción acomodada solemos enfermarnos. Me quita esa acidez que solemos volcar sobre la Iglesia, porque la alegría de estas niñas pobres es la misma alegría de las bienaventuranzas y la alegría mesiánica que canta en el corazón de María, la Mujer Pobre. Es la alegría que tiene que ver con el ánimo para la lucha liberadora y con la esperanza. Es una alegría sorpresiva y escandalosa, que me desacomoda y que subvierte por dentro a la comunidad Iglesia para adecuarla al sueño de Jesús.

Notas

1. GONZÁLEZ FAUS, José I., *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología*, Sal Terrae, Santander, 1985, p. 161.
2. *Ibid.*, p. 154.
3. BOFF, Leonardo, "La 'implosión' del socialismo autoritario y la teología de la liberación", *Sal Terrae* 4 (1991) 340.
4. TAMAYO, Juan José, "Recepción en Europa de la Teología de la Liberación", en Ignacio ELLACURÍA y Jon SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, T. I, p. 66.

Se terminó de imprimir en
el mes de mayo de 1994
en Pettirossi SRL, Adolfo Lapuente 2289
Montevideo, Uruguay
Hecho el depósito que marca la ley