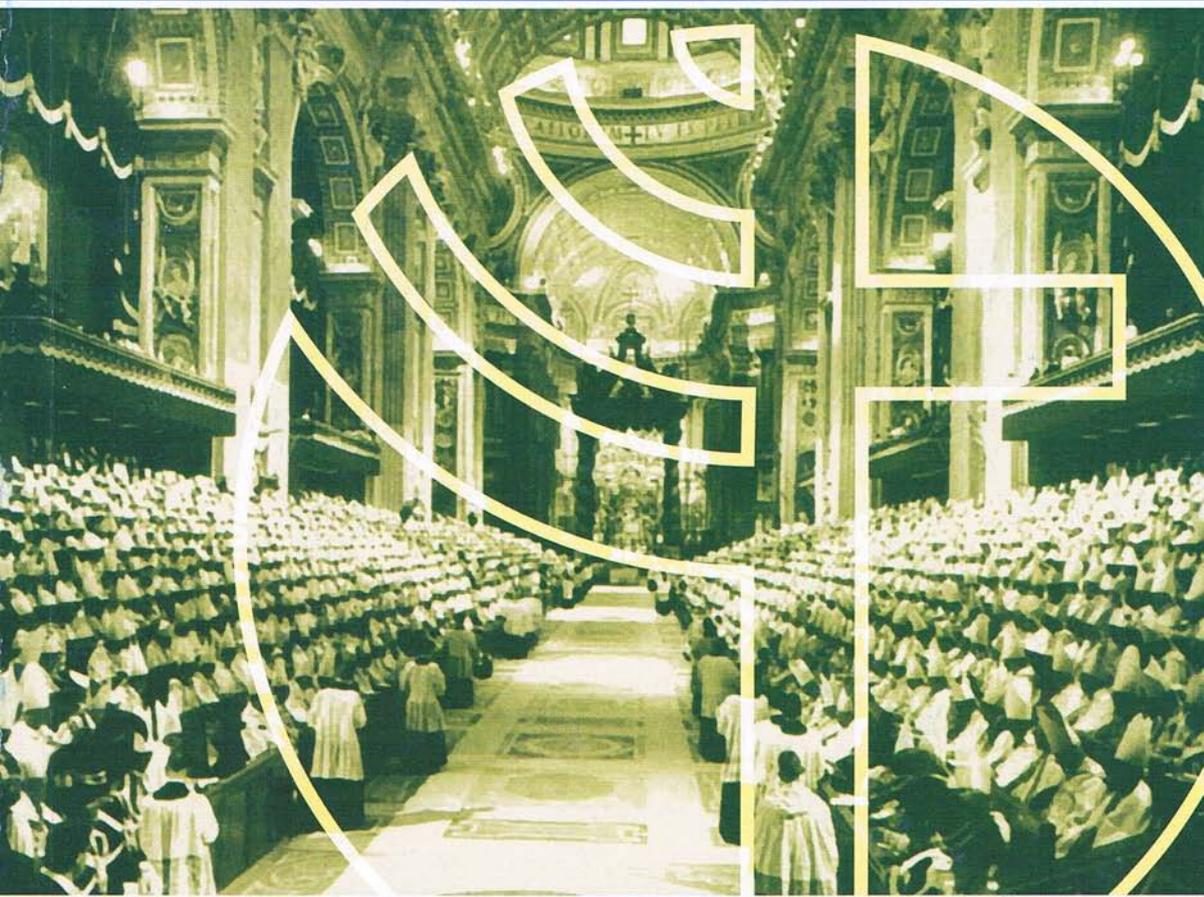




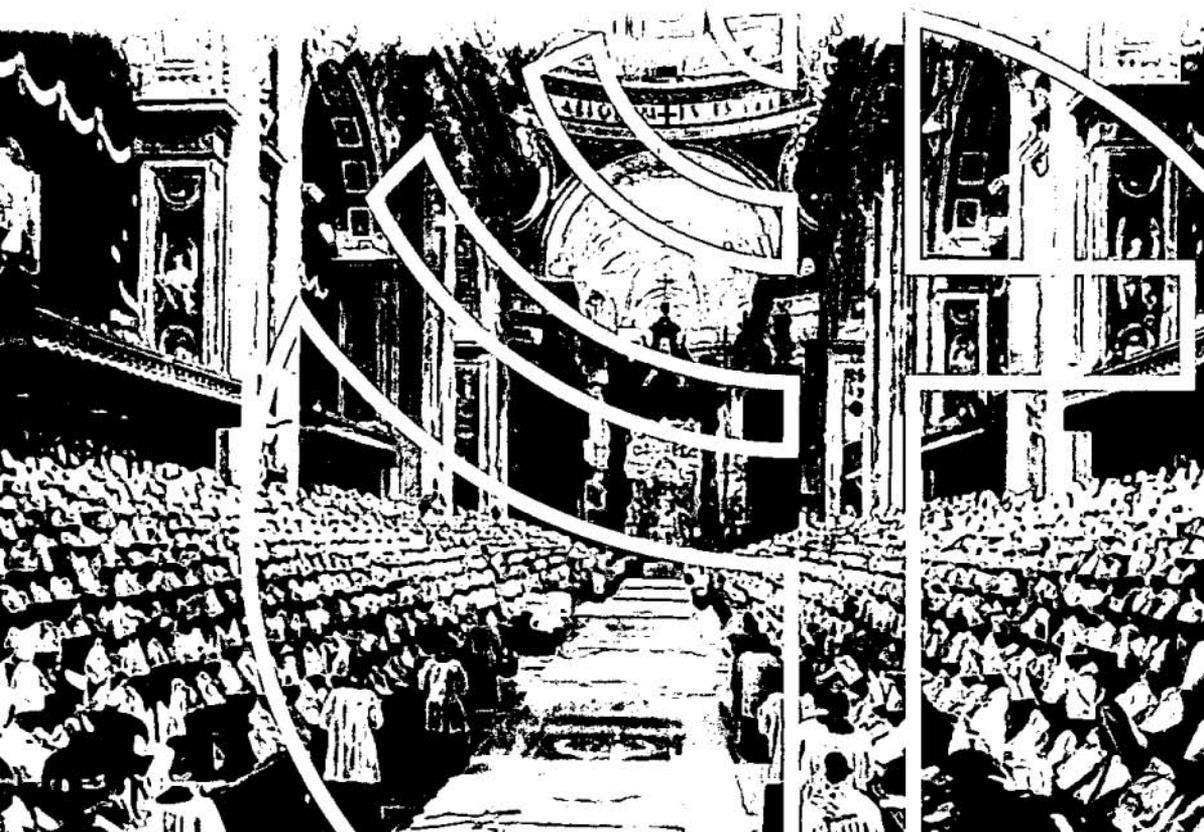
# A los 40 años de la Constitución Lumen Gentium



INSTITUTO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS



# A los 40 años de la Constitución Lumen Gentium



**Registro de Propiedad Intelectual**  
**Inscripción N° 154.151**

**ISBN 956-7019-24-X**



**A los 40 años  
de la Constitución  
Lumen Gentium**

Escrito y editado por  
el Instituto de Estudios Teológicos  
Universidad Católica de Temuco  
Año 2004

Diseño  
dggrafik@sumet.cl

**Impresión**  
Imprenta Austral  
Fono (45) 741818-741802

Prohibida su reproducción total o parcial por  
cualquier medio digital o electromecánico, sin previa  
autorización del autor

# PRESENTACIÓN

Los profesores del Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco nos alegramos de poder ofrecer esta publicación como servicio a la teología y a la Iglesia. Ella misma es el resultado del trabajo y la investigación realizada durante el año, como contribución a la celebración del cuarenta aniversario de la promulgación de la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II.

A cuarenta años de su promulgación nos ha parecido oportuno recoger el modo como esta Constitución del Vaticano II y algunas de sus afirmaciones han marcado el caminar de la Iglesia. En esto se ha querido tener en especial consideración la vida y misión de las Iglesias diocesanas del sur de Chile.

Hemos sido conscientes de que la dinámica de recepción de los documentos conciliares impone hoy mirar algunos de sus aspectos bíblico – teológicos y estudiarlos con mayor profundidad.

Hemos querido tener en consideración que cada aspecto estudiado debe vincularse con el conjunto de la enseñanza del Concilio, teniendo en cuenta la integridad de sus textos, sus conexiones; así como el espíritu renovador de la vida cristiana y de la Iglesia que se impuso en el Vaticano II.

Queremos manifestar nuestra gratitud a los profesores Joaquín Silva Soler, Doctor en Teología Dogmática y profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Pablo Palet Araneda, profesor de Religión y Licenciado en Ciencias Religiosas, Director de Docencia de la Universidad Católica de Temuco, Ronaldo Muñoz, Doctor en Teología Dogmática y profesor del Instituto, y a Juan Leonelli, Licenciado en Teología y Director del Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco. Por su generosa y oportuna colaboración en la evaluación y calificación de nuestros artículos.

## PROFESORES Y ARTICULISTAS:

1. Santiago Andrade T.

*Importancia actual de los temas bíblicos: Reino, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo en la Lumen Gentium*

2. Tibaldo Zolezzi C.

*La Cristología de Lumen Gentium*

3. Luzio Uriarte C.

*El laico en la Constitución Lumen Gentium y en su recepción*

4. Juan Basly

*La Iglesia y su empeño Ecueménico: signo de comunión y evangelización, a la luz de Lumen Gentium*

5. Giglio Linfati

*La Moral de la Iglesia a la luz de la Constitución Dogmática "Lumen Gentium"*

6. Juan Leonelli

*Iglesia y Sociedad. La Iglesia de cara al Mundo en la Constitución Lumen Gentium*

7. Ronaldo Muñoz

*La recepción de la Lumen Gentium en América Latina*

8. Javier Villar

*Investigacion de la recepción de la Lumen Gentium.  
El pobre como sujeto ético en la Iglesia de Latinoamérica*

# IMPORTANCIA ACTUAL DE LOS TEMAS BIBLICOS: REINO, PUEBLO DE DIOS Y CUERPO DE CRISTO EN LA LUMEN GENTIUM

Fr. Santiago Andrade Triviño, ofm.

## I. INTRODUCCION

El Concilio Vaticano II ha devuelto sin duda la Biblia al Pueblo de Dios. Después de largos años de alejamiento, sospecha y prohibición, la recomendación de “facilitar a todos los fieles el acceso a la Sagrada Escritura” (*Dei Verbum* n° 22) ha descubierto a los católicos un tesoro que durante muchos años había permanecido enterrado. Además, el Concilio se hizo eco de los grandes problemas bíblicos en el ámbito católico de mediados del siglo XX. En el capítulo V de la Constitución *Dei Verbum* (DV 17-20) se encuentra el planteamiento, la comprensión y la valoración del Nuevo Testamento como testimonio perenne de la Palabra de Dios. El testimonio es la categoría teológica de la *Dei Verbum* cuando presenta la relación entre Jesucristo y los Evangelios, entre la Palabra que se hizo carne y la Palabra que se hizo libro.

Cuentan los historiadores, que cuando se anunció el Vaticano II, el 25 de enero de 1959, los problemas bíblicos más candentes del mundo católico estaban concentrados en el Nuevo Testamento, y más concretamente en los Evangelios. De allí que el *Monitum* del Santo Oficio del 20 de junio de 1961 sobre la “historicidad de los Evangelios”, la puesta en el índice de la *Vie de Jesús* de J. STEINMANN (26 de junio de 1961), y la famosa polémica romana de los años 1960 - 1962 tenían como centro neurálgico los evangelios. En este ambiente tenso y pesimista se abrió el Concilio. En aquellas circunstancias era difícil imaginar que se pudiera llegar a una tranquilidad de ánimos y una clarificación de conceptos que diera como resultado el actual capítulo V de la *Dei Verbum*. Elaborado por un equipo de especialistas que trabajó como grupo autónomo al interior de la Comisión Doctrinal, este capítulo resultó una miniatura perfecta de lo que ha de ser una introducción crítico-teológica al Nuevo Testamento. El relator del capítulo fue el franciscano belga Bedas Rigaux,

ofm. Colaboraron como peritos: Ch. Möeller, A. Prignon, K. Rahner, S. Ramírez, y J. Ratzinger, con Philipps como coordinador del conjunto.

En esta monografía voy a referirme acerca del papel que cumple la Sagrada Escritura en un documento netamente eclesiológico como es la *Lumen Gentium*. El tema bíblico no está centrado precisamente en este Documento, sino en otro, como lo hemos señalado: *Dei Verbum*. Al tratarse de elucidar el rol de la Biblia en la *Lumen Gentium*, hay que señalar que encontramos temas que tienen que ver con los que nos presenta la Biblia, pero donde más conviene hacer referencia son en los temas bíblicos acerca de la Iglesia. Este no es un tema nuevo, sino que lo encontramos en todos los manuales de eclesiología, pero no siempre ha sido bien destacado, y como sucede con temas que son muy tratado, pronto pierden su significado real y quedan en el olvido.

## II. LA RELACION IGLESIA - REINO

En el capítulo I nº 5 de la *Lumen Gentium* encontramos enunciado este principio. Antes de ver lo que entiende el Concilio con esto es necesario hacer una pequeña exposición histórica del concepto de Reino de Dios, tanto en el Antiguo, como en el Nuevo Testamento.

### 1. El Reino de Dios en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento encontramos con mucha frecuencia la idea de Dios como rey, de Yahveh que reina. Sólo más tarde, en los escritos más cercanos al Nuevo Testamento, aparece la fórmula abstracta *malkut Yahveh* (reino de Yahveh), pero sin que cambie el significado. Se trata siempre de indicar la acción poderosa de Dios, el hecho de su dominio soberano. Los textos bíblicos no pretenden referirse a un territorio ni a una muchedumbre de personas sujetas a un rey. Sólo raras veces aparece en primer plano el ámbito en que reina el Señor<sup>1</sup>. Por eso, más que por nuestro término reino, la expresión hebrea (*malkut*) y la versión correspondiente

---

<sup>1</sup> El tema del Reino de Dios ha sido muy estudiado sobre todo en los tratados de Cristología. Fuera de las voces de los diccionarios citemos algunos autores: R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970; J. Bonsirven, *Il regno di Dio*, Paoline, 1959; J. Bright, *The Kingdom of God*, New York 1953; O. Karrer, *El reino de Dios hoy*, Madrid 1963.

griega *basileia tou Theou*, debería traducirse por realeza. De esta forma se haría justicia a la dimensión dinámica que posee la fórmula, evitando así el equívoco de entenderla en sentido local.

La designación de Dios como rey aparece a partir de la monarquía y presenta varias dimensiones, según los libros y las épocas. Tiene, ante todo, una dimensión mesiánica. El reino, tal como aparece en el Antiguo Testamento, es una realidad social, y se anuncia como un cambio que se producirá en el mundo y que tendrá lugar con la llegada del Mesías, un rey que por fin iba a implantar en la tierra el ideal de la verdadera justicia. Esto es lo que ponen de relieve algunos salmos reales (Sal 45; 72; 89)<sup>2</sup>. La realeza de Dios se haría entonces patente en la tierra con un nuevo orden basado en la justicia. La función del rey consistía en defender eficazmente a los que por sí mismos no podían defenderse, protegiendo a los débiles, a los pobres, a las viudas y a los huérfanos (cfr. Sal 72,1-4.12-14)<sup>3</sup>. Este programa no llegó a hacerse realidad con los reyes de Judá e Israel. Por eso, la esperanza de su cumplimiento es proyectada por los profetas sobre el futuro rey mesiánico, descendiente de David (cfr. Is 11,3-5; 32; Jer 33,14-16).

En estrecha relación con la dimensión mesiánica está la perspectiva escatológica del Reino de Dios. Después de la experiencia del exilio el tema de la realeza de Yahveh va adquiriendo una relevancia cada vez mayor. Se prevé una extensión progresiva de este reinado a toda la tierra (Zac 14,9): se trata del reino escatológico de Yahveh, un reino universal, proclamado y reconocido en todas las naciones, manifestado por el juicio divino (Sal 47; 96-99; 145,11ss). Se anuncia de este modo la salvación definitiva, que consistirá en un cambio histórico realizado por Yahveh, que concedería a su pueblo, al final de los tiempos, el cumplimiento pleno y definitivo de sus promesas de salvación.

En el período de la crisis macabea, el apocalipsis de Daniel viene a renovar esta esperanza escatológica. El reinado trascendente de Dios viene a

---

<sup>2</sup> Cfr. J. García Trapiello, *El rey de Israel, valedor de la justicia social*, en R. Aguirre - F. García López (eds), *Escritos de Biblia y Oriente*, Universidad Pontificia, Salamanca 1981, 171-192.

<sup>3</sup> Cfr. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1986, 122. E. Lepinsk, *La royauté dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruseles, 1968.

instaurarse sobre las ruinas de los imperios humanos (Dan 2,31-45). El símbolo de una figura humana, que viene en las nubes del cielo, sirve para evocarlo, por contraste con las bestias que representan a los poderes políticos de acá abajo (Dan 7,1-8.13). Su venida irá acompañada de un juicio, después de lo cual su realeza será dada para siempre al pueblo de los santos del Altísimo (Dan 7,14.26-27)<sup>4</sup> .

En el Antiguo Israel el rey, a diferencia de otros pueblos, no es divinizado. Todos son conscientes de que el verdadero rey de Israel es Yahveh (cfr. 1Sam 8,7; 12,12). El rey no es un ser divino, sino que está, como todo el pueblo, sujeto a la ley y a la alianza, conforme a ella debe regular su vida y su actuación (Dt 17,18-20). Cuando no es fiel, el profeta interviene para acusarlo y denunciarlo (2Sam 12,1-15; Is 7; Jer 22,10-30). La función del rey es doble: debe asegurar la paz con los demás pueblos y debe implantar la justicia y el derecho para defender a los oprimidos y desvalidos. Desgraciadamente la monarquía en Israel y Judá, salvo honrosas excepciones, fue un fracaso en esta doble tarea (Ez 34; 1Sam 8,10-18). Ante este fracaso se da la promesa del reinado universal de Dios sobre todas las naciones (Zac 14,9; Is 24,23). Para llevar a cabo este reinado de Dios se valdrá de su Ungido (Cristo), que es el futuro rey del linaje de David (Jer 23,5-6; Is 11) que implantará la justicia y el derecho defendiendo al oprimido (Is 9; 11; 29,20; 61,1ss).

## 2. El Reino de Dios en el Nuevo Testamento

Según la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, “Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura” (LG 5), y cita las palabras de Jesús pronunciadas en Marcos: “*Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el reino de Dios*” (Mc 1,15; cfr. Mt 4,17).

El Nuevo Testamento, especialmente los Sinópticos<sup>5</sup> , está lleno de

---

<sup>4</sup> Para una mayor profundización sobre el tema ver R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, 3-62.

<sup>5</sup> La palabra *Basileia* aparece 162 veces en el Nuevo Testamento, distribuidos de la siguiente manera: 55 veces en Mateo; 20 en Marcos; 46 en Lucas y 5 en Juan; el resto distribuidos en otros textos neotestamentarios. Como se puede apreciar en la estadística, el reino de Dios o reino de los cielos como señala Mateo es un tema clave en la predicación de Jesús, sobre todo en el primer evangelio. Para la frecuencia de la palabra Reino en el Nuevo Testamento, ver R. Morgenthaler, *Wortschatzes Statistik des neutestamentlichen*, Zurich-Frankfurt am Main 1958, 67 -157, que se basa en la ed. 21 de Nestle-Aland.

afirmaciones sobre el reino de Dios puestas en labios de Jesús<sup>6</sup>. Jesús nunca explicó el significado de la expresión Reino de Dios, sino que habló de él como de una realidad conocida, una realidad que se manifestará al fin de los tiempos, aunque ya ha comenzado con su venida. Es una realidad presente y futura, una realidad que está actuando en nuestro mundo, una realidad en marcha, en crecimiento hacia su realización plena.

Hoy se reconoce unánimemente que el centro del mensaje y la actividad de Jesús es la cercanía o llegada del Reino de Dios<sup>7</sup>. Jesús es heredero de toda la tradición que viene del Antiguo Testamento. Lo novedoso de su anuncio es que ese reino de Dios está presente en su persona (cfr. Lc 11,20).

Lo primero que hace Jesús en el evangelio de Mateo es anunciar el reinado de Dios con una palabras solemnes: *“Arrepentios, porque está llegando el*

---

<sup>6</sup> No hay motivos para pensar que esto sea un invento de la comunidad. La tendencia en los estudios bíblicos es reconocer la expresión reino de Dios como palabras auténticas y pronunciadas por el Jesús histórico.

<sup>7</sup> Tanto, exegetas, como historiadores, pastoralistas y dogmáticos de una u otra tendencia, tanto católicos como protestantes, coinciden en afirmar que el mensaje central de la predicación de Jesús es el Reino de Dios, o “reinado de Dios” como prefieren algunos. Los autores más clásicos lo presentan así: “Centro y marco de la predicación de Jesús fue el Reino” (W. Kasper); “El tema central de la predicación pública de Jesús es la soberanía real de Dios” (J. Jeremías); “El Reino de Dios se representa la totalidad de la predicación de Jesucristo y de sus apóstoles” (K.L. Schmidt); “La persona de Jesús se repliega detrás de su causa y la causa de Jesús es causa de Dios en el mundo: el Reinado de Dios” (H. Küng). “La causa de Jesús fue y es el Reino de Dios” (J. Moltmann); “Lo verdaderamente último, lo que da sentido a la vida, actividad y destino de Jesús es el Reino de Dios” (J. Sobrino); “La última intención de Jesús no es la Iglesia sino el Reino de Dios” (R. Schnackenburg); “Jesús predicó el Reino de Dios, no a sí mismo” (K. Rahner); “El Dios de Jesús no es accesible al margen del Reino” (J.I. González-Faus); “Jesús predica la salvación futura y le hace presente en su praxis, sugiriendo así una conexión entre su persona y el Reino de Dios” (E. Schillebeeckx); “La salvación presente o futura en Cristo absorbe el anuncio de la inminente irrupción de la mano de Dios en el mundo. Jesús no anuncia la salvación sino el Reinado de Dios” (Ch. Perrot). Jesús, dice J. Moltmann, “nos trae el Reino de Dios y nos introduce en su amplitud y belleza. Y el Reino hace de Jesús nuestro Cristo, salvador y liberador. Por lo tanto, si queremos saber qué es exactamente el misterio Reino de Dios hemos de dirigir nuestra mirada a Jesús. Por otro lado, si queremos entender quién es en verdad Jesús, es menester que experimentemos el Reino de Dios” (J. Moltmann); “Es indiscutible que el centro de la predicación de Jesús lo constituía el reino de Dios (J. Nilka); “El núcleo en torno al cual gravitan la enseñanza y la actividad histórica de Jesús está constituido por el anuncio del reino de Dios” (R. Fabris).

*Reino de los cielos*" (Mt 4,17). Mateo pone en boca de Juan Bautista estas mismas palabras (Mt 3,2), pero mientras el último profeta del Antiguo Testamento anuncia el Reino en el desierto de Judea, en suelo judío, Jesús lo hará en Cafarnaún, lugar abierto a todos los pueblos. El Reino fue confiado en primer lugar a Israel. Los judíos esperaban el Reino, un Reino de justicia y paz en el que renacería la esperanza de los pobres, en el que los oprimidos serían liberados, en el que cesaría todo sufrimiento (Sal 72) estuvo siempre viva en el corazón del pueblo. Con la llegada de Jesús, los destinatarios del Reino ya no serán los israelitas, que rechazan al Mesías, sino todos aquellos hombres y mujeres que acojan este anuncio y se conviertan a Dios.

En el evangelio de Mateo, el misterio del reinado de Dios anunciado por Jesús se va desvelando a través de sus enseñanzas y parábolas y se va haciendo presente a través de sus milagros. Justo después del anuncio de Jesús, Mateo nos propone una larga catequesis sobre cómo buscar y acoger el reinado de Dios, que no se funda en el esfuerzo humano, sino en la fuerza ofrecida gratuitamente por Dios. Es el llamado "sermón de la montaña" (Mt 5-7). Más adelante, para explicar el misterio del Reino, Jesús emplea el lenguaje de las parábolas (Mt 13). No trata de definir lo que es el Reino, sino sólo de evocarlo: el Reino es algo que está en crecimiento como la semilla, que madura siempre que se lo permita el terreno (Mt 13,1-9) y crece de una forma irresistible, sin que el hombre tenga que empeñarse en ello (Mt 13,31-33). El segador estará vigilante para no perder ninguna espiga de trigo (Mt 13,24-30). Habla finalmente del Reino como de un tesoro para los que lo acogen (Mt 13,44-46).

Este reinado de Dios anunciado y evocado por Jesús se hace presente en sus milagros, especialmente en sus exorcismos y en sus sanaciones, que revelan quién es él y descubren la misión que viene a cumplir: establecer entre los hombres y mujeres el Reino de los Cielos (Mt 8-9). La persona que es transfigurada en su mismo cuerpo, liberada del dolor, de las enfermedades y de la muerte comprende, por el gesto liberador del Señor, que el Reino es Buena Noticia y que, de alguna manera, ya está presente. Jesús envía a sus discípulos a difundir su mensaje (Mt 10). Reciben el encargo de anunciar la cercanía del Reino con palabras y con signos, es decir, de compartir su misión. Para ello, habrán de vivir como lo hacía Jesús: siempre en camino y con la confianza puesta en Dios, que cuida de ellos.

J. Sobrino propone tres vías para entender la realidad primera y última

del Reino, o eschaton como él señala: la vía del Reino como concepto, la de la praxis de Jesús y la de los destinatarios<sup>8</sup>. En estas tres vías no hay oposición sino que se complementan.

### a) *El Reino como concepto*

Se estudia el concepto “Reino” a partir de la Escritura, comenzando por el Antiguo Testamento hasta llegar a Jesús. Esta es la vía que siguen muchos manuales, sobre todo de corte europea<sup>9</sup>. Parten de la base que para conocer el Reino de Dios proclamado por Jesús conviene examinar dicha expresión en las tradiciones judías. La idea de Dios como rey la encontramos en las tradiciones orientales<sup>10</sup>. Para los judíos Yahveh es un rey que los acompaña y decide por ellos antes cualquier situación. Aunque más tarde desapareció la monarquía sin embargo quedó en la mente del pueblo que algún día Dios vendrá de nuevo a reinar sobre Israel.

Si bien es cierto en tiempo de Jesús no había Rey, sin embargo conservaban claramente la categoría de reinado, que incluía la libertad política frente a la opresión romana. Jesús se presente como el profeta del Reinado inminente de Dios. Según Ch. Perrot “el profeta escatológico, esperado para los últimos tiempos, anuncia el juicio de Dios y la inminencia del cambio cósmico que señalará la venida del Reino de Dios”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> J. Sobrino, “Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, I, pp. 467-510.

<sup>9</sup> Cfr. J. Dupuis, *Introducción a la cristología*, Verbo Divino Estella 1994; W. Kasper, *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1976; W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1973; K. Rahner-M. Thüsing, *Cristología. Estudio sistemático y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975; D. Wiederkehr, “Esbozo de cristología sistemática”, en *Mysterium Salutis III/I*, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 505-570.

<sup>10</sup> El Reino de Dios como hemos señalado es una expresión conocida en el judaísmo, aunque no muy frecuentemente utilizada. Sabemos que en los reinados circundantes a Israel el rey era una figura divinizada, en cambio el judaísmo procuró mantener una postura crítica ante cualquier intento de divinización, sobre todo en los ámbitos Elohistas y deuteronomistas. El rey siempre estará al servicio de Dios y deberá llevar adelante lo que Dios quiere que realice con el pueblo. En tiempo de Jesús el término “reinado de Dios” de extracción sociopolítica, ya conocida en el judaísmo pero no excesivamente preponderante. Es cosa de detenerse en Juan y Pablo donde aparece muy pocas veces.

<sup>11</sup> Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 141.

## b) *La praxis de Jesús*

En esta segunda vía se analizan los signos que realizó Jesús de Nazaret, tanto explícitos (milagros, exorcismos, acogida de pecadores) como implícitos (comidas), sin olvidar las parábolas. En todos estos signos no estuvo ausente el tema central de su predicación que él comunicaba y aprovechaba para dar una enseñanza. Cristo es entendido desde el Padre y desde el Reino. Por eso es importante conocer la vida concreta de Jesús a partir de su humildad y de su propia historia humana<sup>12</sup>. Lo han hecho algunos teólogos anglosajones<sup>13</sup>.

Para comprender el Reino de Dios que proclama Jesús hay que examinar en los evangelios, según J. Moltmann cuatro cosas: las parábolas como enseñanzas del Reino, las curaciones como milagros del Reino, “las comidas con ‘pecadores y publicanos’, marginados sociales acogidos en el Reino”, y las bienaventuranzas como ley fundamental del Reino<sup>14</sup>.

## c) *Los destinatarios*

El Reino se ilumina desde sus destinatarios, que son los pobres, aludidos en la primera bienaventuranza (Mt 5,3 y par.). Es el camino que siguen las cristologías de la liberación, escritas “desde los que están abajo” (J.I. González

---

<sup>12</sup> Cfr. Ch. Duquoc, *Cristología*, Sígueme, Salamanca 1985; J.I. González Faus, *La nueva humanidad*, Sígueme, Salamanca 1987; R. Fabris, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1987; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; E. Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

<sup>13</sup> Cfr. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1977; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975; J.D. Crossan, *Jesús vida de un campesino judío*, Barcelona 1994; J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993; H.Cl. Kee, *¿Qué podemos saber del Jesús histórico?*, El Almendro, Córdoba 1992; G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1970.

<sup>14</sup> No podemos referirnos a cada una de ella por su amplitud y escaparía a lo exigido en este artículo. Cfr. J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997, pp. 15-21. Se puede consultar también algunos artículos importantes: J. R. Busto Saiz, “El mensaje de Jesús: forma y contenido”, en *Reseña Bíblica. El Jesús histórico*, nº 28, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 15-24; R. Aguirre, “El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente”, en *Iglesia Viva nº 210*, Valencia, 2000.

Faus) o desde “el reverso de la historia” (G. Gutierrez)<sup>15</sup>. Estos autores relacionan la memoria de Jesús crucificado con la crucifixión actual del pueblo y ponen en contacto el mensaje evangélico liberador con la situación de cautiverio. Se entiende el Reino como liberación salvadora o salvación liberadora. Frente a una función conservadora de la figura de Jesús en las cristologías descendentes, los ascendentes ponen de relieve tres cuestiones: el Reino de Dios o Reino de los pobres, a cuyo servicio está Jesús; el Dios del Reino, a quien se dirige Jesús como *Abbá*, que es Padre de todos; y la muerte violenta de Jesús, consecuencia de su tenor de vida y de su entrega, que le lleva a morir por todos<sup>16</sup>. Al descubrir la pasión de Jesús por el Reino y su justicia se ve que la muerte de Jesús no es glorificación de un sufrimiento, sino consecuencia de la pasión por la justicia<sup>17</sup>.

Siguiendo muy de cerca a Casiano Floristán<sup>18</sup> voy a señalar las siguientes características del Reino de Dios anunciado por Jesucristo y que se ha convertido en el tema principal de su predicación.

#### **d) La llegada del Reino exige conversión**

Estas palabras son la esencia de la vida cristiana en su formulación más breve y programática (Mc 1,15). Convertirse es abrirse a la acogida del Reino de la nueva justicia, es decir, Jesús exige la conversión para que el reinado de Dios se ponga en práctica. Lo que predica Jesús no es un mero cambio de mente y de ideas,

---

<sup>15</sup> Cfr. L. Boff, *Jesucristo, el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1980; J. Ramos Regidor, *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Sígueme, Salamanca 1982; J.L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1982; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, CTR, México 1977. También del mismo autor, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1996.

<sup>16</sup> Cfr. J. Sobrino, “Jesús de Nazaret”, en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 480-513.

<sup>17</sup> Cfr. E. Bueno de la Fuente, “El Reino de Dios”, en *10 palabras claves en Cristología*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 85-121.

<sup>18</sup> Cfr. C. Floristán, “Jesús, el Reino y la Iglesia”, en J.J. Tamayo Acosta, *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 249-293. Las páginas correspondiente a las características del Reino lo encontramos en las pp. 260-268.

sino la realización de un modo de vida evangélico; en el fondo es un cambio de valoración y de valores.

#### e) *Reconocer el derecho del pobre*

Los pobres son los destinatarios del Evangelio<sup>19</sup>. A ellos se le predica la buena noticia que proclama la liberación de todos aquellos que viven en la indigencia. Según Lucas, Jesús inicia su ministerio público con una proclamación solemne, teniendo como base lo anunciado por el profeta Isaías. Con esto, deja en claro que vino a anunciar la buena nueva a los pobres (cfr. Lc 4,18).

El Reino no es para los poderosos sino para los desposeídos. El Reino prometido y esperado que proclama Jesús es inseparable del pueblo de Dios reunido y congregado y de una creación radicalmente nueva o de un mundo de justicia y paz definitivos. El Reino que proclama Jesús da la salvación al pueblo y acaba con sus sufrimientos. Es la irrupción de la soberanía de Dios en el mundo. Es personal y social, atañe sobre todo a los pobres y es escatológico, actual y venidero. Según R. Bultmann, el Reino de Dios predicado por Jesús “significa el gobierno de Dios que pone fin al actual curso del mundo, que aniquila todo lo que se opone a Dios, todo lo satánico bajo cuyo mundo se debate ahora el mundo, y con ello, poniendo fin a toda estrechez y a todo sufrimiento, trae la salvación al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las predicaciones de los profetas”<sup>20</sup>. El Reino es “un nuevo orden del mundo en el que Dios es todo en todas las cosas”<sup>21</sup>. Por eso es “Buena Noticia” para todos, especialmente para los pobres y marginados.

#### f) *Responde a los deseos profundos de los hombres*

El Reino de Dios responde también a los deseos profundos del hombre,

---

<sup>19</sup> Cfr. I. Ellacuría, “Pobres” en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 786-802; R. Fabris, *Opción por los pobres en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1991; L. Lois, *Opción por los pobres*, Iepala, Madrid 1986; J. Sobrino “Opción por los pobres”, en Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos Fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, pp. 880-897.

<sup>20</sup> R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme 1981, p.42.

<sup>21</sup> L. Boff, *Eclesiología. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979, p. 83.

convirtiéndose en esperanza o utopía de justicia, de una vez para siempre para los hambrientos, exiliados, presos, etc.

### g) *Está “ya” presente y “todavía” por venir*

El Reino de Dios está “ya” presente en la persona de Jesús, pero “todavía” no en plenitud. Esta tensión la encontramos con mucha frecuencia en los evangelios. El Reino está presente en la persona de Jesús, demostrado a través de una gran actividad liberadora (exorcismos y curaciones), una solidaridad fraterna (come con pecadores, escucha a las mujeres, acaricia a los niños, y es amigo de los pobres y marginados en general) y denuncia el pecado (acumulación, abuso de poder). Pero este Reino tiene también una dimensión futura, como lo pedimos en el Padrenuestro: “*Venga tu Reino*” (Mt 6,10).

### h) *Tiene un carácter salvador y universal*

La predicación de Juan el Bautista nos muestra el carácter salvador del Reino venidero. Por eso, los judíos como los prosélitos, o como los gentiles debían someterse al bautismo de conversión para prepararse a la venida del Mesías. Dios ofrece la salvación a todos, judíos y gentiles, justos y pecadores, pero en especial a pobres y marginados. Jesús como obediente al Padre, también ofrece la salvación a todo Israel, a diferencia de otros movimientos judíos de su tiempo, que eran sectarios o elitistas, como los fariseos y los esenios.

A modo de conclusión señalemos que el Reino de Dios no es un espacio físico, sino la acción de Dios en favor de los hombres, el reinado de Dios<sup>22</sup>. Digamos también que a diferencia del judaísmo que se imaginaba el reinado de Dios como

---

<sup>22</sup> Se puede consultar también otras obras sobre el tema del Reino, como N. Perrin, *The Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Londres 1976; J. Becker, *Jesus von Nazaret*, De Gruyten, Berlín 1996; G. Theissen - A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 273-316. Una presentación exhaustiva de lo que Jesús dijo acerca del Reinado de Dios, se encuentra en el segundo volumen del libro de J.P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* Tomo II, 1: Juan y Jesús. El Reino de Dios, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 291-592. Interesante también, conocer la perspectiva de un autor judío sobre estos temas, ver al respecto, G. Vermes, *La religión de Jesús el judío*, Muchnicx, Madrid 1996, pp. 147-183.

omnipotencia, es decir, castigo a los malos y premio a los buenos, Jesús en cambio acentúa la misericordia y la paternidad de este Dios rey. Por tanto, el Dios del reino es un padre que pone todo su poder al servicio de los hombres, e invita a ellos a crear un mundo de verdaderos hermanos. Por lo mismo, el Dios del Reino viene a perdonar pecados, es decir, a transformar los corazones de los hombres y a llamarlos a su seguimiento.

Jesús anuncia el Reino de Dios como obra del Padre. El es el protagonista, ya que es su amor, su intimidad la que está ofreciendo a los hombres en la persona de su Hijo Jesús. Este anuncio se convierte en “buena noticia”, que exige un proceso de conversión para entrar en la dinámica del amor de Dios. Jesús no sólo hace un anuncio del Reino, sino que lo hace presente en su vida, en su actuar como ya hemos señalado.

### 3. Reino de Dios e Iglesia

El Concilio Vaticano II describe a la Iglesia como el misterio de Cristo. En ella se realiza el “eterno plan del Padre, manifestado en Jesucristo, de llevar a la humanidad a su gloria eterna”. La Iglesia es, por tanto, una anticipación en el espacio y el tiempo del mundo venidero. Ella está en el mundo, pero no es del mundo. Su esencia y su misión deben ser entendidas a la luz del reino presente en ella, pero orientado a la transformación y salvación de la creación entera. La Iglesia es contemplada en su función de “*declarar el cumplimiento de este plan secreto, escondido desde todos los siglos en Dios*” (Col 1,16; Ef 3,3-9; 1Cor 2,6-10), que no es otro que el reino de Dios.

A lo largo de la historia se han dado dos tesis incompletas relativas a la relación entre el Reino de Dios y la Iglesia. La primera sostiene que la Iglesia no tiene ninguna relación con el Reino<sup>23</sup>. La segunda identifica Iglesia y Reino, en el sentido de que Jesús decretó institucionalmente la existencia de la Iglesia.

---

<sup>23</sup> El luterano H.S. Reimarus (1694-1768) fue el primero en afirmar que Jesús no tuvo intención de establecer una iglesia sino restablecer el reino de David. Esta ha sido la tónica especialmente de los protestantes, haciendo famosa la frase de Loisy: “Jesús anunció el Reino y lo que llegó fue la Iglesia”. Así H. Conzelmann, Bultmann y E. Käsemann.

Evidentemente, el Reino de Dios no sólo es el proyecto de Jesús sino que se convierte en el hilo conductor de lo que será la Iglesia<sup>24</sup> .

Naturalmente, para que se haga presente el Reino de Dios en el mundo es necesario que exista un “pueblo de Dios”. El pueblo de Dios, escribe R. Aguirre, “tiene que poner de manifiesto la capacidad de humanización y de justicia que comporta la aceptación del Reino de Dios”<sup>25</sup> . Jesús reunió la “asamblea escatológica” de Israel en función del Reino, asamblea que se abrió a los gentiles, especialmente con la caída de Jerusalén y destrucción del templo el año 70, a partir de la cual el judaísmo se centró en la Ley y en la sinagoga, marginando a los cristianos. “El proyecto de Jesús -dice R. Aguirre es el Reino de Dios, que implica un pueblo de Dios concreto que lo acepte y visibilice. Este es el hilo conductor que explica, tras la negativa de Israel, la aparición de la Iglesia. La Iglesia queda así relacionada con el Reino de Dios y a su servicio”<sup>26</sup> .

De este modo, la Iglesia no puede entenderse por sí misma sino que está al servicio de dos realidades: el Reino y el mundo. Está en función del Reino. La Iglesia es la parte de la humanidad que por el Espíritu ha acogido el Reino. No es ni el no-reino ni el Reino, sino un signo e instrumento. Es, para H. Küng “presagio del definitivo Reino de Dios”<sup>27</sup> . A la luz del Reino, la misión de la Iglesia adopta una

---

<sup>24</sup> Según los manuales de eclesiología hay tres posturas en cuanto a la relación que existe entre Jesús y la Iglesia. La primera es la *postura clásica*, que afirma una continuidad sin ruptura entre el Jesús histórico y la Iglesia. Una segunda postura es la *postura rupturista* que consiste en afirmar la total discontinuidad entre Jesús y la Iglesia. Y finalmente, tenemos la *postura dialéctica*, que afirma que hay entre Jesús y la Iglesia una continuidad discontinua, o una discontinuidad continua. Esta posición, defendida no sólo por algunos biblistas y teólogos protestantes, sino también por autores católicos, como R. Schnackenburg, J. Blank, A. Vögtle, N. Lohfink, y los dogmáticos E. Peterson, H. Küng, J. Ratzinger, L. Boff. Sostienen que hay una íntima y profunda relación entre la Iglesia y Jesús, pero esta relación tiene un carácter procesual, es progresiva. En esta perspectiva, la fundación de la Iglesia tiene un carácter eminentemente teológico (se fundamenta en Jesús) y dinámico-procesual: es un proceso, una génesis, que comienza con el Jesús histórico y pasa por la cruz y la resurrección, hasta llegar a pentecostés. El Vaticano II también prefiere evitar la palabra fundación, y dice textualmente: “El Señor dio comienzo (initium fecit) a su Iglesia predicando la buena noticia, es decir, la llegada del reino de Dios” (LG 5).

<sup>25</sup> R. Aguirre, *La mesa compartida*, p. 205.

<sup>26</sup> R. Aguirre, *La mesa compartida*, p. 218.

<sup>27</sup> Cfr. H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1984; G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, DDD, Bilbao 1986.

triple forma: a) *Proclamar* mediante la palabra y el sacramento que el Reino de Dios ha venido en la persona de Jesús de Nazaret; b) *mostrar* con la propia vida que el Reino de Dios está presente y operativo en el mundo; c) *Invitar* a la sociedad entera a transformarse de acuerdo con los principios básicos del reino inminente: justicia, paz, hermandad, solidaridad y derechos humanos<sup>28</sup>. Esto es un elemento constitutivo de la proclamación del evangelio, puesto que la meta última del Reino es la transformación de la creación entera y la Iglesia debe entender su misión al servicio del Reino inminente<sup>29</sup>.

Como conclusión digamos que la Iglesia no es el Reino de Dios en la tierra como lo afirmaban algunos manuales de dogmática antes del Concilio Vaticano II. Si así fuera, entonces no tendría ninguna necesidad de reforma institucional. La misión de la Iglesia es servir al Reino, y no ocupar su lugar. Para que la Iglesia esté al servicio del Reino debe prestar atención al Jesús histórico que predica el Reino; debe estar al servicio del Reino. Por tanto, la evangelización y toda la acción pastoral debe ser concebida como servicio al Reino. Es la acción central de la Iglesia que interpela y descubre el sentido de la fe, que crea conciencia de que los seres humanos son hijos de Dios y que fomentan la creación de comunidades cristianas. En una palabra, la Iglesia no tiene carácter absoluto sino relacional (con el Reino), puede y debe ser juzgada (el Reino es juicio) y no debe predicarse a sí misma, sino que está llamada a hacer lo que hizo Jesús de Nazaret.

### III. LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS

El Concilio Vaticano II, una vez establecido el carácter misterioso de la Iglesia en el capítulo primero de la constitución *Lumen Gentium*, ha escogido el título de *Pueblo de Dios* como el más apto para definir el misterio de la Iglesia y como encabezamiento de todo el capítulo segundo de esa constitución. Así culmina el desarrollo teológico, tanto protestante como católico, que desde la década de los años cuarenta se centra en este título como el que mejor expresa la índole de la Iglesia<sup>30</sup>. Es además un concepto eclesiológico con amplias resonancias bíblicas,

---

<sup>28</sup> Cfr. J. Fuellenbach, "Reino de Dios", en Latourelle-Fisichella, *Diccionario de teología*, p. 1126.

<sup>29</sup> Cfr. R. McBrien, *Catholicism*, Geffre Chapman, Londres 1981, p. 717.

<sup>30</sup> Cfr. O. Semmelroth, "La Iglesia, nuevo pueblo de Dios", en G. Baraúna, ofm., *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I, Juan Flor, Editor, Barcelona 1966, pp. 451-465.

apto para facilitar un consenso ecuménico<sup>31</sup>. Aunque sea la indicación más genérica (Pueblo de Dios), sin embargo, no está privada especificidad y es la preferida por la *Lumen Gentium* para indicar la Iglesia tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Antes de ver qué entiende la *Lumen Gentium* por “Pueblo de Dios” es necesario hacer un pequeño recorrido por la Biblia, donde el Concilio encuentra su fundamento.

## 1. Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento

Es un hecho unánimemente reconocido por los exegetas y teólogos, que el Antiguo Testamento ha adoptado con casi plena exclusividad el término hebreo ‘*am* que significaba “parentela” o vínculo de sangre, para designar al pueblo elegido de Dios<sup>32</sup>. Mientras que al referirse a los demás pueblos de la tierra, echa mano siempre del vocablo del vocablo *gôy* (en singular) o *gôyîm* (en plural), quedando este último muy pronto reservado para designar la totalidad de los pueblos paganos<sup>33</sup>. La versión griega de la Biblia, llamada de los LXX traduce el ‘*am* hebreo por *laós*,

<sup>31</sup> Cfr. B. Rigaux, “El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia”, en G. Baraúna, *La Iglesia*, pp. 289-307.

<sup>32</sup> ‘*am* sugiere la idea de totalidad, masa, y se usa en relación con las instituciones políticas, cívicas o religiosas, en particular en el sentido de “levantamiento en masa”, “asamblea en general”, “población”, “comunidad de fieles” o “colectividad religiosa”. Con todo el significado primitivo de ‘*am* perceptible en algunas expresiones estereotipadas (por ejemplo, Gén 25,8; Ex 31,14), era el de parentela, coición que se aplicaba sincrónicamente al conjunto de los parientes y diacrónicamente a los antepasados, a los cuales todo el linaje estaba como si dijéramos ligado por lazos de consanguinidad. El ‘*am* por excelencia es la comunidad religiosa de los fieles de Yahveh (cfr. Ex 3,12; Nm 11,29; Jue 20,2; etc.), a la cual se refieren los textos con frecuencia, con xpresions como “mi pueblo”, “tu pueblo”, “su pueblo” (x 3,7; 5,1; 18,1; Dt 32,9, etc). A veces se habla de “pueblo santo” (Dt 7,6; 14,2), “pueblo escogido de entre todos los pueblos” (Dt 7,6; 14,2).

<sup>33</sup> *gôy* designaba en su origen el “clan” o la “tribu”, acepción que se encuentra también en su uso arcaizante en 2Cró 12,2 o Ez 35,10. El *gôy* se suponía, pues que tenía un antepasado común, real o supuesto (cfr. Gén 12,2; 35,11, etc.). La palabra se aplica, efectivamente, a los descendientes de Abrahán (Gén 17,4s.16) y Jacob (35,11) y designa al pueblo de Israel (Ex 19,6; Dt 4,6; Jer 31,36), pero jamás aparece en la expresión “pueblo de Yahvh”. En plural, tiende a convertirse en la denominación de los pueblos enemigos de Israel (Sal 9,6.16.20s), uso que da origen al empleo de *gôy* en el sentido de “no judío” desde el punto de vista comunitario y religioso (Esd 6,21). Esta acepción va a generalizarse en la época postbfblica y corresponde a *ethnos* en los LXX y en el Nuevo Testamento, y a “gentil” en las traducciones modernas. Para un estudio más completo de ambos términos, ver, E. Jenni/C. Westermann, “Pueblo”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1978, pp.583-588.

reservado casi exclusivamente a Israel, y el *gôyîm* por *éthnos*, aplicado a los pueblos de la tierra o pueblos gentiles.

El término *laós* en la versión de los LXX designa casi exclusivamente al pueblo de Israel en su significado teológico de pueblo de Dios<sup>34</sup>, mientras que para destacar su entidad étnica y política, la versión griega echa mano preferentemente del vocablo *démos*, y de la forma plural *éthnê* para designar a los pueblos paganos. El significado de *laós* se concentra, en la realidad teológica de Israel, es decir, en cuanto constituye una comunión de miembros vinculados entre sí por lazos de Orden religioso, basados en una intervención de Dios por la que éste queda también vinculado a esta unidad histórica-biológica de raza y de pueblo como Padre y Señor de esta gran familia, unida por vínculos de sangre y de elección divina.

Israel no es simplemente un pueblo entre tantos otros de la tierra, sino el pueblo elegido y congregado por el mismo Yahveh de las diversas tribus nómadas y desprovistos todavía de organización nacional, para que se constituya en una unidad de pueblo y de nación, es decir, se convierte en el Pueblo de Dios (cfr. Lv 26,12; Ex 6,7). Israel ha sido elegido por Dios para que se convierta en propiedad personal de Yahveh entre todos los pueblos (Ex 19,5; Dt 14,2). Es un pueblo consagrado a Yahveh su Dios, es decir, Dios lo ha elegido para que sea el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra (Dt 7,6; Dt 26,18; 4,20). Israel es un pueblo consagrado a Dios, es decir, un “pueblo santo” (Dt 7,6; 14,2.21; 26,18-19; Nm 16,3; Sal 148,14); un pueblo escogido por Yahveh para ser portador de la esperanza del mundo en la realización del proyecto de Dios. Israel, por tanto, es un pueblo misionero que no tiene una especial significación histórica. Su misión estriba en contribuir a la realización del designio divino sobre el mundo.

El fundamento, pues, de esta elección no son los méritos propios de Israel (Dt 7,7; 9,5-6), sino únicamente aquel designio libre de Dios (Dt 4,37; 7,6; 14,2) que tiene su última explicación, de una parte, en la predilección de Dios con los israelitas (Dt 7,8), remontándose más hacia el pasado, en el amor de Dios a sus pa-

---

<sup>34</sup> Cfr. un buen artículo sobre el concepto de “Pueblo de Dios” en el Antiguo Testamento, lo encontramos en, A. Moreno, “El Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento”, en *Teología y Vida*, 1-2, Santiago 1985, pp. 5-29.

dres (Dt 4,37), y por otra parte, en la fidelidad de los patriarcas a la promesa de Dios y a la Alianza contraída con el Señor, por el cual eligió a su descendencia después de ellos. Las características de Israel como pueblo de Dios son las siguientes:

1. Es una comunidad de origen étnico (el pueblo de Abrahán, Isaac y Jacob: (Is 41,8; Jer 33,26; Sal 105);
2. Organizada en torno a unas instituciones (familia, tribu, patriarcado, monarquía, costumbres...), regulados por la ley;
3. Sus miembros son solidarios en todos los acontecimientos de su historia (esclavitud, éxodo, alianza, destierro, liberación...);
4. Después de caminar por un largo tiempo por el desierto, encuentra su patria en Caná, la tierra de sus Padres y prometida a su descendencia;
5. La lengua hebrea va a ser su factor de unidad cultural;
6. Una comunidad constituida como Pueblo sacerdotal, cuya función suprema es el culto a Yahveh, el único Dios (Ex 19,5-6).

La elección de Israel, que le convierte en “Pueblo de Dios”, lejos de contradecir la voluntad salvífica universal de Dios, se hace en función de la misma. Más que de un privilegio, se trata de un servicio y de una misión a desempeñar ante las naciones: Israel será para ellos un testimonio, un revelador del verdadero Dios, un iniciador de su alabanza, un celebrante privilegiado de su culto. Ante la infidelidad de Israel, la escatología profética anuncia para los últimos tiempos, un nuevo pueblo, reunido por una alianza (Jer 31,31-34; Ez 37,2), y abierto a todas las naciones (Is 2,2-4; Jer 4,2). Sus características se describen con los mismos rasgos de Israel, pero eliminando sus imperfecciones. El nuevo pueblo mesiánico será:

1. Una comunidad de origen, pero no étnico, sino espiritual, formada por el “resto” y por las “naciones”, con lo que la humanidad recobraré su unidad primitiva (Is 66,18);
2. Regida por una nueva ley escrita en los corazones (Jer 31,33; Ez 36,27), donde tendrá realidad el Reino de Dios, bajo el cetro del descendiente de David (Is 9,11; Jer 23,5; Ez 34,23; 37,15s; Zac 9,9);
3. Una comunidad de destino, cuyos miembros participarán solidariamente en los nuevos acontecimientos salvíficos (nuevo

- éxodo, nuevo peregrinar hacia la patria definitiva, nuevo triunfo del Rey mesiánico...);
4. Tendrá como Patria el universo entero recreado (“unos cielos nuevos y una tierra nueva”: Is 65,17), en donde se realizará la unidad de todos los elegidos y la felicidad y la paz paradisíacas: Os 2,20; Is 65,17-25);
  5. Todos los pueblos, cuyos labios serán purificados, podrán alabar a Dios en su propia lengua (Sof 3,9), recobrándose así la unidad espiritual de los orígenes (Gén 11,1-9);
  6. El nuevo Pueblo mesiánico será una nueva comunidad sacerdotal, que ofrecerá a Dios un culto agradable y universal (Is 61,6; Mal 1,11).

## 2. Pueblo de Dios en el Nuevo Testamento

La comunidad cristiana primitiva tuvo conciencia de ser ella la continuación legítima del Pueblo Dios veterotestamentario. Israel encuentra su plenitud en la Iglesia, que es el nuevo Pueblo en el que se cumplen todas las promesas y esperanzas que alentaron al antiguo Israel. Hasta 141 veces aparece en el Nuevo Testamento el término “pueblo”<sup>35</sup> referido a la comunidad fundada por Jesús. Se trata del nuevo pueblo que ha hecho surgir el Padre por la obra redentora del Señor resucitado, mediante la acción del Espíritu Santo<sup>36</sup>. Nuevo Pueblo en el que ya no hay griego ni romano, siervo o libre, hombre o mujer (Gál 3,38). Todos cuantos aceptan a Cristo pueden pertenecer a este Pueblo de Dios y heredar las promesas de la salvación (Rom 4,13ss). “La diferencia (entre el antiguo y el nuevo pueblo) tiende especialmente al hecho de que con la venida de Dios mismo como jefe religioso de los hombres, los bienes prometidos al Pueblo de Dios se revelan nada menos que patrimoniales ‘del Pueblo de Dios’.

---

<sup>35</sup> Cfr. R. Morgenthaler, op. cit. p. 200.

<sup>36</sup> Para un estudio más completo del tema Pueblo de Dios en el Nuevo Testamento, ver, M.A. Ferrando, “El Pueblo de Dios según el Nuevo Testamento”, en *Teología y Vida*, Santiago 1985, pp. 31-43.

La herencia verdadera del Pueblo de Dios no es la Tierra prometida, es la vida eterna, es decir, la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo”<sup>37</sup> .

Este nuevo Pueblo es verdaderamente “hijo de Dios”, el Padre en Cristo, mediante la acción del Espíritu Santo, y por eso mismo, un Pueblo “santo”, “sacerdotal”, “profético” y “real”. Un Pueblo salvado, pero en camino, con la misión de ir enrolando en su marcha a todos los hombres, para hacerlos partícipes de la misma salvación. De ahí su condición peregrinante y misionera. “Del Génesis al Apocalipsis la idea de Pueblo de Dios es uno de los hilos conductores de la economía de la salvación”<sup>38</sup> .

A modo de síntesis, podemos decir que las expresiones “Pueblo de Dios”, “Iglesia”, “Israel” o “nuevo Israel” incluyen esencialmente el mismo contenido, a saber, que las promesas hechas a Israel como pueblo de la Antigua Alianza han pasado a la Iglesia, fundada en y por Cristo, y en ella han encontrado su cumplimiento. Esta misma realidad viene expresada en los pasajes que hablan de los cristianos como “Santos y elegidos”. Una referencia especial al Pueblo de Dios neotestamentario, y con esto una alusión al pueblo de la historia de la salvación en su totalidad, incluye el número Doce del grupo de Apóstoles sobre los que ha sido constituido en nuevo pueblo.

Como el pueblo de la Antigua Alianza, así el nuevo pueblo de Dios escatológico es fundamentalmente el resultado de una elección libre de Dios. Lo que antes era no-pueblo, ha sido llamado y elegido por Dios a ser portador de las promesas. El fundamento de esta vocación implica también una determinada exclusividad que se manifiesta principalmente en que sólo en este pueblo pueden los hombres recibir los frutos de la acción salvadora de Dios. Este pueblo ha sido definitivamente constituido por Cristo, más concretamente, por la muerte de Cristo en la cruz. Por esta muerte expiatoria se abrió el camino a la reconciliación con Dios a la humanidad caída en el pecado, y los gentiles pudieron entrar y ser admitidos en la familia de los hijos de Dios. Esta adopción de los gentiles y su

---

<sup>37</sup> Y.M.J. Congar, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1965, p. 27.

<sup>38</sup> M.M. Philipon, “Trinidad y Pueblo de Dios”, en *Estudios Trinitarios* 1 (1967), p. 318.

nueva pertenencia a Dios es un elemento esencial en el nuevo Pueblo de Dios. Con esto se afirma también que el nuevo Pueblo de Dios tiene elementos comunes con el pueblo de la Antigua Alianza. Pero no se identifica ya más con un pueblo en su realidad biológica-histórica, sino que es una nueva creación, un pueblo elegido de entre muchos pueblos. Judíos y gentiles, en cuanto miembros de este pueblo, y una vez que han sido marcados y sellados con el nombre de Cristo en el bautismo, quedan plenamente equiparados en el seno del pueblo de Dios en la Nueva Alianza.

La novedad de este pueblo sólo será bien entendida si a un mismo tiempo queda garantizada la continuidad de la historia de la salvación. El que Dios haya escogido un nuevo pueblo no significa que se haya retirado de su Alianza con Israel o haya anulado las promesas ratificadas en esa misma Alianza. Israel ha sido infiel a las promesas. Sin embargo, la descendencia carnal de Abrahán participa todavía de las promesas. El residuo santo de Israel se fusiona con los creyentes de la gentilidad en una fraternidad cristiana.

En los escritos neotestamentarios, la comunidad cristiana se nos presenta con las siguientes características, que la configuran como el nuevo Pueblo de Dios:

1. Una comunidad de elegidos por Dios en su Hijo Jesús (1Pe 2,9-10; Ef 2,3s).
2. Depositaria de las promesas mesiánicas (2Cor 1,20).
3. El nuevo y verdadero Israel (Rom 9,6; Jn 1,47; Gál 3,6-11).
4. Reunido por una “nueva alianza” (Mc 14,24; 1Cor 11,25).
5. La “Iglesia de Cristo” (Rom 16,16; cfr. LG 9).
6. Que participa de su dignidad y misión sacerdotal (Ap 1,6; 5,9-10; 1Pe 2,9-10).

Los valores de la Iglesia como Pueblo de Dios: a) un valor teológico: la Iglesia es “Pueblo de Dios”; b) un valor antropológico: la Iglesia “Pueblo de hombres”; c) Valor histórico: La Iglesia “Pueblo en marcha”; d) valor ecuménico: La Iglesia “Pueblo de encuentro”.

### 3. Pueblo de Dios en la *Lumen Gentium*

El paradigma principal de la Iglesia en el Vaticano II, es sin duda alguna, el de pueblo de Dios<sup>39</sup>. El nuevo capítulo sobre el “Pueblo de Dios” no podía ser más oportuno para expresar el misterio de la Iglesia en su andadura por la historia<sup>40</sup>. La Iglesia, que en el Concilio ha intentado entablar un diálogo con el mundo, ha venido a decir que también ella es un Pueblo. Un Pueblo en camino. Pero eso sí: un Pueblo que tiene su origen más allá de las fronteras del tiempo, en Dios mismo, el Padre; un Pueblo convocado por la Palabra de Dios, que no está circunscrito por lindes humanos y que trasciende todo lo creado.

El Concilio presentó a la Iglesia como Pueblo de Dios antes de hablar de la jerarquía, a fin de mostrar que la jerarquía es un servicio, ciertamente establecido por Cristo y necesario en la Iglesia, pero que sólo tiene sentido dentro del pueblo de Dios en su conjunto y como servicio al mismo. Antes y más importante que ser obispo o Papa, es ser cristiano y pertenecer por el bautismo y al cuerpo místico de Cristo. La idea de colocar el capítulo del pueblo de Dios antes de la jerarquía fue del Cardenal Suenens, presente en el Concilio, pero todos los aceptaron como una idea lógica.

La noción pueblo de Dios, que en el Vaticano II ocupa el Cap. II, viene después del Cap. I dedicado al misterio de la Iglesia, y antes del III, que está dedicado

---

<sup>39</sup> Hay una abundante bibliografía al respecto, señalaremos algunas: Y.M.J. Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios”, en *Concilium* 1/1 (1965), pp. 9-33; A. Antón, “El capítulo del pueblo de Dios, la eclesiología de la comunidad”, en *Estudios Eclesiásticos*, 42 (1967), pp. 155-188; M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona 1972; Y. Congar, *Un pueblo mesiánico, La Iglesia, sacramento de salvación*, Madrid 1976; R. Schnackenburg-J. Dupont, “La Iglesia como pueblo de Dios”, en *Concilium* 1/1 (1965), pp. 105-113; E. Sauras, “El pueblo de Dios”, en AA.VV., *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966, pp. 226-256; A. Antón, *El misterio de la Iglesia II*, Madrid-Toledo 1987, p. 676ss; E. Bueno, *Eclesiología*, BAC, Madrid 2001, pp. 27-43; G. Colombo, “Il popolo di Dio e il “mistero” della Chiesa nell’eclesiologia postconciliare”, en *Teologia* 10 (1985), pp. 97-169; J.A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología misteriosa*, Sígueme, Salamanca 1988; G. Mazzillo, “Popolo di Dio”: categoria teologica o metáfora?, en *Rassegna di Teologia* 36 (1955), pp. 553-557; A. Meis, “El origen teológico de la dimensión católica del Pueblo de Dios”, en *Teología y Vida* 1-2 (1985), pp. 45-64.

<sup>40</sup> Sobre la problemática de la ubicación de este capítulo y como se gestó, ver el artículo ya citado de Y. Congar, en la revista *Concilium* 1/1, pp. 9ss.

a la presentación de la Jerarquía. Evidentemente, lo que el Concilio pretendía era que la Iglesia como pueblo de Dios es previa a la dimensión jerárquica, en cuanto que la jerarquía se da dentro del pueblo de Dios y para el pueblo de Dios. Por otro lado, se pretende mostrar que la Iglesia es la realización del designio de Dios. El Concilio privilegia esta imagen porque quiere hablar de la Iglesia en cuanto que está presente en la historia de la salvación, porque la quiere presentar como comunidad de hombres responsables ante los otros pueblos que la rodean y porque quiere verla en su carácter de peregrinante hacia la patria definitiva<sup>41</sup> .

El Concilio (LG 9) es consciente de que “en todo tiempo y en todas las naciones es acepto a Dios el que le teme y practica la justicia” (Act 10,15). Quiso, sin embargo, santificar y salvar a los hombres formando un pueblo que le conociera de verdad y le sirviera santamente (LG 9). Este pueblo mesiánico, que tiene como cabeza a Cristo, “aunque de hecho no abarque a todos los hombres, y más de una vez aparezca como una pequeña grey, es sin embargo, germen riquísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano. Constituido por Cristo para ser una comunidad de vida, de unidad y de verdad, es asumido también por él como instrumento de la redención de todos y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra” (LG 9).

La idea de pueblo de Dios expresa con suficiente claridad la comunidad entre Israel y la Iglesia; describe el carácter de historicidad de la Iglesia; contribuye a superar toda forma de individualismo y subjetivismo; contiene un alto valor antropológico (“pueblo mesiánico”: LG 9); indica a la Iglesia como pueblo entre los pueblos; sirve para aclarar la dignidad común de todos los cristianos (cfr. LG 32); hace posible una articulación más adecuada entre Iglesia universal e Iglesias particulares; ayuda a comprender mejor los diversos modos de pertenencia a la única Iglesia.

Lógicamente, lo mismo que todas las nociones e imágenes, tampoco la

---

<sup>41</sup> El concepto “Pueblo de Dios” ha venido a ocupar su verdadero lugar muy recientemente en la eclesiología católica. “Es cierto que la liturgia nunca había dejado de invocar la bendición de Dios “sobre el pueblo”, pero “pueblo” no era una categoría apreciable del pensamiento teológico” (M. A. Ferrando, “el Pueblo de Dios según el Nuevo Testamento”, 33.

de “pueblo de Dios” puede expresar adecuadamente el misterio de la Iglesia<sup>42</sup>. En particular es necesario vincularla a la otra noción de Cuerpo de Cristo, de la que es complementaria<sup>43</sup>. Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo son dos nociones eclesiológicas estrechamente vinculadas entre sí<sup>44</sup>. Por una parte, el ser “Cuerpo de Cristo” especifica la peculiaridad de este pueblo de Dios y, a su vez, el que este Cuerpo sea “pueblo de Dios” defiende esta noción de ciertas tendencias espiritualistas y de lo que se ha denunciado como un “monofisismo” eclesiológico. No puede haber auténtica teología del pueblo de Dios sin teología del Cuerpo de Cristo; pero tampoco la teología de la Iglesia-Cuerpo de Cristo es auténtica cuando se desarrolla sin conexión con la de Pueblo de Dios. Así pues, las dos son la premisa indispensable para una correcta descripción del misterio de la Iglesia como comunión<sup>45</sup>. La Eclesiología de comunión parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelación de la Iglesia en la noción de *communio*, encuentra su realización plena en la eucaristía; sus conceptos básicos son Cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía. Sin desconocer la realidad de pueblo de Dios, la relega a

<sup>42</sup> A. Antón dice al respecto: “El concepto clave para interpretar la eclesiología del Vaticano II y el que mejor compendia los resultados en su doctrina eclesiológica y en la renovación de la Iglesia es el de comunión”, cfr. “Eclesiología postconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro”, en R. Latourelle, ed., *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990, p. 281; también, Y. Congar, “¿Puede definirse la Iglesia? Destino y valor de cuatro nociones que se ofrecen a hacerlo”, en *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, pp. 23-44. Lo mismo dice el Sínodo extraordinario de Obispos de 1985: “La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio”; por su parte, la Comisión Teológica Internacional reconocía el mismo año que “la expresión Pueblo de Dios ha acabado por designar la eclesiología conciliar”, en “Temas selectos de Eclesiología”, en C. Pozo, ed., *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, p. 336.

<sup>43</sup> Así J. Ratzinger en su obra *El nuevo Pueblo de Dios* (1969) ha defendido una prioridad interna de la noción de cuerpo de Cristo; sin rechazar la categoría de Pueblo de Dios, en su eclesiología predomina la idea eucarística sobre otras nociones, de forma que el nuevo Pueblo de Dios resulta del cuerpo de Cristo.

<sup>44</sup> Las dos imágenes están presentes en las cartas de Pablo; el núcleo del problema estará en mostrar cómo se armoniza la perspectiva histórico-salvífica (Pueblo) y la dimensión cristológica (Cuerpo). A este respecto, en el artículo programático sobre “La Iglesia como Pueblo de Dios” en el primer número de la revista *Concilium* (1965), que hemos citado antes, subrayaba la necesidad de completar la idea de pueblo de Dios con la de cuerpo de Cristo para describir más precisamente la realidad eclesial.

<sup>45</sup> Hay que señalar que la palabra “comunión” ha hecho carrera en la Eclesiología postconciliar, e incluso algunos la prefieren en lugar de Pueblo de Dios, cfr. B.J. Hilberath, “La Iglesia como ‘communio’: ¿fórmula mágica o programa de acción?”, en *Selecciones de Teología* 34/133 (1965), pp. 15-23.

segundo término. Por su parte, la Eclesiología de Pueblo de Dios determina la realidad de la Iglesia a partir de conceptos como pueblo de la alianza, historia de la salvación, historicidad y escatología; subraya la dimensión social y comunitaria de la salvación, el sacerdocio común, la igualdad de todos los creyentes, la misión en la relación Iglesia-mundo<sup>46</sup>

El concepto de Pueblo de Dios tuvo el mérito indudable de ayudar a los cristianos en la autoconciencia renovada que maduró la Iglesia en el Vaticano II. En el posconcilio algunos han lamentado un cierto uso impropio de la misma, debido entre otras cosas a sugerencias políticas y colectivistas: algunos se inclinaban más bien hacia su carácter popular. Sin duda que el desarrollo de una Eclesiología del Pueblo de Dios ha encontrado en la situación Latinoamericana nuevos impulsos de la mano de Medellín (1968). Uno de los impulsores de la eclesiología latinoamericana, A. Quiroz Magaña, dice: “Pueblo de Dios es una de las categorías bíblicas más queridas”<sup>47</sup>. Pero al que le debemos más en este campo latinoamericano es a Leonardo Boff, que ha reflexionado sobre el nacimiento de un nuevo modelo de Iglesia basado en el fenómeno de las comunidades eclesiales de base y en la afirmación de “la Iglesia a partir de los pobres”<sup>48</sup>. La lucha de la teología de la liberación por una Iglesia y una Teología que asuma en su reflexión y en su acción el sufrimiento y la suerte de las empobrecidas masas populares de Latinoamérica, por un lado, y las medidas tomadas por el Magisterio, por otro, son expresión de profundas discusiones acerca de la tarea de la Iglesia en el mundo y en la sociedad que se han dado cita en la noción “Pueblo de Dios”, traducida en la forma de “Iglesia del pueblo”, “Iglesia de los pobres”. Leonardo Boff habla del pueblo en el sentido de “clase desprivilegiadas”;

---

<sup>46</sup> Ambas Eclesiologías pueden apelar a la Escritura, a la Tradición y a los textos conciliares. Para más detalles ver, S. Madrigal, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Sal Terrae, Santander 2002, pp.246-270.

<sup>47</sup> A. Quiroz, “Eclesiología en la Teología de la liberación”, en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium liberationis II*, Madrid 1990, pp. 253-272, cita 263; también del mismo autor, *Eclesiología en la Teología de la liberación*, Salamanca 1983; C.M. Galli, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, en *Medellín* 86 (1996), pp. 70-119.

<sup>48</sup> La expresión “Iglesia de los pobres” fue una expresión acuñada por el papa Juan XXIII, según A. Morín, “La Iglesia de los pobres”, en AA.VV., *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos hoy*, CELAM, Colombia 1983, pp. 211-237, la expresión “Iglesia de los pobres” fue lanzada por Juan XXIII el 11-9-1962: “La Iglesia se presenta como ella es y quiere ser: la Iglesia de todos; pero, hoy más que nunca, como la Iglesia de los pobres”.

este pueblo es Pueblo de Dios en tanto que los bautizados configuran comunidades de fe, esperanza y caridad. Las comunidades de base constituyen ese pueblo en marcha. Estos principios han de servir para la renovación de la Iglesia y de la Eclesiología: en la Iglesia reina una igualdad básica; todos son pueblo de Dios, todos participan en Cristo, y ello modifica profundamente las relaciones referentes al enseñar, regir y santificar<sup>49</sup> .

Para Jon Sobrino, el Concilio ha redescubierto “lo que es la Iglesia como pueblo de Dios al servicio del Reino de Dios”. A su juicio, la Eclesiología de Pueblo de Dios contrarresta una Eclesiología orientada excesivamente hacia el cuerpo “místico” de Cristo, hacia la excesiva jerarcología de ese cuerpo, la tendencia hacia el elitismo de la fe. Con ella se devolvió a la base universal de la Iglesia, a la totalidad de los creyentes, la primacía sobre las partes, y se consagró la fraternidad como modo de relación dentro de la Iglesia<sup>50</sup> .

Se ha dicho también y quizás en forma apresurada que “Pueblo de Dios” como nombre de la Iglesia carece de fundamentación bíblica y que nos mantiene en un estadio veterotestamentario. Pero pensar esto es menospreciar la concepción bíblica original de la noción Pueblo de Dios y desconocer la interpretación conciliar que explícita de sobra (cfr LG 9) los componentes cristológicos del nuevo Pueblo de Dios, “pueblo mesiánico”, de modo que refleja con transparencia, aunque no de modo exclusivo, el misterio de la Iglesia. Por otro lado, desde el punto de vista exegético carece de sentido contraponer las nociones paulinas de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. Para el gran exegeta alemán J. Roloff, ambos conceptos constituyen como los

---

<sup>49</sup> Leonardo Boff es uno de los teólogos latinoamericano que más ha aportado en la reflexión teológica en todos los temas, basta recordar dos obras suyas: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1980, e *Iglesia: carisma y poder*. Muchos han intentado ver en estas reflexiones un colorido político y un reduccionismo del concepto de “pueblo de Dios”, sobre todo en el vaticano y algunos teólogos europeos. O. González de Cardenal, que recrimina el “uso abusivo” de la categoría “pueblo” en los últimos años, niega que “sea el concepto central para el Concilio”. “Pensar que la noción de la Iglesia como pueblo de Dios da pie a una comprensión democrática de ella, en el sentido que esta palabra tiene en los regímenes modernos, está fuera de lugar”, cfr. O. González de Cardenal, “Teología en España” (1965-1987), en J. M Laboa, ed., *El Postconcilio en España*, Madrid 1988, pp. 61-184; aquí pp. 163.

<sup>50</sup> J. Sobrino, “El Vaticano II y la Iglesia en América Latina”, en C. Floristán-J.J. Tamayo, eds., *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, pp. 105-134, aquí pp. 108-190.

dos centros de una elipse. Se puede conceder que cuerpo de Cristo y ser “en Cristo” (Gál 3,26-29) es la forma madura de entender la Iglesia; ahora bien, en un sentido que sólo fundamenta y posibilita la idea de Pueblo de Dios: la descendencia de Abrahán<sup>51</sup>. De esta valoración no se sigue que cuerpo de Cristo (o cuerpo místico de Cristo) sea garante único del misterio de la Iglesia, mientras pueblo de Dios aboque irremisiblemente a una pérdida de inferioridad, a una depauperación del misterio eclesial y, en definitiva, a una reducción sociológica de la Eclesiología.

Ahora bien, desde la noción de Pueblo de Dios, ¿qué se ha aportado a la reflexión teológica? en primer lugar, un estudio mucho más bíblico de la Iglesia y un planteamiento mucho más bíblico e histórico de la Eclesiología<sup>52</sup>. La noción de Pueblo de Dios constituye el corazón del replanteamiento del problema del origen de la Iglesia en la perspectiva de *Lumen Gentium* 5: el misterio de la Iglesia se manifiesta en su fundación. Por otro lado, se ponen en juego las categorías bíblicas de Reino, de Alianza, de los Doce; la Cena, como fundamento de la Iglesia, sólo se entiende desde la alianza, la elección y la Pascua. A la luz de esta última reflexión teológica, la categoría de Pueblo de Dios goza con toda verdad del rango de categoría eclesiológica “fundamental” en el sentido de “fundacional”.

Por tanto, reconocer la prioridad del pueblo de Dios no es rechazar la estructura jerárquica de la Iglesia; “se haría mucha luz si se distinguieran estos tres momentos en la realidad social de la Iglesia: Pueblo de Dios - Iglesia católica como ‘sociedad jerarquizada’ - comunidad e Iglesia local. ‘Pueblo de Dios’ viene a dar figura comunitaria y forma social a la salvación; podría decirse que es la categoría central de la Eclesiología como ‘sociología teológica’, la condición de posibilidad para que la Eclesiología sea realmente ‘Teología de la Iglesia’ y no pura jerarcología”<sup>53</sup>

A modo de conclusión digamos que el concepto “Pueblo de Dios” ocupó un puesto importante en la comunidad primitiva de Jerusalén y esto porque tuvo que

---

<sup>51</sup> J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, pp. 86-143.

<sup>52</sup> Basta con ver los trabajos de A. Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977; y G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1985; también, G. Lohfink, *Wozu braucht Gott die Kirche? Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998.

<sup>53</sup> S. Madrigal, *Vaticano II*, p. 259.



identificarse con Israel, el antiguo pueblo de Dios. Desde un principio la Iglesia tuvo que identificar su sentido en una historia que la precedía, y para ello le sirvió la categoría “Pueblo de Dios”<sup>54</sup>. Va a conservar cierta prioridad respecto a otras imágenes hasta mediados del siglo IV. A partir de aquí, debido a sus resonancias materiales y mundana se fue quedando en el olvido, y fue ganando terreno otras imágenes, como Cuerpo de Cristo y Esposa. A partir del siglo XX, comienza a resurgir con fuerza y se le coloca en clave polémica con Cuerpo de Cristo que era la que predominaba. Los autores se han de dividir en su elección y va a comenzar a surgir una gran elaboración escrita que llegará después al Concilio Vaticano II<sup>55</sup>. A partir de aquí adquiere gran importancia, hasta el punto de que se convertiría en síntesis y símbolo de la eclesiología conciliar (cfr. el capítulo II): “la salvación es siempre comunitaria e implica la pertenencia al pueblo de Dios, lo cual significa que todos los bautizados se encuentren unidos a ese nivel fundamental, que es previo a cualquier diferenciación posterior (cfr. L.G 9, y en la misma línea AG 2; AA 18 y GS 32)”<sup>56</sup>.

Tras una crecida al inicio del período postconciliar, fue quedando rezagada ante el predominio de otras categorías como el de *comunión*. Los motivos por los cuales se comenzó a priorizar otras imágenes fueron: por un lado se cuestionaron como ya hemos señalado antes, los datos exegéticos acerca de su centralidad en el Nuevo Testamento; se denunciaban las interpretaciones de carácter político y sociológico a las que en ocasiones había estado sometida; el descontento ante la mentalidad individualista o masificada reclamaba más intensas y directas experiencias comunitarias.

Últimamente se ha intentado de revalorizar la categoría de Pueblo de Dios, apoyándose en tres tipos de razones. Por un lado, algunos autores lo hacen con el propósito de recuperar la que consideran “intención profunda” del Vaticano II,

---

<sup>54</sup> E. Bueno, *Eclesiología*, 28.

<sup>55</sup> Me refiero a la obra del biblista belga, L. Cerfaux, *La Iglesia en San Pablo*, DDB, Bilbao 1959, donde señala que en San Pablo la designación “Cuerpo de Cristo” es tardía, porque inicialmente aplica al pueblo mesiánico de la nueva alianza las fórmulas que la Biblia venía aplicando a Israel: la Iglesia realiza la imagen que Dios se había formado de su pueblo elegido, y por ello debe ser considerada ante todo como el Israel de Dios.

<sup>56</sup> E. Bueno, *Eclesiología*, 29.

para el que no sería una imagen o metáfora entre otras sino auténtica definición de la Iglesia<sup>57</sup>.

#### IV. LA IGLESIA CUERPO DE CRISTO

Esta descripción de la Iglesia, existente desde San Pablo y utilizada por el Vaticano II (LG 7), es una de las más importantes y ricas para designar a la Iglesia, posee un claro contenido cristológico y espiritual, y resulta válida para todo tiempo. Como sabemos, Pío XII llegó a decir en 1943 en la *Mystici Corporis* que no hay nada mejor para designar a la Iglesia. Lo cierto es que el adjetivo de *místico* no es de san Pablo, el cual presenta a la Iglesia simplemente como “cuerpo de Cristo”.

##### 1. Cuerpo de Cristo en San Pablo

La Iglesia como “Cuerpo de Cristo es uno de los temas principales de las cartas de la cautividad”<sup>58</sup> y “ocupa un puesto central y sirve para designar el objeto mismo de la redención”<sup>59</sup>. San Pablo usó esta metáfora para significar de algún modo el ser de la Iglesia: aunque es muy posible que debajo de su doctrina se encuentre la idea del cuerpo del Señor, presente en la Eucaristía. A la hora de hablar de la imagen del cuerpo en san Pablo, hemos de distinguir las grandes cartas de las cartas de la cautividad. En Romanos 12 y en Primera de Corintio 12, el punto que se subraya, como dice Dulles<sup>60</sup>, es la relación, la interdependencia de los miembros de la comunidad local entre sí. Todavía no se alude a Cristo como cabeza y, menos aún, al Espíritu Santo como alma. En Efesios y Colosense, por el contrario, se pone el acento en Cristo como cabeza y en la subordinación a él de la totalidad de la Iglesia.

Para nosotros, el cuerpo es esencialmente el elemento físico del hombre por oposición al alma. En cambio, para los semitas, el “cuerpo” era más bien el conjunto de la persona humana en cuanto que se manifiesta y actúa. En este sentido utiliza Pablo el término en cuestión. Ser cuerpo de Cristo quiere decir pertenecerle,

---

<sup>57</sup> G. Philips, *La Iglesia y su misterio*, Barcelona 1968, 98ss.

<sup>58</sup> P. Benoit, *Corps, Tête et plerôme dans les Epîtres de la captivité*, en RB 63 (1956), p. 5.

<sup>59</sup> ID., *Ibid.*, 19.

<sup>60</sup> A. Dulles, *Modelos de la Iglesia*, Santander 1975, 53.

ser uno con él. El cuerpo, en el mundo semítico, es la expresión de toda la persona, es la persona encarnada y en su relación con los demás. Pero, además de ello, el cuerpo debe verse a la luz del principio de la personalidad corporativa de Israel. Cristo resucitado es el nuevo Adán, que incorpora a su cuerpo glorioso la nueva humanidad, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Cristo es persona individual, pero también colectiva, su cuerpo glorioso y la Iglesia. La Iglesia es Cristo viviente en forma de comunidad, es su cuerpo total<sup>61</sup> .

En 1 Corintios y Romanos, la noción de cuerpo está ligada a la comunidad local, a la que uno se incorpora por el bautismo (1 Cor 12,13; Rom 6) y que celebra la eucaristía (1 Cor 10). Todos formamos un mismo cuerpo, aunque diferentes dones y carismas (1 Cor 12; Rom 12)<sup>62</sup> . En 1 Cor 12,12ss se refiere a la diversidad de funciones y de cometidos que se dan en la Iglesia en orden al fin de la salvación. La Iglesia, no es un cuerpo moral como puede ser el cuerpo de policía. La Iglesia es cuerpo de Cristo, porque nos hace partícipes de su misma vida y de su mismo Espíritu. *“Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para formar un cuerpo”* (1 Cor 12,13); *“Todos hemos bebido del mismo Espíritu”* (1 Cor 12,13). Somos cuerpo de Cristo porque toda su vida descende sobre los miembros (Col 1,18; 2,10.19).

Es por medio de los sacramentos como participamos de esta vida de Cristo. Por el bautismo nos incorporamos a Cristo (1 Cor 12,3; Rom 6,4-5). Pero es, sobre todo, la Eucaristía el sacramento de la plena incorporación a Cristo: *“El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan”* (1 Cor 10,16-17). En definitiva, llegamos a ser cuerpo de Cristo, porque nos alimentamos de su cuerpo personal. Esta unidad con Cristo en su cuerpo es lo que fundamenta la unidad de los cristianos y la solidaridad entre ellos: si un miembro sufre, todos los demás sufren con él, si un miembro está alegre, todos los demás se alegran con él. *“Ahora bien, ustedes son el cuerpo de Cristo y cada uno, por su parte, es su miembro”*

<sup>61</sup> Cfr. P. Faynel, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1982, 101-108; E. Bueno, *Eclesiología*, pp. 54-57.

<sup>62</sup> Cfr. J.J. Bartolomé, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1998, pp. 338-341; G. Bornkamm, *Pablo de Tarso, Sígueme*, Salamanca 1991, pp. 251-253; R. Fabris, *Para leer a San Pablo*, San Pablo, Bogotá-Colombia 1996, pp. 182-187.

(1Cor 12,26ss). De este modo, se pone el fundamento de la caridad: “*Vuestra caridad sea sin fingimiento; detestando el mal, adhiriéndoos al bien; amándoos cordialmente los unos a los otros; estimando en más cada uno a los otros*” (Rom 12,9ss; cfr. 1Cor 12,28-13,13). Y de la misma doctrina del cuerpo místico nace la doctrina sobre los carismas dados a sus miembros por el Espíritu (1Cor 12,4-11).

Son las cartas a los Efesios y a los Colosenses las que, al hablar del cuerpo de Cristo, lo presentan como cabeza de la Iglesia. De esta cabeza desciende todo el influjo vital a los miembros (cfr. Ef 4,15-16). Cristo es cabeza de la Iglesia porque en él reside la plenitud: “*sometió todo bajo sus pies y le constituyó cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo*” (Ef 1,22). “*Porque en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y vosotros alcanzáis la plenitud en él, que es la cabeza de todo principado y de toda potestad*” (Col 2,9-10). De Cristo desciende, por tanto, como de la cabeza, toda la vida de los miembros de la Iglesia.

Según San Pablo, la inserción en el cuerpo de Cristo la realiza el Espíritu. Es en el bautismo donde el cristiano se reviste de Cristo (Gál 3,27; Ef 4,24; Col 3,10; Rom 13,14). Por el bautismo del agua y del Espíritu, el cristiano se deja invadir por el Espíritu que mana del cuerpo resucitado del Señor<sup>63</sup>. Y en la medida en que el Espíritu inserta el cristianismo en Cristo, nace su cuerpo, “*en quien (Cristo) toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor; en quien también vosotros con ellos estáis siendo edificados, para ser morada de Dios en el Espíritu*” (Ef 2,21-22)<sup>64</sup>. El cuerpo que de aquí nace es un cuerpo estructurado por el mismo Cristo, pues él mismo dio a unos ser apóstoles; a otros profetas; a otros evangelizadores; a otros, pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estatuto del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo (Ef 4,11-13).

La Iglesia, pues, como cuerpo de Cristo, está configurada por una estructura ordenada fundamentalmente a la comunicación de una vida, la vida de

---

<sup>63</sup> Cfr. P. Faynel, *La Iglesia* I, p.105.

<sup>64</sup> Para un comentario de este texto, ver H. Schlier, *La Carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991, pp. 187-190, sobre todo el excursus, pp. 117-126.

Cristo según el Espíritu. Hay diversidad de funciones dentro del cuerpo y cada una contribuye al bien del conjunto, pues todas son necesarias. Y si existe la función de aquellos que representan a Cristo cabeza del cuerpo, lo es, no en beneficio propio, sino en servicio de la Iglesia, para amarla y entregarse a ella como Cristo se entregó a su Iglesia, su esposa<sup>65</sup>. Si Cristo es cabeza, los miembros de su cuerpo han de conformarse a él, pues él los unifica haciéndoles partícipes de un mismo Espíritu. Uno y el mismo es el Espíritu de la cabeza y de los miembros, pues, para lo que el Espíritu hace en la Iglesia es lo mismo que el alma al cuerpo, usando una expresión de San Agustín<sup>66</sup>.

En este sentido, si la Iglesia es y aparece como el cuerpo de Cristo, podríamos llegar a una conclusión de capital importancia: la Iglesia necesita a Cristo; no es nada sin él. Sin Cristo como cabeza, sin Cristo actuando en ella a través de los sacramentos y de la jerarquía, la Iglesia sería una mera reunión de hombres, incapaz de llevar adelante el proyecto salvador de Dios. Pero, por otro lado, si la Iglesia es cuerpo de Cristo, podemos decir que también Cristo necesita a la Iglesia. La necesita para llevar la salvación a todos los hombres, para hacerse presente en todos los rincones del mundo. Así pues, la esposa encuentra su plenitud en el esposo, pero también el esposo la alcanza en la esposa.

## 2. Cuerpo de Cristo en la *Lumen Gentium*

El Vaticano II primó la alegoría de *Cuerpo* para expresar el misterio de la Iglesia. Ha sido en la *Lumen Gentium* 7 donde el Concilio ha desarrollado ampliamente esta alegoría. Con ella el Vaticano II ha querido poner de relieve la solidaridad vital de Cristo con la Iglesia. En numerosas ocasiones, además, el Concilio ha utilizado la alegoría. La Iglesia es edificada como “cuerpo de Cristo”, “cuerpo místico de Cristo”, “cuerpo del Señor”, “cuerpo del Verbo encarnado”<sup>67</sup>. Mediante esta alegoría el Concilio reconoce que Cristo “instituyó y mantiene continuamente en la tierra su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo

---

<sup>65</sup> Otros estudios que hablan del cuerpo de Cristo: G. Rosse, “La Iglesia cuerpo de Cristo”, en AA.VV., *El misterio de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 1984; J.A.T. Robinson, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Barcelona 1968.

<sup>66</sup> San Agustín, *Sermón* 268, 2.

<sup>67</sup> Cfr. LG 14; 21, etc., hasta 58 veces.

visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” (LG 8,1).

La teología de la Iglesia como cuerpo de Cristo fue desarrollada sobre todo por el Papa Pío XII, en la encíclica *Mystici corporis* (1943). Con esta teología se pretendía superar la idea de la Iglesia como mera sociedad externa y visible sin más referencia a su naturaleza profunda, que es de orden místico y espiritual<sup>68</sup>. En el mismo sentido el Concilio Vaticano II recoge también la rica teología eclesial del cuerpo de Cristo (LG 7), para deducir de ahí que la Iglesia es visible y espiritual a un tiempo, de manera que su naturaleza profunda no se agota con la sola idea de sociedad perfecta (LG 8), sino que su destino en el mundo es el mismo que el de Cristo, su cabeza: “Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres” (LG 8). De esta manera se acaba con el triunfalismo eclesial, y se abre el camino a una eclesiología más evangélica y más enraizada en las realidades terrestres.

Sin embargo, justo cuando Pío XII publica su encíclica sobre el cuerpo de Cristo, la teología empieza a orientarse por otro camino, que parece más fecundo, el de la Iglesia como Pueblo de Dios, que de hecho prevaleció en el Vaticano II (LG 9s). Pues la consideró más apta para situar a la Iglesia en la historia, para describir su condición de peregrinante hacia la patria escatológica, así como la naturaleza misionera de la Iglesia. Es cierto que la intención ecuménica pesaba fuertemente en el Concilio. La *Mystici Corporis* había identificado el cuerpo místico de Cristo con la Iglesia católica, de modo que los demás estarían sólo ordenados al cuerpo de Cristo, pero sólo pertenecerían a él entrando en la unidad católica. De este modo, anota el

---

<sup>68</sup> Para una profundización sobre el tema, ver H. Schlier, “Cuerpo de Cristo”, en *Mysterium Salutis* IV/1, 164-169; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 103-118; J.A. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio*, Cristiandad, Madrid 1985, 76-80.

franciscano U. Betti en su magnífico trabajo<sup>69</sup>, no había modo de dar un estatuto eclesial a las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Roma. El Concilio quería, en el fondo, mostrar, que aunque d forma análoga a los católicos, los hermanos separados pertenecen al cuerpo místico de Cristo, aunque la Iglesia católica fuera la realización eminente del mismo.

Así las cosas, el Vaticano II, como anota Dulles<sup>70</sup>, reafirma la idea de que el cuerpo místico es la Iglesia católica, pero alejándose de los juicios formulados por la *Mystici Corporis*. No afirma de modo alguno que el cuerpo místico de Cristo se identifique con la Iglesia católica. Por eso, el Concilio opta por afirmar que la Iglesia que Cristo fundó, la Iglesia una, santa, católica y apostólica, perdura, sigue existiendo (*subsistit*) en la Iglesia católica, afirmando que fuera de la católica existen elementos de verdad y de santificación (LG 8).

Este verbo *subsistit*, del que Philips profetizó que haría correr ríos de tinta<sup>71</sup>, fue el que el Concilio utilizó para evitar la identificación del cuerpo místico con la católica. El cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia (LG 7), se encuentra, pues, en plenitud en la católica, si bien fuera de las fronteras de la católica se encuentran elementos de verdad y de santificación (bautismo, Eucaristía, etc.).

Quizá sea exagerado decir, como hace Ratzinger<sup>72</sup>, que el rechazo del primer esquema por parte de los padres conciliares respecto de la imagen Cuerpo de Cristo fue irracional, pues sigue designando con dicha imagen a la Iglesia romana y prefiere claramente la imagen del Pueblo de Dios. Pero Ratzinger tiene razón cuando afirma que la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios en cuanto que es el cuerpo de Cristo<sup>73</sup>. Esto es lo que tiene de específico el pueblo de Dios en el Nuevo Testamento: el ser cuerpo de Cristo. El gran exegeta católico, R. Schnackenburg afirma que es del Nuevo Testamento donde encontramos que cuerpo de Cristo es el fruto más maduro de la

---

<sup>69</sup> U. Betti, "Chiesa di Cristo e chiesa cattolica. A proposito di un'espressione della "Lumen Gentium", en *Antonianum* 61 (1986), 728.

<sup>70</sup> A. Dulles, *Modelos de la Iglesia*, 55.

<sup>71</sup> G. Philips, *La Iglesia*, I, 149.

<sup>72</sup> J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 103.

<sup>73</sup> No hay que olvidar que ambas imágenes la encontramos en la teología paulina.

concepción eclesiológica neotestamentaria<sup>74</sup>. Nadie puede negar, por otro lado, que dicha imagen, consagrada por la *Mystici Corporis*, imprimió una nueva conciencia en la Iglesia católica y produjo en su época un fervor y un estudio crecientes de la Eclesiológica<sup>75</sup>. Fue, por ello, la *Mystici Corporis* un documento de alcance verdaderamente histórico.

## V. CONCLUSIONES

He tratado de reflexionar acerca de tres temas que están muy relacionado con la Iglesia. El Reino de Dios como mensaje central de la predicación de Jesús, y la Iglesia como continuadora de la predicación de dicho Reino; el pueblo de Dios, imagen muy querida en la Lumen Gentium para referirse a la Iglesia, como nuevo pueblo de Dios, continuación del pequeño “resto” de Israel que permaneció fiel hasta el final, y la imagen de cuerpo de Cristo que ha combatido por mucho tiempo con Pueblo de Dios acerca de cuál de la dos es más completa y englobante. En la contraposición de estas dos imágenes, la noción de pueblo de Dios tiene algunas ventajas, ya que la expresión “Cuerpo místico de Cristo” puede dar pie a una visión estática “orgánico-biológica” de la Iglesia que descuida el aspecto histórico-escatológico. En cambio, la descripción de la Iglesia como “pueblo de Dios” facilita una concepción dinámica que sitúa a la Iglesia en la historia de la salvación, subrayando su inacabamiento y su condición peregrina. En definitiva: la adaptación por el esquema de la noción “pueblo de Dios” resulta decisiva ya desde el mismo capitulario de la Constitución, de modo que la anteposición del segundo capítulo es un indicio de que lo fundamental es el pueblo de Dios, en función del cual existe la jerarquía, y no al revés.

En relación a la Biblia y sobre todo su uso en el Documento sobre la Iglesia está de acuerdo a los nuevos impulsos de la investigación exegética moderna, esto llevo a decir a Oscar Cullmann que “sin los estudios bíblicos católicos de los últimos años el presente Concilio sería inimaginable”<sup>76</sup>. De todas formas, como es habitual en estos tipos de documentos, los textos bíblicos ocupan un puesto como de

---

<sup>74</sup> R. Schnackenburg, *L'Église dans le N. Testament*, Paris 1964, 184.

<sup>75</sup> B. Gherardini, *La Chiesa, mistero e servizio*, Roma 1994, 82.

<sup>76</sup> O. Cullmann y otros, *El diálogo está abierto. Los observadores luteranos ante el concilio*, Barcelona 1967, pp. 146-162.

“textos probatorios” de los argumentos ya señalados, en nuestro caso un poco más cuidado, debido a los trabajos previos a nivel exegético que llegaron al Concilio Vaticano II. El volver a la Palabra (la Biblia) sirvió para un acercamiento ecuménico a las Iglesias de la Reforma.

A nivel pastoral la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios subraya mejor que otras la índole “comunitaria” e “histórica” de la Iglesia en su fase peregrina, así como la “igualdad radical” de sus miembros por común dignidad de hijos de Dios llamados a la santidad y a la responsabilidad en la dilatación del reino de Dios. El Vaticano II ha querido devolver a la expresión “pueblo de Dios”, tan rica en densidad y en savia bíblica la importancia de que es merecedora, importancia que la imagen privilegiada de “cuerpo” había hecho olvidar un poco. Esta es la imagen más usada también en la eclesiología latinoamericana, porque se comprende más y es más englobante. Ojalá que se siga profundizando y buscando nuevos caminos de clarificación sobre la imagen de “pueblo de Dios” que corre el riesgo de ser reemplazada por la de cuerpo de Cristo debido a intereses de carácter “conservador” en nuestra Iglesia.

Sabemos también que el Concilio Vaticano II volvió a los orígenes de la Iglesia bíblica y primitiva, pero al no tener en cuenta la dimensión de los pobres, no llegó a recoger toda la riqueza bíblica y patrística sobre el tema. Sin duda que habla de comunidad y de comunión, pero no acentúa la prioridad de los pobres en esta comunión. Creo que esta es una tarea pendiente en la reflexión eclesiológica del Concilio Vaticano II<sup>77</sup> .

---

<sup>77</sup> Esta reflexión se hará en Latinoamérica dando como resultados los documentos de Medellín y Puebla

# LA CRISTOLOGIA DE LUMEN GENTIUM

Tibaldo Zolezzi C.

## I. A MODO DE INTRODUCCION

### 1. Una doble constatación: ausencia y presencia de la cristología

Es ya casi un lugar común la constatación de que el Concilio Vaticano II no se refirió directamente a la Cristología, pues no dedicó ninguno de sus documentos, ni capítulo alguno al tema cristológico<sup>1</sup>. Sin embargo, salta a la vista que la referencia a Cristo es una clave sistemáticamente presente en todos y cada uno de sus documentos; basta una lectura atenta de sus textos para comprender tal afirmación. Más aun, la interpretación de los mismos y del conjunto de la enseñanza conciliar impone la comprensión de las afirmaciones cristológicas que la sustentan.

Las cuatro constituciones del Vaticano II están construidas en clara referencia al misterio de Cristo<sup>2</sup>, que es la riqueza siempre nueva que la Iglesia reunida en el Concilio quiso transmitir al hombre y mundo contemporáneos, y que

---

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, J. ALFARO, *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, p. 105; R. LATOURELLE, *Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II*, en Id (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962 -- 1987)*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1989, p. 1054.

<sup>2</sup> Como certeramente lo señala O. González de Cardedal: "El Vaticano II es el máximo acontecimiento cristológico de este siglo, si bien no ha dedicado ningún documento exclusiva o explícitamente a hablar sobre Cristo. Sus centros han sido la naturaleza y misión de la Iglesia, el hombre, la revelación y el evangelio en el mundo. Pero se ha referido a Cristo como plenitud y consumación de la revelación (Dei Verbum), como fundamento y forma de la Iglesia (Lumen gentium), como origen y contenido de la liturgia (Sacrosanctum Concilium), como clave para la interpretación de la existencia humana (Gaudium et spes.). Esta última constitución ha propuesto a Cristo muerto y resucitado como respuesta al enigma de la existencia, del dolor y de la muerte. El con su encarnación, su solidaridad histórica con nosotros y finalmente con su resurrección ha iluminado el sentido de la vida humana y de la historia. Es el Adán escatológico, la humanidad nueva, y por ello el Alpha y la Omega de la historia" (O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, B. A. C., Madrid, 2001, p. 346).

constituye el punto de partida y el punto de llegada de toda reflexión acerca de la fe y del ser y quehacer de la Iglesia.

No será aventurado afirmar que más allá de sus textos y de sus perspectivas eclesiológicas y antropológicas es el mismo talante cristológico que las sustenta el que puede llegar a constituirse en el mejor testamento que el Concilio entrega a la Iglesia y al mundo de fines del segundo y comienzos del tercer milenio<sup>3</sup>.

Incluso es posible decir que la teología del Vaticano II y el mismo Concilio ha de ser interpretado y aplicado a partir de la comprensión cristológica que tensa sus afirmaciones.

## 2. Hermenéutica cristológica del Concilio

Lo cristológico no sólo es un contenido central y transversal del conjunto de la enseñanza del Vaticano II, sino que constituye también un espíritu y un método<sup>4</sup>. Está en la base de la intención pastoral, del sentido ecuménico, y de la búsqueda de consenso que caracterizaron las deliberaciones conciliares y que quedaron plasmadas en sus documentos finales.

Iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo, que resplandece en el rostro de la Iglesia, es la intención manifestada en el comienzo de la *Constitución sobre la Iglesia*<sup>5</sup> y hacerlo con el mismo estilo evangelizador de Aquel que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y

---

<sup>3</sup> El papa Juan Pablo II en *Tertio Millennio Adveniente* ha hablado del Concilio en estos términos: "Se trata de un Concilio semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo" (nº 18); "el Concilio, aunque no empleó el tono severo de Juan Bautista, cuando a orillas del Jordán exhortaba a la penitencia y a la conversión (cf. Lc. 3, 1 – 17), ha puesto de relieve algo del antiguo Profeta, mostrando con nuevo vigor a los hombres de hoy a Cristo, el "Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1, 29), el Redentor del hombre, el Señor de la historia" (nº 19).

<sup>4</sup> Cfr. G. MARTELET, *Las ideas fundamentales del Vaticano II. Iniciación al espíritu del Concilio*, Herder, Barcelona, 1968, pp. 71 – 134.

<sup>5</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, nº 1.

no para ser servido es lo que se propuso el Concilio, tal como ha quedado señalado en el comienzo de la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*<sup>6</sup>. En ello el Concilio recoge las orientaciones que el Papa Juan XXIII, y también Pablo VI, quisieron dar a las deliberaciones conciliares<sup>7</sup>.

En el desarrollo de la reflexión conciliar la referencia a Cristo se articula como el punto de encuentro de planteamientos que aunque distintos son complementarios y pueden, por lo mismo, y sin perder su distinción, armonizarse e integrarse en una comprensión global. La unidad de lo divino y lo humano en la persona del Hijo de Dios, unidad en la que se armonizan las naturalezas en la singularidad de la persona, permaneciendo ambas sin confusión, tal como es afirmada en los grandes concilios cristológicos, constituye una certeza y un enfoque que orientó decisivamente la misma dinámica sinodal y la teología comprensiva y ecuménica del Vaticano II.

Y es por esto que, a mi parecer, una correcta interpretación del Concilio debe ir más allá de la constatación de sus yuxtaposiciones<sup>8</sup>, y ha de visualizar la posibilidad de integración de sus opuestos precisamente en la referencia cristológica que sostiene cada una de sus afirmaciones.

Así por ejemplo, los planteamientos escatológicos del Vaticano II, que en *Lumen Gentium* están al servicio de una renovada comprensión de la Iglesia y en *Gaudium et Spes* iluminan la comprensión cristiana del hombre y del mundo,

---

<sup>6</sup> Cfr. *Gaudium et Spes*, n° 3, 2.

<sup>7</sup> Cfr., por ejemplo *Gaudete Mater Ecclesia*. Discurso de S.S. Juan XXIII durante la inauguración del Concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962. En él el Papa indica cual sea el objetivo central del Vaticano II: la defensa y revalorización de la verdad cristiana; y el modo pastoral de su proceder: la Iglesia quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas (cfr. G.M.E. nn. 5 - 7).

<sup>8</sup> Cfr. H. J. POTTMEYER, *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio*, en G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 49 - 67; A. ANTON, *La "recepción" del Concilio Vaticano II y de su eclesiología*, en *Revista Española de Teología*, 48 (1988), pp. 291 - 319; P. TRIGO, *Apertura de la Iglesia al mundo actual según el Concilio Vaticano II*, en *Revista Latinoamericana de Teología*, XL/35 (1995), pp. 159 - 182.

están caracterizados por una clara orientación cristocéntrica<sup>9</sup>. Las diversas líneas de la enseñanza escatológica del Concilio<sup>10</sup> se articulan en referencia al misterio de Cristo, que inaugura el tiempo del cumplimiento de las promesas e introduce la historia humana en su etapa última y definitiva, encaminada a su pleno cumplimiento en el día de su venida gloriosa<sup>11</sup>. En esto el Concilio se apropia de una comprensión característica de la renovación del discurso escatológico cristiano, que en ámbito de la teología católica había alcanzado ya, y poco antes del comienzo de los trabajos conciliares, una feliz formulación<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. A. DOS SANTOS MARTO, *Esperança Cristã e futuro do homem*, Porto, 1987; J. ALFARO, *Reflexiones sobre la escatología del Vaticano II*, en LATOURELLE, R. (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 789 – 797. Cfr. también L. F. LADARIA, *El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II*, en R. LATOURELLE (Ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 705 - 714.

<sup>10</sup> Reconozco claramente dos. Una que podríamos llamar “regnocéntrica” y otra más bien “eclesiocéntrica”. Para una comprensión más amplia de las mismas me permito remitir a mi Tesis doctoral: T. ZOLEZZI, *El Reino y su relación con la Iglesia en el Concilio Vaticano II*, en *Anales de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, Vol. LIV (2003), cuaderno 2, Santiago, 2003.

<sup>11</sup> Cristo mismo es el *acontecimiento* escatológico, el *agente* que encamina la humanidad y toda la realidad a su cumplimiento pleno, al tiempo que *constituye la plenitud* hacia la cual caminamos. Las distintas dimensiones integrantes del “eschaton” son también presentadas con una clara connotación cristocéntrica (cfr. L.G. 48).

<sup>12</sup> Para Hans Urs Von Balthasar lo que caracterizaba ya, en la década de los cincuenta, los nuevos planteamientos escatológicos consistía en la “simplificación” de los mismos, entendiéndolo por tal el hecho de que las afirmaciones escatológicas se desmaterializan y se las limpia de representaciones espaciales e imaginativas, los eschatos son entendidos ahora totalmente en un sentido Cristológico. El renovado discurso escatológico destaca la centralidad de la muerte y resurrección de Cristo en el acontecimiento del paso del antiguo eón al nuevo eón. Su «vuelta» al Padre es la creación de aquella dimensión dentro de la cuál, por libre gracia de Dios, inician su cambio el hombre y el cosmos. Esta centralidad cristológica lleva a la necesaria descosmologización de la escatología (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, en J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE (Eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1958, pp. 403 – 422). En la misma línea se manifiesta Karl Rahner quien señala que, siendo la experiencia salvífica centrada en Cristo, la fuente de las afirmaciones escatológicas, debemos reconocer que Cristo mismo ha de ser el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas: desde la experiencia de Cristo se puede experimentar efectivamente todo y lo único que podemos decir objetivamente en la escatología de una dogmática católica (cfr. K. RAHNER, *Theologische Prinzipien zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, en Id., *Schriften zur Theologie*, T. IV, Benziger Verlag, Einsiedeln - Zurich - Köln, 1960, pp. 401 – 428).

En el contexto de estos mismos planteamientos escatológicos surge con meridiana claridad la función integradora que alcanza la perspectiva cristocéntrica en el ámbito de la teología conciliar. La “escatología del Reino”<sup>13</sup> y la “escatología de la Iglesia”<sup>14</sup> giran y se anudan en torno a su íntima vinculación a Cristo. En ello queda de manifiesto que es la cristología subyacente la que unifica el discurso conciliar, al enriquecer y criticar, llevando más allá de sí mismas, cada una de sus afirmaciones y el conjunto de las mismas. Entonces, más allá de las yuxtaposiciones como método propio del Concilio es posible reconocer en su misma reflexión cristológica aquella síntesis que integra los elementos que aparentemente quedan yuxtapuestos<sup>15</sup>.

Esta misma comprensión cristológica impele a una comprensión de las afirmaciones conciliares incluso más allá de sí mismas, cuando se las contrasta con las nuevas exigencias que la vida del mundo y la misma misión de la Iglesia imponen. Mostrando y proponiendo con ello una rica teología de la historia, el Concilio mismo y su teología brotan de la convicción de la presencia de Cristo en todas las cosas, cual única verdad que permanece bajo la superficie de lo cambiante y que asoma en toda época, en la textura de sus nuevas condiciones y hasta en las mismas interrogantes e inquietudes que angustian el corazón humano<sup>16</sup>.

Es, entonces, el mismo talante cristocéntrico el que permite comprender el Vaticano II como un concilio abierto y que abre a la Iglesia para responder en cada época a los desafíos siempre nuevos que plantea la realidad histórica y cultural de la humanidad. *Lo que mejor caracteriza al Vaticano II es haber sido un*

---

<sup>13</sup> Cfr. L.G. 5.

<sup>14</sup> Cfr. L.G. 48.

<sup>15</sup> A. Antón, en el artículo antes aludido, da cuatro ejemplos concretos del procedimiento de yuxtaposición utilizado por el Concilio: en la relación entre Escritura y Tradición; entre la Iglesia *una* y las muchas Iglesias; entre dos modelos de Iglesia, uno de comunión y el otro más bien jurídico; y entre la Iglesia y el mundo. Según mi parecer, respecto de cada uno de estos ejemplos es necesario apelar a la comprensión del misterio de Cristo que propone el Concilio para lograr la integración de ambas afirmaciones, aparentemente irreconciliables.

<sup>16</sup> Comprensión que el Concilio afirma sugerentemente en el segundo párrafo del décimo número de *Gaudium et Spes*. Y lo hace fundado en la afirmación de la Carta a los hebreos: *Ayer como hoy, Jesucristo es el mismo, y lo será siempre* (Hebr. 13, 8).

*concilio de Transición*<sup>17</sup>, y es esta misma dinámica de transición la que entrega en herencia a la Iglesia y al espíritu cristiano, llamados a ser en todo tiempo y lugar, y en el contexto de una realidad siempre cambiante, “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”<sup>18</sup>.

Las mismas afirmaciones conciliares impulsan a una intelección renovada y de mayor alcance de sí mismas, pues se dan el contexto de un magisterio que, en razón de su anclaje cristológico, pretendió no sólo recordar la doctrina perenne de la Iglesia sino confrontarla con los nuevos desafíos de la cultura y el mundo moderno<sup>19</sup>.

### 3. El Vaticano II y el desarrollo de los planteamientos cristológicos contemporáneos

La teología del Concilio supone una renovada comprensión del misterio de Cristo, en la que decanta el camino de dos siglos recorrido por la reflexión cristológica<sup>20</sup>; y plantea, sin entrar en discusiones específicas, y al modo de comprensiones ya adquiridas, las bases de lo que será la explosión cristológica de la teología posvaticana<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> H. J. POTTMEYER, *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>18</sup> El mismo Pottmeyer se pregunta y afirma: “¿Qué se proponía, pues, el Concilio al hablar de la transición que llevó a cabo? No dar un único paso adelante, sino ofrecer el ejemplo de un avance siempre necesario en cada época, cuyos signos se han de leer a la luz del evangelio”. (*Op. Cit.*, p. 51).

<sup>19</sup> “Los textos del concilio deben leerse e interpretarse en el horizonte de los *signos del tiempo* actual, de la situación de la fe de hoy, porque no pretenden conservar a modo de archivo determinadas verdades sino servir a la fuerza persuasiva actual y futura de la fe” (M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996, p. 44).

<sup>20</sup> Para J. Jeremias la historia moderna de la investigación sobre Jesús habría comenzado en 1778 con la publicación, por parte de Lessing, de uno de los escritos de su maestro H. S. Reimarus, en que se afirma que el Cristo de la fe y el Jesús de la historia no son el mismo (Cfr. J. JEREMÍAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972, p. 138). W. Kasper señala asimismo como punto de partida de la nueva reflexión cristológica la celebración de los 1500 años del Concilio de Calcedonia, aludiendo al “artículo programático de Karl Rahner: *Calcedonia, ¿final o comienzo?*” (Cfr. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, décima edición, p. 16).

<sup>21</sup> Cfr. C. BRAVO, *Una Cristología abierta al Jesús histórico y su seguimiento*, en *Efemérides Mexicana*, 9 (1991)/26, pp. 155 – 170.

En esto, como en muchos otros campos, la teología del Concilio constituye un punto de llegada y, al mismo tiempo, un punto de partida. En primer lugar, constituye un hito que podemos entender como legitimación pública y magisterial del movimiento de renovación cristológica que venía gestándose con anterioridad<sup>22</sup>. Asimismo, y con la particularidad de que su reflexión teológica lleva la fuerza de ser una enseñanza del más alto nivel del Magisterio extraordinario de la Iglesia, el Concilio se consagrará como punto de partida “virtual” de los trabajos teológicos posteriores en la ámbito de la reflexión cristológica católica<sup>23</sup>. Será aliciente y estímulo para la investigación y para la numerosa bibliografía cristológica que surgirá en los años inmediatamente posteriores a su celebración.

Ahora bien, es claro que el Concilio no elabora una sistematización cristológica propia ni acabada. No debía ni podía hacerlo. Su enseñanza se articula como paso de renovación que necesariamente, y como todo concilio, debía esperar el tiempo de su recepción para afianzarse en sus adquisiciones, alcanzar su mayor comprensión, e incidir así en la vida y en el caminar de las comunidades cristianas. En el ámbito particular de la cristología, el Vaticano II *puso las bases que de hecho hicieron posible el gran avance cristológico posconciliar, mediante cambios aparentemente pequeños pero que resultaron fundamentales*<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *La cristología después del Vaticano II*, en C. FLORISTAN – J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 173 – 200. Indica expresamente: “... lo que hizo el concilio no fue tanto aportar datos nuevos cuanto abrir las puertas y ventanas de la Iglesia a un clima nuevo, confiriendo legitimación pública y oficial a lo que casi inmediatamente antes era apuesta arriesgada y opción cautelosa. Pero eso fue mucho, porque clarificó el ambiente y dio la salida a la investigación abierta y al diálogo público. La cristología entraba por fin con pleno derecho en posesión de la rica y difícil herencia tan duramente conquistada. De ahí el entusiasmo y la eufórica floración de nuevas iniciativas” (p. 182).

<sup>23</sup> Además de los trabajos inmediatamente antes citados, confrontar también J. I. GONZALEZ FAUS, *Aportaciones, lagunas y tareas del modelo cristológico occidental*, en *Sal Terrae*, 83(1995)/3, pp. 163 – 171; B. FORTE, *La Cristología hoy: el desarrollo a partir del Vaticano II y las características emergentes*, en [www.mercaba.org/Cristologia/la\\_cristologia\\_desde\\_el\\_vaticanoII.htm](http://www.mercaba.org/Cristologia/la_cristologia_desde_el_vaticanoII.htm).

<sup>24</sup> C. BRAVO, *Op. Cit.*, p. 158. El autor indica como tales cambios el uso narrativo de la fundamentación bíblica, la referencia a la vida y práctica de Jesús, la perspectiva del seguimiento, el uso de los métodos histórico – críticos.

## II. APROXIMACIONES A LA CRISTOLOGIA DE *LUMEN GENTIUM*

### 1. Aproximación estadística

Una primera mirada más analítica a la *Constitución Dogmática* sobre la Iglesia nos permitirá reconocer una estructura y un contenido claramente cristocéntrico<sup>25</sup>. Junto a ello es posible deducir fácilmente una orientación más bien “descendente” en la comprensión del misterio de Cristo<sup>26</sup>, como lo muestra, por ejemplo, un análisis estadístico de los nombres o títulos más recurrentemente dados a Jesucristo<sup>27</sup>. Así como también un frecuente y novedoso acento en la existencia gloriosa de Cristo y su Señorío universal<sup>28</sup>.

La comparación estadística deja ver con claridad la primacía de aquellos nombres que, contenidos en el kerigma apostólico, expresan ya una confesión de fe en la divinidad de Jesús. El punto de partida de la reflexión cristológica de

<sup>25</sup> Y desde su primer número. Ya la primera frase de la Constitución remite a Cristo, y la totalidad de sus sesenta y nueve números lo menciona. Es claro que la comprensión de su naturaleza y misión universal que la Iglesia quiere presentar a sus fieles y a todo el mundo es precisamente el estrecho vínculo que la une a Cristo, quien es “Lumen Gentium”.

<sup>26</sup> Entiendo por “cristología descendente” aquella que, fundada en el Kerigma, en las afirmaciones de la fe y en el mensaje de la revelación, parte primariamente de la divinidad de Cristo para llegar luego a la afirmación de su humanidad.

<sup>27</sup> CRISTO (238 veces) - SEÑOR (80) - HIJO (38) - JESUS (25) - CABEZA (17) - JESUCRISTO (13) - REDENTOR (12) - SALVADOR (11) - VERBO (10) - SACERDOTE (7) - MAESTRO (6) - ESPOSO (5) - REY (4) - PROFETA (1). Para las determinaciones estadísticas usadas en este trabajo me he servido de la página [www.intratext.com/X/ESL0097.HTM](http://www.intratext.com/X/ESL0097.HTM), *Concilio Vaticano II. Documentos*, en Intratex digital library ([www.Intratex.com](http://www.Intratex.com)) - Copyright It «\_blank» Eulogos, 2001.

<sup>28</sup> Frecuente: cfr. por ejemplo, L.G. 3; 5; 7; 9; 36; 48. Novedoso: “Por primera vez en un documento del magisterio la glorificación de Cristo y su existencia en la eternidad divina (más allá del tiempo y del espacio) alcanza todo el significado salvífico, que la fe de la Iglesia le ha reconocido. El Concilio Vaticano II ve todo el misterio de la salvación de la humanidad en la Iglesia a la luz de la existencia gloriosa de Cristo: la eterna presencia de Cristo glorioso junto al Padre se hace presente y visible en la Iglesia, cuya vida está escondida con Cristo en Dios... El Concilio se apropia la doctrina paulina del señorío del resucitado sobre toda la creación y de su presencia en la Iglesia” (J. ALFARO, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Ediciones Cristianidad, Madrid, 1973, pp. 108 - 109).

*Lumen Gentium* lo constituye esta confesión de fe de la Iglesia, que reconoce en Jesús al Hijo de Dios hecho hombre, que por su resurrección ha sido constituido Señor y Cristo. Ahora bien, y como lo explicitaremos más adelante, este punto de partida no excluye sino que apela reiteradamente a la humanidad histórica de Jesús.

## 2. Aproximación histórica

Es por ello que no me parece justo el exabrupto de R. Latourelle respecto del silencio del Concilio en relación a las cuestiones cristológicas, especialmente las suscitadas por la Escuela de las Formas<sup>29</sup>. La verdad es que no existe tal silencio, ya que el Concilio, si bien no alude explícitamente a ellas, hace una reflexión que da por supuesta la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe<sup>30</sup>, zanjando así, de hecho, según mi entender, una problemática que ya venía siendo superada por la teología tanto protestante como católica.

En esto el Vaticano II recoge los frutos del caminar de la cristología de los años 50, marcados fuertemente por los planteamientos de E. Käseman, discípulo de R. Bultmann. En los años inmediatamente anteriores a los comienzos de los trabajos conciliares, y prácticamente en forma contemporánea a los mismos, se publica la conocida y señera obra de R. Schnackenburg *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch – theologische Studie*, en la que se afirma que el paso del Kerigma de Jesús al Kerigma de los apóstoles, mediado por el acontecimiento de la resurrección, que es necesario reconocer en los textos del Nuevo Testamento, y también en los Evangelios, expresa un progreso en la historia salvífica, una continuación necesaria luego de la Pascua y Pentecostés, que no se opone a la intención de Jesús, pues la Iglesia naciente admitió y siguió propagando el testimonio de Jesús sobre el futuro y sus derechos de actualidad sobre los hombres<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. R. LATOURELLE. Op. Cit. pp. 1054 – 1055.

<sup>30</sup> Cfr., por ejemplo. L.G. 5.

<sup>31</sup> Cfr. en la versión castellana utilizada en este trabajo (R. SCHNACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios. Estudio Bíblico - teológico*. Ediciones Fax, Madrid. 1970. 6ª edición), pp. 239 – 261.

### 3. Aproximación redaccional

La maduración de ideas respecto del ser y misión de la Iglesia, que es posible reconocer al interior del proceso redaccional de *Lumen Gentium*, tuvo un impulso decisivo en el discurso que pronunciara Pablo VI en la apertura de la Segunda Sesión del Concilio, el 29 de septiembre de 1963. El Romano pontífice exhortó vivamente y orientó los trabajos de la asamblea sinodal hacia un claro y decidido cristocentrismo<sup>32</sup>. Que las palabras de Pablo VI calaron hondo en el espíritu conciliar y determinaron especialmente el esquema *De Ecclesia* queda de manifiesto en la presentación del nuevo texto que conocieron los padres conciliares al comienzo de la Tercera Sesión<sup>33</sup>.

## III. NUCLEOS CRISTOLOGICOS DE LA CONSTITUCION

### 1. Aspectos fundamentales del misterio de Cristo

Diversos aspectos del misterio de Cristo enmarcan toda la reflexión de la Constitución sobre la Iglesia.

Este misterio es comprendido en el amplio horizonte de significados

---

<sup>32</sup> "Que preste este Concilio plena atención a la relación múltiple y única, firme y estimulante, misteriosa y clarísima, que nos apremia y nos hace dichosos, entre nosotros y Jesús bendito, entre esta santa y viva Iglesia, que somos nosotros, y Cristo, del cual venimos, por el cual vivimos y al cual vamos. Que no se cierna sobre esta reunión otra luz si no es Cristo, luz del mundo; que ninguna otra verdad atraiga nuestros ánimos fuera de las palabras del Señor, único Maestro; que ninguna otra aspiración nos anime si no es el deseo de serle absolutamente fieles; que ninguna otra esperanza nos sostenga sino aquella que conforta, mediante su palabra, nuestra angustiosa debilidad: *Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos* (Mt 28, 20)" (PABLO VI, *Discurso de apertura de la Segunda Sesión del Concilio*, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, B. A.C., Madrid, 1966, 4ª edición, pp. 1001 – 1015, n° 12)

<sup>33</sup> Cfr. Las *Relationes de singulis numeris* que acompañaban la presentación de este nuevo texto. Especialmente la que comentaba el n. 3 (A.S., Vol. III, pars I, p. 172). En lo pertinente dice: "Intentum generale est extollere missionem et munus Christi, secundum postulata multorum Patrum et speciatim R. Pont. PAULI VI... In fine reditur ad primatum universalem Christi, adhibitis verbis S.S. PAULI VI in oratione inaugurali Sessionis Secundae Concilii".



que la fe de la Iglesia le ha reconocido ya desde su plasmación bíblica. A partir de la resurrección de Jesús, cuna teológica de la fe en Cristo<sup>34</sup>, se despliega la reflexión creyente que permite acceder, mediante la comprensión salvífica de lo sucedido y manifestado en Cristo, a las distintas etapas y niveles en que se nos comunica su misterio: a su presencia en la intención creadora de Dios, a su preexistencia trinitaria, a su encarnación, vida y ministerio histórico, a su muerte y resurrección, a su soberanía gloriosa, a su glorificación recapituladora.

Es desde esta última desde donde se comprende el misterio de Cristo como el de la permanente y sucesiva divinización del hombre y del universo entero, y en el seno del cual se despliega el misterio de la misma Iglesia. Se trata del “Cristo total”, unificador y santificador, *a quo procedimus, per quem vivimus, ad quem tendimus*<sup>35</sup>, en el que se realiza la reconciliación de todo lo creado y de lo creado con Dios.

## 2. Cristo y Dios

La comprensión del misterio de Cristo y, en consecuencia, de la fundamentación cristológica de la Iglesia, se ve claramente enriquecida con la vinculación trinitaria del mismo. *Lumen Gentium* postula una cristología trinitaria: en Jesucristo se nos revela la misión del Hijo y su relación con el designio salvífico del Padre y la misión del Espíritu.

El misterio trinitario, misterio omniabarcante, en el que quedan concernidos Iglesia y mundo, impone una ampliación y profundización de las relaciones fundantes de la identidad y misión de Cristo<sup>36</sup>. La unidad y relación con el Padre y el Espíritu permiten reconocer en Cristo al Hijo enviado y obediente a la voluntad del Padre, portador y comunicador del Espíritu, a través del cual lleva adelante su obra recapituladora.

La orientación al Padre y a su reino, en la fuerza del Espíritu, son la expresión en la historia del lugar y “carisma” propio de la segunda Persona en el

---

<sup>34</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis*, T. III, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971, segunda edición, p. 195.

<sup>35</sup> L.G. 2

<sup>36</sup> Así queda de manifiesto en los números 2, 3 y 4 de la Constitución *Lumen Gentium*.

seno de la vida trinitaria. Y, precisamente, su misión histórica dice relación con asociar a toda la humanidad y a la misma creación a esta experiencia de estar vacío de sí mismo y lleno de aquel otro que en su donación de amor quiere, y solo El puede, dar la existencia y llenar de sentido toda vida<sup>37</sup>.

Así la apropiación de nuestra naturaleza humana por el Hijo de Dios adquiere una comprensión claramente salvífica y dinámica: en la progresiva divinización de la humanidad de Cristo, que se realiza a través de los misterios de la encarnación, muerte, resurrección y glorificación del Hijo de Dios hecho hombre, se nos hace ya partícipes de la comunión de la vida divina, a la que sólo podemos acceder unidos a Cristo y en Cristo.

El connaturalizarnos con el Hijo en la configuración con Cristo es la obra que el Espíritu realiza en la Iglesia y en el mundo.

### 3. Cristo y mundo

Los himnos cristo – cosmológicos de las cartas de la cautividad que afirman que todo ha sido creado en Cristo y para Cristo<sup>38</sup>, son frecuentemente citados

---

<sup>37</sup> Cfr. lo señalado por M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, pp. 70 – 79. Se pregunta: ¿cuál es la razón última de esta simpatía liberadora de Dios hacia los pobres y los que sufren? Y responde: “De acuerdo con la idea de comunión trinitaria en Dios antes expuesta, la razón podría ser que en Dios mismo se da –de modo análogo– la experiencia de la “pobreza”: el “Hijo” encuentra su identidad, su “autonomía” frente al “Padre”, en el hecho de no existir por sí y desde sí, y proceder totalmente del “Padre”; en el hecho de deberle totalmente el ser y expresar así la figura del amor de Dios recibido como don (cf. Jn 5, 39ss; 6, 38 y *passim*). Ahora bien, si este amor se comunica a la creación cuando el “Hijo” se hace hombre, adoptará en Jesús –“lógicamente”– la figura de un hombre pobre (Fil 2, 5ss)... Sin querer forzar el modelo explicativo de la teología trinitaria, la simpatía universal y preferencial de Dios hacia los más pobres de sus criaturas podrá obedecer a que ellas –dentro de las estructuras de un mundo marcado por la culpa y el sufrimiento– son las que más se han “con-formado” a la “forma” del “Hijo” de Dios, que debe totalmente su ser de sujeto al amor del “Padre” y lo pone de manifiesto de modo insuperable en la pobreza espiritual y social de su vida y muerte. Por eso también, la “conformación” de la Iglesia con Jesucristo sólo puede tener credibilidad si ella se hace plenamente “conforme” a aquellos que Jesús llama sus “hermanos y hermanas más pequeños” (Mt 25, 40), si ella decide dar el paso desde la actitud espiritual de saberse don de Dios a la participación social en la forma de vida de los pobres, y se convierte así en imagen concreta del “Hijo” (pp. 76 – 77).

<sup>38</sup> Efesios 1, 3 – 14 y Colosenses 1, 15 – 20.



por *Lumen Gentium*. Atenta a ellos la constitución dogmática elabora una reflexión de amplios contornos. La misma y entera creación es fruto de la sabiduría y bondad de Dios, y está llamada a participar en la comunión de la vida divina<sup>39</sup>. Y es a través del hombre que la creación alcanzará este fin de salvación como lo señala explícitamente el número cuarenta y ocho de la *Constitución*.

A Cristo, que es Cabeza del cosmos y de la Iglesia, le están sometidas todas las cosas. Este dominio y sometimiento se corresponde con la intención creadora de Dios y constituye una promesa, ya comenzada a cumplirse en el Señorío actual de Cristo y continuada, por el Espíritu, en la misión de la Iglesia, hasta el día de su plena realización.

De esta comprensión de fe cristológica deriva en consecuencia una correspondiente comprensión antropológica. La naturaleza íntima y el valor de todas las criaturas se derivan de su ordenación a la gloria de Dios. Es el sello crístico presente en todo lo creado. Protología y escatología se corresponden y se anudan en torno al misterio de Cristo, reconciliador y recapitulador de toda la creación<sup>40</sup>. A su luz el Concilio llama a los fieles a distinguir y a armonizar la secularidad y trascendencia de su actividad en medio de los asuntos temporales<sup>41</sup>.

A esta misma luz podemos apreciar la noción de “preparación evangélica” que *Lumen Gentium* hace suya especialmente en su segundo capítulo<sup>42</sup>. Más allá de la raigambre patrística de esta noción<sup>43</sup> y del uso inmediato que de ella

---

<sup>39</sup> Cfr. L.G. 2, 7, 36, 48.

<sup>40</sup> Cfr. especialmente el número 36.

<sup>41</sup> A mi entender será tarea de *Gaudium et Spes* señalar con mayor precisión y amplitud cómo esta fatima vinculación entre creación y redención no disminuye en nada la autonomía de lo creado, sino que por el contrario la promueve y la lleva a su más alta afirmación. Lo que la *Constitución pastoral* hará desde la orientación escatológica de su discurso.

<sup>42</sup> Cfr. número 16; también el 13 y 17.

<sup>43</sup> El texto de L.G. 16 cita en nota a Eusebio de Cesarea (*Praeparatio evangelica* I, 1: P.G. 21, 28AB.). Eusebio emplea el concepto en un sentido restringido y polémico, al querer mostrar a los griegos que se equivocan al acusar a los cristianos de recurrir a los libros bárbaros judíos, ya que su propia doctrina acerca de Dios está llena de contradicciones. (Cfr. G. MARTELET, *Op. Cit.*, pp. 50 – 51). Ahora bien, en la patrística la relación entre la antigüedad pagana y la revelación cristiana se comprende, desde una perspectiva histórica, en el sentido de que todo lo que hay de bueno en los paganos procede en definitiva de la revelación, y, desde la perspectiva de la profundidad espiritual de la creación, en la presencia del Verbo ya en el dinamismo de la creación y que se recapitula en la revelación del mismo Verbo encarnado en Jesús (G. MARTELET, *Op. Cit.*, pp. 51 – 55).

hace la Constitución dogmática en estos números<sup>44</sup>, podemos entenderla como expresión de la ordenación de todo lo humano, y también de lo creado, a Cristo. Como un continuo ascenso de la humanidad hacia Cristo y, en Cristo, al Padre.

#### 4. Cristo e Iglesia

*Lumen Gentium* es primariamente Cristo<sup>45</sup>. Significativamente la Constitución sobre la Iglesia comienza con esta afirmación, que podemos entender como programática y, a la vez, principio hermenéutico para las afirmaciones eclesiológicas del Vaticano II. Encontramos así formulado desde un comienzo el principio cristológico, como necesario para una correcta hermenéutica de la eclesiología conciliar: es precisamente desde el misterio de Cristo desde el cual derivará una renovada comprensión del ser y misión de la Iglesia<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> El Concilio descubre y renueva para sus propios fines la noción patristica de preparación evangélica, y con ella designa en *Lumen Gentium*, y también en otros documentos conciliares, las disposiciones providenciales que abren a la revelación cristiana el corazón de quienes todavía la ignoran: "Sin menoscabo alguno de la originalidad absoluta de Cristo y de la Iglesia, sino, al contrario, basándose en ella, el Concilio ha repetido con nuevo vigor que el hombre de nuestro tiempo, como el de la antigüedad pagana, está implicado, en lo mejor de su humanidad, en un proceso providencial de *preparación evangélica*" (G. MARTELET, *Op. Cit.*, p. 56).

<sup>45</sup> "Lumen Gentium cum sit Christus", afirmación que aparece ya como comienzo de toda la Constitución en el *Schema Constitutionis Dogmaticae De Ecclesia*, enviado a los Padres conciliares en el verano de 1963, antes de la apertura de la Segunda Sesión del Concilio (A.S., Vol. II, pars I, pp. 215 – 281). En el comentario que acompañaba el texto se explica que el Concilio ha querido hablar de la Iglesia bajo este título "Lumen Gentium", ya que por Cristo ha sido transferido a la comunidad fundada por El, y para que aparezca que la misión de la Iglesia en vista de la salvación de los hombres es absolutamente universal (A.S., Vol. III, pars I, p. 229). Este simbolismo había sido ya utilizado por Juan XXIII en el Radiomensaje "Ecclesia Christi" que dirigió a toda la humanidad en vísperas de la apertura del Concilio el 14 de septiembre de 1962: "Nos parece ahora oportuno y feliz recordar el simbolismo del cirio Pascual. En un momento de la liturgia, he aquí que su nombre resuena: "Lumen Christi". La Iglesia de Jesús desde todos los puntos de la tierra responde: "Deo gratias, Deo gratias", como si dijese Sí: "lumen Christi: lumen Ecclesiae: lumen Gentium". (J. PIQUER y OTROS, *Vaticano II, historia, doctrina, documentos*, Editorial Regina, Barcelona, 1967, p. 1033).

<sup>46</sup> Cfr. la *Relatio Finalis* de la II Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de Obispos, convocada en ocasión del XX aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. Lleva por título *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute Mundi*, y es de diciembre de 1985. La encontramos en *L' Osservatore Romano*, Edición semanal en lengua Española, del 22 de diciembre de 1985, pp 11 (779) – 14 (782). Afirma que "la Iglesia se hace más creíble, si hablando menos de sí misma, predica más y más a Cristo crucificado (cf. 1 Cor. 2, 2) y lo testimonia con su vida. De este modo la Iglesia es como un sacramento, es decir, signo e instrumento de la comunión con Dios y también de la comunión de los hombres entre sí. El anuncio sobre la Iglesia, como lo describe el Concilio Vaticano II, es trinitario y cristológico" (II, A., n° 2). Y luego señala que "toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión a Cristo" (II, A., n° 3).

Al interior del misterio de Cristo se despliega el misterio de la Iglesia. En la economía de la salvación la Iglesia aparece como el ámbito en el cual la soberanía de Cristo comienza a desplegarse, hasta alcanzar en ella y a través de ella, y en la fuerza del Espíritu, todos los rincones de lo creado. La Iglesia aparece así como fruto de la acción salvífica de Dios en Cristo y por el Espíritu, germen y comienzo de la nueva creación e instrumento de la restauración de todo el universo<sup>47</sup>.

En su relación a Cristo la Iglesia queda señalada como expresión resultante y visible del amor desbordante de Dios que busca a la criatura para hacerla participar de su vida divina. Ella, la Iglesia, es ya la humanidad rescatada y puesta ante Dios en actitud de acogida y respuesta. En continuidad con la humanidad de Cristo la Iglesia es la humanidad que el Hijo de Dios se asocia para hacerla participar de su fuerza divinizadora.

Ahora bien la *Lumen Gentium* postula una comprensión sacramental de la relación entre Cristo y la Iglesia<sup>48</sup>, “que preserva a la teología de una exaltación falseadora de la Iglesia, y, a la vez, de su desvirtuación funcional”<sup>49</sup>. Con esto se quiere, precisamente, afirmar el aparecer de lo divino en aquello que le es distinto y hasta contrario<sup>50</sup>, pero nunca contradictorio<sup>51</sup>.

Al mismo tiempo, la unidad y la diversidad entre Cristo y la Iglesia queda bien expresada con las imágenes de la Iglesia que la Constitución toma de la carta a los Efesios: la Iglesia es Cuerpo, del cual Cristo es la cabeza, y Esposa, puesta ante el Esposo, cuidada y embellecida por El<sup>52</sup>. Más aún este pertenecer totalmente a

---

<sup>47</sup> Cfr. nn. 2; 5; 48.

<sup>48</sup> Cfr. nn. 1; 9; 48; 59.

<sup>49</sup> Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996, p. 73.

<sup>50</sup> Cfr. K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de Teología IV*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1964, pp. 283 – 321.

<sup>51</sup> Cfr. G. MARTELET, *Op. Cit.*, pp. 71 – 134.

<sup>52</sup> Cfr. L.G. 7. “La concatenación, que aparece sobre todo en la carta a los Efesios (cap. 5), de las imágenes de la esposa y del cuerpo pretende expresar la intimidad de Cristo en y con la Iglesia, pero al mismo tiempo describe la no identidad de ambos, su diferenciación en el plano personal y la distancia consiguiente que explica a su vez el señorío y la soberanía de Cristo frente a su Iglesia” (H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium Salutis VII*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, p. 237).

Cristo y, en Cristo a Dios, está medido por la propia finitud de la Iglesia y su condición de criatura que vive entre las penumbras del presente<sup>53</sup> y lleva en sí misma la figura de este mundo que pasa<sup>54</sup>.

La analogía calcedonense expresa, al mismo tiempo, la cercanía y la distancia entre la unión de lo divino y humano en Cristo y la condición teándrica de la Iglesia<sup>55</sup>; y postula, en razón de su defectibilidad y pecado, una realización “in fieri” de su santificación y divinización.

En su relación al mundo, la Iglesia queda comprendida como continuadora de la obra de Cristo, mediadora de la salvación, llamada a ejercer respecto del mismo las funciones profética, sacerdotal y real del propio Cristo<sup>56</sup>. Más aun, el Señorío actual de Cristo sostiene la mediación salvífica de la Iglesia y se expresa y ejerce en ella y a través de ella. Asimismo, la práctica de Jesús, a la que la Constitución Dogmática alude frecuentemente, constituye un modelo y un correctivo crítico siempre necesario para esta acción mediadora<sup>57</sup>.

## 5. Historia y fe en la comprensión del misterio de Cristo

Al concluir esta sucinta presentación de algunos núcleos cristológicos de la *Lumen Gentium* cabe señalar algunas opciones hermenéuticas de la misma respecto del misterio de Cristo.

Más allá de las discusiones de escuela, la *Constitución* se aproxima al misterio de Cristo desde una mirada que integra la confesión de fe de la Iglesia

---

<sup>53</sup> Cfr. L.G. 8.

<sup>54</sup> Cfr. L.G. 48.

<sup>55</sup> Cfr. L.G. 8.

<sup>56</sup> Como pueblo de Dios: L.G. 10, 11, 12; en el ejercicio pastoral de los ministros ordenados: obispos (L.G. 25; 26; 27), presbíteros (L.G. 28), diáconos (L.G. 29); a través del apostolado de todos los fieles laicos: L.G. 34; 35 y 36.

<sup>57</sup> Como lo señala, por ejemplo, L.G. 8: “*Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres*”.

apostólica, atendiendo asimismo a la tradición patristica y conciliar, y los aportes de la moderna crítica histórica.

En este sentido cobra especial relevancia la síntesis que formula su número 5. En sus dos párrafos, este importante número, desarrolla la relación de Cristo y la Iglesia a partir de su vinculación al Reino<sup>58</sup>. En un primer momento remite a la vida y actividad de Jesús terreno respecto del Reino (párrafo primero) y luego se refiere a la actividad que Jesús resucitado, Señor, Cristo y Sacerdote, por su Espíritu y a través de la Iglesia, despliega respecto de ese mismo Reino (párrafo segundo). Procediendo así no sólo no se contraponen estas dos etapas, sino que, si bien se las distingue claramente, se las integra en una comprensión unitaria de la historia de la salvación.

Asimismo, en este número, y también en muchos otros, se vuelve a hacer relevante para la reflexión teológica la praxis de Jesús. Un aporte no menor de la teología del Concilio para la teología en general y para la misma cristología en particular<sup>59</sup>.

Por otra parte, y sin dejar de ser altamente significativo, este quinto número postula una identificación del Reino con Jesús ya en el contexto de su vida histórica: al final del primer párrafo lo afirma expresamente e identifica a Jesús con la figura del Hijo del Hombre que ha venido a servir y a dar la vida por todos<sup>60</sup>. Esta

---

<sup>58</sup> Lo que constituye una novedad respecto del magisterio conciliar precedente. En ello el Concilio recupera para la teología un tema central del ministerio de Jesús histórico, tal como lo reconoce la moderna investigación crítica y propone con ello una reflexión eclesiológica más bíblica e histórica.

<sup>59</sup> Lo que profundizaremos más adelante. Bástenos aquí indicar a modo de ejemplo cómo la referencia a la praxis de Jesús que hace este número 5 de *Lumen Gentium* ha resultado determinante para la reflexión eclesiológica latinoamericana, tal como lo indica A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiológica en la Teología de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 117 – 152. Reconoce, aludiendo a L.G. 5, que “para el Vaticano II resultó luminoso acudir a la predicación de Jesús sobre el reino y a la actuación del mismo Jesús en referencia a esa predicación para comprender mejor el misterio de la Iglesia” y afirma que “el sentido integral del reino se revela en la totalidad de la práctica mesiánica de Jesús, y que la iglesia actúa como signo y servidora del reino precisamente al hacer suya esa práctica”.

<sup>60</sup> Título que el propio Jesús habría utilizado para referirse a sí mismo, y el único “cuya autenticidad interesa seriamente”, como lo afirma Jeremías. Cfr. J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I: *La predicación de Jesús*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977 (3ª), pp. 299 – 320.

identificación, que se hace más patente en las sucesivas etapas de la historia de la salvación - en el tiempo de la misión, la Iglesia está referida al Reino “de Cristo y de Dios” y, en el día de la consumación, podrá unirse con su Rey en la gloria<sup>61</sup> -, arranca desde el seno mismo del acontecer de Jesús de Nazaret y está enraizada en su misma praxis de pretensión mesiánica.

Es también significativo el mismo punto de partida de este número. Su primera frase parece salir al paso de la señera afirmación modernista de A. Loisy que afirmaba que Jesús predicó el Reino y lo que vino fue la Iglesia<sup>62</sup>. Parfraseando tal afirmación, y sentando con ello, en sólidas bases histórico críticas, la continuidad entre Jesús y la Iglesia, el Concilio afirma en este quinto número de la *Constitución Dogmática* que el mismo ministerio histórico de Jesús, centrado en el anuncio del Reino, constituye ya el comienzo de la Iglesia.

#### IV. LA CONSTITUCION Y LOS PLANTEAMIENTOS CRISTOLOGICOS POSTVATICANOS

En el inmediato post concilio se dio un desarrollo mayoritario de los temas cristológicos. Más que las eclesiologías fueron las cristologías las que abarrotaron el mercado teológico entre las décadas de los años sesenta, setenta y, también, la de los ochenta. Si bien el siglo XX puede ser considerado como el siglo de la Iglesia, es posible pensar que, en los años inmediatamente posteriores al Concilio mismo, se explicitó la intuición conciliar respecto de que la base de toda reflexión sobre el ser y misión de la Iglesia se halla, precisamente, en la comprensión del misterio de Cristo. Aporte central y explícito de la Constitución *Lumen Gentium*.

##### 1. Vuelta a lo histórico

Ya hemos indicado y señalado antes que el recurso a la vida y a la práctica del Jesús de la historia constituye un importante aporte del Concilio a la teología de fines del siglo XX. Muchos autores así lo constatan, al tiempo que lo

---

<sup>61</sup> Que no es otro que el mismo Cristo, el Reino es el Rey.

<sup>62</sup> “Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue”: A. Loisy *L'Evangile et l'Eglise*, Chez l'Auteur, Paris, 1904 (3ª), p. 155.

valoran como una tarea característica, posible e irrenunciable de los estudios cristológicos post vaticanos. Y esto por varias razones, ya sean de tipo fundamental, sistemáticas, estrictamente teológicas y, también, eclesiológicas<sup>63</sup>.

En las últimas décadas del siglo inmediatamente anterior hemos podido conocer estudios cristológicos caracterizados por la recuperación de la humanidad histórica, concreta y contextualizada de Jesús de Nazaret. Lo que ha sido motivado tanto por la apertura del Concilio a los estudios exegéticos<sup>64</sup>, como por la no menos importante referencia que el mismo Concilio hace al Jesús de la historia como fundamento y criterio de su reflexión eclesiológica y antropológica.

En *Lumen Gentium* encontramos numerosos pasajes en los que se remite a la vida histórica y actividad pública de Jesús, como base, fundamento y criterio de su presencia actual en el mundo y en la Iglesia, y, por lo mismo, de relevancia para la comprensión de fe y actuar correspondiente de los cristianos y de la Iglesia en la historia actual<sup>65</sup>.

Esta recuperación de la humanidad histórica de Jesús conlleva significativas consecuencias para la comprensión del mismo misterio de Cristo y para la consecuente adhesión de la fe de los creyentes.

Lleva a reconocer la historia y humanidad concreta de Jesús como “lugar” en el que se expresa su divinidad. La unidad de naturalezas en la persona del

---

<sup>63</sup> Cfr. el sencillo y claro resumen que encontramos en J. LOIS FERNANDEZ, *Estado actual de la investigación histórica sobre Jesús*, en [http://www.mercaba.org/FICHAS/JESUS/ensayos\\_01.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/JESUS/ensayos_01.htm).

<sup>64</sup> Cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 85 – 97. Indica este autor: “El Concilio Vaticano II ha sido para la exégesis católica un momento privilegiado, ya que ha permitido poner las cosas en su sitio; pero ha sido también, por suerte para todos, la ocasión de un nuevo caminar. De este modo, lejos de declinar el interés por la cuestión del Jesús histórico, se ha incrementado considerablemente en la última década. La investigación contemporánea en consciente de que este problema no es un feudo de la exégesis, sino que está en el corazón de todas las disciplinas teológicas: de la teología fundamental sin duda, pero también de la dogmática, especialmente en cristología y en eclesiología. Ya hemos subrayado que la mayor parte de las cristologías recientes se abren con un capítulo sobre el acceso a Jesús a través de los evangelios; se ha producido por tanto un fenómeno de ensanchamiento del problema” (p. 93).

<sup>65</sup> Cfr., por ejemplo L.G. 5: 6; 8: 19; 22: 32; 40: 58.

Verbo da lugar a que se reconozca su divinidad precisamente en la vida y actuación histórica de Jesús de Nazaret. Así, la humanidad de Jesús es verdaderamente teofanía, manifestación de lo divino, expresión histórica de su divinidad. Dios se aparece en el rostro humano de Jesús. No hay que buscar lo divino de Jesús en lo extraordinario de su actuación, sino en lo más verdaderamente humano de la misma. Mientras más humano es el actuar de Jesús más expresa su condición divina, su carácter de hijo de Dios se expresa en lo humano de su proceder. No sólo no hay contraposición entre ambas naturalezas, sino una profunda y sorprendente compenetración.

Asimismo, emerge de esta perspectiva histórica un sentido dinámico y recapitulador de la encarnación. La misma no constituye un momento único y aislado, sino que, por el contrario, en el contexto del entero plan de la salvación, los misterios de la vida de Cristo se constituyen en expresión de la misión del Hijo, preparada ya en el Antiguo Testamento y continuada, a través de su Pascua, y en el tiempo de su señorío universal, hasta su pleno cumplimiento en la reconciliación y glorificación de toda la creación.

La perfecta unidad de lo humano y de lo divino en Cristo, que se despliega en el tiempo, es punto de convergencia en el que se cumple a plenitud y de modo anticipado la vocación de toda la realidad. En ella lo humano alcanza la realización de todas sus virtualidades, sin ser negado como tal, sino que precisamente en el ejercicio de su verdad más profunda.

La vuelta a lo histórico, a la vida y práctica de Jesús lleva consigo la recuperación de la perspectiva del seguimiento. La relación Jesús – discípulos, tal como es testimoniada por los evangelios y el Nuevo Testamento en general, se comprende como modelo de la relación Jesús – creyente. Emerge aquí toda la riqueza del testimonio bíblico: la variedad de formas que adquiere este seguimiento, la radicalidad exigida, la paciente pedagogía de Jesús. Y se trata de un seguimiento que se despliega en el tiempo, que crece entre luces y sombras, que se encamina, más allá de lo previamente siquiera imaginado, hacia una adhesión omniabarcante y determinante de toda la vida.

En este contexto *Lumen Gentium*, habla de la “universal vocación a la santidad en la Iglesia”. La santidad de vida, que el mismo Señor Jesús *predicó a*

*todos y cada uno de sus discípulos y de la que El es iniciador y consumidor*<sup>66</sup>, es precisamente una vocación, respuesta a una llamada<sup>67</sup>, que se verifica en múltiples formas, y en la variedad de situaciones y condiciones de vida<sup>68</sup>. La *Constitución*, que la define como *plenitud de la vida cristiana y perfección de la caridad*<sup>69</sup>, afirma que la santidad *suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena*<sup>70</sup>; y, al tiempo que reconoce su raigambre y orientación trinitaria, la comprende como expresión del seguimiento de Cristo, pues la cultivan *todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, y obedientes a la voz del Padre, adorándole en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, a fin de merecer ser hechos partícipes de su gloria*<sup>71</sup>.

Así, la vocación a la santidad en el seguimiento de Jesús, tal como es comprendida en este quinto capítulo de *Lumen Gentium*, remite claramente a la historia: se despliega y verifica históricamente en la variedad de situaciones y formas en que todos y cada uno expresan de manera inédita y creativa su seguimiento de Cristo, al tiempo que contribuye a la misma perfección de la historia, a la que encamina a su cumplimiento pleno. Ahora bien, por eso es el mismo estilo del actuar histórico de Jesús en pobreza, obediencia y entrega, el modelo de santidad a seguir; pues es el único que puede redimir la historia de su enclaustramiento y negación de sí misma.

## 2. La unicidad y universalidad de Cristo

La “mundialización” de la humanidad, fruto de la mayor interconexión e interdependencia de los pueblos y de las culturas humanas, es un fenómeno del cual el Concilio se hizo eco<sup>72</sup>. Constituía ya en tiempos del Vaticano II

---

<sup>66</sup> 40, 1

<sup>67</sup> Cfr. 39

<sup>68</sup> Cfr. 41

<sup>69</sup> 40, 2

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> 41, 1

<sup>72</sup> Como lo indica claramente la misma *Lumen Gentium* en su primer número: “Las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia, a saber, el que todo los hombres, *que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales*, consigan también la unidad completa en Cristo” (L.G. nº 1). He subrayado lo pertinente.

un verdadero “signo de los tiempos” con su exigencia de respeto por la diversidad cultural y su llamada al diálogo interreligioso. Se podría decir que esta connotación de los nuevos tiempos y del nuevo mundo emergente, ayudó significativamente a profundizar desde sus raíces bíblicas y patrísticas en el misterio de Cristo y de la Iglesia y a presentarlo entonces con renovada fuerza y convicción. Aquí, como también en muchas otras materias, la intención pastoral del Concilio, que quiso responder a los desafíos de la hora actual, encontró en la riqueza doctrinal de la más genuina tradición de la Iglesia el impulso para una renovada y correspondiente presentación del Evangelio al hombre y mundo moderno – contemporáneo.

El aparecer del Hijo de Dios en la historia particular y concreta de Jesús de Nazaret tiene resonancias históricas y, también, cósmicas. La confesión *Jesús es el Señor*, que constituye la pretensión de fe y el Kerigma cristiano, expresa para todo tiempo y lugar el reconocimiento que Dios ha actuado total y definitivamente en Jesucristo su autocomunicación a la humanidad. Se trata de una lectura creyente de lo sucedido en la vida y en la historia de Jesús, en la que se sintetiza y se contiene todo el actuar salvífico de Dios y de la que derivará toda efusión de gracia y justicia salvadora, para todo hombre y mujer, en todo tiempo y lugar.

Esto se corresponde con la dinámica del manifestarse de Dios en la historia. Sus actuaciones se “encarnan” en una historia y en un tiempo particular desde el cual inquietan todo tiempo y llevan adelante su decisión de salvación.

Nos encontramos aquí con el concepto rahneriano del *salvador absoluto*<sup>73</sup>, entendido como aquella subjetividad histórica en la que la autocomunicación absoluta de Dios llega a su punto más alto<sup>74</sup>, como algo que alcanza

---

<sup>73</sup> Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 233 – 235.

<sup>74</sup> “Con este concepto del salvador (quizá más exactamente del salvador *absoluto*) no decimos que la comunicación de Dios mismo al mundo en su objetividad espiritual debe comenzar *temporalmente* con ella. Puede comenzar ya antes del salvador, e incluso ser coexistente con toda la historia espiritual de la humanidad y del mundo, tal como sucede de hecho según la doctrina cristiana” (el mismo K. Rahner, *Op. Cit.*, p. 233).

a todos y acontece irrevocable y victoriosamente<sup>75</sup>. También en este sentido podemos entender la afirmación cullmaniana respecto de que la historia del actuar salvífico de Dios va desarrollándose en un dinamismo de concentración y sustitución<sup>76</sup>, hasta alcanzar en la historia de Jesús, el Cristo, su expresión más nítida y total<sup>77</sup>. Y desde la cual se despliega universalmente, pues está llamada a abarcar la humanidad entera y todo lo creado.

Esta comprensión teológica da sustento al segundo capítulo de *Lumen Gentium*. En el contexto de una eclesiología total el Concilio reconoce distintos niveles de participación en los bienes de la salvación que brotan de la única mediación de Cristo. Es por ello que se impone una actitud de aprecio y de diálogo que, no se opone sino que, muy por el contrario, surge de la comprensión y del anuncio del misterio de Cristo; y, precisamente, en cuanto es creído y proclamado como único mediador entre Dios y los hombres.

Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, es

---

<sup>75</sup> “En una historia auténtica de un diálogo de la libertad entre Dios y la humanidad cabe imaginar un punto en el que la comunicación de Dios mismo al hombre ciertamente no está concluida todavía, pero el hecho de tal autocomunicación está dado ya en forma inequívoca y han aparecido ya el éxito, la victoria, la irreversibilidad de tal proceso en medio de –y a pesar de la continuación– del diálogo de la libertad. Y a este principio de la historia de la salvación irreversiblemente lograda, que así y en este sentido es plenitud del tiempo, final de la historia de la salvación y revelación abierta hasta ahora, le damos –por así decir– el nombre de salvador absoluto” (Idem, p. 234).

<sup>76</sup> Cfr. O. CULLMMAN, *La realeza de Cristo y la Iglesia*. Studium Ediciones, Madrid, 1974, pp. 65 – 73.

<sup>77</sup> “Así, pues, la historia de la salvación se desarrolla hasta Cristo en el sentido de una reducción progresiva: Humanidad – pueblo de Israel – resto de Israel – Cristo, el único. Con Jesucristo la historia de la salvación llega a su punto céntrico, pero no se termina. Hay que rehacer ahora en sentido inverso el mismo camino, partiendo por así decirlo de ese punto céntrico: llegar a la multitud desde el único, pero de tal forma que esa multitud represente al único... Así, pues, esta historia de la salvación se despliega en dos movimientos: uno va de la multitud al único; es la Antigua Alianza; el otro va del único a la multitud; es la nueva alianza. Entre ambos, justo en el centro, el hecho decisivo de la muerte de Cristo” (el mismo O. Cullmann, *Op. Cit.*, pp. 66 – 67).

<sup>78</sup> “*Unus enim Christus est Mediator ac via salutis*” (L.G. 14). La comprensión de Cristo como Mediador aparece en los números 8, 28, 41, 49, 60 (dos veces) y 62 (tres veces) de *Lumen Gentium*. La afirmación de Cristo como “único Mediador” aparece también en P.O. 2; U.R. 20. También encontramos alusiones a la mediación de Cristo, en la que se supone su unicidad y universalidad, en D.V. 2; S.C. 5 y 48; A.G. 3 y 7; P.O. 18.

el mediador único y universal de la salvación de la humanidad<sup>78</sup>. Afirmación cuya fuente es la misma Sagrada Escritura<sup>79</sup> y que será recogida en el contexto del diálogo interreligioso por la reflexión teológica y el magisterio posconciliar<sup>80</sup>. En este contexto *Lumen Gentium* afirma que las semillas de verdad y bondad que existen en las otras religiones son una cierta participación en las verdades contenidas en la revelación de o en Jesucristo<sup>81</sup> y que esos elementos de verdad y bondad derivan en última instancia de la mediación fontal del mismo Jesucristo<sup>82</sup>. Asimismo, reconoce el influjo de la gracia en quienes aunque no conocen el Evangelio buscan la voluntad de Dios y también en aquellos que sin un conocimiento expreso de Dios se esfuerzan en llevar una vida recta<sup>83</sup>.

### 3. Cristología y Pneumatología

Como lo indica claramente San Pablo en 1 Cor 12, 3 sólo en el Espíritu es posible la confesión de fe “Jesús es Señor” y esta confesión es el fruto principal de este mismo Espíritu.

En la dinámica del Espíritu Jesús deviene el Cristo en la confesión de la fe de los creyentes, y es en esta dinámica, vehiculada por la misma confesión de fe, que este acontecimiento fundante se propone como referente total y universal de la autocomunicación de Dios a la humanidad; sin que por ello queden anulados otros acontecimientos manifestativos de esta misma autocomunicación. Es el Espíritu quien hace de este acontecimiento particular un suceso universal, al tiempo que mantiene la permanente vinculación de lo universal a este acontecimiento particular y nuclear.

En ello, queda claramente expresado la necesaria e indisoluble unidad

---

<sup>79</sup> Los textos anteriormente citados remiten principalmente a 1 Tim 2, 5. También se alude a Mt 11, 27; Jn 1, 14 y 17; 14, 6; 17, 1 - 3; 2 Cor 3, 16; 4, 6; Ef 1, 3 - 14.

<sup>80</sup> Cfr. por ejemplo, JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Missio*, n. 5: AAS 83 (1991) 249-340; Exhortación apostólica *Ecclesia in Asia*, n. 14: AAS 92 (2000) 449-528; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, nn. 13-15.

<sup>81</sup> Cfr. n° 17.

<sup>82</sup> Cfr. n° 16.

<sup>83</sup> *Idem*.

entre el Hijo y el Espíritu: la cristología sólo puede expresarse pneumatológicamente y la pneumatología sólo se comprende adecuadamente en su absoluta referencia cristológica<sup>84</sup>.

En este contexto, y a partir de una comprensión total, trinitaria y escatológica del misterio de Cristo, *Lumen Gentium* afirma una y otra vez la permanente actuación salvífica de Cristo resucitado a través de su Espíritu: Cristo ejerce su dominio salvífico por la acción de su Espíritu<sup>85</sup>.

La *Constitución sobre la Iglesia* afirma expresamente que el Padre envía el Espíritu de Cristo glorificado para llevar a término su designio de salvación universal; este Espíritu completa la obra realizada por Cristo al referir al cristiano, a la Iglesia y también al cosmos los frutos del misterio de su Pascua<sup>86</sup>. Actúa como principio interno de santificación que actualiza, torna operante e interioriza la gracia de Cristo en la comunidad de los discípulos y los hace partícipes de la filiación divina en Cristo. Actúa como principio de convocación y unidad de la Iglesia, constituyéndola como comunidad de hermanos unificada en torno al Padre y en el Hijo por los vínculos profundos de la fe, esperanza y caridad. Actúa, finalmente, como principio de la transformación gloriosa del universo ya comenzada en Cristo y anticipo del futuro escatológico de salvación hacia el cual camina la historia; el Concilio pone así de relieve el aspecto histórico-cósmico de la acción del Espíritu. El Espíritu Santo actualiza, universaliza e interioriza lo acontecido en Jesucristo.

En esta comprensión de la obra del Espíritu se echa de menos una referencia explícita de su presencia y acción en la vida misma del Jesús terreno. En esto la pneumatología de *Lumen Gentium* se revela poco desarrollada y queda corta

---

<sup>84</sup> Cfr. por ejemplo, Y. M. - J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona, 1983; especialmente el capítulo X de la segunda parte: *La pneumatología del Concilio Vaticano II*, pp. 195 - 201. El autor parte señalando que en su pneumatología el Concilio ha mantenido la referencia cristológica: "El Espíritu es el Espíritu de Cristo; realiza la obra de Cristo, la construcción del Cuerpo de Cristo" (p. 196).

<sup>85</sup> L.G. 4; 5, 2; 7, 1 - 3. 7: 8, 1; 9: 12; 13, 1; 14, 2 - 3; 15: 17; 21, 2; 25: 26, 1; 44, 3; 45, 1; 48, 2, 4; 49.

<sup>86</sup> Cfr. especialmente los números 4, 7 y 48.

<sup>87</sup> Comparar en este sentido L.G. 4 y A.G. 4. En el texto del *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* encontramos importantes alusiones a la presencia del Espíritu en la vida y ministerio público de Cristo.

respecto de la comprensión del aparecer de lo divino en la vida y praxis del Jesús de la historia<sup>87</sup>; lo que hubiera consolidado aun más las incipientes, aunque importantes, indicaciones de la *Constitución* respecto de una “cristología ascendente” que, como ya hemos indicado antes, constituye uno de sus aportes más lúcidos al desarrollo de los planteamientos post vaticanos<sup>88</sup>.

Un paso significativo lo constituye sí el reconocimiento de la acción del Espíritu más allá de las fronteras de la Iglesia visible, en las otras confesiones cristianas, en todo creyente, en todo hombre de buena voluntad, en la misma humanidad<sup>89</sup>. Las sugerentes afirmaciones de *Lumen Gentium* serán recogidas por el mismo magisterio conciliar en otros documentos<sup>90</sup> y en el magisterio de Juan Pablo II<sup>91</sup>. Estas perspectivas, en la comprensión de la inseparabilidad entre Cristo y el Espíritu, permiten fundamentar el cristocentrismo de la misma Iglesia y también del mundo y la historia humana. Así, la concentración cristológica de toda la realidad que propone el Vaticano II se hace razón y fundamento de la mayor autonomía de todas las cosas, y llamamiento a cultivar con decisión y creatividad su crecimiento hasta el día que Dios sea todo en todas las cosas.

## V. CONCLUSIÓN

A cuarenta años de su promulgación *Lumen Gentium* sigue siendo una tarea pendiente. La riqueza de su contenido no ha sido totalmente comprendida, asimilada ni, mucho menos, llevada a la vida<sup>92</sup>. Y esto queda particularmente claro respecto de la cristología que subyace en ella; que, si bien ha encontrado un amplio despliegue en la reflexión cristológica en el tiempo del postconcilio, no ha penetrado aún decisivamente la vida de las comunidades creyentes.

<sup>88</sup> Entiendo por “cristología ascendente” aquella que parte del conocimiento del Jesús histórico, tal como es posible derivar desde los Evangelios, y remonta desde la humanidad de Jesús a la comprensión de su divinidad.

<sup>89</sup> Cfr. L.G. 15 – 16.

<sup>90</sup> G.S. 11, 1; 22, 4; 26, 4; 41, 1 A.G. 4; P.O. 22, 4.

<sup>91</sup> *Redemptoris Hominis* 6; 11; 12; *Dominum et Vivificantem* 53.

<sup>92</sup> La *Relatio finalis* de la segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de Obispos del año 1985, afirmó que una más profunda recepción del Concilio exige cuatro pasos sucesivos: conocer el Concilio más amplia y profundamente, asimilarlo interiormente, afirmarlo con amor y llevarlo a la vida (cfr. n° 5).

La Carta Magna de la eclesiología contemporánea propone desde su primer número una decisiva referencia al misterio de Cristo, como respuesta a la pregunta acerca de su naturaleza y misión. Y deriva de este misterio la comprensión de la radical relatividad de su ser y el lugar insustituible que le corresponde en la historia de la salvación de la humanidad.

De esta comprensión central derivan importantes consecuencias para la acción evangelizadora de la Iglesia, indicadas en la misma Constitución, como por ejemplo, la comprensión cristocéntrica de la historia, la presencia de Cristo más allá de las fronteras de la Iglesia visible, la base crística del diálogo ecuménico e interreligioso, etc. Pero, según me parece, estas consecuencias no han sido aún verificadas en la vida misma de las comunidades cristianas.

El proceso de recepción eclesial de *Lumen Gentium*, aun en pleno desarrollo, deberá consistir entonces en una mayor apropiación del recurso cristológico de la *Constitución*, mediada por la abundante y rica reflexión cristológica habida en el tiempo de post concilio que llevamos, pero sobre manera expresada con más convicción, por cada creyente y comunidad eclesial, en la decisión del seguimiento y discipulado de Cristo, comprendido como Señor de la historia, y con la diversidad y creatividad que este discipulado exige desde su realización bíblica y tal como ha sido verificado por muchos a lo largo de la milenaria historia de la Iglesia.

Sólo así será más creíble la Iglesia, y más impactante y esperanzador su servicio a la humanidad en los comienzos de este tercer milenio.

# **EL LAICO EN LA CONSTITUCIÓN LUMEN GENTIUM Y EN SU RECEPCIÓN**

*Luzio Uriarte G.*

La década de los cincuenta es testigo de amplios debates sobre el tema del laicado y del esfuerzo por tratar de llegar a formular una teología del laicado. Es un momento en el que hay una amplia producción bibliográfica y reflexiones novedosas. El texto conciliar recoge esta inquietud y estas reflexiones de tal manera que instalan el tema del laicado dentro de la constitución *Lumen Gentium* (en adelante LG), dedicándole todo un capítulo. La reflexión conciliar supone un salto cualitativo en la concepción de una eclesiología de comunión. Sin embargo el tema del laicado no se aprovecha del todo de este nuevo marco y queda flotando en el aire la dicotomía interna que introduce el mismo intento de definir al laico; dicotomía que tiene importancia para comprender la forma de participar y comprometerse en la Iglesia y en el mundo.

Después del concilio, el tema del laicado casi desaparece de la reflexión teológica y se vuelve a retomar con fuerza en el contexto del sínodo de 1987 que dará lugar a la exhortación apostólica *Christifideles Laici*. A partir de la década de los noventa vuelve a desaparecer el tema de la reflexión teológica.

Planteamos en este trabajo una breve perspectiva histórica de la reflexión realizada en torno a la temática del laico, cómo ésta se recoge en el texto conciliar y la cuestión que queda pendiente de la recepción del concilio, que finalmente dará la clave de interpretación. Hoy por hoy sigue siendo un tema abierto que necesita ulteriores clarificaciones.

## **I. EL LAICO EN LA TEOLOGÍA PRECONCILIAR.**

El Concilio Vaticano II supone un hito importante en la historia contemporánea de la Iglesia. Con frecuencia distinguimos el tiempo antes y después de este Concilio enclavado en el corazón del siglo XX. Si bien es cierto que marca el inicio de una nueva etapa, también debemos afirmar que el mismo Concilio no se puede comprender sin los procesos intra y extra eclesiales que se dan en la época

anterior y que nos permiten visualizar el fruto del Concilio como punto de llegada de un largo proceso de maduración. El renacimiento europeo marca el inicio de una serie de cambios sociales que acabarán desembocando en la configuración de una nueva sociedad cuyos rasgos característicos van emergiendo a lo largo del s. XIX y adquiriendo pleno desarrollo en el siglo XX. El Concilio Vaticano I expresa un claro distanciamiento frente a la evolución de la sociedad occidental, dando una señal inequívoca de rechazo y de deseo de mantenerse al margen de dicha evolución; sin embargo esa situación no se podía mantener durante mucho tiempo. La Iglesia, precisamente, por su misma identidad relacional no podía permanecer insensible ante los cambios que se iban produciendo en su entorno socio-cultural. La sociedad adquiere mayoría de edad y no va a aceptar fácilmente las tutorías externas; la emancipación y el proceso secularizador no tienen vuelta atrás.

El Concilio Vaticano I no es el punto final de la Iglesia. Para finales del siglo XIX y principios del siguiente siglo ya se pueden apreciar una serie de inquietudes y búsquedas que van a ser fermento de futuros cambios dentro de la Iglesia. Se produce un fomento en los estudios bíblicos y un reencuentro con la patrística. Al mismo tiempo crece la valoración de la historia y la perspectiva de la evolución de la misma Iglesia. El creciente desarrollo de las nacientes ciencias sociales son un estímulo para un mayor y mejor conocimiento del mundo y del ser humano al mismo tiempo que posibilitan una mayor valoración de la realidad que es el mundo. Es evidente la constatación que la Iglesia va perdiendo llegada e influencia en las mayorías sociales que se dan en la nueva configuración de la sociedad; se hace evidente que el mundo occidental ya no se identifica con la fe cristiana; esto hace comprender, cada vez con mayor claridad, que el primer mundo es un lugar de misión, lo cual permite desarrollar la dimensión misionera de toda la Iglesia generando una nueva experiencia apostólica. En todo este contexto no es menor la influencia que va teniendo el movimiento litúrgico y el incipiente diálogo ecuménico.

Va surgiendo un nuevo marco eclesial que posibilita e incluso reclama la participación del laico. La mayor participación y compromiso de los laicos pondrá de manifiesto la débil reflexión que existe en la tradición de la Iglesia sobre la identidad del laico<sup>1</sup> y, en consecuencia, abrirá a su vez la necesidad de reflexionar más

---

<sup>1</sup> Una mirada sintética pero muy significativa de cómo ha evolucionado el tema del laicado a lo largo de la historia de la Iglesia se puede consultar en LABOA, J. M., "Los laicos en la Iglesia", Madrid, BAC 2003.



profundamente sobre la identidad del laico y sobre su rol en la Iglesia y en el mundo. Es precisamente la participación de los laicos en el apostolado la ocasión donde se manifiesta con progresiva profundidad y tensión las contradicciones que existen. Las formulaciones del Concilio Vaticano II no están al margen de estas tensiones que se van produciendo en las décadas justo anteriores a su celebración. Siguiendo los trabajos de Grootaers<sup>2</sup> podemos distinguir como tres grandes etapas en la evolución de esta progresiva participación del laicado en la acción apostólica de la Iglesia y los sucesivos nudos que ha ido planteando:

- a) A la primera etapa la llama etapa de las obras y su desarrollo descansa en la estructura parroquial. Históricamente nace a finales del siglo XIX y se extiende más allá de la Primera Guerra Mundial. Se trata de un esfuerzo de mantenimiento de la sociedad de cristiandad en base a diferentes iniciativas institucionales que tienen su ámbito en la parroquia. En esta etapa de la evolución apostólica, el clero tiene un papel claramente dirigente desarrollando su labor con un talante marcado por el paternalismo lo cual genera pasividad y sumisión del laico.
- b) La etapa de la “Acción Católica” está caracterizada por un trabajo en los diversos ambientes, más allá de la estructura parroquial. Se empieza a considerar a los laicos como sujetos evangelizadores de los mismos laicos. Esto supone unas nuevas relaciones entre el clero y el laico caracterizadas por la colaboración. Se comprende la actividad del laico como de colaboración en el apostolado de la jerarquía. Al final de la Segunda Guerra Mundial se produce el momento más álgido de esta etapa, su mayor y más exitoso desarrollo; sin embargo esta bonanza durará poco puesto que a partir de la década de los cincuenta entra en una profunda crisis. En el fondo se aspira a un régimen de cristiandad pero renovado en las formas.
- c) La etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial es también marco para el nacimiento de nuevos fermentos con los llamados movimientos misioneros.

---

<sup>2</sup> Cfr. GROOTAERS, J., “El laico en el seno de una Iglesia comunión. Balance del pasado concilio Vaticano II. Teología del laicado o eclesiología integral”, en “Pro mundi vita” 106(1986) / 3. En este artículo el autor se declara deudor del trabajo del Cardenal Feltrin.

Se caracteriza por una aceptación de la realidad social como realidad secularizada. Desde esta conciencia se trata de impregnar la sociedad cristianamente pero desde dentro. Se trata de movimientos de tipo profético, en ocasiones con aspiraciones de cambios revolucionarios dentro de la sociedad. Este nuevo tipo de presencia se hace al margen de las estructuras históricas de la Iglesia. Ofrece un nuevo contexto para la comprensión de la relación entre laico y clero.

Es evidente que todo este proceso generó una reflexión muy rica dando pie a que numerosos teólogos se preocupasen por el tema y se intentara la formulación de una teología del laicado. Entre otros podemos mencionar a E. Merseburger, D. Chenu, Y. Congar, K. Rahner, G. Philips, J. Leclercq, H. U. von Balthasar, E. Schillebeeckx. Vamos a resumir sintéticamente el esfuerzo que hacen estos grandes pensadores para intentar la formulación de una teología del laicado. Esta reflexión repercutirá ampliamente en las reflexiones que al respecto se hagan en la sala conciliar.

El interés por formular una definición teológica positiva de laico empieza después de la Segunda Guerra Mundial. Una primera cuestión en la que están todos los autores de acuerdo es en afirmar la plena pertenencia del laico a la Iglesia y la común dignidad compartida por todos los miembros. Según cuenta el mismo Grootaers<sup>3</sup>, G. Philips fue el primero en intentarlo tratando de recoger una definición positiva de laico. Dentro de este esfuerzo una mención especial merece Congar. Desde 1946 escribe diversos artículos y estudios sobre el tema que al final recogerá en su famoso libro "Jalones para una teología del laicado"<sup>4</sup>. En el esfuerzo por hacer una reflexión seria sobre el laicado, el autor toca todas las temáticas que están a la base de una teología del laicado. Así va desarrollando la relación Iglesia Reino, Iglesia mundo, la exigencia de un fundamento cristológico y la necesidad de una eclesiología total; el laico participa plenamente

---

<sup>3</sup> Este dato lo menciona GOLDIE, R., "Laicos, laicado, laicidad. Un sondeo bibliográfico a lo largo de tres decenios" en "Laicos hoy" 26(1979)116.

<sup>4</sup> CONGAR, Y., "Sacerdoce et laicat dans l'Eglise", en "La Vie Intellectuelle" 14(1946) 6-39; Id. "Pour une théologie du laicat", en "Etudes" 256(1948) 42-54; 194-215; Id., "Qu'est-ce qu'un laïc?" en Suppl. De la Vie Spirituelle" 15(1950) 363-392

de la vida eclesial en una comprensión de la Iglesia como totalidad cuando se subraya adecuadamente el elemento comunitario<sup>5</sup>.

En general, los teólogos antes mencionados que reflexionan sobre el laico tratan de explicitar lo común a todos los creyentes; negativamente lo caracterizan como el miembro de la Iglesia que no tiene oficio. Con el objetivo de desarrollar el contenido positivo de 'laico' se trabaja en dos grandes líneas. La primera busca ese contenido derivándolo del término 'laos'; así laico es el miembro de pleno derecho del pueblo de Dios y su contraposición no es con el clérigo sino con los paganos; pero esta línea argumentativa es duramente criticada por Potterie que demuestra con amplitud de ejemplos que, desde el punto de vista etimológico y de uso, el término 'laico' conlleva categorización; efectivamente, el sufijo 'ikos' da al adjetivo un significado especializado, que designa una categoría opuesta a otra en el interior del pueblo, de tal manera que por 'laikos' se entiende el miembro de la clase popular perteneciente al pueblo pero sin líder<sup>6</sup>.

La segunda línea de desarrollo del contenido positivo del término en cuestión busca relacionarlo con secularidad; en esta perspectiva coinciden muchos autores que, sin embargo se diferencian a la hora de cómo se establece esa relación. En este sentido, Schillebeeckx trata de hacer una definición teológica

---

<sup>5</sup> Esta perspectiva de Congar ha recibido fuertes críticas, entre otros de Daniélou, Rahner, Guilmot, etc. Guilmot en su libro "Fin d'une Eglise crericale" (Paris 1969, 248) recoge la siguiente crítica: "(...) podríamos decir que la intuición de base del padre Congar es al mismo tiempo su fuerza y su debilidad. Su fuerza porque gracias al elemento comunitario valorizado vigorosamente, introduce en la eclesiología un principio de comprensión y de plenitud; su debilidad porque, en definitiva, el elemento jerárquico y estructural está todavía demasiado arraigado como un elemento que constituye fundamentalmente la Iglesia". Daniélou, por su parte, le critica una insuficiente valoración de una teología de la creación (vide DANIÉLOU, J., "Compte rendu des Jalons" en "Dieu Vivant" 25(1953)151). Otros autores le han criticado el no superar el dualismo entre clérigo y laico utilizando al final una mentalidad categorizante y de oposición. Congar mismo ha ido evolucionando en su pensamiento y se ha retractado de algunas afirmaciones y particularmente de este planteamiento, orientándose hacia una Iglesia comunitaria, articulada en ministerios y carismas (vide CONGAR, Y., "Ministerios y comunión eclesial" Madrid 1973, pgs 20-21; Id., "Un intento de síntesis" en "Concilium" 168 (1981) 267

<sup>6</sup> Cfr. POTTERIE, I., de la, "L'origine ete le sens primitif du mot 'laïc'", en POTTIERE, I., de la - LYONNET, S., "La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien. Avant-propos de Y. M.-J. Congar, O. P.", Paris, Cerf 1965, 13-29.

de secularidad de tal manera que la misión específica de la Iglesia lleva consigo una relación definida con el mundo secular. Esto permite confeccionar una definición eclesiológica de laico<sup>7</sup>. Los trabajos de Congar y de Rahner también hacen de la secularidad un elemento definitorio del ser laico<sup>8</sup>.

Este es el estado de la cuestión cuando comienza a sesionar el nuevo concilio. La Iglesia tiene la experiencia del alejamiento del mundo y de muchos grupos sociales a los cuales ya no tiene llegada; inicialmente se ha pensado en el laicado como forma nueva de llegar a ese mundo, pero este paso ha planteado de inmediato, con las correspondientes tensiones, el tema de la identidad del laico.

## **II. EL TEXTO CONCILIAR**

Muchos son los textos conciliares en los que aparece la palabra laico<sup>9</sup>. En estas líneas ponemos nuestro centro de interés en el tratamiento que hace la constitución LG. Un estudio en profundidad de todos los lugares de los documentos del Concilio Vaticano II en los que aparece el término laico y su significado es una tarea que excede con mucho la pretensión de este artículo; pero lógicamente las conclusiones que obtengamos para el estudio de la LG deberán estar en armonía con el uso y significado que tiene en el conjunto de los documentos conciliares. Por otra parte la LG, junto con la GS son lugares centrales para el estudio del término laico pues es donde se dilucida el ser y la misión de la Iglesia.

El primer lugar donde encontramos un tratamiento amplio del laicado es en el capítulo IV de la LG. Según está articulada esta constitución, el mencionado capítulo se encuentra en la parte donde se desarrolla la estructura eclesial, después de

---

<sup>7</sup> SCHILLEBEECKX, E., "La missione della Chiesa", Roma 1971; mencionado en GOLDIE, R., l. c., 117.

<sup>8</sup> Así por ejemplo Congar expresa que "el laico es el cristiano cuya contribución a la obra de la salvación y al adelanto del reino de Dios, por lo tanto a la doble tarea de la Iglesia, se realiza en y mediante su compromiso en las estructuras del mundo y en la obra temporal" ("Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique" en "Les Cahiers du clergé rural" (1958)).

<sup>9</sup> AA, GE, OT, LG, GS, OE, SC, DH, AG, IM, CHD, PO, NAE, DV, PC.



haber hablado del misterio de la Iglesia y de su realización histórica como pueblo de Dios<sup>10</sup>. Dentro del tratamiento de la estructura eclesial, primero habla de la constitución jerárquica de la Iglesia para después centrarse en el tema del laicado. Tras una introducción en el n. 30, pasa a describir lo que es el laico en el siguiente número. En el número 32 subraya la dignidad del laico como miembro del pueblo de Dios y en el 33 describe su apostolado y su participación a la misión de la Iglesia. Del 34 al 36 muestra la participación del laico en el triple 'munus' de Cristo acabando el capítulo con el n 37 en el que se habla de la relación de los laicos con la jerarquía.

Curiosamente la constitución que trata precisamente de la presencia de la Iglesia en el mundo actual sólo habla directamente de los laicos en dos números<sup>11</sup> citándose el término laico (o seglar) en ocho ocasiones. Este dato no deja de ser sorprendente teniendo en cuenta la orientación general del LG y de la Apostolicam Actuositatem que insisten en relacionar lo propio del laico con la presencia en el mundo. El n. 43 está en el capítulo donde se describe la función de la Iglesia en el mundo y habla concretamente de la labor de los cristianos en el mundo. El n 62 trata de la presencia de los cristianos en el mundo de la cultura, en el contexto del diálogo fe-cultura y de la necesidad de la formación cristiana.

El decreto sobre el apostolado seglar habla también ampliamente del laico. Partiendo de la vocación del laico al apostolado, especifica los objetivos, los campos y las diversas formas que tiene ese apostolado. Posteriormente trata las relaciones de los laicos con la jerarquía y dedica el capítulo final a la formación para apostolado.

Para la interpretación del conjunto de los textos conciliares en su aporte sobre el laicado hay un tema clave del cual dependen todos los demás. Este punto nodal se puede expresar en la pregunta de si el concilio ha intentado y ha conseguido una definición de laico o no. A mi juicio, aquí se juega la interpretación del resto de las aportaciones conciliares sobre el tema del laicado. Y esto porque si se

---

<sup>10</sup> Cfr. MOELLER, CH., "Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución" en BARAUNA, G., "La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia", Barcelona, Juan Flors 1975, 201.

<sup>11</sup> En el 43 y en el 62.

llega a la conclusión de que en el texto conciliar hay una definición de laico, estaremos en condiciones de hablar de lo que es específico del mismo, es decir de aquello que lo convierte en una especie diferente de cristiano. En este caso, e interpretando en esta clave los textos conciliares tendríamos que preguntarnos si la formulación conciliar sobre el tema del laicado recoge suficientemente y coherentemente la común dignidad puesta de relieve por el marco eclesiológico de los dos primeros capítulos. En caso que se llegase a la segunda conclusión, es decir que el texto conciliar no ha intentado, o por lo menos no ha podido dar una definición de laico, tendríamos que preguntarnos qué sentido tiene hablar todavía de laico.

De entre todo este grupo de textos hay dos que son centrales para la interpretación del conjunto: LG 31 y GS 43. Estos dos números son la clave interpretativa de todo el capítulo IV de la LG y de los textos que de ella dependen<sup>12</sup>. Respecto a la GS ya hemos apuntado la peculiaridad sorprendente en el tratamiento del tema; es precisamente en el n 43 donde se introduce el término por primera vez y de una manera significativa, tanto por el número de veces que se cita como por el lugar que ocupa<sup>13</sup>.

Planteado el tema en estos términos nos será de mucha utilidad mirar los autores que han tratado esta temática a partir de los textos conciliares. Nos centraremos primero en los autores que defienden la posibilidad de la definición específica de laico. Entre ellos es especialmente significativo Schillebeeckx en su conocido trabajo “Definición de laico cristiano”<sup>14</sup> que se ha convertido en punto de referencia obligado para todos los autores que posteriormente han ido tratando con profundidad esta temática del laicado y específicamente la pregunta por su definición.

El autor descubre en el texto conciliar una definición descriptiva o tipológica, pero ve en ello la posibilidad de profundizar teológicamente en el camino

---

<sup>12</sup> Por ejemplo AA y PO entre otros. Cfr. MAGNANI, G., “La llamada teología del laicado, ¿tiene un estatuto teológico?”, en LATOURELLE, R., “Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)”, Salamanca, Sígueme 1989, pg. 396

<sup>13</sup> En el número 62 sólo se cita de una manera tangencial.

<sup>14</sup> Vide SCHILLEBEECKX, E., “Definición de laico cristiano” en BARAÚNA, G., “La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia”, Barcelona, Juan Flors 1967, pgs 977-997.

abierto por el concilio y llegar a “elaborar una definición teológica auténtica”<sup>15</sup>. Tras una análisis de la evolución que tiene el texto conciliar desde el primer esquema hasta la redacción final, Schillebeeckx llega a la conclusión de que hay un eje vertebrador que se mantiene constante. La idea central es la plena pertenencia del laico a la Iglesia, siendo su especificidad la relación cristiana con lo secular; en esta perspectiva, el esfuerzo de las comisiones conciliares se orientó en la línea de depurar y de formular equilibradamente esta relación del laico con el mundo<sup>16</sup>. En la definición que el texto conciliar hace de laico, el autor distingue tres elementos<sup>17</sup>: El primer elemento es el que subraya lo que el laico comparte en común con todos los miembros de la Iglesia, es decir la pertenencia activa a la Iglesia. En este sentido se vincula más claramente el concepto ‘laico’ al concepto de ‘fiel cristiano’. En segundo lugar aparece el elemento que especifica su puesto en la Iglesia al contrastarse con el del clero. Así laico es el fiel que no desempeña una función oficial. A continuación de esta especificación negativa aparece la especificación positiva de laico como relación cristiana con el mundo. Esta relación consiste en trabajar en el orden temporal tratando de buscar el reino de Dios. Schillebeeckx reconoce que el texto conciliar, si bien sintetiza el trabajo de los teólogos en los años anteriores al concilio, pide posteriores desarrollos. Así por ejemplo hay que iluminar la relación que existe entre los tres elementos de la definición<sup>18</sup>. No se trata por tanto de un punto final sino más bien de un momento de síntesis todavía inestable<sup>19</sup>.

Apoyado en esta perspectiva, el teólogo holandés ve la posibilidad de formular una definición teológica de laico profundizando en la relación cristiana que tiene con el mundo. En este sentido hace una doble aportación. Por una parte aboga por una definición teológica de secularidad; es decir, el mundo no es algo extraño al cristianismo y a la Iglesia sino que es un elemento constitutivo de su misión<sup>20</sup>. En segundo lugar muestra cómo la relación con lo secular especifica al ser laico también en su ser eclesial; en este sentido afirma que “todavía no se reconoce

---

<sup>15</sup> Ibidem, pg. 990.

<sup>16</sup> Cfr. Ibidem, pg. 988

<sup>17</sup> Cfr. Ibidem, pgs. 987-988

<sup>18</sup> Cfr. Ibidem, pg. 994.

<sup>19</sup> Cfr. Ibidem, pg. 997.

<sup>20</sup> Cfr. Ibidem, pg. 989.

suficientemente que, precisamente en cuanto miembro no-clerical del Pueblo de Dios, el laico encarna una relación constructiva con el mundo secular, la cual también penetra en la participación de la misión primordial de la Iglesia. En consecuencia, la contribución distintiva del laico a la evangelización es obstaculizada, cuando de hecho es una contribución activa, asume a veces formas ‘clericales’ que impiden su carácter típicamente laico”<sup>21</sup>.

Otros autores también caminan por esta senda argumentativa. Especialmente afín aparece Grootaers que habla de un ‘elemento genérico positivo’, ‘elemento genérico negativo’ y ‘un elemento positivo ad extra’. Desarrolla más en el elemento especificador ‘ad extra’ la participación activa del laico en el seno de la Iglesia en relación con la jerarquía<sup>22</sup>.

Klostermann ensaya la definición de laico en base al texto conciliar distinguiendo entre ‘genus proximum’ y una diferencia específica. El ‘género próximo’ habla de lo común de todos los miembros de la Iglesia, mientras que la diferencia que especifica al laico sería precisamente su carácter secular<sup>23</sup>. Alineados en esta posición podemos encontrar otros autores como N. Weis, R. Blázquez<sup>24</sup>, etc.

Otros autores en cambio no ven la posibilidad de predicar del término laico algo que sea específico suyo y por tanto distintivo del resto de los creyentes cristianos. Identifican en consecuencia laico y cristiano y en este sentido interpretan los textos conciliares. Entre los diversos aportes y reflexiones me parece especialmente sugerente la de Magnani<sup>25</sup>. Este teólogo, haciendo una exégesis de los textos conciliares se esfuerza por interpretarlos desde sí mismos y se pregunta primero si las comisiones preparatorias tuvieron intención de formular una definición de laico.

---

<sup>21</sup> Ibidem, pg. 996-997

<sup>22</sup> Cfr. GROOTAERS, J., “El laico...”, l. c., 16. También puede consultarse del mismo autor: “quatre ans après. Un texte qui est loin déjà» en CONGAR, Y., “L’apostolat del laïcs. Decret ‘Apostolicam actuositatem’”, Paris 1970, pgs. 215-237

<sup>23</sup> Cfr. KLOSTERMANN, F., “The Laity” en VORGRIMMER, H., “Commentary on the Documents of Vatican II”, London, New York 1966, 267-290.

<sup>24</sup> Cfr. BLÁZQUEZ, R., “La identidad del laico”, en “Teología y Catequesis” 22(1987) 199-215.

<sup>25</sup> MAGNANI, G., “La llamada teología del laicado...”, l. c..

En un segundo paso estudia la cuestión de si, independientemente de la intención de los padres conciliares, el texto abre la posibilidad de hablar de algo específico y distintivo de laico que pueda ser la base de una definición teológica.

Respecto a la primera cuestión el autor se posiciona en sentido contrario a como lo hace Schillebeeckx. Ciertamente el cardenal Wright habló en la presentación hecha en aula de una ‘descripción tipológica’ del laico pero piensa que “el tenor general de la ‘Relatio’ parece más bien excluir la conexión de los términos ‘definitio’ (y no sólo ontológica) y ‘descriptio’ de la LG 31”<sup>26</sup>. Por otra parte, y atendiendo al significado que tiene el tipo de definición descriptiva, Magnani piensa que al final se desemboca en la búsqueda de los rasgos exclusivos que en su opinión no responde a la intención de la subcomisión.

Respecto a la segunda cuestión el autor analiza detenidamente todos los pasajes que pueden dar lugar a pensar en unos rasgos específicamente diferenciadores del laico. En el n. 30 de la LG se habla de ‘status’ en referencia a los laicos. Magnani argumenta que el término no hay que tomarlo en sentido estricto (sentido de oposición), sino más bien como una fórmula literaria que sustituye a ‘conditio et missio’ en orden a evitar repeticiones. La siguiente dificultad aparece en las primeras líneas del n. 31 de la misma constitución. Puede dar la sensación que el texto distingue a los laicos del orden sagrado y del estado religioso del fiel cristiano dando pie a diferentes categorías de cristianos. Sin embargo a continuación vuelve a utilizar la expresión ‘fiel cristiano’ indicando lo común a todos. “Por tanto para salvar la lógica, se debe decir que lo positivo del laico en el orden real coincide con el puro y simple contenido de la ‘ratio’ de ‘christifidelis’ (...). Por eso, del laico no puede predicarse sino la pura y simple identidad con el ‘christifidelis’”<sup>27</sup>. La segunda parte del primer párrafo del n. 31 resulta también problemático. Se dice que los laicos

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*, pg. 398. A la misma conclusión llega Heimerl desde el análisis del texto: “Esta formulación (refiriéndose a LG 31a) permite reconocer que el Concilio no intentó dar una definición (de laico) sino una delimitación de conceptos para un ámbito restringido y hasta quizá todavía menos: una norma de lenguaje semejante, por ejemplo, a las definiciones legales del Código de Derecho Canónico, que luego no son mantenidas de un modo consecuente”. En HEIMERL, H., “Diversos conceptos de laico en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II” en *Concilium* 9(1965), pg. 454.

<sup>27</sup> MAGNANI, G., l. c., pgs. 399-400.

participan 'a su modo' en el triple 'munus' de Cristo, ejerciendo la misión de todo el pueblo cristiano 'en la parte que les corresponde'. Estas dos expresiones parecen limitar el contenido del 'christifidelis' al aplicarlo al laico. De hecho así se ha interpretado. Sin embargo Magnani piensa que el texto es susceptible de otra interpretación entendiendo 'a su modo' y 'en la parte que les corresponde' en un sentido intensivo: "'pro parte sua' entonces indica que sólo el laico cumple en plenitud la misión de la Iglesia hacia el mundo, en cuanto que solamente él está totalmente inmerso en el mundo por destinación divina; por otro lado 'suo modo' podría referirse a la tarea real en el sentido de 'asumir para llevar a cumplimiento toda la creación', lo que sólo el laico puede hacer por destinación plena, sin límites"<sup>28</sup>. Es en la segunda parte del n. 31 donde más se han apoyado los teólogos que buscan la definición teológica de laico, vinculando la secularidad al laico como realidad específica suya. Magnani hace notar al respecto, que nunca aparece el término 'específico'. Apunta por otra parte que los términos 'propio' y 'peculiar' tampoco tienen la significación de 'específico' con lo que ello lleva de categorizante; esto es más evidente si excluye del texto conciliar la intención de formular una definición. Este autor, siguiendo el hilo de la interpretación que le ha dado a la primera parte del n 31 piensa que este segundo párrafo "completa con coherencia lógica la primera parte, aclarando mejor la indicación intensificadora y no opositora de lo positivo concreto y real que quiere indicar con el término 'laicus', quedando en la 'ratio' del 'christifidelis'<sup>29</sup>. Por último, el hecho que los miembros del orden sagrado puedan ocuparse también de los asuntos seculares evita el interpretar la índole secular como algo específico del laico. Esta interpretación se confirma con el n 43 de la GS, el cual evita todo intento de especificidad que defina al laico. Magnani, en el contexto de este número ve una confirmación a su tesis de que el laicado es lugar teológico en el que se realiza plenamente la laicidad de toda la Iglesia<sup>30</sup>.

Esta postura abre el camino de superar la dicotomía clérigo-laico. Así por ejemplo Bruno Forte, en su interpretación de los textos conciliares piensa que una lectura leal de la eclesiología de comunión lleva a una superación del término laico<sup>31</sup>. El binomio

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, pg. 400.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pg. 401.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pg. 403.

<sup>31</sup> FORTE, B., "Laicado" en PACOMIO, L., "Diccionario teológico interdisciplinar", Salamanca, Sígueme 1982, pgs. 252-269.



clérigo-laico no recoge adecuadamente ni la unidad básica ni la pluralidad de carismas y ministerios dentro de la comunión eclesial. En este sentido es necesario desarrollar la eclesiología del concilio puesto que el “Vaticano II piensa aún la Iglesia según el dualismo jerarquía-laicado. Este binomio, precisamente a la luz de la eclesiología total, aparece inadecuado; por otra parte, distingue excesivamente, porque no evidencia suficientemente la unidad bautismal y eucarística que vincula a laicos y ministros ordenados; por otra, distingue demasiado poco, porque en el ámbito de esta unidad se pronuncia clara y distintamente sólo sobre el ministerio ordenado, pensando negativamente los otros (laicos = no clérigos) y dejando del todo en la sombra la maravillosa variedad de dones, difundidos por el único Espíritu. Por esto, y en fidelidad a la ‘revolución copernicana’, iniciada por el concilio, es necesario superar el binomio jerarquía-laicado y el mismo concepto de laicado. (...). Hay que sustituir el binomio jerarquía-laicado por el binomio comunidad-carismas y ministerios que, mientras subraya la unidad bautismal, eucarística y pneumatológica de todo el pueblo de Dios, evidencia la variedad carismática y ministerial en el interior de ese mismo pueblo”<sup>32</sup>.

La secularidad es otra perspectiva que se suele utilizar para defender la misma idea. Si como ya hemos desarrollado anteriormente la relación con la secularidad es para algunos una especificidad en base a la cual se puede formular una definición teológica, otros autores ven en la secularidad una dimensión de toda la Iglesia<sup>33</sup>.

Independientemente de la posibilidad de llegar a una definición teológica de ‘laico’ en base a los textos conciliares, nos encontramos con otra dificultad añadida a la hora de comprender el término ‘laico’: tiene diferentes acepciones en el texto conciliar. Este dato ya fue identificado por el propio cardenal Philips comentando el inicio del número 31 de la LG cuando dice: “Con el nombre de laicos se designa aquí...”. Es decir en otros lugares se puede entender otra cosa; al respecto pone el ejemplo del n. 43 de la misma constitución<sup>34</sup>. Posteriormente Heimerl llegará a

---

<sup>32</sup> FORTE, B., “Laicado y laicidad. Ensayos eclesiológicos”, Salamanca, Sígueme 1988, pgs 90-91; la misma idea la desarrolla en “La Chiesa icona della Trinità”, Brescia 1984, cap. II.

<sup>33</sup> Cfr. DIANICH, S., “Iglesia en comunión. Hacia una eclesiología dinámica”, Salamanca, Sígueme 1988, 253-255.

<sup>34</sup> PHILIPS, G., “La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución ‘LG’. Tomo II.”, Barcelona, Herder 1969, pg 23.

identificar cuatro conceptos diferentes del término 'laico' en el uso que hace de él la constitución sobre la Iglesia, si bien subraya que todos estos conceptos tienen en común un elemento genérico: 'El estado original' del cristiano, plenitud de la dignidad y de la misión cristiana que es el estado común a todos los miembros del pueblo de Dios<sup>35</sup>.

Sinteticemos brevemente lo que aporta este punto de estudio del texto conciliar. Es evidente que el concilio no ha querido dar una definición de laico en sentido estricto. Una cuestión que se disputa es la razón por la cual no se ha formulado esta definición, es decir, si fue porque no se lo propuso o bien porque el tema no estaba maduro. En cualquier caso es claro que los textos defienden suficientemente la común dignidad de todos los creyentes. Otra cuestión que se discute es la posibilidad de hacer una definición de laico en base a la orientación del texto conciliar, especificando el ser laico en base a la vinculación con la secularidad (entendida ésta teológicamente). Esto daría pie al desarrollo propiamente de una 'teología del laicado'. Ya hemos visto que el intento, aunque cuenta con buenos argumentos, es criticable tanto desde el punto de vista de la intención de los Padres conciliares como desde el análisis del texto. Por otra parte, la consecución de una 'teología del laicado' es también criticable en el sentido que puede inducir a introducir un dualismo dentro de la Iglesia difícilmente compatible con el planteamiento de una eclesiología total. Finalmente, si se acepta la secularidad como dimensión de toda la Iglesia, quedaría como cuestión a clarificar si sigue teniendo sentido el mantenimiento del término 'laico', por lo menos como objeto de desarrollo teológico.

### **III. LA DOBLE ECLESIOLOGÍA DEL TEXTO CONCILIAR Y SUS CONSECUENCIAS.**

La reflexión hecha hasta el momento puede generar una cierta perplejidad. El debate se ilumina mejor cuando se analiza en el contexto de la doble eclesiología presente en el texto de la LG.

Los dos primeros capítulos de la LG recogen y expresan el planteamiento de una eclesiología total, amplia y profundamente fundada en los títulos

---

<sup>35</sup> Cfr. HEIMERL, H., l. c., pgs 452-453. Al respecto es interesante también las aportaciones que hace Rahner en su artículo: "Anotaciones al artículo de Hans Heimerl" en *Concilium* 9(1965) 461-462.

matriciales de la Iglesia como misterio, pueblo de Dios, sacramento universal de salvación y Cuerpo de Cristo. Sin embargo da la sensación que a la hora de hacer la reflexión sobre el laicado no se sacan todas las consecuencias de esa eclesiología total. Esta insuficiencia la podemos percibir básicamente en dos datos que me parecen aquí centrales a tener en cuenta. Por una parte está la estructura de la misma constitución en lo referente al tratamiento del tema del laico y por otra parte la formulación que aparece en el n 31 de la LG. Ciertamente encontraremos en esta línea otras formulaciones y expresiones que nos llaman la atención, pero como ya hemos comentado anteriormente el n 31 es el que da la clave interpretativa de los demás puntos que tratan el tema.

La estructura con la que se redacta finalmente la constitución está pensada para ir de lo común a lo particular dentro de la Iglesia. Así establece lo común en los dos primeros capítulos y luego habla de la jerarquía; trata primero la común vocación a la santidad y después lo que es propio de los religiosos. Sorprende dentro de esta lógica la dedicación de un apartado a los laicos en el capítulo IV, después del capítulo dedicado a la jerarquía; rompe con el dinamismo de ir de lo común a lo particular e induce a pensar que el laico es una realidad derivada o subordinada a la jerarquía. Por otro lado en los dos primeros capítulos ya se ha tratado lo común de los creyentes. El tratar en el capítulo IV el tema del laicado parece querer indicar (aunque sea implícitamente) que el laico tiene algo específico, además de ser miembro de la Iglesia como creyente bautizado, confirmado y participante de la eucaristía<sup>36</sup>. De hecho hubo en la celebración del Concilio un nutrido grupo de Padres que abogó por la supresión del tratamiento del 'laicado' en otro capítulo diferente del capítulo dedicado al 'pueblo de Dios'<sup>37</sup>. Esta contradicción estructural hay que entenderla en la historia de la formulación de la misma constitución. Después de rechazar el primer esquema por su carácter jurdicista, el segundo esquema se redacta integrando mejor la dimensión comunitaria de la Iglesia. En el transcurso el diálogo de los Padres conciliares fue ganando posiciones la postura que defendía la línea de comunión<sup>38</sup>. Esta contradicción que hemos señalado hay que entenderla en

---

<sup>36</sup> Cfr. ESTRADA, J. A., "La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días", Madrid, Cristiandad 1985, pg 138; MAGNANI, G., l. c., pg. 392.: cfr

<sup>37</sup> BETTI, U., "Crónica de la Constitución", en BARAUNA, G., o. c., pg. 159.

<sup>38</sup> MOELLER, CH., l. c., passim.

el contexto de dicha controversia. En el capítulo II aparece implícitamente el laico en cuanto miembro de la Iglesia mientras que en el capítulo IV se le describe como un grupo particular dentro de la Iglesia con contenidos propios.

En lo referente a la definición, retomamos el n. 31 pero ahora desde el punto de vista de las ambigüedades que presenta. Al respecto lo primero que hay que afirmar es que la descripción de laico no consigue abandonar el matiz negativo que le ha perseguido secularmente<sup>39</sup>. Parece que el lugar del laico se clarifica necesariamente frente al clérigo y frente al religioso<sup>40</sup>. Este planteamiento relacional negativo con vistas a clarificar lo propio del laico nos provoca duda de hasta qué punto el concilio ha superado la oposición categorial que el término laico ha tenido históricamente. “Amenaza siempre sobre el término laico no sólo el peso de un uso lingüístico histórico cultural de oposición, sino también el de una individuación relacional que parece en negativo y que LG 31 ha reducido al mínimo, pero no ha sabido evitarlo; así después los documentos que dependen de esta constitución, sobre todo AA., se resienten o quizá agrandan su efecto en ciertos pasajes aún permaneciendo fieles a la depuración de los trazos negativos del uso histórico-cultural y cúltico”<sup>41</sup>. Diversas son las expresiones que militan a favor de una interpretación categorizante de lo que es el laico. Así por ejemplo ‘status’, ‘peculiar’, ‘propio’, ‘a su modo’, ‘en la parte que le corresponde’, etc. Aún y cuando en estos casos pueda ser aceptable la exégesis que hace Magnani, hay que convenir que el texto resulta ambiguo y como mínimo abierto a diversas interpretaciones. Así también lo reconoce el mismo autor cuando afirma: “Queriendo mantener juntos el plano real de comparación y la indicación de las ‘rationes’ lógicas diversas en las que laicos, clérigos y religiosos se diferencian, el texto conciliar se ha metido en un contexto de difícil desarrollo lógico que, leído con otros presupuestos distintos del nuestro, por ejemplo, respecto a entender de una manera concreta la ‘Relatio generalis’ sobre lo ‘específico’ (...), al final ha deducido interpretaciones que a nuestro modo de ver no salvan la lógica, introduciendo temáticas categorizantes”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. LABOA, J. M., o. c.

<sup>40</sup> Cfr. KELLER, M., “Teología del laicado” en FEINER-LÖHRER, “Mysterium Salutis IV/2”, Madrid, Cristiandad 1975, 389.

<sup>41</sup> MAGNANI, G., l. c., pg. 395.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pg 401.

Tomando ahora en cuenta el resto de los textos conciliares descubrimos con facilidad que aparecen diversas ambigüedades y contradicciones. Podemos clasificarlos en dos tipos de textos: Aquellos que relacionan al laico con la secularidad y los que hablan de la participación del laico en la Iglesia.

Respecto de los primeros, en una lectura rápida, poco atenta a las matizaciones puede llamar fácilmente la atención el uso del binomio sagrado / profano. Una lectura atenta y pormenorizada de la constitución advierte que la relación de la Iglesia con el reino de Dios y la integración de la dimensión escatológica, soteriológica y encarnacional supera adecuadamente el peligro del dualismo señalado<sup>43</sup>. Con todo hay expresiones lo suficientemente ambiguas como para intuir una tendencia a adjudicar al laico el campo de lo ‘profano’ y al clérigo el campo de lo ‘sagrado’. Así por ejemplo al seglar le corresponde “la vida diaria en la familia y en la sociedad” así como el trabajo profesional normal<sup>44</sup>; el campo de su competencia es el profano<sup>45</sup>; lo propio del estado de los seglares es vivir en medio del mundo y de las tareas mundanas<sup>46</sup>; las circunstancias normales del mundo son percibidas como separadas de las tareas santas del clero<sup>47</sup>.

Otro aspecto importante en el que se pueden encontrar textos contradictorios es en la participación del laico en la Iglesia. Por una parte se afirma que es plenamente miembro del ‘pueblo de Dios’, pero hay otros textos que pueden producir cierta perplejidad. De la lectura de los números 33d, 34a, 35a y 36a de la LG, Heimerl afirma que producen la fatal impresión de que “los laicos no pertenecen ‘propiamente’, sino ‘además’ a la Iglesia”<sup>48</sup>. En esta misma línea, en base a la lectura de algunos pasajes Keller llega a decir que “la jerarquía se considera el núcleo de la Iglesia y reconoce, después, que los seglares ‘también’ pertenecen a ella (...). Con la alusión a la ‘obediencia cristiana’ debida a ‘los pastores consagrados’ comienza la valoración positiva de los seglares (cfr. LG 37). Se recalca siempre que los seglares

---

<sup>43</sup> Cfr. KELLER, M., l. c., pg 389; MOELLER, CH., l. c., pg 202-204.

<sup>44</sup> Cfr. LG 37, AG 21, AA 13.

<sup>45</sup> Cfr. LG 26.

<sup>46</sup> Cfr. AA 2.

<sup>47</sup> Cfr. LG 35.

<sup>48</sup> HEIMERL, M., l. c., 456; además puede verse también la aportación crítica que le hace Rhaner en el mismo número.

pueden ‘completar’ el trabajo de los obispos y sacerdotes (cfr. LG 37; AA 10). El clero tiene que ‘discernir los espíritus’ (cfr. PO 9) y ‘confiar (a los laicos) cargos para el servicio de la Iglesia’ en determinadas circunstancias (PO 9; AA 24). Esto se hace especialmente urgente cuando no puede realizar el trabajo”<sup>49</sup>.

Lo que en el n. 10 de la LG es formulado como participación de todos los fieles en el sacerdocio común y que se manifiesta especialmente en la cooperación en la celebración eucarística, es reducido a un sacerdocio meramente espiritual en el n. 34 de la constitución eclesial<sup>50</sup>.

Partiendo de una eclesiología de comunión, tal y como se delinea en los dos primeros capítulos, algunas de estas expresiones parecen un tanto disonantes. Efectivamente, si la Iglesia es comprendida como acontecimiento trinitario, sacramento primordial de Cristo, experiencia y manifestación de comunión, todos los creyentes son llamados a participar en este acontecimiento de comunión, incorporados por el Espíritu a Cristo, a través de los sacramentos de la iniciación. Habitados por el Espíritu todos los creyentes son verdaderos miembros del cuerpo de Cristo, en el cual son llamados a ser sujetos activos a través de la recepción de los diferentes carismas y ministerios en los que se articula ese cuerpo y que expresan la común participación en el triple ‘munus’ de Cristo. Este ‘pueblo de Dios’ todo él sacerdotal, real, profético, camina en la historia humana a la cual está referido y en la cual está llamado a ser sacramento de la “unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”<sup>51</sup>. Por eso es que todos los miembros de ese pueblo son enviados a ser evangelizadores en medio de los hombres. En este contexto resulta disonante la ambigüedad estructural así como la tendencia categorizante y relacional negativa de la descripción de lo que es un laico. Resulta, así mismo, extraña toda referencia a un dualismo sagrado-profano al mismo tiempo que se echa de menos un mayor desarrollo de la corresponsabilidad eclesial. Es como si de las grandes intuiciones eclesiológicas no se hubiesen sacado todas las conclusiones lógicas para el tema del laicado. Con esto no se quiere negar el gran paso y la aportación trascendental que supone el texto conciliar, pero sí que hemos de dejar constancia de

---

<sup>49</sup> KELLER, M., l. c., 390-391.

<sup>50</sup> Cfr. HEIMERL, H., l. c., 456.

<sup>51</sup> LG 1

esta desproporción que surge al analizar el marco eclesial formulado y su aplicación al tema del laicado. Probablemente durante la celebración del concilio no se podía ir más allá. Incluso es sorprendente la rapidez con la que fueron madurando las ideas pasando de una concepción eclesial de predominio jurídico a una formulación que claramente va en la línea de Iglesia de comunión<sup>52</sup>. Pero aún y así todo los Padres conciliares tuvieron que llegar a algunos puntos de equilibrio para evitar una ruptura, haciendo algunas concesiones al grupo minoritario<sup>53</sup>.

En consecuencia nos encontramos ante la presencia de una doble eclesiología no suficientemente armonizada. Al respecto me parecen muy significativas las palabras del cardenal Suenens: “Los capítulos segundo y tercero van a continuación uno del otro pero no tienen la misma fuente, no son de la misma inspiración: hay una especie de yuxta o superposición de puntos de vista. El capítulo segundo nos da una visión de la Iglesia dinámica, histórica, concreta, escatológica: la comunidad fraternal de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad, jerárquicamente estructurada sin duda, aparece ante todo como comunidad sacramental fundada en el bautismo y en la eucaristía: una eclesiología de comunión. Por el contrario el capítulo tercero parte de una óptica de la Iglesia más estática, más jurídica, más ‘piramidal’ que comunitaria: es una eclesiología en la que predomina lo jerárquico y lo constitucional; la armonización entre Iglesia comunión y la Iglesia institución no se ha logrado, y la renovación conciliar (...) se resiente de ello. (...) Esta cuestión (...) me parece esencial para poder situar en su lugar los órganos de participación y corresponsabilidad de la Iglesia a todos los niveles”<sup>54</sup>. En la misma línea Guilmoat constata la existencia de estas dos eclesiologías en el texto conciliar. La eclesiología de comunión que es la intuición mayor del concilio está claramente expresada en los dos primeros capítulos de la LG y en la GS. Sin embargo el capítulo III y IV de la constitución eclesial y la AA siguen un enfoque clerical en el cual el laico es considerado como subordinado, una especie de objeto de la jerarquía<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr. MOELLER, CH., l. c., pg 201; ACERBI, A., “Due ecclesiologie. Ecclesiologie giuridica ed eclesiologia di comunione nella ‘LG’”, Bologna 1975.

<sup>53</sup> Cfr. MOELLER, CH., l. c., pg 198-199.

<sup>54</sup> SUEENENS, L., “Algunas tareas teológicas de la hora actual” en Concilium 60(1970) 185-186.

<sup>55</sup> Cfr. GUILMOT, P., “Fin d’une Eglise créticale”, Paris 1969, 316.

Por poner un ejemplo indicativo de lo que estamos diciendo pueden compararse los números 5 y 19 de la LG. En el primero Jesús aparece como el iniciador de la Iglesia, fundador en un sentido dinámico de tal manera que el texto no vincula la fundación de la Iglesia a un momento determinado de la vida de Jesús sino que hace alusión a toda la vida y obra de Jesús, su muerte, resurrección y a la comunicación del Espíritu en Pentecostés. La Iglesia toda ella está referida al reino de Dios, está anhelando su consumación. En este planteamiento el ministerio no está al margen de la comunidad ni es anterior a ella, sino que se sitúa dentro, aunque tiene su origen en la iniciativa del Espíritu<sup>56</sup>. La Iglesia se presenta así “suscitada continuamente por el Espíritu, en su unidad y en sus articulaciones, en una continuidad de encarnación con el pasado<sup>57</sup>. En el número 19 aparece que Jesús funda la Iglesia sobre los apóstoles. En el trasfondo tiene el clásico esquema de Iglesia piramidal con una concepción del ministerio ordenado como exterior y anterior a la comunidad.

Con todo hemos de decir que no contamos con un estudio riguroso que profundice la oposición que hubo entre las dos eclesiologías en torno al tema del laicado en las discusiones conciliares y sus consecuencias en el texto. Haría falta realizar un trabajo como el que hizo Acerbi en torno a las dos eclesiologías o al de Ghirlanda sobre la jerarquía<sup>58</sup>.

#### IV. EL POSTCONCILIO.

El Vaticano II es un punto de referencia clave para estudiar el tema del laicado. Es el primer concilio ecuménico que trata explícitamente el tema y el primero entre los concilios que lo trata de una manera expresa y sistemática. Es el punto de llegada de la reflexión y de la investigación teológica de los años anteriores al concilio. El planteamiento conciliar de una eclesiología total en la que van antes los elementos comunes que los distintivos, que subraya la común vocación de todos en una articulación de carismas y ministerios, donde todo en ella se orienta a la comunión y a la misión, invita a situar al laico en el centro mismo del acontecimiento

---

<sup>56</sup> CONGAR, Y., “Ministerios...”, o. c., pg 21

<sup>57</sup> FORTE, B., “Laicado...”, o. c., pg 49.

<sup>58</sup> GHIRLANDA, G., “‘Hierarchica communio’. Significato della formula nella ‘LG’”, Roma 1980.

eclesial, reconociéndole un contenido y una dignidad que se identifican básicamente con el 'christifidelis'. Cualquier investigación posterior, la apertura a nuevas síntesis y el afrontamiento de nuevas problemáticas dentro del tema del laicado habrán de tener necesariamente un punto de partida fundamental y una justificación adecuada en el texto conciliar.

Los años que han seguido al posconcilio han sido testigos de numerosas tensiones en la recepción del mismo Vaticano II en general. El tema que nos ocupa no ha sido una excepción. Parece que la vida cotidiana de las iglesias no ha estado exenta de conflictos que han provenido tanto de la integración de nuevos movimientos 'laicales' y de las comunidades llamadas de base que han ido surgiendo en la gran experiencia comunitaria que pone en marcha el mismo concilio, como del encuentro en la vida cotidiana de 'clérigos y laicos'. Lo que en teoría se formula como una relación integradora y complementaria, en la práctica no parece encontrar sus cauces adecuados desembocando con frecuencia en un absentismo del 'laico' y en un cansancio del 'clérigo'.

Se ha convertido en un lugar común de los últimos años el hablar de diversas interpretaciones de los textos conciliares, reduciéndose con frecuencia esa diversidad a dos posturas: progresista e involucionista. Aunque la realidad no acepte fáciles simplificaciones, este análisis aporta un dato objetivo: los textos conciliares son lo suficientemente ambiguos como para permitir interpretaciones muy contrapuestas. Muchas de las tensiones y contradicciones del posconcilio hemos de entenderlas en este contexto. De todo esto ya hemos hecho una cierta aplicación al tema del laicado cuando hemos mostrado las diferentes interpretaciones que se hacen de los textos.

Pero constatar que el texto conciliar puede servir para argumentar posturas enfrentadas y que por tanto en él pueden encontrar legitimación visiones y praxis muy diferentes de lo que es ser 'laico' en la Iglesia y en el mundo nos puede llevar sin más a un diálogo de sordos y al final a posturas escépticas, individualistas y rupturistas. Todo ello nos está remitiendo al planteamiento de las claves hermenéuticas del texto conciliar como condición para avanzar en el tema y como nudo 'gordiano' que permita situarnos con prospectiva que oriente hacia dónde caminar.

Cada vez se va viendo una mayor urgencia en ponerse de acuerdo en los criterios de interpretación de los textos conciliares. Sin embargo la tarea no resulta fácil<sup>59</sup>. Se ha llegado a decir que la «hermenéutica del Vaticano II apenas se ha desarrollado y que, en consecuencia, la interpretación y la recepción de las decisiones conciliares han permanecido en un estadio inicial»<sup>60</sup>. El concilio Vaticano II, en comparación con el resto de los concilios ecuménicos resulta sorprendentemente original. En efecto en un rápido vistazo de los concilios ecuménicos vemos que siempre se han convocado para afrontar alguna herejía, para restablecer la unidad eclesial o para mostrar sus diferencias contra alguien. No es este el caso del Vaticano II. Precisamente su objetivo va en orden a renovar la Iglesia, no va a defenderla de los ataques exteriores. Esto tiene consecuencias importantes para su interpretación puesto que los criterios hermenéuticos utilizados con los otros concilios no son válidos para éste. Llama también la atención la extensión y el número de los documentos conciliares con lo que ello implica de complejidad<sup>61</sup>.

Si recibir el texto conciliar es interpretarlo, esto a su vez pasa por comprenderlo en sus dialécticas. Una de ellas es la doble apertura que conlleva el concilio, por una parte implica un acontecimiento religioso espiritual y por otra parte pone en marcha un dinamismo de crítica global de la Iglesia en línea de renovarla y hacerla capaz de diálogo con el mundo. Si bien en la primera parte del posconcilio se desarrolló más el dinamismo crítico, en una segunda parte parece que estamos asistiendo más al desarrollo de la dimensión espiritual.

Otra de las dialécticas en las que se sitúa el texto conciliar es la doble fidelidad a la tradición entendida como retorno a la Escritura y a la experiencia de la Iglesia antigua y por otra parte la fidelidad a la dimensión histórica de la fe de tal manera que sea expresión significativa en el tiempo presente con lo que ello im-

---

<sup>59</sup> Para las reflexiones siguientes nos basamos fundamentalmente en el trabajo de POTTMEYER, H.J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del concilio», en ALBERIGO, G. - JOSSUA, J.-P., «La recepción del Vaticano II», Madrid, Cristiandad 1987, 49-67.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 59

<sup>61</sup> Resulta muy interesante la comparación cuantitativa con otros concilios. Un trabajo de este tipo puede consultarse en LAARHOVEN, J. van, «Los concilios ecuménicos a examen. Síntesis cualitativa» en «Concilium», 187(1983), 75-92.

plica de atención a los 'signos del tiempos'. La fidelidad a estos dos polos permitió superar una formulación neoescolástica de la identidad eclesial. Esta formulación estaba a la base de los primeros esquemas presentados a los padres conciliares.

La tercera dialéctica la podemos situar entre el texto y el espíritu del concilio entendido éste como apertura al mundo y como movimiento en el cual la Iglesia pretende dar una nueva interpretación de sí misma. Así la interpretación del concilio no puede ser sólo la interpretación de los textos conciliares. «(...), el `espíritu' del concilio no es independiente (de los textos), porque sin ellos carecería de orientación. Ahora bien: cuando se habla de `espíritu' del concilio se trata precisamente de la orientación de los textos. A la inversa, los textos sólo pueden comprenderse correctamente en este `espíritu'»<sup>62</sup>.

Con el paso de los años va surgiendo la necesidad de una estabilización posconciliar. Es evidente que no se puede estar en una situación permanente de concilio. Hay que distinguir la terminación del concilio y el proceso que se abre a continuación. Con todo, siempre habrá que afirmar que una Iglesia entendida en clave de comunión implica una 'conciliaridad esencial'. Pero la cuestión que surge es que no todo tipo de estabilización es fiel al espíritu y al texto conciliar. Así da la impresión de que en los textos posconciliares del magisterio y particularmente en algunos cánones del último Código de Derecho Canónico se ha dado más peso a la posición de la minoría conciliar del que realmente tuvo. Ahora bien, la fidelidad al concilio en su espíritu y en su letra ¿legitima esta orientación? ¿Legitima sin más la estabilización entendida como el quedarse en la situación actual?

Hay otra amenaza evidente de ruptura entre aquellos que realizan una lectura unilateralmente progresista y los que realizan esa lectura desde claves preconciliares. Cada uno encuentra los textos adecuados que le sirven para mantener sus posturas.

Comprender el concilio como 'concilio de transición' permite superar adecuadamente estas amenazas de ruptura. Efectivamente, concebirlo en esta clave implica comprender que el concilio ha empezado un camino que no ha acabado

---

<sup>62</sup> Pottmeyer, H. J., l. c., 66

totalmente, sobre todo que habiendo delineado los ejes centrales no ha puesto los mecanismos concretos para su realización quedando esta tarea para el posconcilio. Por otra parte en los textos conciliares se consigue un equilibrio o acuerdo entre las diversas posturas que se dan cita. La cuestión central de la recepción no pasa por la desmembración de esas tendencias sino en profundizar sus tesis de tal forma que permita nuevas síntesis.

Muchas son las razones que llevan a pensar el concilio Vaticano II como un concilio de transición y por tanto interpretarlo desde esa clave:

- Está implícito en el objetivo que le asignaron muchos padres conciliares cuyo deseo era reformar la Iglesia instaurando un proceso de transición hacia una Iglesia renovada. Este objetivo condicionó la elección de los temas y su lenguaje dándole un estilo pastoral.
- El concilio pretende la apertura al mundo, pero al mismo tiempo no quiere negar la tradición inmediatamente anterior, y todo ello lo quiere mostrar con un lenguaje persuasivo. El resultado ha sido unos textos extensos a los cuales se les ha acusado de ser recargados y prolijos. En clave de transición este dato se hace perfectamente comprensible.
- Se ha acusado también a los textos conciliares de falta de precisión, de ambigüedad. Este es otro dato que se puede aclarar comprendiendo al concilio como concilio de transición. Efectivamente, esta clave implica una cierta movilidad y flexibilidad en el texto que excluya la posibilidad de una redacción muy cerrada.
- El concilio ni quería ni podía negar afirmaciones de la tradición eclesial inmediatamente anterior. Pero siguiendo su voluntad renovadora ha producido nuevas formulaciones. Ahora bien, resulta importante en este contexto el estar atentos al método que ha seguido el trabajo conciliar en este intento: la yuxtaposición. Este dato apunta también a la consideración del 'carácter de transición' del texto y la exigencia de nuevas síntesis en el futuro.
- El texto conciliar hace grandes afirmaciones de principio y da marcos gene-

rales, pero no ofrece instrumentos concretos, disposiciones operativas que obliguen al conjunto de estamentos eclesiales a caminar en una determinada línea<sup>63</sup>.

Una hermenéutica que está atenta a esta característica de transición que tiene el concilio, si le quiere ser fiel, debería tener en cuenta algunos criterios básicos de interpretación. En primer lugar deberá ser fiel a la intención que tuvo el concilio. En segundo lugar debe tener en cuenta y desarrollar el método que utilizó el concilio en orden a redactar el texto evitando rupturas: la yuxtaposición de las diferentes posturas. Esto implica que la recepción evitando quedarse unilateralmente con una de las posturas, ha de hacer nuevas síntesis. Un tercer criterio a tener en cuenta es el atender a la extensión que tiene cada tendencia en la redacción de los textos. Así mismo deberá estudiar en qué línea fue evolucionando la formulación de los textos en los diálogos conciliares, comprobando qué posturas iban ganando peso en los debates y cuáles iban quedando como marginales.

En esta línea lo que podemos afirmar del laico es muy simple: ser miembro de pleno derecho, real y efectivo en la Iglesia entendida ésta a su vez como comunión. No avanzar en esta línea es retroceder. Hemos estudiado el texto conciliar en su aportación al tema del laicado, hemos visto sus potencialidades y sus límites, así como los criterios de interpretación de esos textos. Insistimos una vez más que el marco eclesiológico delineado en el concilio está claro. No están tan claras las aplicaciones y orientaciones concretas en el tema que nos ocupa. Ciertamente la yuxtaposición de textos es una invitación a nuevas síntesis. La comprensión del concilio como concilio de transición nos invita a preguntarnos por el horizonte al que se orienta y caminar hacia él. Las nuevas síntesis que pueden facilitar una mejor comprensión del acontecimiento que supone el Vaticano II no pueden ser sólo síntesis teóricas. Hacen falta espacios de libertad y creatividad abiertos dentro de la misma Iglesia que permitan la configuración de diferentes experiencias en orden a hacer operativa esa Iglesia de comunión intuita y formulada por el concilio. «Es necesaria una praxis y una experiencia de 'communio' para que pueda desarrollarse y ser acep-

---

<sup>63</sup> Cfr. ROVIRA BELLOSO, J. M., "Significación histórica del Vaticano II" en FLORISTÁN, C. -TAMAYO, J. -J., "El Vaticano II, veinte años después", Madrid, Cristiandad 1985, pgs 22-23.

tada en la Iglesia una eclesiología correspondiente, para que de ella se puedan sacar consecuencias de carácter institucional que entren en las costumbres y, finalmente, para adquirir (mediante la intervención de la autoridad competente) fuerza de ley»<sup>64</sup>. Tal vez aquí nos encontramos con uno de los aspectos más preocupantes del posconcilio. Junto con Pottmeyer expresamos el temor de que la «recepción del Vaticano II quede detenida a consecuencia de una interpretación monopolizada por el derecho»<sup>65</sup>, sin dejar lugar a una praxis eclesial que permita nuevas síntesis y caminos que hagan efectiva una Iglesia de comunión. Todo ello implica la conciencia clara de que la recepción del concilio no ha terminado todavía, que es un proceso abierto en el que los miembros del pueblo de Dios a través de la praxis y de la vida tienen también algo que decir.

Un momento significativo en la recepción del texto conciliar respecto al tema que desarrollamos es el sínodo celebrado en el año 1987, precisamente a los 25 años de la apertura del concilio. En este sínodo se trata específicamente la vocación y la misión de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo; dos años más tarde y relacionado con los trabajos realizados en dicho sínodo aparece la exhortación apostólica 'Christifideles laici'. El texto en su conjunto no se posiciona sobre el tema de la clarificación de la definición de laico ni avanza en la línea de superar las ambigüedades que quedan pendientes del texto conciliar. No habla propiamente de definición sino de "descripción positiva de la vocación y de la misión de los fieles laicos"<sup>66</sup>; comentando el n. 31 de la LG resalta por una parte la vinculación del laico con el compromiso en las realidades temporales y por otra parte subraya con intensidad y extensión la común dignidad de todos los miembros de la Iglesia desde la inserción en Cristo que es la "base de todas las vocaciones y del dinamismo de la vida cristiana de los fieles laicos"<sup>67</sup>. Esta común dignidad enraíza en el bautismo (n. 10) que nos hace 'hijos en el Hijo' (n. 11), miembros del 'un solo cuerpo en Cristo' (n. 12), 'templos vivos y santos del Espíritu' (n. 13), 'partícipes del oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo' (n. 14).

---

<sup>64</sup> BÖCKENFÖRDE, W., "Der neue Codez Iuris Canonici" en NJW 36(1983) 25-400, citado en POTTMEYER, H. J., l. c., pg 59

<sup>65</sup> POTTMEYER, H. J., l. c., pg 59.

<sup>66</sup> Ch. L. n. 9

<sup>67</sup> Ch. L. n. 9

En el n. 15 establece la distinción sin separación de los laicos dentro de la Iglesia la cual lo fundamenta en el “carácter secular que es propio y peculiar de los laicos”. Esta secularidad es definida teológicamente reconociendo la dimensión secular que tiene toda la Iglesia, de tal manera que no afecta sólo a una parte de la Iglesia sino a su totalidad. Este es el contexto en que retoma la ‘modalidad que distingue’ al laico expresado en una ‘forma diversa’ de relacionarse con esa dimensión secular que es propia de toda la Iglesia. ¿En qué consiste esa forma diversa que es propia del laico? Siguiendo las indicaciones del texto conciliar, la exhortación apostólica presenta al mundo como el lugar en que es llamado y en el que se compromete el fiel laico.

En el sínodo de 1987 se debatió ampliamente el tema de los ministerios laicales como aspecto concreto de la aplicación de la reflexión sobre el laicado. La exhortación papal recoge también este punto y reconoce que se necesita profundizar sobre él. En el n. 21 se recoge la afirmación que “todos los ministerios presentes y operantes en la Iglesia, si bien con modalidades diversas, son todos una participación en el ministerio de Jesucristo”. A continuación presenta los ministerios que derivan del orden, recordando básicamente las afirmaciones conciliares<sup>68</sup>. Respecto a los ministerios, oficios y funciones de los laicos recuerda su raíz sacramental y valora su aportación en el campo de la evangelización y de la liturgia. Partiendo de la constatación de la poca claridad existente sobre este tema tanto a nivel conceptual como en el de la praxis y recogiendo la instancia de los Padres sinodales de revisar el motu proprio “*Ministeria quaedam*”, anuncia la creación de una comisión para estudiar la cuestión. De mientras pide que las cosas sigan como están en la formulación oficial de la Iglesia<sup>69</sup>.

En su conjunto esta exhortación apostólica no va más allá de lo ya expuesto en el texto conciliar; tan sólo avanza en la definición teológica de secularidad, en la línea de la propuesta de Schillebeeckx, pero no supera la ambigüedades ya presentadas, sobre todo sigue presente la imposibilidad de superar la dicotomía clérigo-laico que sigue presente en todo el texto, aunque ciertamente matizada desde el punto de vista del subrayado de lo común.

---

<sup>68</sup> Cfr. Ch. L., n 22

<sup>69</sup> Cfr. Ch. L., n. 23

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN TODAVÍA INCONCLUSA

A la vista de la evolución histórica que ha tenido este tema a lo largo de la vida de la Iglesia<sup>70</sup> y desde el estudio que hemos realizado del texto conciliar, tal vez la primera intuición que surge es que el tema del laicado no es un tema teológico central a reflexionar puesto que en sí mismo no es una realidad autónoma que permita desanudar otros aspectos esenciales dentro de la vida eclesial. A modo de apretada síntesis hay tres razones para sostener esta intuición:

- a) La reflexión que se ha hecho sobre el laico a lo largo de siglos ha estado dependiendo de la visión que se ha tenido de la Iglesia y de cómo ésta ha comprendido su relación con el mundo; se podría mostrar que en las etapas en que la Iglesia se ha visto como fermento en medio del mundo las distinciones intraeclesiales han sido más ricas en pluralidad y matices al mismo tiempo que se ha subrayado la común dignidad proveniente del bautismo y la común misión de ser testigos del Señor en la historia humana; por el contrario, en la medida que la Iglesia ha tendido a identificarse con toda la sociedad, el centro de una cultura dominante, la división entre clérigo y laico se ha hecho más significativa hasta el punto de articular buena parte de la vida eclesial, identificándola prácticamente con el grupo clerical<sup>71</sup>.
- b) En una escala temporal mucho más pequeña como es el lapso de los últimos cien años, la evolución de la reflexión sobre el laicado es muy significativa, y en cierto sentido, convergente con lo que anotamos en el párrafo anterior. Una Iglesia clerical identificada con la jerarquía que toma conciencia que pierde va perdiendo su influencia en el mundo empieza a visualizar al laico como el eslabón que permite el reencuentro con el mundo contemporáneo; en buena parte, el movimiento laical enfrentado a la autonomía del mundo toma conciencia de su propia identidad eclesial y de la necesidad de producir

---

<sup>70</sup> Cfr. LABOA, J. M., o. c. passim.

<sup>71</sup> Al respecto me parece sugerente la reflexión de Laboa que se inspira en Congar: "(...) la historia demuestra que el apostolado de los laicos no ha sido tomado en serio más que cuando ha existido un verdadero 'mundo' frente a la Iglesia cuando se ha tomado conciencia de ello. Entonces la tensión es vivida en toda su verdad como tensión entre la Iglesia, germen y sacramento del Reino de Dios, y el mundo". LABOA, J. M., o. c., pg 106-107.

cambios que con frecuencia generan tensión al interior de la Iglesia. Esto hace que surja una fructífera reflexión sobre el laico que tras la realización del Concilio Vaticano II prácticamente desaparece para volver a emerger en el contexto del sínodo de 1987 y opacarse a partir de la década de los noventa. Los vaivenes en la aparición y desaparición de esta temática hacen pensar que se trata de una reflexión que aparece y desaparece en función de otras variables.

- c) La ambigüedad en la misma definición del término laico, tal y como hemos mostrado a lo largo de estas páginas, nos ubica en la perspectiva de que no es un tema fácil de acotar; cabe la duda sería de si es realmente posible una teología del laicado.

Si fuera verdad la hipótesis de que no es un tema central de la reflexión teológica, tal y como estamos planteando, legítimamente se podrá preguntar por qué se le ha dedicado tantas páginas y tanto esfuerzo, aunque sea intermitentemente. A mi modo de ver la respuesta va en la línea de percibir que el tema del laicado (lo que es, lo que cabe esperar de él, su compromiso en la Iglesia y en el mundo) es un lugar donde se refleja los grandes nudos que tiene la Iglesia en el momento presente. Es decir, la comprensión que se tenga del laicado depende de la visión que se tenga de la Iglesia y más específicamente de cómo se comprende la relación de la Iglesia con el mundo. En un modelo de Iglesia de cristiandad donde la Iglesia aspira a ser el faro rector de la cultura, al mismo tiempo que trata de ser la fuente social legitimadora más importante, la diferenciación clérigo laico es muy funcional y esencial a ese modelo de Iglesia, puesto que marca la frontera interna del grupo social que identifica a la Iglesia, y por tanto puede ejercer un papel rector en la sociedad; este grupo élite se diferencia del otro grupo, inculto y desarticulado que es destinatario de la organización eclesial. En un momento donde la sociedad de cristiandad está en crisis y se está en el tránsito a una sociedad secularizada el laicado es revitalizado como la “mano larga de la jerarquía” con la consiguientes contradicciones que ya hemos apuntado. Probablemente en un modelo de Iglesia comunión, fermento en medio de un mundo plural y desafiante del cual se siente servidora, el concepto laico deja de ser funcional y se disipa en el seno de una red comunitaria inserta en el mundo donde aparecen una pluralidad de ministerios y de servicios, donde por cierto no desaparece su dimensión jerárquica,

pero ésta no es el punto desde el que se define las demás posiciones en la realidad comunitaria.

Por tanto, si el tema clave es la comprensión de la Iglesia, el Concilio Vaticano II nos deja una tarea que todavía no está terminada; nos referimos a la recepción del Concilio. Según cómo se desarrolle la eclesiología conciliar así irá evolucionando el tema del laicado.

Es claro que uno de los frutos que el Concilio ha producido ha sido la generación de un gran movimiento comunitario en la Iglesia; movimiento que es sin lugar a dudas plural y con múltiples realizaciones y reacciones. En muchas iglesias locales han surgido comunidades y grupos comunitarios; buena parte de la pastoral se ha ido actualizando y renovando a través del impulso de las comunidades. En este contexto uno de los fenómenos más recientes dentro de la Iglesia es el de los nuevos movimientos eclesiales que en bastantes casos su organización, desarrollo y estilo de vida rompen los moldes de la división clérigo laico<sup>72</sup>.

En esta línea la recepción latinoamericana del texto conciliar no ha sido neutral. Ha apostado precisamente por una Iglesia encarnada en medio de los gozos y sufrimientos del continente, pensándose a sí misma desde la misión y formulando una clara opción preferencial por los pobres. En este proceso de recepción latinoamericano las comunidades eclesiales de base han jugado un papel importante a la hora de dar cauce a estas intuiciones eclesiológicas. El modelo comunitario que propugna este tipo de iniciativa eclesial permite la experiencia y el desarrollo de un modelo eclesial que propicia la común responsabilidad de todos los miembros al mismo tiempo que una rica diversidad de ministerios y servicios, dentro de una comunidad que pretende estar fuertemente inserta en el tejido social de un determinado lugar. Al respecto resulta muy interesante ver como en el primer sínodo de la Diócesis

---

<sup>72</sup> Son varios los artículos y reflexiones que se vienen haciendo sobre este tema; una visión de conjunto aparece en MELONI, A. (Ed.), "Movimientos en la Iglesia", *Concilium* 301(2003); anotaciones sugerentes respecto al impacto eclesial específicamente en el punto que se refiere al laicado aparece en GARCÍA PÉREZ, J. "Nuevos movimientos en la Iglesia" en "Razón y Fe" 1250(2002) 305-317; otra reflexión sugerente encontramos en VANIER, J., "Los nuevos movimientos laicales: Signos del Espíritu o sectas cristianas" en *Selecciones de Teología* 149(1999)37-48. Por otra parte son varios los encuentros que se han hecho en Roma con esta temática en los últimos años.

de Temuco, celebrado en el año 1968 una de las apuestas centrales es precisamente el poner en marcha las comunidades eclesiales de base; en esta diócesis ha sido una de las prioridades pastorales centrales que ha marcado el desarrollo eclesial.

Otro aspecto clave en la recepción y desarrollo de las intuiciones conciliares es el tema de la formación. En las últimas décadas estamos asistiendo a un fenómeno nuevo y prometedor dentro de la Iglesia; nos referimos al acceso que están teniendo los laicos a la formación teológica, de forma cada vez más extendida; esto está permitiendo una reflexión más amplia y compartida al interior de la Iglesia y la introducción de nuevas temáticas y sensibilidades. Junto a este proceso será muy importante que los presbíteros sean formados (intelectual y experiencialmente) en una Iglesia de comunión y de inserción en medio del mundo, en la que ellos participan como miembros activos pero no son la síntesis de todos los ministerios, sino esencialmente servidores de la comunión.

# LA IGLESIA Y SU EMPEÑO ECUMÉNICO: SIGNO DE COMUNIÓN Y EVANGELIZACIÓN, A LA LUZ DE LUMEN GENTIUM

Juan Andrés Basly Erices

## I. INTRODUCCION

Son muchos los desafíos que enfrenta la humanidad en todo tiempo y a lo largo de su historia. Uno de esos desafíos es la constante búsqueda de la unidad. Hoy por hoy tal unidad parece difícil, cuando no imposible, de lograr. En lo religioso asistimos a un gran pluralismo, característico de este mundo post-moderno<sup>1</sup>, y que se ha manifestado como una eclosión de movimientos religiosos y para-religiosos que, a pesar de las desviaciones, denotan ansias profundas de espiritualidad, es decir sed de Dios.

Frente a este desafío la Iglesia está llamada a desarrollar una eficaz acción pastoral, que basada en las Sagradas Escrituras y explicitada en la Tradición, la doctrina y la historia, se convierta en una verdadera fuente que ilumine el quehacer ecuménico, a fin de que se cumpla la petición del Señor: “*Que todos sean uno, para que el mundo crea*” (Cf. Jn 17, 2). Juan Pablo II al invitarnos a entrar al nuevo milenio, nos manifiesta que “*si no estamos del todo unidos, al menos estemos mucho más próximos a superar las divisiones del segundo milenio*”<sup>2</sup>

La tarea ecuménica debe hacerse con sencillez y conocimientos claros, para no caer en un relativismo religioso; de modo que los bautizados puedan dar razón de su fe y puedan dialogar con otras confesiones religiosas, con respeto y con claridad doctrinal<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> B. SEBOŪÉ, “Creer”. Invitación a la fe católica para las mujeres y hombres del siglo XXI, (Ed. San Pablo, Madrid, 2001) pp. 575-589

<sup>2</sup> TMA 34, 4

<sup>3</sup> Cf. OO.PP., Diocesan, Ternuco, 1997, N° 18.

Todo en el camino ecuménico es desafiante tanto en lo espiritual como en lo social, tanto en lo académico-doctrinal como en lo pastoral. Esta reflexión pretende mostrar, de alguna manera, la necesidad de priorizar este tema en nuestra Iglesia católica. Este ha sido el llamado que nos ha hecho el Concilio Vaticano II, a vivir en comunión con los demás cristianos.

El ecumenismo se nos impone hoy como una tarea de la mayor importancia: *“Los creyentes no pueden seguir dando un feo espectáculo, estando divididos. Con esto no aportamos en absoluto a la paz mundial. Por tanto los cristianos no pueden permanecer divididos. Si quieren combatir verdadera y eficazmente la tendencia del mundo a anular el misterio de la redención, deben profesar juntos la misma verdad sobre la cruz. ¡La Cruz! La corriente anticristiana pretende anular su valor; vaciarla de su significado, negando que el hombre encuentre en ella las raíces de su nueva vida; pensando que la cruz no pueda abrir ni perspectivas ni esperanzas”*<sup>4</sup>; ya que el hombre de hoy, se dice, es sólo un ser terrenal que debe vivir como si Dios no existiese. Por eso hoy más que nunca necesitamos reactivar el diálogo entre los cristianos.

## II. ORIGEN DEL TÉRMINO ECUMÉNICO

### 1. Definición del concepto ecuménico desde la teología

El término “ecumenismo”, en lenguaje corriente designa las relaciones amistosas entre las iglesias cristianas, se usa también para referirse a cualquier situación en la que se tiene en cuenta la aceptación positiva de la diversidad y globalidad de las relaciones entre individuo o grupos humanos, sean de índole social, política o religiosa. Este último aspecto es el que interesa a nuestra aportación, se aplica corrientemente ahora mismo a diferentes actitudes, organismos y asociaciones que configuran lo que se llama, en un sentido muy amplio **“movimiento ecuménico”**. A raíz de lo expuesto deseo, clarificar aún más el término ecumenismo; ya que muchas veces este concepto no se entiende, y a los cristianos les preocupa y les causa todavía ciertas sospechas. Sin embargo, no debiera ocurrir esto ya que ésta en una perspectiva de la “catolicidad” de la Iglesia.

---

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, “Ut Unum Sint”, (Madrid, Ed. San Pablo, 1995) p.8

Para entender mejor este término, voy a recurrir al diccionario teológico enciclopédico, que lo define de la siguiente manera:

*“El término ecumenismo se describe de la palabra griega oikoumene, que quiere decir tierra entera habitada; y que se usa a veces para describir los esfuerzos dirigidos a promover la armonía entre los representantes de todas las diversas religiones cristianas entre los pueblos. Por lo tanto, la tendencia a la universalidad es algo natural y esencial en el hombre; por eso, el helenismo, como exigencia de su racionalidad, paso de la polis a la oikoumene, y la cultura imperial romana se extendió de la “urbe” al “orbe”. Así tenemos que la oikoumene la tierra habitada ha dado la idea de comunidad humana”<sup>5</sup>.*

En la tierra (= oikoumene), se anuncia el señorío y la salvación de Jesucristo, que llevó a cabo la redención y liberación del hombre. Por eso que hay una necesaria relación con la evangelización. Por tanto, es preciso descubrir que en la predicación de la Buena Noticia de Jesús, siempre estaba la preocupación de que sus oyentes estuvieran unidos como rebaño en un solo redil. (Cf. Jn 10, 16); y se exigía a todos anunciar el mismo mensaje (Cf. 1 Cor 15, 11); para que no surgieran divisiones (1 Cor 3-5) sino que se pudiera cumplir el modelo acuñado por la tradición (Rm 6,17). Con esto se pretendía guardar el depósito de la fe (1Tm 6,21).

De ahí, que en la primera época, la tendencia del ecumenismo era difundir el Evangelio por todo el mundo habitado y trabajar para que no hubiese divisiones. Ahora bien, durante la historia de la Iglesia no han estado ajenas las discusiones y choque entre los cristianos. A raíz de estas situaciones nacen las divisiones. De este modo el oikoumene se rompe. Así, la tierra entera habitada, llamada a una unión de todos en el señorío y la salvación de Jesucristo, acaba presentándose como desunida y desgarrada.

Por lo tanto, desde ese momento, el ecumenismo asumió la nueva tarea de reunir los sarmientos arrancados de la vid plantada por Jesús. Ecumenismo,

---

<sup>5</sup> W. HENN. “Ecumenismo”. En Diccionario Teológico Enciclopédico” (Ed. Verbo Divino, Navarra, 1995) pp.291-293

que anteriormente significó universal, debe ahora orientarse por lograr la unidad entre los cristianos.

Además la palabra se introduce en la terminología oficial desde el momento en que el concilio de Constantinopla año (381) designa al concilio de Nicea año(325) como concilio ecuménico. Así el término ecuménico se aplica a las doctrinas y usos eclesiásticos aceptados como normas universales en toda la Iglesia católica. Por ello encontramos doctores ecuménicos (Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo), credos ecuménicos (el de los Apóstoles, el de Nicea, etc), concilios ecuménicos, etc.

Pero es importante saber que se dio un salto muy grande, para hallar una significación al término. “Cuando el pastor francés Adolphe Monod se dirige a los organizadores británicos en la primera Alianza Evangélica (Londres 1846) para agradecerles sus iniciativas y desvelos, lo hace en unos términos en los que resalta “el espíritu verdaderamente ecuménico que había demostrado”. Quizás es la primera vez en que el término ecuménico se emplea, en la expresión del pastor calvinista, para indicar más una actitud que un hecho o una cualidad”<sup>6</sup>.

## 2. Como aborda este problema el Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II define de la siguiente manera el ecumenismo: *“Por Movimiento Ecu­ménico, se entienden las actividades e iniciativas que se emprenden y organizan para el fomento de la unidad de los cristianos según las diversas necesidades de la Iglesia y las diversas circunstancias temporales”*<sup>7</sup>.

Es una tarea difícil de lograr, no obstante, debemos tener mucha confianza, como lo expresa muy bien el documento de Puebla en el número 1097, cuando afirma que la preocupación ecuménica ha nacido sólo por la gracia del Espíritu Santo. La unidad es obra del Espíritu, y El lo puede todo.

---

<sup>6</sup>Cfr. C. FLORITÁN, “Nuevo Diccionario de Pastoral”, (Madrid: Ed. San Pablo, 2002) pp. 412-414

<sup>7</sup> UR. 4

Por tanto, la unidad de la Iglesia es un don; participación en la misma comunión Trinitaria, visible sacramentalmente, y vivida en la humildad, fragilidad e insuficiencia de la historia humana. La desunión y la infidelidad no son capaces de destruir la unidad concedida a la Iglesia<sup>8</sup>. Por que en el plan de Dios la Iglesia es Una, santa, es creación de Dios, es una realidad escatológica que se hace presente en el curso de la historia desde los inicios hasta la venida gloriosa de Cristo. ¡Gracias a Dios los muros de la división no llegan hasta el cielo!

### III. ALGUNOS ASPECTOS HISTÓRICOS DEL ECUMENISMO

#### 1. En los tiempos modernos

La asamblea misionera de Edimburgo de 1910 representa el punto de partida del ecumenismo. Su objetivo fue analizar la colaboración práctica entre las iglesias en función de la evangelización del mundo. En esa ocasión no se examinaron temas de índole teológicos relacionados con la división, sino más bien cuestiones de orden práctico. Esta conferencia, entre otras iniciativas, condujo a la creación del “Consejo Ecuménico de las Iglesias” que se concretó en Ámsterdam el año 1948; en el cual se integraron los movimientos “Fe y Constitución” y “Vida y Acción”, que habían trabajado en los aspectos doctrinales y sociales respectivamente.

El Consejo ecuménico de las iglesias, estuvo coordinado desde sus inicios por el pastor holandés Willem Adolf Visert Hoofst. El Objetivo primario del Consejo consistía en invitar a las iglesias a alcanzar la unidad visible, en una fraternidad manifestada en el culto y en la vida común en Cristo, y en el caminar hacia la unidad a fin de que el mundo crea<sup>9</sup>. Este Consejo se reúne cada siete años, y en la asamblea de 1991 ya contaba con 320 iglesias.

También en el campo católico hubo preocupación por el tema. Ya el Papa León XIII, había demostrado un interés particular por la atención de las iglesias

---

<sup>8</sup> Cfr.. Cuando Pablo cree que mantener la unidad de la comunidad es indispensable la actitud “solícita”: “para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros” 1 Cor 12,25; Ef 4,1; Gál 6,2

<sup>9</sup> Cfr Jn 17, 2ss

orientales y el anglicanismo.<sup>10</sup> El Papa Pío XI, cuando hablaba de cuestiones ecuménicas se refería como un “retorno a la tradición”. Después de la primera guerra mundial, en 1939, surge la fraternidad Unam Sanctam. Es en 1960 cuando la Iglesia católica entra en un movimiento plenamente constituido y maduro, con ideologías y estructuras propias; el punto de referencia reconocido es Ginebra y el Consejo de las iglesias.

El interés de la Iglesia católica se manifiesta y ratifica en el Concilio Vaticano II. Es aquí donde el movimiento ecuménico se convierte en una responsabilidad de toda la Iglesia y no se reduce solo a un esfuerzo marginal.

El paso en la postura católica frente al ecumenismo se debió sin duda al pontificado de Juan XXIII, con la constitución del Secretariado (actualmente el Consejo Pontificio para la unidad de los cristianos) y la promulgación y aprobación de la carta magna católica del ecumenismo: el decreto: “*Unitatis Redintegratio*”. El 21 de noviembre de 1964, después de una votación de 2.137 contra 11<sup>11</sup>.

## 2. Aspectos históricos del ecumenismo en América Latina

*“El Continente Latinoamericano fue evangelizado en la Fe católica desde el descubrimiento. Esto constituye un rasgo fundamental de identidad y unidad del Continente y, a la vez, una tarea permanente”<sup>12</sup>. Sin embargo hoy se aprecia por diversas causas un crecimiento del pluralismo religioso e ideológico.*

Por lo tanto el caminar ecuménico en la Iglesia de América Latina, no ha sido fácil. Ha tenido momentos de gran entusiasmo, también de desánimo y en algunas ocasiones, hasta cierto olvido de esta tarea tan importante de la Iglesia.

La verdad es que todos hemos tenido que ir haciendo esfuerzos para ir acomodándonos a los tiempos nuevos y orientándonos hacia donde soplan en la Iglesia los vientos del Espíritu.

---

<sup>10</sup> cfr. LEON XII, en la Carta Apostólica “*Praeclara Gratulationis*” de 1894.

<sup>11</sup> Cfr. Vaticano II Documentos, en Decreto sobre el ecumenismo (Ediciones la BAC, Madrid, 1978) pp. 531-532.

<sup>12</sup> DP 1099

El deseo de implementar las orientaciones del Concilio Vaticano II, en América Latina, hubo la necesidad de crear ciertas estructuras que promovieran eficazmente dichas enseñanzas. Uno de estos frutos fue la creación del Departamento de Ecuemismo del CELAM y las enseñanzas que emanaron de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo.<sup>13</sup>

Es claro que antes del Concilio nada había que mereciera tomarse en cuenta o apuntarse como ecumenismo. La presencia de los protestantes sí debía registrarse, en unos países más que otros; pero en todos con esta innegable categoría invasora, molestos, por lo cual no se veía que otra cosa pudiera hacerse, sino combatirlos como enemigos.

La mayoría de las veces se les asimilaba como a los invasores yanquis que de un modo u otro penetraban en Méjico, Nicaragua, en Cuba y Panamá o en cualquier otro punto del continente. No era sino otra modalidad de la gran penetración política y económica que el gran país del Norte realizaba en sus vecinos del sur. Penetración cultural y religiosa que caracterizaba mucho porque el predicador o pastor era un gringo que hablaba mal el castellano, masacrando de manera innoble la hermosa lengua de Cervantes, pero sobre todo atacando al Papa, la Iglesia Católica y la Virgen María.

Los historiadores protestantes registran precisamente la época de los años 70 como el mayor crecimiento del protestantismo en América Latina, más concretamente entre los años 1965-1975.<sup>14</sup>

Entonces vino el Concilio, y a todos los hijos de la Iglesia nos sacudió como un vendaval, enseñándonos, que esos invasores que tan desagradablemente atacaban la Iglesia, eran nuestros "*hermanos separados*".

---

<sup>13</sup> Cfr. Doc. Medellín. Nros. 3,9, 4, 5,19 8.11 y 9,14: alentar las iniciativas ecuménicas entre la juventud. En la catequesis y las celebraciones de la Palabra. En el Doc. De Puebla en los Nros. 1096 -- 1099 y 1108-1115 y el Doc. Santo Domingo Nros. 133- 138.

<sup>14</sup> Cfr. W.READ. "Avance Evangélico en la América Latina" (Ed. Casa Baustista, 1971)



Sin embargo frente a esta situación, uno de los primeros antecedentes que impulso el ecumenismo sin duda, lo percibimos de un modo especial en el Pontificado de Juan XXIII y del Papa Pablo VI, que dieron un gran impulso al trabajo ecuménico, y sin duda, esto implicó un verdadero cambio en el cómo concebir el tema de la división cristiana caracterizada preferentemente por una actitud apologética. Sin embargo, el nuevo espíritu ecuménico fue profundamente potenciado por las enseñanzas y actitudes tanto de Juan XXIII y de Pablo VI, que dieron un fuerte inicio a una nueva metodología de un diálogo mucho más abierto y sin fronteras que estaba llamado a dar significativos frutos en el continente latinoamericano.

Y es así, en la Décima Asamblea Ordinaria, realizada en Mar del Plata, Argentina, del 9-15 de octubre de 1966, se analiza la necesidad de la creación del Departamento de Ecumenismo, ésta había sido una idea largamente acariciada por Mons. Manuel Larraín, Obispo de Talca, Chile. Se aprueba su creación, con sede en Argentina. En 1967, comienza oficialmente la funcionar este nuevo departamento del CELAM, nombrándose presidente la Mons. Antonio Quarracino, obispo de Nueve de Julio, Argentina, y como Secretario la Pbro. Jorge María Mejía. Esta ésta secretaría se le creó una Sección especial para la Relaciones con el Judaísmo, el responsable sería el Pbro. Luis H. Rivas.

En los últimos documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano han invitado a tomar conciencia de lo que significa el trabajo ecuménico, el respeto y el diálogo entre católicos y protestantes, invitando a buscar en conjunto un claro acento social, en establecer diversos vínculos de colaboración ecuménica en el trabajo de la promoción humana de la paz. Es una tarea permanente, es más una opción el buscar caminos nuevos para encontrar la unidad.<sup>15</sup> “Pero si lo que hay tener en cuenta que el Documento de Puebla ha sido el primer texto de una Conferencia del episcopado que trata específicamente el tema ecuménico, constituyéndose en un punto de referencia importante en la historia del ecumenismo en el continente. En los números 1096-1127.”<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Cfr. NMI 34

<sup>16</sup> J.C. URREA V. “Nuestro caminar ecuménico en América Latina y el Caribe”. En la Revista Servicio N° 243, septiembre de 2000) pp. 39 -41

En la Conferencia de Santo Domingo, realizada en 1992, el tema del ecumenismo fue tratado en la segunda parte: *“Jesucristo evangelizador viviente en la Iglesia, referido la nueva evangelización.”*<sup>17</sup> Y además cabe señalar que unos de los aportes importantes, pese la brevedad del tratamiento del tema ecuménico fue considerarlo como una *“prioridad pastoral de nuestro tiempo.”*<sup>18</sup>

Es cierto que las separaciones, no sólo han roto la koinonía, han alejado a los cristianos de la participación de un mismo pan y un mismo cáliz y han impedido que nos reconozcamos unos a otros como discípulos de un mismo Maestro. Si no que también constituye un motivo de escándalo para el mundo y compromete la credibilidad del mensaje de salvación. El camino ecuménico es el camino de la Iglesia.<sup>19</sup> Tarea grande para la Iglesia de América latina, si el ecumenismo no se asume en las iglesias particulares será muy difícil hacer cumplir el deseo de Cristo. Por tanto todos los fieles estamos llamados a comprometernos en promover una comunión creciente con los otros cristianos. Pues la unidad de todos en Cristo será resultado de un crecimiento común y de una madurez común, pero este proceso dependerá en gran medida si hay una formación ecuménica. Sin duda que en el continente latinoamericano el problema fundamental lo constituye la escasa formación ecuménica que hemos o estamos recibiendo.

Por último el camino ecuménico como camino de la Iglesia es un camino rico de alegría, pero no es un camino fácil. La tarea será recordar las palabras de María. *“Haced lo que Él les diga”*<sup>20</sup>. Que Nuestra Señora de Guadalupe, nos anime en nuestros esfuerzo ecuménicos. Para que *“todos seamos uno, como Tu Padre en mí y yo en Ti para que el mundo crea que tu me has enviado.”*<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> SD 132

<sup>18</sup> Ibid 135

<sup>19</sup> UUS 7

<sup>20</sup> Jn 2, 5

<sup>21</sup> Jn 17,21



### 3. El camino ecuménico de la diócesis de San José de Temuco

El Concilio Vaticano II trajo sin duda aires nuevos a la diócesis de Temuco. Muy pronto se pusieron en marcha para ponerse al día de lo que estaba sucediendo en la Iglesia Universal. El año 1966 comienzan los preparativos para realizar un sínodo diocesano, preguntándose:

*“¿Cuál será la finalidad de este sínodo o concilio de Temuco? Llevar a práctica, en nuestra diócesis, lo acordado en Roma, y para eso es necesario cambiar de mentalidades para ponerlas a todo con el Vaticano II. No se trata de cambiar todo como si todo lo hecho hasta ahora hubiera estado malo. No se trata tampoco de seguir como antes, como si el inmenso esfuerzo del Concilio no hubiera tenido razón de ser. Se trata de poner en práctica las normas del Concilio, de estudiarlas, de comprenderlas, de aplicarlas dentro del contexto real de la vida cristiana”.*<sup>22</sup>

Estas palabras innovadoras del Concilio calaron profundamente en el diócesis de Temuco, y por los años 1970, se comienza hablar del el movimiento ecuménico, haciendo pequeños gestos de comunión fraterna, como fue preparar el Te Deum, de Fiestas Patrias, por el P. Manuel Camilo Vial; en donde participaron algunas iglesia cristianas, entre ellas, La iglesia Luterana, Metodista Pentecostal, Anglicana y otras. Este encuentro de acción de gracias permitió avanzar un poco en el proyecto ecuménico de la diócesis. Es importante destacar la participación de algunos pastores en el primer sínodo diocesano de Temuco. También cabe señalar que en esa época y hasta hace muy poco se consideraba Temuco la capital del protestantismo de América<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Obis­pa­do de Temuco, “Con­ci­lio Dio­ce­sa­no de Temuco” Folleto explicativo del Plan, ( Temuco, Ed. San Francisco de Padre las Casas, 1966) p.1

<sup>23</sup> Cfr. Vicaría Pastoral Diócesis san José de Temuco; II Sínodo Diocesano Iglesia de Temuco 1994-1995 “Con Cristo caminamos al Tercer Milenio”.. Dice que por las circunstancias históricas, la IX región, y en especial la ciudad de Temuco, ha experimentado el crecimiento de diversas confesiones cristianas, llegando a ser nuestra región la de mayor porcentaje de cristianos de otras iglesia. Algunos piensan que han hecho una buena contribución evitando que muchos hermanos llegaran a la incredulidad. Otros estiman que indirectamente han favorecido el surgimiento de diversas sectas con las más variadas concepciones y errores. N° 528.

En la década de los 70, si bien es cierto no había grandes realizaciones en lo que se refiere al ecumenismo. Sin embargo, después del golpe militar, ya cercanos a los años 80, comienza a reactivarse el movimiento ecuménico, con una amplia labor de motivación en las distintas iglesias especialmente movidos en el trabajo social. Me explico con el nacimiento del movimiento justicia y paz, y más tarde con la creación de la vicaría de la solidaridad, se formó un grupo de hermanos de distintas iglesias que quisieron trabajar especialmente para apoyar a los familiares de las agrupaciones de los presos políticos. Esto motivo que en esa época naciera la necesidad de reunirse también como iglesias hermanas para rezar juntos, y realizar obras sociales en común, siendo los grandes gestores el Reverendo padre Serafín Mancilla y el Pastor Luterano Treaugout Harman, el motivo profundamente a la feligresía luterana.

No obstante es en la década de los 90 cuando, si bien no había adquirido todavía una estructura, cuando la actividad ecuménica comienza a desarrollarse con mayor intensidad, y se llegan a realizar actividades masivas con la participación de numerosas iglesias hermanas.

Tras varios intentos fallidos, se logra reactivar la fraternidad en verdad, no ha sido fácil, pues solo participan algunas iglesias, las que no pertenecen al consejo de pastores, pues estas últimas no quieren y tampoco desean vivir esta experiencia de fraternidad. Sólo a fines del año 2002 se reorganizó la “*Fraternidad Ecu­mé­ni­ca de Temuco*”. En la actualidad participan en ella la Iglesia Católica, a través de distintas parroquias: Santo Tomás de Villanueva, Espíritu Santo, Lourdes (conocida por san Francisco), Corazón de María. La iglesia Luterana y las tres congregaciones de la iglesia Metodista existentes y esporádicamente la iglesia Anglicana de Temuco.

Es bueno destacar que en estos casi treinta años de vida de este movimiento con sus altos y bajos, siempre ha estado presente en nuestra diócesis; han participado diversos sacerdotes que le han puesto empeño al diálogo con los hermanos de las otras iglesias cristianas. Cabe destacar la presencia del Padre; Serafín Mancilla, Nicolás Rutz, Giglio Linfati, Guillermo Rojas y el actual asesor diocesano presbítero Juan Andrés Basly. Los pastores Luteranos; Treaugout



Harmana, Horts Gerstemberg, Niels Köerner. Los pastores metodistas; Pedro Palacios, Neftalí Gajardo, Luis Hidalgo y la pastora Mitzi de Hidalgo.

Sin embargo, el principal impulso ha venido de los laicos de las distintas iglesias. En la diócesis de Temuco, la gran impulsora desde su creación ha sido la señora Marta Carrasco, ella ha sostenido este movimiento y ha tenido que lidiar con las incompreensiones de mucha gente. Pienso que Ella se merece todo el respecto en nuestra iglesia diocesana, pues ha sido el vínculo de comunión con las otras iglesias hermanas. Así, mismo existen en otras parroquias y comunidades personas que están permanentemente participando en los encuentros, que como fraternidad tenemos todos los segundos martes de cada mes en las distintas iglesias, que vamos rotando, en esa instancia leemos las Sagradas Escrituras, que es el eje que nos une, y también en algunas ocasiones estudiamos algunos temas teológicos, pero lo que realmente hacemos es muy sencillo, sin embargo se ha creado un vínculo de comunión fraterna muy interesante. En las demás iglesias, también han sido los laicos quienes han hecho la difusión y motivación invitando a participar de este “*esfuerzo*” ecuménico, cabe destacar el grupo de señoras de la iglesia Luterana.

En todo caso el objetivo de la fraternidad no es solo quedarse en los encuentros mensuales, que se realizan en las distintas iglesias ya mencionadas. Si no llevar este momento de comunión a las distintas áreas de la vida cotidiana, para hacer concreto el mandato evangélico de que “*que todos seamos uno*”.<sup>24</sup> La tarea más grande será trabajar con los sacerdotes, ese es el desafío de la fraternidad ecuménica de Temuco, para así hacer realidad las enseñanzas del Concilio II, que nos invita a ser una Iglesia de comunión.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Jn 17, 2; Jn 17,21

<sup>25</sup> Cfr. Juan Pablo II, *Ecclesia in América*, (Ed. Paulinas, Santiago de Chile, 1999) N° 33. Y “ otro aspecto importante en que será necesario poner un decidido empeño programático, tanto en el ámbito de la Iglesia universal o de las iglesias particulares, es el de la comunión (koinonia), que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia. La comunión es el fruto y la manifestación de aquel amor que, surgiendo del corazón del eterno del Padre, se derrama entre nosotros a través del Espíritu que Jesús nos da (cfr. Rm 5,5), para hacer de todos nosotros “*un solo corazón y una sola alma*” (Hch 4,32). Realizando esta comunión de amor, la Iglesia se manifiesta como “*sacramento*”, o sea signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano” en la *Novo Millennio Ineunte* de Juan Pablo II, números 42s. LG 2. UUS, 23, 97.

#### IV. LA IGLESIA UNIDA CON VÍNCULOS DE ÍNTIMA COMUNIÓN

La fuerza de la opción metodológica trabajada en el Concilio Vaticano II acerca del “misterio de la Iglesia”, viene presentada como misterio de comunión y como sacramento de esta misma comunión. También la expresión Iglesia como comunión no se encuentra frecuentemente en el Concilio Vaticano II, ésta constituye la idea eclesiológica de fondo del Concilio.<sup>26</sup>

El concepto clave para interpretar la eclesiología del Vaticano II, es aquello de la “Comunión”; es decir, el haber centrado la teología del misterio de la iglesia sobre el concepto de *Koinonía* ha constituido la innovación de la máxima trascendencia eclesiológica del Concilio Vaticano II. Esto ha hecho crecer siempre cada vez más en la conciencia de todos los que somos Iglesia. “Sin embargo, aunque parezca nuevo este concepto, no lo es, pues ya se encuentra en los modelos y en las imágenes eclesiológicas anteriores al Concilio Vaticano II”.<sup>27</sup>

Por tanto el Concilio nos exhorta diciendo:

*“Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. Por lo cual este pueblo sin dejar de ser uno y único, debe extenderse a todo el mundo y en todos los tiempos... Así, pues, el único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos... este carácter universal que distingue al Pueblo de Dios es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo Cristo cabeza, en la unidad de su Espíritu... Por tanto todos los hombres son llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, sea los fieles católicos sea los demás creyentes en Cristo, sea también todos los hombres en general, por a gracia de Dios llamados a la Salvación”*<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. W.KASPER, “Teología e Chiesa”, (Brescia-Italy 1989)

<sup>27</sup> W. KASPER, “Chiesa come Comunione: riflessioni sull’idea eclesiológica di fondo del Concilio Vaticano II”, in Teología e Chiesa, (Brescia-Italy, 1989), pp. 284-301.

<sup>28</sup> LG 13.



El número 13 de Lumen Gentium habla especialmente de la “catolicidad de la Iglesia”, mientras que el número 23 se habla de la Iglesia jerárquica, pero también se encuentra la idea de la Iglesia como comunión. Sin embargo la Iglesia católica está constituida por todas las Iglesias particulares. “*La unión colegial se manifiesta en las mutuas relaciones de cada Obispo con la Iglesias particulares y con la Iglesia universal...Por tanto el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad*”<sup>29</sup>. Aquí sin duda se hace difícil decir cual de los dos tiene mayor prioridad, si es la Iglesia universal o la particular. Aún, cuando se hace difícil pienso que la Iglesia esta unida por los vínculos de una íntima comunión, y esta es también la idea de fondo que hemos recibido de las Sagradas Escrituras.”<sup>30</sup>

## 1. El significado principal de comunión: Comunión con Dios

El concepto de comunión en el Vaticano II tiene diversas acepciones. Generalmente se piensa y se refiere a las cuestiones relacionadas con la estructura de la Iglesia, sin embargo, el término comunión se refiere en primer lugar al auténtico “asunto” del que viene la Iglesia y para el que ella vive. Comunión designa, no a la estructura de la Iglesia, sino su naturaleza o, como dice el Concilio, su “Misterio”. Este es precisamente el gran cambio: colocar de nuevo en primer lugar el *mysterium* de la Iglesia, captable sólo por la fe. Con esto se refiere a una realidad de salvación que trasciende y que se revela o manifiesta de manera visible al interior de la Iglesia en la proclamación del Evangelio, en lugar de mantener la concentración en la forma visible y jerárquica, que había predominado durante los últimos tres siglos de manera unilateral.

La Iglesia, como San Pablo mismo la entiende, es misterio de comunión bajo un triple punto de vista:

- a). “*El Padre nos creo según su beneplácito eterno, y nos llamó a participar de su vida divina*”<sup>31</sup>. DV 1 y 2 definen esta participación como una comunión perfecta personal, mientras que AG 3 la define como paz y comunión. También

---

<sup>29</sup> LG 23.

<sup>30</sup> Cfr. Mt 16, 18-19; 28, 16-20; Hch 2, 42ss; Jn 11; 52, 17,21

<sup>31</sup> LG 2

otro documento conciliar va a decir que en esta comuni­ón con Dios, consiste espe­cial­mente en la dignidad del hombre y la verdad de su condi­ción hu­mana.<sup>32</sup>

También la comuni­ón, que es la meta de toda la historia de la sal­va­ción se realiza históricamente y de una manera inigualable en Jesucristo. El es el mediador a través del cual Dios aceptó la naturaleza hu­mana, para que nosotros participáramos de la naturaleza divina; de este modo, el Hijo de Dios se unió en cierto sentido con cada uno de los hombres en su encarnación, El es el prototipo de toda comuni­ón entre Dios y los hombres.<sup>33</sup>

Por tanto, lo que acaeció de una vez por todas en Jesucristo es continuado por el Espíritu Santo, que habita en la Iglesia y en los corazones de todos los fieles. Esta comuni­ón se realiza a través del Espíritu, que es la base de la comuni­ón en la Iglesia, el Espíritu es el que concretamente une a la Iglesia en comuni­ón y en el ministerio.<sup>34</sup>

Así pues, el misterio de la Iglesia consiste, en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Cristo su Hijo, para participar en la naturaleza divina. La Comuni­ón trinitaria prefigura y hace posible y sustenta la comuni­ón entre las iglesias.<sup>35</sup>

- b). Un segundo enfoque que los textos conciliares dan al concepto de comuni­ón, van en la línea escriturística y patrística. *Koinonía* significa originariamente

---

<sup>32</sup> GS 19

<sup>33</sup> GS 22

<sup>34</sup> LG 4,48; AG 4

<sup>35</sup> Cfr. S.PIÉ NINOT, "Creer en la Iglesia" ( Madrid, Ed San Pablo, 2002)pp.21-36. Además la Iglesia católica basa en el desig­nio de Dios su compromiso ecuménico de congregar a todos los en la unidad. Este desig­nio de Dios y la comuni­ón, tienen su efecto, en que la Iglesia no es una realidad replegada sobre sí misma, sino permanentemente abierta a la dinámica misionera y ecuménica, pues ha sido enviada al mundo para anunciar y testimo­niar, actualizar y extender el misterio de comuni­ón que la constituye: a reunir a todos y a todos en Cristo; a ser para todos "sacramento inseparable de unidad".Cfr UUS 5; CECH, "Sí conocieras el don de Dios..." Orientaciones Pastorales Nacionales 2001-2005, Nros. 80,82 y 125-127.

participación: más concretamente participación en los bienes de la salvación regalado por Dios. Estos medios serían la participación en el Espíritu Santo, en una vida nueva, en el amor, en el evangelio, pero sobre todo en la eucaristía.

Sin duda, que aquí ciertamente, aparece la unidad de la Iglesia como un resultado en plano salvífico de Dios Padre para todos los seres humanos. Cristo, que es la expresión de la koinonia entre Dios y Cristo, el Espíritu Santo es el que establece la unidad.<sup>36</sup>

La unidad de la Iglesia: quiere decir sobretodo unidad, koinonia y esta unidad respeta el misterio de Dios.<sup>37</sup>

- c). El término técnico de comunión referido en concreto a la comunión entre las iglesias locales, focaliza todas las afirmaciones ecuménicas del concilio, pero se desprende necesariamente de los conceptos antes explicados. Se viene a decir que la Iglesia como comunión – unidad abre un espacio para la legitimidad mayor en una fe, en los mismos sacramentos.

Pero no podemos de dejar de mencionar que la eclesiología católica de la comunión, busca en la Sagradas Escrituras y en la Tradición e interpreta como nota característica de la naturaleza de la Iglesia la unidad. Una unidad basada en el Espíritu Santo a través del Dios único, del único mediador Jesucristo, que comunica mediante una sola fe y un solo bautismo, simbolizada y actualizada en una sola eucaristía, no puede ni siquiera pensar en factores que separan, de orden topográfico, sociológico o cultural. Esta unidad es la base de la universalidad y catolicidad y nunca un sistema abstracto, uniformado y totalitario<sup>38</sup>. Por lo tanto Dios no redime abstracciones

---

<sup>36</sup> Cfr Hch 2,42 y 1Cor 12, vemos la unidad de la comunidad, que es dada por el Espíritu Santo en la diversidad de carismas. Así también en AG 2-4; cuando habla de la misión de la Iglesia, que es integra al interior del misterio de Dios Padre; la misión de Cristo es la fuente de la misión de la Iglesia; la misión de la Iglesia es la misa en relación al Espíritu Santo.

<sup>37</sup> Cfr.UR 2

<sup>38</sup> Cfr. R. MUÑOZ, "Ser Iglesia de Jesús", en poblaciones y campos, eclesiología de base. ( Ed. Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago de Chile, 2002) pp.73,120. Y UUS. 34; TMA, 33-38.

antropológicas que serían las mismas por doquier, sino a hombres y mujeres de carne y hueso.

## 2. La Iglesia Universal como “comunidad de Iglesias”

La Iglesia es una, se concreta, inculturada, incluso se encarna de alguna manera en el tiempo y en el espacio. Sólo así, es ella unidad en la plenitud. La Iglesia universal existe pues, sólo en las Iglesias particulares y se compone de ellas<sup>39</sup>. Y es representada por ellas y se realiza en ellas y está siempre presente en ellas<sup>40</sup>.

La Iglesia universal no nace de una ulterior fusión, o suma de confederaciones de iglesias particulares, tampoco las iglesias particulares son simplemente una ulterior división administrativa de la Iglesia universal en alguna provincia. La Iglesia universal e iglesias particulares se incluyen recíprocamente; entre ellas reina una inhabitación mutua. Por eso, la estructura de la Iglesia es de derecho divino; *“es decir la comunión con el Papa y los obispos, es esencial para mantener la unidad entre los cristianos. Ninguno de los polos puede ser reducido al otro. Esta unidad tensa es la base de la comunión – unidad. La comunión simultáneamente papal y episcopal es la expresión esencial orgánica de la estructura esencial de la Iglesia, de su unidad en la catolicidad y de su catolicidad en la unidad”*<sup>41</sup>. Por tanto, la Iglesia católica asume con mucha esperanza la acción ecuménica como un imperativo de la conciencia cristiana iluminada por la fe y guiada por la caridad. Pero para que esta unidad se haga realidad, se hace necesario que los cristianos recemos juntos este es el gran desafío y meta de los cristianos. No romper más unidad, sino buscar caminos que nos lleven a la fuente de la unidad que es Jesucristo, ¡Él es el mismo ayer, hoy siempre! <sup>42</sup>

La Iglesia es copia de la Trinidad Santa. Así como en la Trinidad la triada de personas no elimina la unidad de la naturaleza ni la produce, sino que es el

---

<sup>39</sup> LG 23

<sup>40</sup> CD 11

<sup>41</sup> Apuntes de clase del profesor W. HENN, en la cátedra de Eclesiología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Año 1995. Además Cfr. UUS, 6

<sup>42</sup> Cfr. Heb 13, 8; UUS, 22

modo de la existencia concreto de ellas, de forma que la única naturaleza divina existe sólo en la relaci3n entre el Padre, el Hijo y el Espírиту, por tanto se puede decir de manera an3loga que la Iglesia es única y que ella existe sólo en las iglesias particulares y de ellas. Así como la confesi3n trinitaria es la forma concreta del monoteísmo cristiano, así, la comuni3n de las iglesias particulares es la concreci3n y realizaci3n de la única Iglesia universal. La diversidad en la unidad y la unidad en la diversidad es más coherente con la concepci3n trinitaria de la unidad que un modelo monolítico de unidad<sup>43</sup>.

Este planteamiento permite establecer una diferencia clara entre una pluralidad que promete riqueza y plenitud, y un pluralismo que desintegra y destroza la unidad. Por tanto se hace necesario más colegialidad, más unidad más corresponsabilidad, más permeabilidad de la informaci3n y mayor transparencia en los procesos decisivos que actualmente existen en la Iglesia<sup>44</sup>. Por tanto la unidad querida por Dios sólo se puede realizar en la medida que, nuestra adhesi3n común sea al contenido íntegro de la fe revelada.<sup>45</sup>

Para reforzar lo dicho anteriormente el te3logo Francis A: Sullivan, dice:

*“Sí entendemos la Iglesia universal esencialmente como comuni3n de las iglesias particulares, en las cuales y a base de las cuales se constituye la*

---

<sup>43</sup> Cfr Congregaci3n para la Doctrina de la Fe, “Declaraci3n Dominus Iesus”, sobre la unidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Ciudad del Vaticano 6 de Agosto de 2000, n 12-13 También el Concilio Vaticano II que renueva y da fuerzas a la Iglesia, reconoce los “generosos esfuerzos que en no pocas partes se hacen con el fin rehacer aquella unidad visible de todos los cristianos que responda a los deseos del Redentor divino” (HS 7), y se propone promover la unidad entre todos los cristianos, ya que la divisi3n no es querida por Dios. “Gracias a Dios no se ha destruido lo que pertenece a la estructura de la Iglesia de Cristo, ni tampoco la comuni3n existente con las demás iglesias y comunidades eclesiales... En efecto los elementos de santificaci3n y de verdad presentes en las demás comunidades cristianas, en grado diverso unos de otros, constituye la base objetiva de la comuni3n existente, aunque imperfecta, entre ellas y la Iglesia cat3lica” UUS; 11. Se hace necesario hoy en día no desobedecer las instrucciones del Papa, que nos invita a trabajar por acrecentar la unidad con los demás cristianos. Este trabajo implica una verdadera conversi3n interior( Cfr. RU 7) Si somos capaces de vivir nuestra vocaci3n cristiana viviremos una verdadera comuni3n como la trinidad santa, claro si nos convertimos radicalmente al Evangelio (Cfr. UUS 15)

<sup>44</sup> Cfr UUS, 48,

<sup>45</sup> Ibid, 18; UR 8

*Iglesia católica, una y única,<sup>46</sup> y si se acepta el hecho que en el estado actual de división de la cristiandad, estos dos términos, “comuni­ón” e “Iglesias”, admiten una plenitud mayor o menor, creo que se puede pensar en la Iglesia universal como una comuni­ón, a varios niveles de plenitud, de cuerpos que son más o menos plenamente Iglesias. Tal punto de vista en ningún sentido es idéntico a aquel excluido por la declaración *Mysterium Ecclesiae*, que insiste justamente en que no podemos imaginar que la Iglesia de Cristo es nada más que un conjunto (dividido, pero todavía en posesión de cierta unidad) de Iglesias y comunidades eclesiales. La Iglesia de Cristo es ciertamente algo más que tal “conjunto” (o suma); es comuni­ón real, realizada en grados diversos de densidad o plenitud, de cuerpos que tienen todos, si bien algunos más plenamente que otros, un carácter verdaderamente eclesial”.*<sup>47</sup>

### 3. La comuni­ón jerárquica

En los documentos conciliares se encuentran constantemente las nociones de comuni­ón eclesiástica y jerárquica, por tanto intentaré desarrollar ambas muy brevemente para entender su significado.

La comuni­ón eclesiástica tiene como centro y fuente a Jesucristo.<sup>48</sup> Se da entre las Iglesias particulares y Roma y entre las mismas iglesias particulares<sup>49</sup>, y por sí misma es manifestada en la celebración eucarística. Es esta comuni­ón eclesiástica que conduce a la plena comuni­ón católica. Las otras comunidades cristianas, se dice no están en plena comuni­ón, en correspondencia al diverso grado de comuni­ón de vida, de y sacramentos, y a las diferentes actuaciones de la estructura fundamental carismático-institucional de la Iglesia.

La Comuni­ón jerárquica es elemento constitutivo de la comuni­ón o católica, y en general de la plena realización de la Iglesia como comuni­ón. Respecto a los

---

<sup>46</sup> LG 23a

<sup>47</sup> F.A. SULLIVAN; El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de Cristo, no “que ella es”, sino que ella “subsiste en” la Iglesia católica romana. Pp. 287 y 613-614. En R. LATOURELLE. “Vaticano II. Balance y perspectivas”, (Ed. Sígueme, Salamanca, 1990).

<sup>48</sup> UR 20

<sup>49</sup> LG 13; AG 22

obispos, la comunión jerárquica, fundándose sobre el don común del Espíritu comunicado en la consagración episcopal, y establecida por la legitimación de la consagración misma, indica el vínculo espiritual y orgánico-estructural de los obispos con la cabeza del colegio y los miembros de éste. Respecto a los presbíteros, en modo análogo al de los obispos, y en virtud de la unión en el único sacerdocio y por la legítima ordenación, la comunión jerárquica indica el vínculo espiritual y orgánico – estructural de los presbíteros con el orden de los obispos.

Finalmente, respecto a los diáconos, aunque no se habla expresamente de la comunión jerárquica (ordenados para el ministerio, sirven al Pueblo de Dios, en comunión con los obispos y sus sacerdotes), no se puede negar que la comunión de que se habla, solo puede ser jerárquica.

Ambas, la comunión eclesial y jerárquica, se implican mutuamente, ambas están constituidas por el elemento de gracia- espiritual y por el elemento orgánico –estructural, institucional, expresan plenamente la naturaleza compleja de la Iglesia y son un reflejo de su estructura fundamental carismático-institucional.

Bajo esta perspectiva, toda oposición entre comunión y jerarquía desaparece, ya que la comunión no se entiende como un cierto afecto vago, sino como una realidad orgánica que requiere forma jurídica y es animada por la caridad, lo que no concierne sólo a las relaciones entre obispos y la cabeza del colegio y los miembros de éste, o de los presbíteros y los obispos, sino a toda la Iglesia. Así, la relación de comunión es necesariamente una relación de comunión jerárquica. La comunión jerárquica es una realidad orgánica que se estructura en torno a la autoridad de la cabeza de la comunión, que el sumo pontífice.<sup>50</sup>

El vínculo de la comunión en la vida de la Iglesia no permanece sólo dentro de los límites de la esfera visible y espiritual, sino que exige una forma jurídica, que al mismo tiempo sea animada por la caridad. Las relaciones jurídicas entre las distintas personas en la Iglesia y entre las diversas iglesias particulares o locales, radicándose

---

<sup>50</sup> Cfr. F. PIERINI, "HISTORIA DE LA IGLESIA", (Ed. San Pablo, Cinesello-Balsamo, Italy, 2000) pp.60-72. Los evangelios y los otros escritos del NT nos dicen que Cristo constituyó a Pedro fundamento de su Iglesia y guardián supremo del poder de "atar y desatar" (Mt 16,18-19), y lo confirmó pastor universal (Jn 21, 15-17).

en el don del Espíritu y fundándose constitutivamente en la eucaristía, por su misma naturaleza deben ser animadas por la caridad.

El Espíritu Santo, donado por el Padre a través del Hijo, es quien comunica la caridad de Dios Uno y trino a la Iglesia y hace la comunión entre los fieles, los pastores, las iglesias particulares y las iglesias locales sea necesariamente jerárquica, de manera que toda la Iglesia *“aparece como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”*<sup>51</sup>

Los padres conciliares, cuando una vez concluido el Concilio Vaticano II regresaron a las propias iglesias particulares, llevaron a los sacerdotes, sus principales colaboradores, y a todos los otros miembros del pueblo de Dios, junto a los textos doctrinales y pastorales también la propuesta de una nueva figura del obispo, conforme al rostro de comunión de la Iglesia, que al mismo Concilio había puesto a luz apelando al misterio de comunión trinitaria como su origen último y modelo trascendente<sup>52</sup>. Al mismo tiempo llevaron no solamente la doctrina acerca del carácter y la naturaleza colegial del orden episcopal, sino también la riqueza de una valiosa experiencia vivida en la colegialidad. En todo esto estaba implícito que la figura del obispo ya no sería la misma. La nueva valoración de la figura del obispo se refería a su significado espiritual y moral, puesto que tiene el carisma primario de la apostolicidad. El mismo Concilio Vaticano II, *“ha hecho uso en varias circunstancias de la doctrina de San Cipriano, obispo de Cartago, del cual ha retomado la idea de mutua inclusión de la Iglesia en el obispo y del obispo en la Iglesia: la Iglesia es el pueblo unido a su sacerdocio, la grey reunida en torno a su pastor. La misma idea ha servido de guía al decreto Christus Dominus, en el describir la Iglesia particular como una porción del pueblo de Dios que se confía a su obispo, el cual, ayudado por el presbiterio, lo reúne en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía”*<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> LG 4; Cfr. A. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*. Pp.288-290. En R. LATOURELLE, “Vaticano II”, Balance y perspectivas, (Ed. Sígueme, Salamanca, 1990).

<sup>52</sup> UR. 2

<sup>53</sup> Cfr. CD 11; y en el documento, Sínodo de los obispos x asamblea ordinaria “El obispo servidor del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo”, lineamenta; (Editrice Vaticana, 1998)pp.6-7. Además dice: “ Toda la identidad cristiana se revela al interior del misterio de la Iglesia como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera. También el sentido y el fin del ministerio episcopal se debe entender en la Ecclesia de Trinitate, enviada a amaestrar a todas las gentes y a bautizarlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Cfr Mt 28, 18-20)

Por tanto el ministerio episcopal se configura en la Iglesia como ministerio en la sucesión apostólica. El testimonio ininterrumpido de la Tradición reconoce en los obispos aquellos que poseen el “sarmiento de la semilla apostólica”<sup>54</sup> y suceden a los apóstoles como pastores de la Iglesia.

Sin embargo cada obispo es pastor de una Iglesia particular en cuanto miembro del Colegio de los obispos. En este mismo Colegio, cada obispo está insertado en virtud de la consagración episcopal y mediante la comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con los miembros<sup>55</sup>. Por eso su tarea será siempre mantener la unidad, y la comunión de sus fieles en su Iglesia particular. Y velar por la comunión y unidad con las demás iglesias cristianas,<sup>56</sup> practicando la caridad y el mandamiento del amor. Haciendo presente y visible el espíritu y el ardor misionero del Pueblo de Dios, de forma que toda su diócesis se haga misionera<sup>57</sup>, y todos seamos uno en el Señor.<sup>58</sup> *“Llegando hacer de la Iglesia la casa y escuela de comunión... es decir saber dar espacio al hermano, creando una espiritualidad de comunión”*<sup>59</sup>.

#### 4. La eclesiología de comunión, como fundamento para el empeño ecuménico de la Iglesia en una nueva evangelización

*“Todos los hombres estamos llamados a formar parte del nuevo pueblo de Dios. Por lo cual, este pueblo, sin dejar de ser uno y único, debe extenderse a todo el mundo y en todos los tiempos, para cumplir el designio de la voluntad de Dios, quien en un principio creó una sola naturaleza...”*<sup>60</sup>

Por esto Dios ha enviado a su Hijo, que se ha hecho cabeza del pueblo nuevo y universal de los hijos de Dios. Así, el único pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra. Por tanto es muy importante, entender que

---

<sup>54</sup> LG 20

<sup>55</sup> LG 22; CIC can.336; Además, Cfr (2 Cor 12,15)

<sup>56</sup> Cfr. UUS, 55 –57; UR 14; He 2,14

<sup>57</sup> AG 38; Cfr JUAN PABLO II. “Redemptoris Missio, (Editrice Vaticana, 1990) n. 11

<sup>58</sup> Cfr. Gál 3, 38

<sup>59</sup> JUAN PABLO II, “Novo Millennio Ineunte”, (Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 2001) n.43

<sup>60</sup> LG 13a

este carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios es un don del mismo Señor con en el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, la recapitular toda la humanidad, con todo sus bienes, bajo Cristo Cabeza, en la unidad de su Espíritu.<sup>61</sup>

Recordemos las palabras del Concilio que dice: *“Ya desde los comienzos surgieron escisiones en esta una única Iglesia de Dios<sup>62</sup>, las cuales reprueba gravemente el Apóstol como condenables; y en siglos posteriores nacieron disensiones más amplias y comunidades no pequeñas se separaron de la plena comuni­ón de la Iglesia católica, a veces no sin culpa de los hombres de una parte y otra parte. Sin embargo, quienes ahora nacen en esas comunidades y se nutren con la fe de Cristo no pueden ser acusados de pecado o separación, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor. Porque éstos, que creen en Cristo y recibieron debidamente el bautismo, están en una cierta comuni­ón con la Iglesia católica, aunque no perfecta.”<sup>63</sup>*

Sin duda que en el corazón de cada uno de los que se han empeñado en trabajar por la unidad, han tenido claro que el punto de partida de todo esto, está contenido en el plano salvífico del Dios Trinitario, que es el proyecto de amor por la historia, manifestándose sobre todo en la donación del Hijo, de parte del Padre en el Espíritu, con el evento de la cruz a favor de toda la humanidad. Por tanto el pueblo que nace del don crucificado y resucitado, es el pueblo de la unidad de la diversidad en funcionalidad carismática ministerial. El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el Principio de unidad en la Iglesia. Es precisamente esta dimensión pneumátológica que muestra más radicalmente la diferencia entre la Iglesia y su unidad con cualquier otra organización terrena.

Por tanto el verdadero ecumenismo debe exponer la verdad completa, y además debe haber una conversión interior<sup>64</sup>. Por eso, después de describir el papel

---

<sup>61</sup> Ibid

<sup>62</sup> Cfr 1Cor 11,18-19; Gál 1,6-9; Jn 2,18-19

<sup>63</sup> UR 3

<sup>64</sup> UR 4; UUS 15

del Espí­ri­tu San­to y sus dones en la uni­dad de la Igle­sia, abor­da los ele­men­tos visibles de la uni­dad, la jerar­quía apo­stó­lica y con­cre­ta­mente el Papado<sup>65</sup>.

Para sub­ra­yar la con­ti­nui­dad de la pre­di­ca­ción del reino por parte de Je­su­cristo, se hace re­fe­ren­cia al man­dato que los apó­sto­les re­ci­ben del maes­tro. Y al ha­blar de Pedro<sup>66</sup> usa un len­gua­je bí­bli­co, no tan­to ju­rí­dico, sino que su fun­ción es con­fir­mar en la fe, pas­to­rear en la uni­dad, re­ci­bir las lla­ves del reino. Sin du­da que esto está en­mar­cada en una ec­le­siología de comuni­ón des­cri­ta en tér­mi­nos de grey, pue­blo pere­grino, men­sa­jero de la paz. Tales imá­ge­nes se pue­den apre­ciar en el do­cumen­to con­ci­liar,<sup>67</sup> en don­de evi­den­cia que la iden­ti­dad de la Igle­sia no pue­de ser plenamente de­fini­da por las cate­gorías hu­ma­nas, por­que ella está re­fe­ri­da al to­tal­mente otro, como signo que, que al mis­mo tie­mpo manifiesta y es­con­de.

Por tan­to la vo­ca­ción his­tó­rica de la Igle­sia, es de un con­stan­te “éxodo”, es decir una es­pe­ran­za en la pere­grina­ción. Esta re­fe­ren­cia re­ve­la in­di­rec­ta­mente la ec­le­siología de la hu­mil­dad, que pone en crisis las pre­ten­siones triun­fa­lis­tas ec­le­siás­ti­cas. Una ec­le­siología que en­ti­ende a la Igle­sia como un todo orgá­ni­co de lazos es­pi­ri­tuales (fe, es­pe­ran­za y caridad) y de lazos de es­truc­tu­ra (pro­fe­sión de fe, eco­no­mía sa­cra­men­tal, mi­nis­te­rio pas­to­ral) y que cul­mi­na en el mis­te­rio eu­ca­rís­ti­co, fuente y ex­pre­sión de la uni­dad de la Igle­sia, mejor di­cho de la Igle­sia Una.

Por úl­ti­mo, la ri­que­za del do­cumen­to con­ci­liar Unitatis Redin­te­gra­tio, es un ali­cien­te muy gran­de para se­guir cre­cien­do en la uni­dad, entre los cris­tia­nos. Aquí, po­de­mos ver que a lo lar­go de la his­to­ria, se han he­cho mu­chos es­fuer­zos, para romper esas enemi­stades, la más clara fue la ac­ti­tud el Papa Pablo VI, que en Con­ci­lio Va­ti­cano II le pi­dió per­dón al Pa­tri­arca de Con­stan­ti­no­pla Atenágoras I, tuvo la de­licadeza de be­sar­le los pies en se­ñal de hu­mil­dad, per­dón y re­con­ci­liación entre las igle­sias her­ma­nas. Esta ac­ti­tud fue un signo claro de bús­que­da de uni­dad. Lo mis­mo

---

<sup>65</sup> Cfr. LG. 19-28; UUS 4; Lc 22,2. y además en: S. PIÉ – NINOT, “Creer en la Igle­sia”, (ed. San Pablo, Madrid 2002) pp. 53-61.

<sup>66</sup> Cfr. S. PIÉ – NINOT, “Tratado de Teología Fundamental” (Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996) pp.371-376; 433-434

<sup>67</sup> LG 6

ha hecho el Papa Juan Pablo II, cuando en el año jubilar se digno humildemente a pedir perdón por todos los pecados cometidos de la Iglesia Católica. Esta madurez nos permite, seguir creciendo en la búsqueda, de la unidad y comunión con las demás iglesias cristianas<sup>68</sup>. Esto ha reforzado el documento conciliar ya antes mencionado, que desarrollo no un discurso apologético y ético, sino que habla de las divisiones y no cismas, sino que dice “*aquellos que viven en comunidades separadas son también considerados hermanos*”<sup>69</sup>. Al mismo tiempo alienta todo tipo de iniciativas que favorezcan la unidad entre los hermanos de las iglesias separadas. Como por ejemplo: los muchos esfuerzos realizados para eliminar palabras, juicios ya acciones que no respondan, según la justicia y la verdad, a la condición de hermanos separados y que por lo mismo, hacen más difíciles, las relaciones mutuas entre ellos. Las mismas reuniones que se hacen los cristianos de distintas iglesias, con un profundo espíritu religioso, buscando el la unidad a través del diálogo permanente, profundizando así, la comunión permanente entre los cristianos.

## V. LA IGLESIA DE CRISTO “SUBSISTE”<sup>70</sup> EN LA IGLESIA CATÓLICA

Un acontecimiento de capital importancia en el Concilio Vaticano II, fue la presencia de los observadores de otras iglesias hermanas, aunque no tenían derecho a dirigirse en el concilio, sin embargo comunicaban sus opiniones a las comisiones conciliares relevantes. No es fácil exagerar la importancia que tuvieron estos observadores, ya que con su presencia recordaron constantemente a los padres conciliares la importancia del ecumenismo. El Decreto sobre ecumenismo supone una la Constitución sobre la Iglesia<sup>71</sup>. La Constitución sobre la Iglesia hace algunas contribuciones importantes a la teología ecuménica: el uso de la palabra “Subsiste”<sup>72</sup>, versus a la palabra “Subsistit”; la afirmación de que afuera de la estructura de la Iglesia Católica s encuentran “*muchos elementos de santidad y verdad*”<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> Cfr. En TMA, 24, 34,53 y 55; UR 3

<sup>69</sup> UR 4

<sup>70</sup> LG 8

<sup>71</sup> UR 1

<sup>72</sup> LG 8; Cfr. UR 4

<sup>73</sup> LG 3

## 1. La Historia de la redacción de Lumen Gentium: del “est” al “subsistit in”

Antes del Vaticano II no existía el problema del significado de la expresión “la Iglesia de Cristo es la Iglesia Católica Romana”, incluso estaban en comunión con roma, las iglesias católicas orientales.

El Papa Pío XII había afirmado claramente en la encíclica “Mystici Corporis” y “Humani generis”, que el Cuerpo de Cristo, la Iglesia de Cristo, y la Iglesia católica romana eran una única y mismísima cosa.

Después que el Papa Juan XXIII había anunciado el Concilio, se formó inmediatamente una comisión teológica preparatoria (1960), con el cardenal Ottaviani y el P. Sebastián Tromp, quien había trabajado directamente en la redacción de la Mystici Corporis. De tal modo, que el esquema preparatorio estaba en consonancia directa con la doctrina de Pío XII sobre la Iglesia. Esta comisión esperaba que los obispos reunidos en el concilio no discutirían sobre las enseñanzas oficiales del Papa. No sorprende tanto que en el esquema del “De ecclesiae” presentado por la comisión preparatoria del concilio 1962 pareciera la expresión: *“la Iglesia católica romana es el cuerpo místico de Cristo y solamente aquella que s católica romana tiene derecho de ser llamada Iglesia”*<sup>74</sup>.

En la primavera de 1963 se preparó un nuevo esquema, “De ecclesiae”, el cual seguía afirmando que la única Iglesia de Cristo es la Iglesia católica, pero había algo nuevo, reconocía que habían algunos elementos de santificación que podrían encontrarse fuera de su estructura total, y que estos elementos pertenecen con propiedad a la Iglesia de Cristo.

Después de muchas discusiones se pensó en modificar completamente el texto, para cambiar la expresión de que la Iglesia de Cristo es la

---

<sup>74</sup> F. A SULLIVAN; El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no “que ella es”, sino que ella “subsiste en” la Iglesia católica romana. Pp. 608- 609. En R. LATOURELLE, “Vaticano II”, Balance y perspectivas, ( Ed. Sígueme, Salamanca, 1990)

Iglesia católica, sino que “subsiste” en ella. La razón oficial dada por los obispos al explicar el cambio fue que tal expresión estaba más de acuerdo con la afirmación acerca de los elementos eclesiales que se encuentran fuera de la Iglesia católica,<sup>75</sup>

## 2. El significado de “Subsiste”

Contra la opinión de algunos comentaristas que han querido interpretar el término en un sentido meramente filosófico, parece que la respuesta más coherente la encontramos en el simple análisis de la palabra en un diccionario de lengua latina: “*subsistit* es”, quiere decir “*estar todavía*”, “continuar”, “permanecer”. Esto se verifica por el contexto en que la palabra se encuentra y por recurrencia de tal sentido en otros documentos conciliares donde la palabra aparece.

La Iglesia de Cristo que dice subsiste en la Iglesia católica, no es una Iglesia ideal, que necesite realizarse concretamente en este mundo, sino la Iglesia histórica del Nuevo Testamento. La Iglesia que Jesús confió a Pedro y a los apóstoles es precisamente aquella de se habla cuando se dice que ella continua existiendo, y que se encuentra concretamente en la Iglesia católica, la única gobernada por los sucesores de Pedro.

Si bien la Iglesia es esencialmente una comunión de fe, de esperanza y caridad, cuya causa principal es el Espíritu Santo, que es siempre concebida como unidad visible en la profesión de la misma fe, en la celebración de los mismos sacramentos, y en la fraterna concordia de un único pueblo de Dios. A fin de conservar y realizar una semejante unidad. Cristo le ha dotado del triple ministerio de la palabra, de los sacramentos y del gobierno que hoy reconoce en el colegio de los obispos bajo la guía del papa.

La Iglesia de Cristo, existe todavía hoy con aquella y con todos los medios de salvación que Cristo le dió, y es la Iglesia católica que representa tales características. Naturalmente, esta es una cuestión de integridad institucional, de plenitud de medios de salvación; queda siempre la posibilidad de una comunidad no

---

<sup>75</sup> Cfr. LG 1; 8. Y en C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, “Diccionario de Eclesiología”. (Ed. San Pablo, Madrid, 2001) pp.375-380.



católica, pueda alcanzar la vida en Cristo, en la fe, la esperanza y el amor, en modo más perfecto que muchas comunidades católicas<sup>76</sup>. Sin embargo algunos opinan que el Vaticano II, con el “subsistit”, contradice la *Mystici Corporis*<sup>77</sup>, pero se trata más bien, de resaltar la interioridad de la Iglesia, y el Concilio sólo profundiza tal afirmación y la larga con perspectivas ecuménicas.

Por tanto con la expresión “*subsistit in*,”<sup>78</sup> el Concilio ha querido honrar la realidad cristiana que existe en las demás Iglesias y comunidades, a la vez que afirma ser ella la presencia plena de la Iglesia de Jesucristo en la tierra. Esos “elementos de santidad y verdad” se hallan presentes “fuera del recinto visible de la Iglesia Católica”<sup>79</sup> y permiten hablar de verdadera comunión entre los cristianos, aunque imperfecta. “La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro”. “En efecto -dirá Juan Pablo II- los elementos de santificación y de verdad presentes en las demás comunidades cristianas, en grado diverso unas y otras, constituyen la base objetiva de la comunión existente, aunque imperfecta, entre ellas y la Iglesia católica. En la medida en que estos elementos se encuentran en las demás Comunidades cristianas, la única Iglesia de Cristo tiene una presencia operante en ellas.”<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Cfr. UR 3, LG 15

<sup>77</sup> Cfr. J. RATZINGER. “Eclesiología de la *Lumen Gentium*”. Conferencia en un Congreso Internacional sobre el Vaticano II, Zenit Febrero de 2000. Decía: “El sentido del término “subsistit” Al llegar a este punto, resulta necesario analizar un poco más a fondo el sentido de la palabra “subsistit”. Con esta expresión el Concilio se aparta de la fórmula de Pío XII que, en su encíclica *Mystici corporis Christi*, había dicho: la Iglesia católica “es” (“est”) el único cuerpo de Cristo. En la diferencia entre “subsistit” y “est” subyace todo el problema ecuménico. La palabra “subsistit”, deriva de la filosofía antigua, desarrollada ulteriormente en la escolástica. A ella corresponde la palabra griega “hypóstasis”, que en la cristología desempeña un papel fundamental para describir la unión de las naturalezas divina y humana en la persona de Cristo. “Subsistere” es un caso especial de “esse”. Es el ser en la forma de un sujeto “a se stante”. Aquí se trata precisamente de esto. El Concilio quiere decir que la Iglesia de Jesucristo, como sujeto concreto en este mundo, puede encontrarse en la Iglesia católica. Eso sólo puede suceder una vez, y la concepción según la cual el “subsistit” se debería multiplicar no corresponde a lo que pretendía decir. Con la palabra “subsistit” el Concilio quería expresar la singularidad y la no multiplicabilidad de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica.”

<sup>78</sup> Cfr. CATIC. 816

<sup>79</sup> Ibid 3

<sup>80</sup> UUS 11

Sin embargo la visión del Concilio es muy diversa: el hecho de que en la Iglesia católica esté presente el “subsistit” del único sujeto Iglesia no es mérito de los católicos, sino sólo obra de Dios, que él hace perdurar a pesar del continuo demérito de los sujetos humanos. Estos no pueden gloriarse de ello, sino sólo admirar la fidelidad de Dios, avergonzándose de sus pecados y al mismo tiempo llenos de gratitud. Pero el efecto de sus pecados se puede ver: todo el mundo contempla el espectáculo de las comunidades cristianas divididas y enfrentadas, que reivindican recíprocamente sus pretensiones de verdad y así aparentemente hacen inútil la oración que Cristo elevó en la víspera de su pasión. Mientras la división, como realidad histórica, es perceptible a todos, la subsistencia de la única Iglesia en la figura concreta de la Iglesia católica sólo se puede percibir como tal por la fe.

Es cierto el Concilio Vaticano II advirtió esta paradoja y, precisamente por eso, declaró que el ecumenismo es un deber, como búsqueda de la verdadera unidad, y la encomendó a la Iglesia del futuro.

## VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

Quisiera resaltar lo innumerables esfuerzos que se han hecho y que se siguen realizando por el bien de la unidad de los cristianos, la misma actitud de comunión, que se vive en cada “*semana de oración de los cristianos*” es un signo claro de cómo desarrollar un camino cierto y verdadero de unidad, en donde la verdad y el amor sean el eje común, para evitar, este pecado tan grande que por siglos ha dañado la unidad querida por Dios para su Pueblo. Es el momento para dejarnos guiar por el Espíritu Santo, e implorar la gracia de la unidad entre los cristianos.

La tarea ecuménica es, de verdad un gran reto para todos los cristianos de hoy: superar las divisiones y encaminarse a *la misión evangelizadora* que tanto necesita el mundo actual. Solo así evitaremos las divisiones. Cuando hagamos realidad: nuestra misión de ser testigos claves de una nueva evangelización, nueva en su ardor, en sus métodos y sus expresiones<sup>81</sup>. Una evangelización, que en verdad señale campos fecundos para presencia y el compromiso de la Iglesia pueblo de Dios. “*Este es el*

---

<sup>81</sup> Cfr. JUAN PABLO II, “Discurso en Puerto Príncipe” 9 de Marzo 1983.

*primer camino que la Iglesia debe recorrer en el dar cumplimiento de su misión, es el camino primero y fundamental de la Iglesia, dar a conocer el Evangelio a cada ser humano*".<sup>82</sup> Por tanto pienso, que Anunciar a Jesucristo hoy, es el eco más claro y vigoroso del mandamiento misionero de Jesús: "Id y predicad el Evangelio a todas las gentes, hombres y mujeres, a todos los pueblos, a todas las razas, en todos los continentes..." (Mt, 28, 19-21)

Sí, los cristianos hacemos este esfuerzo por hacer creíble, el anuncio del evangelio a los hombres, será sin duda la mejor herramienta para vivir en la unidad querida por Dios. Teniendo en cuenta claro que la evangelización es la vocación, la misión esencial, el ideal, la fatiga, el gozo o la dicha de la Iglesia: es su identidad más profunda. Lo explica muy bien el Papa Pablo VI, cuando dice: "*no hay evangelización verdadera mientras no se anuncia el nombre, la doctrina, la vida las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios*"<sup>83</sup>, que es signo de unidad y comunión entre los cristianos. No podemos seguir escandalizando al mundo con nuestras divisiones, esta no ha sido la voluntad de Cristo. Pues la división entre los cristianos, perjudica mucho la predicación del Evangelio a toda criatura y cierra a la vez muchas puertas de la fe. Por lo cual, la causa de la actividad misionera y la del restablecimiento de la unidad de los cristianos están estrechamente unidas por la necesidad de la misión que exige a todos los bautizados unirse en una sola grey, para poder dar testimonio unánime de Cristo, su Señor, delante todas las gentes. Pero si todavía no podemos dar plenamente testimonio de una sola fe, se hace necesario, por lo menos, que nos veamos animados por el aprecio y la caridad. Pues la Iglesia tiene la misión de llevar al hombre a descubrir la plena verdad sobre sí mismo. Por lo tanto tampoco "*hay que olvidar todo lo que obra el Espíritu Santo en los corazones de los hermanos separados puede conducir también a nuestra edificación. Lo que de verdad es cristiano no puede oponerse en forma alguna a los auténticos bienes de la fe, antes al contrario, siempre puede hacer que alcance más perfectamente el misterio mismo de Cristo y de la Iglesia*"<sup>84</sup>

En nuestro tiempo que no es fácil vivir nuestra fe, a veces se torna dramático, pero a veces fascinante, es cuando debemos escuchar la voz de Dios, que

---

<sup>82</sup> RH 14

<sup>83</sup> EN 22

<sup>84</sup> UR 4.



nos habla a través de nuestros pastores que nos invitan y llaman a intensificar nuestra acción y compromiso misionero. Las palabras del Papa Juan Pablo II han elocuentes: *“La nueva evangelización es apremiante para nosotros los católicos. Está en juego la creación de una nueva cultura, que tenga el nombre de civilización del amor. Estoy seguro de que nuestros hermanos de las otras iglesias y comunidades cristianas sienten esta misma urgencia. Entonces trabajar juntos en este empeño y esta urgencia podría ser el gran logro del ecumenismo contemporáneo”*<sup>85</sup>. Si las sociedades y los signos de los tiempos cambian, nuestra creatividad debería ser una forma de cortesía del amor a Dios a los hombres y a la iglesia.

*“El movimiento ecuménico de nuestro siglo más que iniciativas ecuménicas de siglos pasados, cuya importancia sin embargo no debe subestimarse, se ha distinguido por una perspectiva misionera, sirviendo de inspiración las palabras del evangelio de Juan “Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado”*<sup>86</sup> *Se ha subrayado para que el mundo crea con tanta fuerza que se corre el riesgo de olvidar a veces que, el pensamiento del evangelista, la unidad es sobre todo para gloria del Padre”*<sup>87</sup>. Si embargo no podemos negar que la división de los cristianos es evidente y que no está en sintonía con la verdad que ellos tienen la misión de proclamar y sin duda que esto perjudica gravemente su testimonio. Ya Pablo VI decía frente a esta realidad: *“En cuanto evangelizadores, nosotros debemos ofrecer a los fieles de Cristo, no una imagen de hombres divididos y separados por las luchas que no sirven para construir nada, sino la de hombres adultos en la fe, capaces de encontrarse más allá de las tensiones reales gracias a la búsqueda común, sincera y desinteresada de la verdad. Sí, la suerte de la evangelización está ciertamente vinculada al testimonio de unidad dado a la iglesia... Dicho esto, queremos subrayar el signo de la unidad entre todos los cristianos, como camino e instrumento de evangelización. La división de los cristianos constituye una situación de hecho grave, que viene a cercenar la obra misma de Cristo”*<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> A. BRIVA MIRABET, “Evangelización y Ecumenismo” p. 97. En Nueva Evangelización y Ecumenismo. (ed. Lormo, Madrid 1992)

<sup>86</sup> Jn 17, 21

<sup>87</sup> UUS 98

<sup>88</sup> EN 69; UR1; UUS 98

Sí la eclesiología de comunión ha sido el alma que ha inspirado esta opción pastoral y, desde ella, se ha ido madurando una sana renovación de la identidad y tarea de la Iglesia. El Espíritu, particularmente en este fin de siglo, ha despertado una fuerte necesidad de comunión. Pues son tantas las divisiones que nos desgarran en todos los ámbitos, que provocan tan heridas, que nos duelen, y es ahí, donde surge el clamor que nos vuelve a pedir: *“Que todos seamos una sola cosa”*<sup>89</sup>.

Los signos de los tiempos. La Iglesia católica esta consciente de que *“creer en Cristo significa querer la unidad; querer la unidad significa querer a la Iglesia”*, no deja de recorrer confiada este camino difícil, pero lleno de alegría, que conduce a la unidad y la comunión plena entre los cristianos. *¡Cuántos signos de los tiempos han estimulado y sostenido nuestro camino durante los decenios que nos separan del Concilio y en el comienzo de este nuevo milenio!* Las mismas celebraciones ecuménicas que articulan el gran jubileo del año 2000 ofrecieron signos proféticos y conmovedores, y *“nos hicieron tomar conciencia más vida de la Iglesia como misterio de unidad”*<sup>90</sup>.

Pero tampoco podemos olvidar los numerosos signos alentadores que nos ofrece la investigación teológica realizada por tantos hermanos en el ámbito de las mayores Iglesias y comunidades eclesiales. Las comisiones de diálogo, con paciencia y constancia, venciendo a veces el desaliento y la desconfianza, han llegado a resultados de convergencia que, aún siendo intermedios, constituyen una sólida base sobre la que hay que seguir la búsqueda común. Sin duda que este es ya un don de parte de Dios que ha concedido a los hombres de buena voluntad y que merece toda la gratitud.<sup>91</sup> Por tanto estamos los cristianos llamados a crecer en la esperanza, en la oración común, seguir con el ecumenismo espiritual y así testimoniar la santidad.<sup>92</sup> Y crecer aún más en la espiritualidad de comunión, que debe caracterizar toda nuestra conducta y, con mayor razón, nuestra conducta ecuménica. Guiada siempre por el diálogo de la verdad y el encuentro en la fraternidad. Si por desgracia, aún no se ha logrado la comunión plena de todos los cristianos, ni podemos saber qué

<sup>89</sup> Jn 17, 21 y es el título de la Carta Encíclica de Juan Pablo II sobre el Ecumenismo, 25 de mayo 1995.

<sup>90</sup> NMI 48; CATIC 813 - 820; UR 2

<sup>91</sup> Cfr. UUS 41

<sup>92</sup> Ibid 82

desarrollo querrá imprimir el Espíritu Santo a la búsqueda ecuménica en los próximos años. Pero si no podemos negar que hemos recorrido un largo camino y que, y con respecto al pasado, es muy diferente el clima que reina hoy entre los católicos y los cristianos de las demás iglesias y comunidades hermanas. Cuando ya hemos iniciado el tercer milenio, debiéramos sentir que ya no podemos prescindir de este esfuerzo que nos une. Que el Señor nos ayude a mantener y conservar este tesoro de lo que se ha realizado hasta ahora, y aprender a custodiarlo.

Ojalá que esta nueva primavera de este milenio que estamos viviendo, nos regale a cada uno de los cristianos, un diálogo ecuménico como una peregrinación hacia la plenitud de la catolicidad que Cristo quiere para su Iglesia, armonizando la pluralidad de las voces en una sinfonía unitaria de verdad y amor.

Quisiera terminar este artículo, invitando a todos los cristianos a tener esperanza para alcanzar lo que se busca. La Iglesia, sí tiene una esperanza de la unidad<sup>93</sup> futura, no en el sentido, de que ésta se concrete sólo en un futuro, sino en cuanto esa unidad se universalizará, es decir abarcará a todos los hombres bajo una sola cabeza, Cristo. Por tanto el fundamento de la esperanza ecuménica de la Iglesia expresada en los textos del magisterio, se apoya generalmente en una profecía y una oración del mismo Cristo. La profecía es el texto de Juan: *“tengo otras ovejas que no son de este redil, y es preciso que Yo las traiga, y oirán mi voz, y habrá un sólo rebaño y un solo pastor”*<sup>94</sup>.

El ecumenismo, mientras busca la unidad de los creyentes en Cristo, se hace también escuela de fraternidad en la verdad entre todos los hombres. Por eso es muy importante señalar que el ecumenismo exige ser entendido en primer como una acción misteriosa del Espíritu Santo, por lo tanto requiere la conversión del corazón y la santidad de vida. Para eso es necesaria la oración personal y comunitaria. Así lo señala Juan Pablo II: *“Cuando los cristianos rezan juntos, la meta de la unidad aparece cercana”*<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Cfr. C. PRECHT BAÑADOS, “La Pastoral de comunión en la Novo Millennio Ineunte”. En la Revista Católica, (de los meses de Julio-Septiembre, Santiago de Chile, 2001) pp.210-212.

<sup>94</sup> Jn 10,16

<sup>95</sup> UUS 16.

# LA MORAL DE LA IGLESIA A LA LUZ DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA “LUMEN GENTIUM”

*Giglio Linfati Cantergiani*

## I. INTRODUCCIÓN

Los estudiosos de la moral saben que el Concilio Vaticano II no fue un Concilio dedicado a la moral, que hubo un intento de estudiar el tema, pero que el esquema presentado en la fase preparatoria al Concilio por los teólogos de la curia romana fue muy deficiente. Deseaba conservar de algún modo la moral casuista y condenar los “aires de renovación” que surgían en la época por los teólogos de las “nuevas tendencias”. Este esquema fue rechazado en su conjunto y, por la carencia de Padres Conciliares expertos en moral, más la debilidad del naciente empeño por renovar la teología moral y la absorción del tiempo en la elaboración de la *Gaudium et Spes*, no fue posible reemplazar el esquema por uno nuevo<sup>1</sup>.

Sin embargo, esto no significó que el Concilio se haya desentendido de lo ético; mientras unos teólogos afirmaban la ausencia del tema señalando que el Concilio no se había caracterizado por la renovación de la teología moral; otros planteaban que el Concilio indicaba un cambio epocal, ya que todo Documento conciliar podía ser tomado en consideración para construir un “nuevo modelo” teológico moral<sup>2</sup>. En efecto, entre ambas posturas concluimos con M. Vidal que “es cierto que el Concilio Vaticano II no puede ser considerado como un Concilio de moral (...)”,

---

<sup>1</sup> Para un estudio sobre la etapa inmediatamente anterior al Concilio y durante su desarrollo, Cf., VIDAL, M., *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer 2000, pp. 507-513.

<sup>2</sup> En la historia de la teología moral podemos encontrar cuatro modelos del discurso teológico moral: el *patristico*, el *escolástico*, el *casuístico* y en el postconcilio el *renovado*, que podemos caracterizarlo para el primer mundo como un “*humanismo personalista teónimo*” y para el tercer mundo como una “*ética teológica de liberación*”: Cf., VICO PEINADO, J., *Éticas teológicas ayer y hoy*. Madrid: San Pablo, 1993, pp. 41-96 y 97-170.

también es verdad que el Concilio ha hecho grandes aportaciones a la renovación de la moral”<sup>3</sup>. Señal de ello ha sido la abundante elaboración bibliográfica que ha surgido en estas cuatro décadas con estudios especializados en moral: Manuales, Diccionarios y Revistas. Como también lo ha sido la Enseñanza moral en las diversas facultades universitarias del mundo y, sobre todo, el rico aporte de la Academia Alfonsiana en Roma y el del Instituto Superior de Ciencias Morales en Madrid, para la formación de nuevos profesores en Teología Moral y para la continua investigación ético-teológica<sup>4</sup>.

Quisiéramos a la luz de la Constitución Lumen Gentium del Concilio Vaticano II, en ocasión del 40º aniversario de su promulgación, subrayar diez acentos emergentes o intuiciones para una nueva moral (I parte). En correspondencia a esos acentos o en referencia directa en algunos casos, deseamos proponer diez rasgos de la teología moral renovada (II parte), que nos permitan comprender la eclesialidad de la moral cristiana.

## II. ACENTOS EMERGENTES PARA UNA NUEVA ETICA

### 1. Vientos de renovación

Importante es hacer notar cómo se respira en el conjunto de los textos conciliares un aire de renovación de la teología moral. Destacamos por ejemplo, una moral con raíces bíblicas, en la “Dei Verbum”; una ética con tono misterioso y sacramental, en la “Sacrosanctum Concilium”; una ética que afronta temas muy concretos en todos los campos de la vida en sociedad, en la “Gaudium et Spes”; y la comprensión de una moral de signo eclesial, en la “Lumen Gentium”<sup>5</sup>. Además existe un texto

---

<sup>3</sup> VIDAL, M., *Nueva moral fundamental....*, o.c., p. 513. Entre los teólogos de la primera postura se menciona a Y. Congar y J. Fuchs; la segunda postura la afirma B. Häring.

<sup>4</sup> Cf., VIDAL, M., - FERRERO, F., *25 años de reflexión moral (1970-1995)*, en *Moralia* 19 (1996) 141-174, donde podemos encontrar un completo informe sobre la reflexión moral en las diversas décadas del postconcilio con abundante bibliografía. La Revista *Moralia* cada año ofrece un “panorama bibliográfico” en temas de moral publicados en diversas Revistas; véase el informe de ELIZARI, F.J., *Panorama bibliográfico. Temas de Moral en las revistas de 2003*, en *Moralia* 27 (2004) 219-376.

<sup>5</sup> Cf., VIDAL, M., *Nueva moral fundamental....*, o.c., p. 514.

que hay que valorarlo también a la luz de las grandes constituciones conciliares, que expresamente pide la renovación de la teología moral:

“Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo”<sup>6</sup>.

La apuesta del Concilio Vaticano II por la renovación de la teología moral ya está echada; viene luego la etapa de la recepción del Concilio en la vida de la Iglesia y todo el esfuerzo académico y pastoral por hacer realidad el mandato conciliar<sup>7</sup>. La moral de “actos” pasa a ser reemplazada por una moral de la “caridad” y de la “universal vocación a la santidad en la Iglesia”<sup>8</sup>.

## 2. Un estatuto teológico

El Concilio ha pedido un estatuto científico y crítico para la moral, de tal modo que esta ciencia pueda permanentemente revisar su fundamento “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana”<sup>9</sup>. De esta manera la ética teológica puede estar dispuesta a incorporarse al diálogo interdisciplinar para poder actuar coherentemente en la búsqueda de la verdad. Juan Pablo II describe a la ética cristiana como una “reflexión científica sobre el Evangelio” y “sobre la vida de santidad de la Iglesia”<sup>10</sup>. Porque es de esta forma como la ética puede recuperar su “estatuto

---

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, *Decreto “Optatam Totius”*, n. 16 (en adelante OT).

<sup>7</sup> Un estudio sistemático sobre la teología moral después del Concilio vaticano II (con bibliografía), lo encontramos en VIDAL, M., *Nueva moral fundamental...*, o.c., pp. 517-556. También en PODGA, F., *Teología moral postconciliar. La renovación de su objeto y estructura*, en AA.VV (dirs.), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: Perpetuo Socorro 2003, pp. 305-319.

<sup>8</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución “*Lumen Gentium*”, título del capítulo V (en adelante LG). La “moral de la caridad” y la “moral de la santidad” serán estudiadas más adelante.

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución “*Gaudium et Spes*”, n. 46 (en adelante GS).

<sup>10</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor. Carta encíclica sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia*, n. 110 (en adelante citaremos con las iniciales “VS”).

teológico”, cuando “acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana”<sup>11</sup>.

### 3. Nutrida por la Sagrada Escritura

La raíz bíblica de la ética ha sido un aspecto rescatado en el nuevo modelo teológico moral, al revalorar con entusiasmo que la Biblia es parte de la vida de la Iglesia como lo enseña el Catecismo<sup>12</sup>. Qué importante ha sido unir la teología moral con la Sagrada Escritura, para que ésta vuelva a ocupar el puesto de relevancia que tuvo en los inicios de la reflexión moral cristiana<sup>13</sup>. En efecto, el “alma” de toda teología es el Evangelio como “fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta”<sup>14</sup>.

### 4. Valoración de la Tradición

También debemos considerar a la Tradición como categoría canalizadora del Evangelio y que antes del Concilio había estado completamente ausente en el ámbito moral. Pero, ¿Qué es la tradición, esta categoría olvidada y que deseamos recuperar en el postconcilio? De la variedad de significados está la interpretación alemana que dice que es como un sacramento, según el cual la tradición “está destinada a la salvación de los seres humanos”, transmite vida y “encarna la presencia activa del Evangelio y la actividad del acto salvífico de Jesucristo que trasciende el tiempo”. No se trata entonces de cualquier tradición, sino de aquella que comunica vida y salvación y ello permite distinguir “la tradición verdadera de la

---

<sup>11</sup> VS, n. 29. Cf., QUEREJAZU, J., *Recuperación del estatuto teológico de la Teología Moral postvaticana*, en *Moralia* 21 (1998) 63-78.

<sup>12</sup> Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn.131-133.

<sup>13</sup> La Teología Moral debe ser “nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura”: OT, n. 16. Abundantes estudios se han realizado en torno a una configuración bíblica de la moral cristiana: Ver bibliografía en PIANA G., GOFFI, T., (Eds), *Corso di morale I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*. Brescia: Queriniana 1989, pp.168-173; VIDAL, M., *Moral de actitudes. I. Moral fundamental*. Madrid:: PS 1990, pp. 98-99. Un artículo reciente en ALVAREZ, L., *La ética bíblica frente a las nuevas propuestas de la hermenéutica*, en *Moralia* 20 (1997) 171-198.

<sup>14</sup> CONCILIO VATICANO II, constitución Dogmática “Dei Verbum”, n. 7 (en adelante DV).

falsa”<sup>15</sup>. La Teología moral hunde sus raíces en el Evangelio que se transmite a través de la Tradición y la Escritura, interpretándose de un modo auténtico por el Magisterio de la Iglesia<sup>16</sup>.

## 5. Orientación Trinitaria

Esta configuración bíblica de la moral permite insertarla en el seno de la Santísima Trinidad. La Iglesia -enseña Lumen Gentium- “aparece como el pueblo unido ‘por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo’”<sup>17</sup>. Entonces este Misterio de Dios es “el fundamento último y la meta definitiva de la vida moral cristiana”<sup>18</sup>; a partir de Él la teología moral podrá descubrir nuevos paradigmas éticos: la “comprensión de la persona como ‘donación’ y ‘comunidad’”, “la relación interpersonal”; “la familia”, “la vida consagrada” y la “ética social cristiana”<sup>19</sup>.

## 6. Llamado a la salvación

Un reconocido teólogo ha señalado que el Concilio ha sido “fecundo” para la ética teológica, porque ha subrayado “una nueva conciencia,” “un nuevo acento sobre los temas morales” y “una nueva metodología”<sup>20</sup>. En este sentido surge un nuevo modo de entender al ser humano: el hombre está llamado a la salvación no a la condenación. En la Lumen Gentium se afirma precisamente que todo hombre tiene posibilidad de salvarse si busca a Dios y se esfuerza en hacer su voluntad, mediante el dictamen de su propia conciencia: “Este mismo Dios tampoco está lejos

---

<sup>15</sup> Cf. JOHNSTONE, B., *¿Qué es la tradición?*, en AA.VV (dirs.), *La ética cristiana hoy ...*, o.c., p.332.

<sup>16</sup> DV, nn. 7-10. En el nuevo edificio teológico moral es muy importante recuperar el valor de la tradición como “dimensión socio-antropológica” y “realidad teológica”; como también las tradiciones más relevantes “alfonsiana” y “tomasiana”: Cf. VIDAL, M., *Notas sobre el valor de la Tradición y de las tradiciones en Teología Moral*, en *Moralia* 23 (2000) 121-138.

<sup>17</sup> LG, n. 4.

<sup>18</sup> Cf., VIDAL, M., *Nueva moral fundamental ...*, o.c., p.55. Véase todo el capítulo, pp. 55-81, que hace referencia a la base Trinitaria que tiene la ética cristiana.

<sup>19</sup> Ib., pp. 62-64.

<sup>20</sup> Flecha, J.R., *La Vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*. Salamanca: Sígueme 2000, pp. 64-76.

de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Act., 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim., 2,4). Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna<sup>21</sup>. Juan Pablo II habrá de recordar mas tarde que por la vida ética “está abierto a todos el camino de la salvación”<sup>22</sup>.

## 7. Orientación cristológica

Lumen Gentium permitió también a la Iglesia hacerle descubrir su centralidad en Cristo. La norma de conducta para el creyente será siempre Jesucristo que vive en la comunidad eclesial. Esa ha sido la convicción cristiana en el siglo primero y que el Concilio nos hizo redescubrir: “Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor tal como lo habéis recibido; enraizados y edificados en él; apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebosando en acción de gracias”<sup>23</sup>. Nuestra Constitución nos recordará que Cristo es el modelo para los cristianos: “Inauguró en la tierra el Reino de los cielos, nos reveló su misterio y con su obediencia realizó la redención”<sup>24</sup>. Nos comunicó su libertad para que podamos vencer el pecado: “Cristo, hecho obediente hasta la muerte y, en razón de ello, exaltado por el Padre (cf. Flp 2,8-9), entró en la gloria de su Reino; a El están sometidas todas las cosas hasta que El se someta a sí mismo y todo lo creado al Padre, para que Dios sea todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,27-28). Tal potestad la comunicó a sus discípulos para que quedasen constituidos en una libertad regia, y con la abnegación y la vida santa vencieran en sí mismos el reino del pecado (cf. Rom 6,12), e incluso sirviendo a Cristo también en los demás, condujeran en humildad y paciencia a sus hermanos hasta aquel Rey, a quien servir es reinar”<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> LG, n. 16.

<sup>22</sup> VS, n. 3.

<sup>23</sup> Col 2, 6-7

<sup>24</sup> LG, n. 3.

<sup>25</sup> Ib., n. 36.

La misión de la Iglesia, igual como la de Jesús, es un servicio al ser humano, en particular al más pequeño y marginado. Y en esta tarea el Papa dice que los fieles laicos tienen una responsabilidad “central”: “redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana”<sup>26</sup>. En forma más explícita el comportamiento moral cristiano se define como el “seguimiento de Cristo”. Al joven rico que pregunta qué ha de hacer de bueno para obtener la vida eterna, Jesús lo invita a seguirle. Ese seguimiento comporta sus valores, sus ideales de vida, el estilo de su servicio, y no sólo una mera imitación exterior. “Por esto, seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana”, enseña Juan Pablo II<sup>27</sup>. La vida ética de un cristiano tiende a la creación de un “hombre nuevo”, nacido del Espíritu de Cristo resucitado. De Él los fieles reciben el ideal y el modelo de hombre, la gracia y la fuerza para su realización en la Comunidad cristiana. Porque es la entera comunidad la que tiene que ser fiel a Jesucristo, caminando en santidad y fidelidad a su Señor, para dar testimonio de él ante el mundo.

## 8. Pueblo de Dios en marcha

Pero también surge en el Concilio la autocomprensión de la Iglesia como pueblo de Dios que peregrina, anuncia y anticipa el Reino de Dios: “La Iglesia, ‘va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, anunciando la cruz y la muerte del Señor, hasta que El venga (cf. 1 Cor., 11,26). Se vigoriza con la fuerza del Señor resucitado, para vencer con paciencia y con caridad sus propios sufrimientos y dificultades internas y externas, y descubre fielmente en el mundo el misterio de Cristo, aunque entre penumbras, hasta que al fin de los tiempos se descubra con todo esplendor”<sup>28</sup>. La esperanza escatológica trae consecuencias para el actuar de los cristianos. Es una llamada al coraje, a dejar a un lado la pasividad, los miedos, las cobardías, para ser más creativo, más osados, más activos, más convertidos, con más verdad y más santidad de vida<sup>29</sup>. Y “Por eso

---

<sup>26</sup> JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Post-Sinodal “Christifideles Laici”*, n. 88.

<sup>27</sup> VS, n. 19; Cfr. Ib., nn. 20-21; Mt 19, 16-21.

<sup>28</sup> LG, n. 8.

<sup>29</sup> Cf. Ib., n. 8.

ponemos toda nuestra voluntad en agradar al Señor en todo (cf. 2 Cor 5,9), y nos revestimos de la armadura de Dios para permanecer firmes contra las asechanzas del demonio y poder resistir en el día malo (cf. Ef 6,11-13)<sup>30</sup>.

## 9. Amor a Cristo hasta el martirio

Desde esta perspectiva se desprende un camino metodológico de una vida ética que está basada en el amor a Cristo hasta el martirio si fuese necesario: “Así como Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su caridad ofreciendo su vida por nosotros, nadie tiene un mayor amor que el que ofrece la vida por El y por sus hermanos (cf. 1 Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien, ya desde los primeros tiempos algunos cristianos se vieron llamados, y siempre se encontrarán otros llamados a dar este máximo testimonio de amor delante de todos, principalmente delante de los perseguidores. El martirio, por consiguiente, con el que el discípulo llega a hacerse semejante al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, asemejándose a El en el derramamiento de su sangre, es considerado por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor de la caridad. Y si ese don se da a pocos, conviene que todos vivan preparados para confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia”<sup>31</sup>. La caridad entendida como amor a Dios y al prójimo hasta entregar la vida es el principio clave de todo el edificio teológico moral<sup>32</sup>.

## 10. Mostrar un camino de santidad

En el ámbito de la catequesis o de la formación ética la Lumen Gentium pone el acento en lo positivo más que en lo negativo; no se trata ahora de insistir en una moral del pecado o de la condenación, sino de mostrar un camino de perfección o santidad, basada en la categoría bíblica de Alianza, es decir, de la iniciativa gratuita de Dios y la respuesta generosa del hombre. La santidad de vida está en el centro de la preocupación de la Iglesia, y es un llamado a todos los fieles a vivir esta “universal vocación”: “todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía,

---

<sup>30</sup> Ib., n. 48.

<sup>31</sup> Ib., n. 42.

<sup>32</sup> Cf. Jn 3, 16; Mt 22, 34-40; 25, 31ss.

ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol : 'Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación' (1Tes 4,3; Ef 1,4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta incesantemente y se debe manifestar en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce en los fieles; se expresa de múltiples modos en todos aquellos que, con edificación de los demás, se acercan en su propio estado de vida a la cumbre de la caridad"<sup>33</sup>.

Sin duda que son muchos más los aspectos ético-teológicos que han ido naciendo a la luz de la reflexión moral en estos 40 años. No era nuestro objetivo aquí mencionarlos todos, sino sólo nombrar brevemente aquellos que a nuestro parecer tenían más relación con la Constitución Lumen Gentium. En esta segunda parte ahondaremos un poco más en algunos de esos acentos, a la luz de la Lumen Gentium y del conjunto de los documentos conciliares.

### **III. RASGOS DE LA TEOLOGÍA MORAL RENOVADA QUE NACEN A LA LUZ DE LUMEN GENTIUM**

#### **1. Moral de las bienaventuranzas**

Es sabido que las bienaventuranzas son la máxima expresión de una vida de entrega a los demás y de cercanía a Dios Padre. Desde niño lo hemos aprendido así en el catecismo y en las páginas de la Biblia, sobre todo en el contexto del Sermón de la Montaña<sup>34</sup>. Las bienaventuranzas "nos describen de modo indirecto el 'corazón' de Dios, el talante de Jesús, los valores fundamentales del reino de Dios y quiénes son los que aceptan en sinceridad su señorío liberador"<sup>35</sup>. De esta manera la ética cristiana se nos muestra siempre a favor de una vida humana cada vez más plena, insatisfecha de todos los contravalores presentes en el mundo de hoy. Por tanto, impregnar al mundo del espíritu de las bienaventuranzas es tarea especial que el Señor Jesús encomienda a los cristianos laicos y que la Constitución Lumen Gen-

---

<sup>33</sup> LG, n. 39.

<sup>34</sup> Cf., Mt 5, 3-10; los capítulos 5 al 7 de san Mateo nos presenta la ética del Sermón de la Montaña y de las Bienaventuranzas.

<sup>35</sup> FLECHA, JOSÉ ROMAN, *La vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*. Salamanca: Sígueme 2000, p. 106.

tium se encarga de recordar: “Todos en conjunto y cada cual en particular deben alimentar al mundo con frutos espirituales (cf. Gal 5,22) e infundirle aquel espíritu del que están animados aquellos pobres, mansos y pacíficos, a quienes el Señor, en el Evangelio, proclamó bienaventurados”<sup>36</sup>.

El tema retorna nuevamente cuando la Constitución expresa que el Señor llama bienaventurados a los que están unidos a Cristo en su dolor, en la pobreza, en la enfermedad, en los sufrimientos y persecuciones a causa de la justicia<sup>37</sup>. *Lumen Gentium* comprende la vida moral como una unidad basada en el amor de Cristo vivido en el espíritu del Sermón de la Montaña<sup>38</sup>. El Catecismo a su vez coloca a las Bienaventuranzas en el origen y comienzo de la vida ética: “están en el centro de la predicación de Jesús”; “dibujan el rostro de Jesucristo y describen su caridad”; “iluminan las acciones y las actitudes características de la vida cristiana”; “responden al deseo natural de felicidad”; y “descubren la meta de la existencia humana”<sup>39</sup>. Juan Pablo II enseñará en su Encíclica que las Bienaventuranzas son la “carta magna” de la moral cristiana, pues “en su profundidad original son una especie de autorretrato de Cristo” e “invitaciones a su seguimiento y a la comunión de vida con Él”<sup>40</sup>.

El teólogo Serio De Guidi dirá que Jesucristo es el fundamento de las bienaventuranzas. El Señor Jesús es feliz por el modo como ha obrado en la vida, colocándose a favor de los pobres y sufrientes, de los excluidos y marginados, para devolverles dignidad, integrarles y ofrecerles salvación. El comportamiento integrador de Jesús encuentra su máxima expresión en su pascua, acontecimiento de su total abandono a la voluntad de Dios y de amor fraterno hasta entregar su propia vida. Las bienaventuranzas valen no sólo para todos los cristianos, sino también para todos los seres humanos. Sólo la soberbia de la autosuficiencia que se opone al amor se automargina de la felicidad que ofrece el Señor. En esa óptica podemos entender la parábola del hombre rico y del pobre Lázaro<sup>41</sup>. Las bienaventuranzas entonces valen

---

<sup>36</sup> LG, n. 38.

<sup>37</sup> Cf., *Ib.*, n. 41.

<sup>38</sup> Cf., *Ib.*, n. 42.

<sup>39</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn. 1716 -1719.

<sup>40</sup> VS, n. 16. Cf. *Ib.*, nn. 15-18.

<sup>41</sup> Cf., *Lc* 16, 19-31.

para todos los cristianos adultos, disponibles como niños a dejarse liberar, recrear y amar con predilección, para que con su propio protagonismo inicien su proceso de integración. En base a los resultados de la exégesis bíblica-histórica S. De Guidi sostiene que la vida cristiana vivida según las bienaventuranzas es una vida salvada, integrada y feliz<sup>42</sup>.

## 2. Moral del seguimiento de Cristo

Una ética vivida bajo el constante influjo de las bienaventuranzas es una moral que se concreta en el seguimiento de Cristo. Seguir a Jesús es lo específico de la moral cristiana o es su “norma suprema” como lo dijera el Papa<sup>43</sup>. Sin embargo un estudio de Giannino Piana indica que para llegar a esta afirmación se ha tenido que recorrer un arduo camino, que comenzó en los inicios del 1900, con la aportación de F. Tillmann quien se esforzó por articular la categoría de “seguimiento de Cristo” a la luz de algunas corrientes filosóficas del tiempo, sobre todo la fenomenología, el existencialismo y el personalismo. Señala que el retorno de esta categoría ética adquirió así el significado de un acto de adhesión personal del discípulo a Jesucristo. Pero Jesús no es sólo un paradigma ético, sino es como una fuerza motivadora anterior al obrar moral. F. Tillmann dejó así la puerta abierta para estudios ulteriores que alcanzaron hasta el Concilio Vaticano II, cuyo aporte más significativo fue el de sustituir la tradicional categoría “ley” por la de “vocación de los fieles en Cristo”<sup>44</sup>. La identidad de la moral cristiana ya no se buscará en el sólo cumplimiento de los preceptos, sino en una transformación interior, que se refleja en la asunción de nuevos estilos de existencia. La llamada a la salvación en Cristo es ante todo un don y una gracia, pero también la exigencia de vivir aquella novedad de vida que brota de la participación en la vida del Maestro y que encuentra su expresión en la donación total de sí. Concluye que Cristo es entonces la medida del ser y del obrar del cristiano, norma concreta que debe inspirar toda conducta<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf., DE GUIDI, S., *Vita salvata, integrata, felice secondo le beatitudini di Matteo*, en *Rivista di Teologia Morale* 128 (2000) 515-542.

<sup>43</sup> Cf., VS, nn. 19-21.

<sup>44</sup> OT, n. 16

<sup>45</sup> Cf., PIANA, G., *La teologia morale e l'evento cristológico*, en *Rivista di Teologia Morale* 124 (1999) 481-485.

A partir del Concilio Vaticano II, esta categoría del seguimiento de Cristo ha sido considerada fundamental para la ética cristiana. Así se desprende de la Constitución *Lumen Gentium*: “Por ser Cristo luz de las gentes, este sagrado Concilio, reunido bajo la inspiración del Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con su claridad, que resplandece sobre el haz de la Iglesia, anunciando el Evangelio a toda criatura”<sup>46</sup>. Siguiendo esa afirmación *Lumen Gentium* subraya que en el Hijo el Padre se complació restaurar todas las cosas<sup>47</sup>, porque en Él está la primacía sobre todo y que es “necesario que todos los miembros se asemejen a El hasta que Cristo quede formado en ellos”<sup>48</sup>. Sin embargo, seguir a Cristo no es una mera imitación exterior, sino el “reproducir creativamente en el propio contexto histórico, la vida y la práctica de Jesús”; es aprender “a vivir no su historia sino la nuestra”<sup>49</sup>. Seguir a Cristo comporta la aceptación de sus valores: el modo de servir a los demás (Mc 10, 45) y el “tomar la cruz” (Mc 8, 34) hasta la entrega salvadora<sup>50</sup>. Seguir a Cristo implica al hombre “en su interioridad más profunda (...), significa hacerse conforme a Él”<sup>51</sup>. Para la encíclica de Juan pablo II el tema del seguimiento de Cristo cobra una relevancia especial al considerarlo “fundamento esencial” para la moral cristiana<sup>52</sup>. Y sencillamente consiste en “abandonarse a Él, en el dejarse transformar por su gracia y ser renovado por su misericordia”<sup>53</sup>.

Para *Lumen Gentium* el seguir a Cristo no es sólo un desafío para los pastores, es un llamado a todos, también para los fieles cristianos laicos: “Cada seglar debe ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús,

---

<sup>46</sup> LG, n. 1.

<sup>47</sup> Cf., *Ib.*, n. 3.

<sup>48</sup> *Ib.*, n. 7.

<sup>49</sup> MORENO REJON, F., *Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina*. Madrid: PS 1986, p. 143.

<sup>50</sup> Cf., FLECHA, J.R., *Teología Moral Fundamental*. Madrid: BAC 1994, pp. 100-101.

<sup>51</sup> VS, n. 21.

<sup>52</sup> Cf., *Ib.*, n. 19.

<sup>53</sup> *Ib.*, n. 119.

y señal del Dios vivo”<sup>54</sup>. T. Mifsud enseñará que siguiendo a Jesús en su “radicalidad” más profunda es como se puede priorizar una ética cristiana que realice los valores del Reino en el obrar diario del discípulo<sup>55</sup>.

Uno de los problemas que actualmente se plantea en el campo de la teología moral es cómo conciliar la singularidad del sujeto histórico Jesús de Nazaret con la pretensión de una ética que quiere ser universal. ¿La ética cristiana responde solo a los seguidores de Cristo o tiene una significación universal?. Una aproximación que nos lleva a un intento de respuesta la recogemos de Basilio Petrà cuando nos plantea que Jesús es “maestro di sapienza”. Señala que Jesús es la sabiduría y vive el êthos de la sabiduría, y que vivir como Él vive es el modo más directo y pleno para entrar en la vida. El carácter sapiencial está dotado de universalidad y profundidad humana, por tanto Jesús es una respuesta también para otras éticas y para todo hombre de buena voluntad<sup>56</sup>. En este sentido la sociedad contemporánea se pregunta cómo delinear un êthos mundial en el actual pluralismo ético-cultural. Para Dalmazio Mongillo el Evangelio es el universal ético encarnado en el mundo de las personas solidarias con aquellas que viven en la indigencia; ahí está el fundamento de una ética universal, en la dignidad de la persona humana, capaz de decidir por sí misma, de reconocer y actuar como sujeto de relaciones en docilidad al Espíritu Santo<sup>57</sup>. A su vez Enrico Chiavacci señala en esa misma línea que el anuncio moral cristiano se presenta como universal y no debe identificarse con cultura alguna, porque ésta es siempre relativa. Pero, dice que es un error basar el relativismo ético sobre la pluralidad

---

<sup>54</sup> LG, n. 38.

<sup>55</sup> Cf. MIFSUD, T., *Una fe comprometida con la vida. Espiritualidad y ética, hoy*. Santiago de Chile: San Pablo 2002, pp. 53-55.

<sup>56</sup> Cf., PETRÀ, B., *Gesù, maestro di sapienza. Un altro approccio all'universalità etica del messaggio cristiano*, en *Rivista di Teologia Morale* 124 (1999) 487-493. Las dos opciones: “ética de la fe” y “ética de la autonomía teónoma”, las podemos encontrar explicadas en VIDAL, M., *Nueva moral fundamental ...*, o.c., pp.540-553.

<sup>57</sup> Cf., MONGILLO, D., *Esigenze morali del Vangelo*, en *Rivista di Teologia Morale* 130 (2001) 185-192.

de culturas, pues, todos los valores que prestan atención al otro es sensibilidad moral común a los seres humanos y a todas las culturas<sup>58</sup>.

Por otra parte, Luigi Lorenzetti plantea la necesidad de repensar la esencial relación que a partir de Concilio Vaticano II se dio entre teología moral y cristología<sup>59</sup>. Según este autor la dirección cristológica en teología moral no ha tenido pleno éxito, ya que además de los italianos Domenico Capone y Tulio Goffi, han sido muy pocos los teólogos que se han empeñado en ello. Se pregunta, ¿Por qué esta débil formulación cristocéntrica de la teología moral en el período postconciliar? Una respuesta se podría encontrar en el racionalismo filosófico (Kant) que ha negado la universalidad de la propuesta cristiana; entonces ha estado presente el riesgo de elaborar una moral sólo para los cristianos, excluyendo a los demás. De ahí el debate surgido sobre la “moral autónoma” y “ética de la fe”<sup>60</sup>. En la actualidad se reconoce la necesidad de una moral cristológica, pero también se teme que esto haga perder la contemporaneidad y universalidad. Para resolver esta cuestión -señala Lorenzetti- se debe seguir el criterio ético vivido por Jesús: el Espíritu Santo; Él es camino esencial para el cristocentrismo en moral. El cristiano igual que Cristo con la fuerza del Espíritu, debe aprender a leer la voluntad de Dios a través de la historia en las situaciones concretas. La moral cristiana como seguimiento de Cristo, comprende por tanto el seguimiento del Espíritu de Cristo. Una ética así no es superflua, exige escuchar la

---

<sup>58</sup> Cf., CHIAVACCI, E., *L'universalità dell'etica cristiana*, en *Rivista di Teologia Morale* 130 (2001) 177-184. Para referirse a una “ética universal” ha entrado en el lenguaje la expresión “ética civil”: Cf., CARRERA, J., *Ética civil, ética de mínimos*, en *Cuadernos Cristianisme i Justícia* 94 (1999) 38-46: “la propuesta de la ética civil, bien entendida, permite a la Iglesia seguir haciendo un servicio de humanización en todo el mundo (...), puede dar respuesta a lo que reclamaba el Concilio Vaticano II. El Concilio esperaba que, a pesar de no compartir una misma fe, todos los hombres y mujeres pudieran hallar un punto de encuentro en una moral compartida” (p. 44).

<sup>59</sup> El Concilio mandó expresamente que “La teología moral (...) deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo” (OT, n. 16); es decir, como disciplina debe asumir un claro prisma cristológico, tanto a nivel de método como de contenido, cuyo criterio de referencia es “la luz de Evangelio y de la experiencia humana” (GS, n. 46).

<sup>60</sup> Juan Pablo II indica al respecto la necesidad de evitar el peligro de caer en una autonomía autosuficiente (VS, n. 40) y en una “heteronomía” como negación de la autodeterminación del hombre (VS, n. 41), proponiendo vencer esas dos tentaciones con el paradigma llamado “teonomía participada” (VS, n. 41).

Palabra de Dios en la Sagrada Escritura y en el análisis crítico de la experiencia y de la praxis. El debate sobre la “moral autónoma” ha permitido demostrar que la ética cristiana, dependiendo de la fe en Cristo, es además racional, humana y universal<sup>61</sup>. Con razón Gaudium et Spes ha dicho que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”<sup>62</sup>; que “el que sigue a Cristo, hombre perfecto, se hace él mismo más hombre”<sup>63</sup>; y Lumen Gentium -como más arriba hemos señalado- indica que “Cristo es la luz del mundo”<sup>64</sup> y más adelante se dice que “todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo”, pues, “de Él venimos, por Él vivimos y hacia Él caminamos”<sup>65</sup>.

### 3. Moral del Reino

La categoría Reino de Dios es el núcleo del mensaje de la Buena Noticia de Jesús y permite una ética teológica dinámica, con talante profético, que cuestiona e interpela la realidad existente a la luz de la Palabra de Dios. Y esta categoría ética del Reino inaugurada por Cristo para la redención del género humano, emerge también a la luz de la Lumen Gentium, dándole así un marco de referencia a toda la moral de la Iglesia<sup>66</sup>.

En no pocos pasajes del Evangelio se nos muestra a Jesús predicando la Buena Noticia del Reino de Dios, que comienza a manifestarse como una luz delante de los hombres<sup>67</sup>. Las parábolas de la semilla que crece calladamente<sup>68</sup>, el

---

<sup>61</sup> Cf., LORENZETTI, L., *Debole indirizzo cristocentrico della teologia morale, perché?*, en *Rivista di Teologia Morale* 124 (1999) 495-500. Véase los estudios de S. Privitera, L. Lorenzetti, L. Raniero, en *Rivista di Teologia Morale* 137 (2003) 65-109. Una presentación de algunas de las perspectivas más importantes acerca de la relación entre moral y cristología podemos encontrar también en VIDAL, M., *Nueva moral fundamental ..., o.c., pp. 121-156*.

<sup>62</sup> GS, n. 22.

<sup>63</sup> Ib., n. 41.

<sup>64</sup> LG, n. 1.

<sup>65</sup> Ib., n. 3.

<sup>66</sup> Cf., Ib., n. 3.

<sup>67</sup> Cf., Ib., n. 5.

<sup>68</sup> Cf., Mc 4, 26-29.

grano de mostaza<sup>69</sup>, la levadura<sup>70</sup> y muchas otras, nos ilustran de modo claro que el Reino de Dios una vez llegado en la persona de Jesús, exige esfuerzo por parte del hombre. La mies se halla en espera de los segadores<sup>71</sup>. En esta perspectiva sitúa Jesús su propia obra y la obra para la que llama a sus discípulos, a los cuales derrama sobre ellos el Espíritu Santo prometido. Y, entonces, “la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador, observando fielmente sus preceptos de caridad, de humildad y de abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino. Ella en tanto, mientras va creciendo poco a poco, anhela el Reino consumado, espera con todas sus fuerzas, y desea ardientemente unirse con su Rey en la gloria”<sup>72</sup>.

En el capítulo II de la *Lumen Gentium*, sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, se dice que los Apóstoles elegidos lo son para el anuncio del Reino de Dios: “El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a sí a los que El quiso, eligió a los doce para que viviesen con El y enviarlos a predicar el Reino de Dios (cf. Mc., 3,13-19; Mt., 10,1-42)”<sup>73</sup>. Esa Buena Noticia es “el principio de la vida para la Iglesia”<sup>74</sup> y Ella faltaría a su misión si no se empeñara en la construcción de Reino en todo tiempo y lugar.

Pero, la construcción del Reinado de Dios en el mundo es tarea primera que corresponde a los fieles laicos por su carácter secular: “Porque el Señor desea dilatar su Reino también por mediación de los fieles laicos; un reino de verdad y de vida, un reino de santidad y de gracia, un reino de justicia, de amor y de paz”<sup>75</sup>. Son los cristianos esparcidos en las diversas realidades temporales quienes tienen como misión primera, siguiendo el ejemplo de Jesús de Nazaret, el concretar las exigencias que hagan posible la llegada del Reinado de Dios en el mundo. “El reinado

---

<sup>69</sup> Cf., Lc 13, 18-19.

<sup>70</sup> Cf., Lc 13, 20-21.

<sup>71</sup> Cf., Jn 4, 35-38.

<sup>72</sup> LG, n. 5.

<sup>73</sup> Ib., n. 19.

<sup>74</sup> Ib., n. 20.

<sup>75</sup> Ib., n. 36.



de Dios exige del hombre una respuesta y comporta una moral. Pero propiamente no es que la actitud moral haga acceder al reino de Dios, sino, más bien, el reino de Dios, que se le entrega en Jesús, exige y posibilita un nuevo comportamiento por parte del hombre”<sup>76</sup>.

#### 4. Moral del servicio y de la caridad

Describiendo a la Iglesia a través de diversas figuras, nuestra Constitución la señala como aquella comunidad que está al servicio del mundo como “piedras vivas”<sup>77</sup>. De ahí brota una moral de la caridad para la vida del mundo, como lo explicita más adelante nuestra Constitución Dogmática, al hacer referencia al “cuerpo místico de Cristo”: “Unificando el cuerpo, el mismo Espíritu por sí y con su virtud y por la interna conexión de los miembros, produce y urge la caridad entre los fieles. Por tanto, si un miembro tiene un sufrimiento, todos los miembros sufren con él; o si un miembro es honrado, gozan juntamente todos los miembros (cf. 1Cor., 12,26)”<sup>78</sup>.

Se indica en la Lumen Gentium que la “diaconía” es un encargo que el Señor confió a los pastores y a toda la Iglesia<sup>79</sup>. En relación al Obispo, a éste se le pide tener “siempre ante los ojos el ejemplo del Buen Pastor, que vino no a ser servido, sino a servir (cf. Mt., 20,28; Mc., 10,45); y a entregar su vida por sus ovejas (cf. Jn., 10, 11)” (...); y que “trabaje con la oración, con la predicación y con todas las obras de caridad por ellos y también por los que todavía no son de la única grey”<sup>80</sup>.

Sin embargo, según el encargo recibido, son los diáconos los que expresan mejor esta moral de la caridad que debe vivir toda la Iglesia: “sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad” (...).

---

<sup>76</sup> AGUIRRE R., *Reino de Dios y compromiso ético*, en VIDAL, M. (Dir.), *Conceptos fundamentales de la ética teológica*. Madrid: Trotta 1992, p. 78. Véase todo el artículo que presenta lo nuclear de la ética de Jesús, pp. 69-87.

<sup>77</sup> Cf., LG, n. 6.

<sup>78</sup> Ib., n. 7.

<sup>79</sup> Cf., Ib., n. 24.

<sup>80</sup> Ib., n. 27.

“Dedicados a los oficios de caridad y administración, recuerden los diáconos el aviso de San Policarpo: ‘Misericordiosos, diligentes, procedan en su conducta conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos’”<sup>81</sup>.

Es preciso subrayar la importancia que *Lumen Gentium* da a esta categoría ética en la vida de los seglares que, en comunión con los pastores, procuran que “se cumpla por todos el mandato nuevo de la caridad”<sup>82</sup>. Porque “Cristo Jesús (...) desea continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, vivifica a éstos con su Espíritu e ininterrumpidamente los impulsa a toda obra buena y perfecta”<sup>83</sup>.

El paradigma para una vida en servicio y solidaridad es el mandamiento del amor a Dios, que ha de ser acompañado por el amor al hermano<sup>84</sup>. Juan Pablo II en su Encíclica destaca esa unión entre el amor de Dios y amor del prójimo<sup>85</sup>. La atención compasiva hacia los pobres y marginados queda más clara aún en el juicio sobre la humanidad al final de la vida<sup>86</sup>. El Concilio Vaticano II, al describir el contenido de la santidad cristiana, coloca como una característica primera el de la “perfección de la Caridad”<sup>87</sup>.

Servir a la fraternidad es una tarea que la ética cristiana no puede eludir. El propio Catecismo nos recuerda los deberes de la solidaridad y de la “caridad social”<sup>88</sup>, como también nos enseña que la moral cristiana es “una catequesis del doble mandamiento de la caridad desarrollado en el Decálogo”<sup>89</sup>.

T. Mifsud define la caridad como “el espacio común y convergente entre la espiritualidad y la ética cristiana” (...), que “articula el crecimiento en la vida

---

<sup>81</sup> *Ib.*, n. 29.

<sup>82</sup> *Ib.*, n. 32.

<sup>83</sup> *Ib.*, n. 34.

<sup>84</sup> Cf. Dt 6, 5; Lev 19, 18; Mc 12, 28-34; Mt 5, 23-24; Mc 11, 25; Lc 6, 27-35.

<sup>85</sup> Cf., VS, n. 14.

<sup>86</sup> Cf., Mt 25, 31-46.

<sup>87</sup> LG, n. 40.

<sup>88</sup> Cf., CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn. 1939-1942.

<sup>89</sup> *Ib.*, n. 1697.

espiritual, atestiguada por la entrega hacia el otro en la construcción de una sociedad siempre más humana y más justa<sup>90</sup>. Se trata de la dimensión horizontal y vertical de la vida cristiana, articulada de tal manera que conforman una unidad inseparable. Esa es la auténtica espiritualidad del creyente cristiano. “De esta manera, la santidad del Pueblo de Dios producirá frutos abundantes, como lo muestra claramente en la historia de la Iglesia la vida de los santos”<sup>91</sup>. Por su parte, M. Vidal desarrolla las implicancias éticas de la Caridad en dos vertientes: la de la “proximidad” y la del compromiso social y político del cristiano<sup>92</sup>.

Iniciado ya el tercer milenio del cristianismo y en un contexto latinoamericano, nos parece imprescindible acentuar el sentido samaritano y liberador de la ética teológica. En ese horizonte suscribimos plenamente estas propuestas de Bernardo Cuesta: -“ética situada en un contexto de globalización y de exclusión”; -“ética humana y humanizadora”; -“ética samaritana”; -“ética libre y liberadora”; -“ética audaz y creativa”; -“ética conflictiva y martirial”<sup>93</sup>. El autor termina diciendo que “quien quiera apostar por una nueva humanidad ha de transitar estos caminos – caminos a la intemperie y sin ataduras- sólo con su libertad al servicio del otro”<sup>94</sup>.

## 5. Moral de la Comunión Eclesial

El Padre Dios dispuso “convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia, (...), preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento”<sup>95</sup>. Por lo tanto no hay ética teológica sin mediación eclesial. La moral cristiana ha de tener necesariamente una dimensión comunitaria, de comunión eclesial, pues, quiso Dios “santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera

---

<sup>90</sup> MIFSUD, T., *Una fe comprometida ...*, o.c., p. 46-47.

<sup>91</sup> LG, n. 40.

<sup>92</sup> Cf., VIDAL, M., *Nueva moral fundamental. ...*, o.c., pp. 276-278.

<sup>93</sup> CUESTA, B., *Recrear la moral: apuntes para una Teología moral al final del milenio*, en *Moralia* 22 (1999) 16-38. Para conocer más ampliamente el desarrollo de la “ética de la liberación”, véase VICO PEINADO, J., *Éticas teológicas ayer y hoy*. Madrid: San Pablo 1993, pp. 119-170. Existe abundante bibliografía.

<sup>94</sup> Ib., p. 38.

<sup>95</sup> LG, n. 2.

en la verdad y le sirviera santamente”<sup>96</sup>. A partir del Concilio la eclesiología de comunión se ha desarrollado enormemente, como lo ha reconocido últimamente el Papa Juan Pablo II cuando llama a la Iglesia a “mantener y promover tanto la comunión con Dios trinitario como la comunión entre los fieles”<sup>97</sup>.

El Concilio ha hecho despertar la Iglesia sobre la conciencia que ella tiene de sí misma. Ello le ha permitido una comprensión más global de su misión en el mundo, ya no desde el individualismo y el aislamiento, sino desde la dimensión comunitaria de la vida. Entonces se toma conciencia de la necesidad del diálogo con todos los hombres y de la resonancia social que tiene el existir humano. Se trata de un “servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente”<sup>98</sup>.

La comunidad de “los fieles en Cristo” es portadora de la fuerza del Espíritu Santo para la transformación del mundo según el designio de Dios. Es por eso que se debe superar una “ética meramente individualista”, preocupada de la salvación individual y de un intimismo que no compromete. La sociedad actual nos reclama “producir frutos en la caridad para la vida del mundo”; de ahí entonces el llamado del Concilio a “desprivatizar la moral”, en el sentido de poner el tema ético al interior de la sociedad para cambiarla en estructuras de mayor justicia y caridad<sup>99</sup>.

Pareciera que todavía no hemos aprendido la lección cuando en el debate público los temas que despiertan mayor atención en los Medios de Comunicación son los de “la píldora del día después”, “el condón”, “las relaciones sexuales” y otros de índole personal. Sin duda que debemos tener una valoración moral en esos asuntos, pero los pobres y excluidos de siempre reclaman a “los constructores de la sociedad”, una mayor injerencia y compromiso real en los ámbitos de la justicia social, en la distribución más equitativa de las riquezas del país para superar la brecha cada vez más grande entre ricos y pobres; las implicancias éticas de

---

<sup>96</sup> Ib., n. 9.

<sup>97</sup> JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 34. Santiago de Chile: San Pablo 2003.

<sup>98</sup> GS, n. 64.

<sup>99</sup> Cf., OT, n. 16; GS, n. 30.

la globalización; el acceso equitativo a una educación de calidad; los desafíos en torno a la cultura imperante; las demandas por un salario más justo; el desempleo y la superación de la pobreza, etc. La ética cristiana tiene que hacerse presente ahí con toda su fuerza persuasiva, para incidir verdaderamente en las transformaciones que la sociedad necesita para una vida más humana y no esconderse o dejarse atrapar por quienes quieren relegarla al ámbito de lo individual<sup>100</sup>. Comentando la Constitución *Gaudium et Spes*, José Bullón indicaba que la fe debe ser capaz de “señalar las situaciones inhumanas, las realidades explotadoras, las ataduras que dejan sin libertad”<sup>101</sup>.

Por consiguiente, la moral de la Iglesia no puede desentenderse del mundo que le toca vivir; tiene que estar centrada en testimoniar el proyecto del Reino de Dios para la vida del mundo. La Iglesia tiene “por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar, como el mismo Cristo nos amó. Tiene últimamente como fin la dilatación del Reino de Dios” (...). “Aquel pueblo mesiánico, por tanto, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano. Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por El como instrumento de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra”<sup>102</sup>.

Por otra parte, por su carácter secular, a los laicos les corresponde en la Iglesia esa misión de transformar las realidades temporales: la construcción del Reinado de Dios, el servicio a la vida familiar y social, la vivencia de las bienaventuranzas y la santificación del mundo “a modo de fermento”<sup>103</sup>. Cristo les solicita a ellos el testimonio de su vida en las diversas realidades del mundo “para

---

<sup>100</sup> En este sentido importante a sido el Documento de trabajo de la Conferencia Episcopal de Chile, para provocar en el seno de la sociedad un debate constructivo sobre el futuro del Chile del Bicentenario: Cf., CECH, *En Camino al Bicentenario. Documento de trabajo*, en el Mes de la patria 2004.

<sup>101</sup> BULLÓN, J., *Antropología y moral en la Gaudium et Spes*, en AA.VV (dirs.), *La ética cristiana hoy ...*, o.c., p. 513.

<sup>102</sup> LG, n. 9.

que la virtud del Evangelio brille en la vida cotidiana familiar y social” y “no escondan esta esperanza en la interioridad del alma, sino manifiéstela en diálogo continuo y en el forcejeo ‘con los espíritus malignos’ (Ef 6,12), incluso a través de las estructuras de la vida secular”<sup>104</sup>. En esa misma dirección se afirma que los fieles laicos, llevando una vida santa y ayudándose mutuamente, están llamados a impregnar del espíritu de Cristo toda la actividad humana en el mundo, para así lograr más eficazmente la justicia, la caridad y la paz<sup>105</sup>.

Como podemos darnos cuenta la constitución *Lumen Gentium* muestra cómo la Iglesia se ha comprometido a sí misma como comunidad del pueblo de Dios. Las diversas imágenes de ella<sup>106</sup> según los diversos oficios expresan el sentido eclesial del obrar cristiano. La Iglesia es el camino para posibilitar el encuentro de los hombres con Cristo ejerciendo su triple función profética, sacerdotal y real<sup>107</sup>.

Por otra parte la moral cristiana como se ha dicho más arriba está inserta en el misterio de la Santísima Trinidad, porque es la misma Iglesia la que a través del Espíritu, se manifiesta como «una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»<sup>108</sup>. Esta comprensión trinitaria de la Iglesia es recogida más tarde por *Gaudium et Spes* y nos enseña que la Iglesia nace de la Trinidad y manifiesta la Trinidad al mundo<sup>109</sup>. Para la ética cristiana la Trinidad es el fundamento y el modelo de todo comportamiento<sup>110</sup>. En el capítulo sobre la vida religiosa, *Lumen Gentium* dice que la santidad tiene su fuente y origen en el misterio de la Santísima

---

<sup>103</sup> Cf., *Ib.*, n. 31.

<sup>104</sup> *Ib.*, n. 35.

<sup>105</sup> Cf., *Ib.*, n. 36.

<sup>106</sup> Cf. *Ib.*, n. 6: la Iglesia como “redil”, “grey”, “agricultura de Dios”, “viña elegida”, “sarnientos”, “edificación”, “casa de Dios”, “familia”, “habitación de Dios en el Espíritu”, “tienda de Dios con los hombres”, “templo santo”, “ciudad santa”, “la nueva Jerusalén”.

<sup>107</sup> Cf., *Ib.*, n. 13: Cristo es “Maestro, Rey y Sacerdote”; *Ib.*, nn. 21, 28, 31: los obispos, presbíteros y laicos participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey.

<sup>108</sup> *Ib.*, n. 4.

<sup>109</sup> Cf., *GS*, nn.40 y 21; Cf., *LG*, n.8.

<sup>110</sup> Cf., VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental ...*, o.c., pp. 55-197. Cf., MIFSUD, T., *Una fe comprometida con la vida ...*, o.c. pp. 48-53.

Trinidad<sup>111</sup>. Esta realidad misteriosa se expresa en la Eucaristía: “En la fracción del pan eucarístico, participando realmente del cuerpo del Señor, nos elevamos a una comunión con El y entre nosotros mismos”<sup>112</sup>; “se representa y se produce la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo (cf. 1Cor., 10,17). Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos”<sup>113</sup>. Si el ser humano es creado a imagen de una comunidad divina, en él hay un llamado a vivir en comunidad y con las exigencias propias de construir la fraternidad y la solidaridad en el mundo. Como enseña el profesor Marciano Vidal, “es en la Comunión trinitaria donde adquiere su fundamento y su significado la praxis moral de los creyentes”<sup>114</sup>. Juan Pablo II nos invita a poner la “mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad” porque permite acoger “al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros” y rechazar “las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan”<sup>115</sup>.

## 6. Moral de la conversión

En la época del casuismo, antes del Concilio Vaticano II, los manuales de teología moral centraron toda su atención en el pecado y la predicación en las iglesias se refería insistentemente a las penas del infierno causadas por los pecados mortales. Esto provocó en no pocas personas grandes sentimientos de culpa y una conciencia angustiada por la tristeza y remordimiento del pecado. Fue una educación que se impartió con profundas tonalidades rigoristas y que ha llevado a muchos en la actualidad a cantar “con aires festivos” el “réquiem por el sentido del pecado ...”, “la muerte de algo absurdo, trasnochado y producto de una cultura religiosa”<sup>116</sup>. Por otra parte, Juan Pablo II constata un sentimiento contrario: la “perdida del sentido del pecado” que se vive en la actualidad. Entre unas de sus causas señala al “secularismo” (...), “que hace total abstracción de Dios, y que se concentra totalmente

---

<sup>111</sup> Cf., LG, n. 47.

<sup>112</sup> Ib., n. 7.

<sup>113</sup> Ib., n. 3.

<sup>114</sup> VIDAL, M., *Nueva moral fundamental ...*, o.c., p. 281.

<sup>115</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 43. Santiago de Chile: San Pablo 2001.

<sup>116</sup> Cf. LOPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana*. Madrid: Paulinas 1990, p. 361.

en el culto del hacer y del producir”; como también responsabiliza a ciertos “equivocos” de las ciencias, especialmente la psicología, al “no culpar o por no poner frenos a la libertad”, llevando a no reconocer jamás una falta porque ésta es responsabilidad de la sociedad y “el individuo es declarado inocente”<sup>117</sup>. I. Fucek indicará sin embargo que la secularización no es la única responsable de la crisis y que lo que puede llegar a ser una causa de la pérdida del sentido del pecado entre otras es “nuestra manera de hablar de pecado”, por ejemplo identificarlo sólo en referencia al sexo<sup>118</sup>.

Así las cosas, la ética teológica desea orientar a las personas hacia una continua y renovada conversión, respondiendo a la llamada del Señor, creando actitudes nuevas que la involucren en sus opciones fundamentales positivas y no sólo reformar algunos actos del comportamiento humano. Recuperar el sentido del pecado y no caer en culpabilidades irracionales y enfermizas del pasado, implica según el Papa un claro llamado “a los principios inderogables de razón y de fe”; además se necesita “una buena catequesis, iluminada por la teología bíblica de la Alianza, una escucha atenta y una acogida fiel del Magisterio de la Iglesia, que no cesa de iluminar las conciencias, y una praxis cada vez más cuidada del sacramento de la Penitencia”<sup>119</sup>.

Nuestra Constitución Lumen Gentium también hace referencia al tema cuando reconoce que la Iglesia está compuesta por pecadores y, por lo mismo, se declara necesitada de purificación<sup>120</sup>. Con un lenguaje muy claro la constitución dogmática dice que el pecado “hiere a la Iglesia”<sup>121</sup>, por lo tanto la reconciliación con Dios pasa necesariamente por recuperar la paz con la Iglesia. Lumen Gentium nos trae la palabra oficial que habla de la reconciliación del pecador arrepentido con Dios (dimensión teológica del pecado) y con la Iglesia (dimensión eclesial del

---

<sup>117</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica post-sinodal Reconciliatio et Paenitentia*, n. 18: Santiago de Chile: Paulinas 1984.

<sup>118</sup> Cf., FUCEK, I., *Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale*. Roma Editrice Pontificia Università Gregoriana 1991, pp. 90-91 (la traducción es nuestra).

<sup>119</sup> *Ib.*

<sup>120</sup> Cf. LG, n. 8.

<sup>121</sup> *Ib.*, n.11.

pecado)<sup>122</sup>, aún cuando no explicita la relación existente entre esos dos efectos del Sacramento de la Reconciliación. Sin embargo, los datos bíblicos y patristicos permiten sostener que el signo por el cual se realiza la conversión del cristiano a Dios es a través de la acción de la Iglesia. La vuelta a la amistad de la Iglesia trae consigo el perdón del pecado y el don del Espíritu Santo<sup>123</sup>.

Quizás si tuviéramos que sacar un aprendizaje sobre los pecados graves que han cometido algunos miembros del clero y que han sido de público conocimiento en este inicio de siglo, es precisamente este aprender a ser más humildes y misericordiosos con los pecadores, pues no pocas veces clero y agentes pastorales laicos hemos pecado de soberbia y hemos sido inmisericordes con quienes han acudido a buscar misericordia. Como anota J. R. Flecha, “La crítica profética ante el pecado del mundo, siempre necesaria y urgente, no debería brotar de la arrogancia o del desdén. La Iglesia entera, los cristianos todos, se saben itinerantes y pecadores. Reflexionar sobre el pecado o predicar sobre el pecado no implica lanzar anatemas”<sup>124</sup>.

Hoy tomamos conciencia de la realidad del mal en el mundo para “afrontarlo” porque no podemos ser simples “espectadores” de lo que sucede<sup>125</sup>; nos damos cuenta también de las repercusiones que el pecado tiene en la comunidad eclesial, cómo le afecta en sus miembros y en toda la Iglesia. Es por eso que la Iglesia santa tiene necesidad de continua purificación, de misericordia y de conversión. Así lo enseña la Lumen Gentium: “la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación”<sup>126</sup>. Pero también el pecado, ya sea personal,

---

<sup>122</sup> Cf., Ib.

<sup>123</sup> Cf., RAMOS-REGIDOR, J., *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*. Salamanca: Sígueme 1991, pp.329-332.

<sup>124</sup> FLECHA, J.R., *La Vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*. Salamanca: Sígueme 2000, p. 300.

<sup>125</sup> Cf. RUBIO, M., *El mal nuestro de cada día*, en *Moralia* 22 (1999) 151-172; BIAGI, L., *Itinerario della coscienza nel male*, en *Rivista di Teologia Morale* 143 (2004) 381-387 (Todos los artículos de esta Revista tratan en forma extensa el tema del mal y de la necesidad de una ética del “mettersi in mezzo” para afrontarlo).

<sup>126</sup> LG, n. 8.

social o estructural, tiene consecuencias dramáticas para el mundo. De hecho, el significado “deshumanizador” del pecado y sus efectos perjudiciales para la sociedad ha sido denunciado por el Concilio Vaticano II<sup>127</sup>. Pero Lumen Gentium nos advierte que la tarea de “restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo, es impulsada con la venida del Espíritu Santo y continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, en tanto que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y labramos nuestra salvación”<sup>128</sup>.

Por lo tanto, a la ética teológica no sólo le corresponde analizar el mal existente en el mundo sino, como hemos dicho más arriba, debe hacer una continua invitación a la conversión, porque Jesús no ha venido a condenar al mundo sino a salvarlo<sup>129</sup>. La Iglesia continúa el ministerio de la redención desde el altar del único Sacrificio que Jesucristo realiza por toda la humanidad: “Cuantas veces se renueva sobre el altar el sacrificio de la cruz, en que nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolado (1Cor., 5,7), se efectúa la obra de nuestra redención”<sup>130</sup>. La conversión o “metánoia” es el cambio de mentalidad de aquel que ha vivido alejado de Dios y de sus mandatos y es el gran retorno del hombre a la misericordia del Padre que lo acoge y renueva<sup>131</sup>. La llamada a la conversión estará siempre animada por la fe, será un compromiso de respuesta personal a Dios, que desea librarle de su pecado, ofreciéndole la reconciliación en Jesucristo; además la conversión es apertura al amor de Dios que se realiza en la apertura al amor al prójimo; y finalmente, esa conversión es una vuelta a la Iglesia, para promover en ella su eficacia salvadora<sup>132</sup>.

---

<sup>127</sup> Cf., GS, nn.25, 37, 39, 40. Sobre el pecado “personal”, “social” y “estructural” podemos encontrar muchas referencias en los documentos eclesiales posteriores al Concilio: Cf. VIDAL, M., *Pecado estructural y responsabilidad personal*. Madrid: Fundación Santa María 1991, pp. 27-36.

<sup>128</sup> Cf., LG, n. 48.

<sup>129</sup> Cf., Jn 3, 17. Un estudio profundo sobre la necesidad de la conversión, su raíz bíblica y orientaciones del Magisterio, lo podemos encontrar en MIFSUD, T., *Libres para amar (moral fundamental). Moral de Discernimiento I*. Santiago de Chile: San Pablo 1994, pp. 272-288.

<sup>130</sup> LG, n. 3.

<sup>131</sup> Cf., Lc 15, 11-31

<sup>132</sup> Cf., RAMOS-REGIDOR, J., *El Sacramento de la Penitencia*. ..., o.c., pp.121-122. La dimensión personal y social de la conversión es destacada también por el CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn. 1425-1429; 1886-1889.



Finalmente Lumen Gentium dice que el llamado a la conversión es un encargo especial que el Señor le confía a la Iglesia a través de sus presbíteros: “Para con los fieles arrepentidos o enfermos desempeñan principalmente el ministerio de la reconciliación y del alivio”<sup>133</sup>. La moral cristiana por tanto, a la luz del Concilio, es una ética de la salvación y de la gracia, de la misericordia y del perdón.

## 7. Moral de la misericordia y del perdón

“Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso” ha enseñado Jesús<sup>134</sup>. La experiencia de conocer a Dios como “Abbá”, exige un nuevo *êthos* que invita a apelar a la misericordia de Dios Padre, e implica la búsqueda del bien por parte del hijo, porque la esencia de Dios es su bondad cuando “hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos”<sup>135</sup>. El discípulo de Jesucristo extiende la compasión de Dios hacia los pobres y marginados, haciéndose “prójimo” de la persona que necesita ayuda<sup>136</sup>. B. Bennassar indica que “‘Confesamos’ el perdón de Dios para nosotros con la mirada puesta en cómo es y debería ser nuestro perdón para los demás”<sup>137</sup>. De hecho, en un mundo lacerado por tantas heridas a consecuencias de las guerras, el terrorismo, las violaciones a los derechos humanos, las injusticias, etc, el perdón “es el reto más difícil al que se enfrenta el ser humano, en cuyo interior se combinan los mejores y peores sentimientos en fuerte tensión”. El perdón sólo será posible “por el amor de Dios con la gracia de Jesucristo, como don del Espíritu Santo”<sup>138</sup>.

Por otra parte, la constitución Lumen Gentium también nos enseña que cuando los fieles ejercen su sacerdocio común en los sacramentos experimentan y están llamados a vivir la misericordia con la que son colmados: “Los que se acercan al sacramento de la penitencia obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios por la

---

<sup>133</sup> LG, n. 28.

<sup>134</sup> Lc 6, 36.

<sup>135</sup> Mt 5, 45.

<sup>136</sup> Cf., Lc 10, 25-37.

<sup>137</sup> BENNASSAR, B., *La gracia del perdón: del don a la tarea*, en AA.VV. (eds.), *La ética cristiana hoy...*, o.c., p. 448.

<sup>138</sup> Ib. p. 436.

misericordia de Este, y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron, la cual, con caridad, con ejemplos y con oraciones, les ayuda en su conversión. La Iglesia entera encomienda al Señor, paciente y glorificado, a los que sufren, con la sagrada unción de los enfermos y con la oración de los presbíteros, para que los alivie y los salve (cf. Sant., 5,14-16); más aún, los exhorta a que uniéndose libremente a la pasión y a la muerte de Cristo (Rom., 8,17; Col., 1 24; 2Tim., 2,11-12; 1Pe., 4,13), contribuyan al bien del Pueblo de Dios<sup>139</sup>. La Iglesia es enriquecida con esos signos sacramentales “para que podamos comprender la caridad de Dios y de Cristo para con nosotros que supera toda ciencia (cf. Ef., 3,19)”<sup>140</sup>. En la misma línea la Constitución dogmática afirma en el número siguiente que Jesucristo dispone en la Iglesia los dones “por los que en su virtud nos ayudamos mutuamente en orden a la salvación, para que siguiendo la verdad en la caridad, crezcamos por todos los medios en El, que es nuestra Cabeza (cf. Ef., 4,11-16)”<sup>141</sup>.

La Iglesia por lo tanto no puede sino actuar del mismo modo como lo ha hecho su Maestro: amando, perdonando, acogiendo y sirviendo a todos, especialmente a los más débiles y marginados: “Pero como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es la llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación (...). Cristo fue enviado por el Padre a ‘evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos’ (Lc., 4,18), ‘para buscar y salvar lo que estaba perdido’ (Lc., 19,10); de manera semejante la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo”<sup>142</sup>. Además por experiencia sabemos que son los propios pobres los que evangelizan a la Iglesia, enseñándole a ser más solidaria, más humana, comprensiva y misericordiosa; en ellos hay un potencial evangelizador extraordinariamente eficaz, como el marginado ciego Bartimeo del Evangelio que evangeliza a los discípulos de Jesús<sup>143</sup>. En el capítulo

<sup>139</sup> LG, n. 11.

<sup>140</sup> Ib., n. 6.

<sup>141</sup> Ib., n. 7.

<sup>142</sup> Ib., n. 8.

<sup>143</sup> Cf., DE MINGO, A., *Evangelizados por los pobres, lectura narrativa de Mc 10,46-52*, en *Moralia* 25 (2002) 377-396.

sobre la santidad en la Iglesia, la Constitución Lumen Gentium nos recuerda las palabras del apóstol San Pablo cuando nos amonesta a vivir como corresponde a los santos, revistiéndonos de «entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia»<sup>144</sup>. Y a los pastores el Concilio les solicita que desempeñen su ministerio con humildad, con misericordia, con caridad pastoral<sup>145</sup>.

Ese es el camino de la moral cristiana que se recoge de San Alfonso, Patrono de confesores y moralistas, y que Juan Pablo II ha querido poner de relieve: el de la «benignidad pastoral» y de «orientación salvífica»<sup>146</sup>. El Papa en su Carta Apostólica ha confirmado la doctrina de San Alfonso cuando escribe: «Así como la laxitud, en el ministerio de las confesiones, arruina a las almas, también es dañosa la rigidez. Yo repruebo ciertos rigores, no conformes a la ciencia, y que sirven para la destrucción y no para edificación. Con los pecadores se necesita caridad y dulzura; ese fue el carácter de Jesucristo»<sup>147</sup>.

Otras intuiciones de San Alfonso son recogidas por el Magisterio, por ejemplo, respetar la «buena fe» del penitente dejándolo en el error, debido a una ignorancia invencible, cuando se prevea que éste no cambiaría «la propia conducta, y con ello pasaría a pecar formalmente»<sup>148</sup>. M. Vidal anota, recurriendo a la carta apostólica Tertio Millennio adveniente, n. 35, que «suavidad y firmeza»: constituyen las dos actitudes que definen la benignidad pastoral, tal como la entendía san Alfonso y tal como es propuesta por Juan Pablo II<sup>149</sup>. Unir la moral a la pastoral es clave para

---

<sup>144</sup> Col. 3, 12; Cf. LG, n. 40.

<sup>145</sup> Cf., LG, n. 41.

<sup>146</sup> Para un estudio sobre la moral de San Alfonso recomiendo a VIDAL, M., *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Madrid: PS Editorial 1986, 243 p.; Ib., *Dios misericordioso y conciencia moral. La propuesta antijansenista de San Alfonso M<sup>o</sup> de Liguori (1696-1787)*. Madrid: PS Editorial 2000, 254 p.

<sup>147</sup> JUAN PABLO II, *Carta Apostólica "Spiritus Domini"*, nn. 21-22. citado por VIDAL, M., *Nueva moral fundamental ...*, o.c., pp. 676-677.

<sup>148</sup> PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Vademécum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal*. Santiago de Chile: San Pablo 1997, n. 8.

<sup>149</sup> VIDAL, M., *Nueva moral fundamental ...*, o.c., p. 678.

asegurar en el futuro la necesaria fidelidad de la reflexión moral al estilo pedagógico de Cristo-Pastor misericordioso<sup>150</sup>.

La teología moral en la actualidad podrá ofrecer esta orientación salvífica si es capaz de asimilar su espíritu de benignidad y vencer las tentaciones jansenistas que siempre ponen en peligro a los cristianos. La vida ética requiere etapas de crecimiento, de gradualidad, sobre todo porque en el ser humano siempre está el elemento de fragilidad y de fracaso<sup>151</sup>. La Iglesia y su magisterio tienen que estar vigilantes para que se muestre tal como lo desea y expresa la *Lumen Gentium*: “como una esposa que se engalana para su esposo (Ap., 21,1ss).”, (...) “como la inmaculada ‘esposa’ del Cordero inmaculado (Ap., 19,1; 21,2.9; 22,17), a la que Cristo ‘amó y se entregó por ella, para santificarla’ (Ef., 5,26), la unió consigo con alianza indisoluble y sin cesar la ‘alimenta y abriga’ (cf. Ef., 5,24)<sup>152</sup>.”

## 8. Moral de virtudes o de actitudes

El esquema de “virtudes” es una de las categorías clásicas que se han usado en la catequesis moral de los últimos siglos<sup>153</sup>. Ha estado vinculada a la concepción aristotélica y estoica, que pasó luego a la teología por mérito de Santo Tomás, quien organizó toda la vida moral en torno a las cuatro virtudes cardinales<sup>154</sup>. No pocos teólogos y nuestro Catecismo<sup>155</sup> mantienen aún vigente este esquema porque lo ven apropiado para exponer las actitudes cristianas, aún cuando otros sienten que es poco evangélico<sup>156</sup>, prefiriendo una nueva formulación<sup>157</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf., PERCHINUNNO, M., *Il ruolo della morale cristiana*, en *Rivista di Teologia Morale* 125 (2000) 15-18.

<sup>151</sup> Sobre la “ley de la gradualidad”, Cf., JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica “Familiaris Consortio”*, n. 34. Santiago de Chile: Paulinas 1987; IRRAZÁBAL, G., *La ley de la gradualidad como cambio de paradigma*, en *Moralia* 27 (2004) 167-190.

<sup>152</sup> LG, n. 6.

<sup>153</sup> También están los esquemas “deberes” y “mandamientos”, con sus aciertos y desaciertos. Véase la valoración de cada uno de ellos en VIDAL, M., *Moral de Actitudes I. ...*, o.c. pp.811-815.

<sup>154</sup> Cf., *Suma Teológica*, I-II, qq. 55-67.

<sup>155</sup> Cf., CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn. 1803-1829.

<sup>156</sup> VIDAL, M., *La Moral Cristiana en el Nuevo Catecismo*. Madrid: PPC 1993, p.11: “(¿dónde queda la alegría, el servicio, la gratuidad, la sencillez, la hospitalidad, etc?)”.

<sup>157</sup> Cf., HÄRING, B., *La ética teológica ante el III milenio del cristianismo*, en VIDAL, M., (Dir.) *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta 1992, p.25.

Marciano Vidal cree que puede ser válido para la época actual un “esquema de actitudes”: “La moral vivida y la moral formulada pueden encontrar en la ‘actitud’ (...) la categoría organizadora de la figura ética”<sup>158</sup>. De hecho, en la cátedra de teología moral el tradicional esquema aristotélico-escolástico de “potencias (inteligencia/voluntad) – hábitos (virtud/vicio) – actos (objeto/fin/circunstancia)”, ha sido cambiado por el esquema personalista de “Opción Fundamental – actitud – acto”, porque pensamos que de esta manera la persona humana se puede proyectar mejor como sujeto ético responsable<sup>159</sup>.

El Catecismo de la Iglesia Católica todavía no asumió esta nueva orientación con tonalidad más pedagógica, quedándose “anclado” en una “moral de actos”; no así Juan Pablo II en su Encíclica que la admite<sup>160</sup>, aún cuando critica la tendencia de algunos en separar la “opción fundamental” de las “decisiones concretas”, convirtiendo el esquema en una elección “atemática”<sup>161</sup>. Al respecto M. Vidal anotará: “de los estudios serios que conozco acerca de la opción fundamental no se deduce que quienes optan por la opción fundamental la entiendan como una decisión ‘atemática’ y sin contenido concreto”<sup>162</sup>.

Precisamente para evitar caer en esa desviación, es necesario colocar la categoría de “actitud” entre la opción fundamental y los actos concretos, abarcando de este modo la realización global de la persona como sujeto responsable. “Con ello se templaría la tensión excesiva originada por la lejanía de los dos extremos”<sup>163</sup>. Esa fue una de las funciones que tuvo la “virtud” en el esquema clásico. En la actualidad

---

<sup>158</sup> VIDAL, M., *Moral de Actitudes I. ...*, o.c. p. 816.

<sup>159</sup> Un estudio completo sobre el “esquema personalista” lo podemos encontrar en los principales Manuales de Teología Moral y con abundante bibliografía para profundizar. Aquí sólo citamos a DEMMER, K., *Opción fundamental*, en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Madrid: San Pablo 1992, pp. 1269-1278; HERRAEZ, F., *Opción fundamental*, en M. VIDAL (Ed.), *Conceptos fundamentales ...*, o.c., pp. 324-366; VIDAL, M., *Moral de opción fundamental y de actitudes*. Madrid: San Pablo 1995.

<sup>160</sup> Cf., VS, nn. 65-70.

<sup>161</sup> Cf., Ib., nn. 66-67.

<sup>162</sup> VIDAL, M., *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor*. Madrid: PPC 1994, p. 112.

<sup>163</sup> Ib., p. 117.

podríamos integrarlo en el intermedio con una correcta utilización de la categoría de actitud. De hecho existe mucha bibliografía que hace referencia al “retorno de la virtud”<sup>164</sup>, indicando con esto que las decisiones éticas se hallan situadas en el transcurso de una vida y reflejan cada vez un mayor grado de madurez personal. Por tal razón K. Demmer escribía: “Ha sonado la hora de una renovada ética de las virtudes, capaz de hacer frente a los nuevos desafíos”<sup>165</sup>.

Y esta moral de virtudes con un acento renovado puede encontrar su raíz en el Nuevo Testamento, especialmente en los Evangelios, pues ahí encontramos varias anotaciones sobre diversas virtudes: la fe, el amor a Dios y al prójimo, la austeridad y la renuncia, la humildad, la vigilancia y la oración, etc. Del mismo modo en los escritos de San Pablo: la paz, la paciencia, la magnanimidad y la alegría, la caridad, el amor, la afabilidad, la bondad, la fidelidad, la mansedumbre, la templanza, etc. La carta de San Pedro exhorta a la fe, la esperanza y el amor fraterno; la castidad y el respeto mutuo, la lealtad y la sinceridad, la prudencia, la sobriedad, la hospitalidad y el servicio<sup>166</sup>. En fin, en las Sagradas Escrituras podemos encontrar las virtudes en muchísimos pasajes, dándole a esta categoría una importancia de primer orden para la vida del cristiano.

Por otra parte, el Concilio Vaticano II varias veces menciona las virtudes teologales; específicamente en la Constitución que estamos conmemorando, se indica que “cada uno según los propios dones y las gracias recibidas, debe caminar

---

<sup>164</sup> Entre algunos autores que han escrito más recientemente podemos señalar a FLECHA, J.R., *Teología Moral fundamental ...*, o.c., pp. 346-354; GAINO, A., *Insegnare la virtù*, en *Rivista di Teologia Morale* 28 (1996) 413-418; MONCHO PASCUAL, J.R., *Éticas de la virtud*, en *La Ciudad de Dios* 225 (2002) 155-180; GISMANO, F., *L'etica delle virtù e la speranza*, en *Rivista di Teologia Morale* 34 (2002) 507-510; VIDAL, M., *La honradez. Necesidad de una nueva “jerarquización” de las virtudes*, en *Sal Terrae* 90 (2002) 733-744; KEENAN, J.F., *L'etica delle virtù: per una sua promozione fra i teologi moralisti italiani*, en *Rassegna di Teologia* 44 (2003) 569-590.

<sup>165</sup> DEMMER, K., *Introducción a la teología moral*. Estella (Navarra): Verbo Divino 1994, p.97.

<sup>166</sup> Cf., Mt 5,8-13; 22, 34-40; 16, 24-25; 18, 1-6; 26, 41; Mc 9, 34; 12, 29-31; 16, 16; Lc 9, 47-48; 1Tes 4, 9; 5, 13-16; Rom 12, 9-13; 13, 8-10; 1Cor 13, 4-7; Gal 5, 22-23; 1Pe 1, 21-23; 4, 8; 2, 1; 3, 1-7; 4, 7-11.

sin vacilación por el camino de la fe viva, que excita la esperanza y obra por la caridad”<sup>167</sup>.

Las virtudes teologales son mencionadas como notas características de la vida de la Iglesia, permitiendo a todos los fieles en Cristo a través de ellas llegar en “la verdad y la gracia” a la cumbre del esfuerzo ético: “Cristo, Mediador único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad en este mundo como una trabazón visible, y la mantiene constantemente, por la cual comunica a todos la verdad y la gracia”<sup>168</sup>.

Al hacer referencia a los carismas *Lumen Gentium* señala que “El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio, sobre todo por la vida de fe y de caridad, ofreciendo a Dios el sacrificio de la alabanza, el fruto de los labios que bendicen su nombre (cf. Hebr., 13,15)”<sup>169</sup>.

Finalmente, en la Madre de Jesús la Iglesia tiene un claro ejemplo de perfección y vivencia al más alto rango de las virtudes cristianas: “Mientras que la Iglesia en la Santísima Virgen ya llegó a la perfección, por la que se presenta sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27), los fieles, en cambio, aún se esfuerzan en crecer en la santidad venciendo el pecado; y por eso levantan sus ojos hacia María, que brilla ante toda la comunidad de los elegidos, como modelo de virtudes. (...) La Virgen en su vida fue ejemplo de aquel afecto materno, con el que es necesario estén animados todos los que en la misión apostólica de la Iglesia cooperan para regenerar a los hombres”<sup>170</sup>. La virtud no da espacio para una vida mediocre, al contrario una vida virtuosa exige esfuerzo, constancia, conversión y santidad, porque se sabe enraizada en la Santísima Trinidad y su fe comprometida proyecta su vida sobre decisiones coherentes.

*Lumen Gentium* nos da luces para una moral que desea colocar la virtud o actitud en el centro del comportamiento y responsabilidad de los creyentes.

---

<sup>167</sup> LG, n. 41. Véase también en DV, n. 1; GS, n. 48 y 30; AG, n. 14; AA, n. 3 y 4, etc.

<sup>168</sup> LG, n. 8.

<sup>169</sup> Ib., n. 12.

<sup>170</sup> Ib., n. 65.

Pero, para superar las “desventajas”<sup>171</sup> del antiguo esquema de virtudes, no debiéramos olvidar su naturaleza y dinámica: sus aspectos antropológicos y sus aspectos teológicos, que permiten siempre el referente humano, su carácter personal y comunitario; como también su referente trinitario, cristológico, eclesial y escatológico-profético<sup>172</sup>. La rehabilitación de las virtudes en ética significa retornar al sujeto, preocuparse por sus motivaciones, los significados globales de su vida que orientan su libre obrar, ha señalado Franco Gismano<sup>173</sup>. En la Biblia las virtudes humanas y las tres virtudes teologales, están resumidas en la Caridad, como la actitud básica y el contenido nuclear de la ética teológica. Desde este referente podemos hacer brotar una nueva ética de virtudes o una moral de actitudes.

## 9. Moral del Espíritu y de la libertad

Para poder aplicar a la vida concreta la misericordia y el perdón, el servicio y el amor a los más débiles, se requiere la guía del Espíritu Santo. Siempre Jesús, aún siendo Dios, se dejó conducir por criterio ético del Espíritu<sup>174</sup>. El Espíritu indicaba cuál era su misión, y también la vida de sus discípulos se verá enriquecida por el don y presencia del Espíritu Santo, que les acompañará y les enseñará todo<sup>175</sup>. *Lumen Gentium* dice que lo recibieron en el día de Pentecostés “para que santificara a la Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu (cf. Ef., 2,18). El es el Espíritu de la vida, o la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn., 4,14; 7,38-39), por quien vivifica el Padre a todos los hombres muertos por el pecado hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rom., 8-10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1Cor., 3,16; 6,19), y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Gal., 4,6; Rom., 8,15-16,26). Con diversos dones jerárquicos y

---

<sup>171</sup> Cf., VIDAL, M., *Moral de actitudes ...*, o.c., p. 815: el “formalismo”, el insuficiente conocimiento de la personalidad humana, la jerarquización de virtudes que no responde a una axiología netamente cristiana.

<sup>172</sup> Cf., FLECHA, J.R., *La vida en Cristo ...*, o.c., pp. 333-336.

<sup>173</sup> Cf., GISMANO, F., *L'etica delle virtù e la speranza*, en *Rivista di Teologia Morale* 136 (2002) 507-510.

<sup>174</sup> Cf., Lc 3, 22; 4, 1.14-18; 10, 21.

<sup>175</sup> Cf., Lc 11, 13; 12, 12.

carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la Iglesia (cf. Ef., 4, 11-12; 1Cor., 12-4; Gal., 5,22), a la que guía hacia toda verdad (cf. Jn., 16,13) y unifica en comunión y ministerio. Hace rejuvenecer a la Iglesia por la virtud del Evangelio, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: «¡Ven!» (cf. Ap., 22,17)<sup>176</sup>.

A continuación nuestra Constitución señala que si Jesús fue guiado por el Espíritu, también sus seguidores están llamados a dejarse conducir por Él para liberarse del pecado por una ley nueva, que es la del Espíritu que da vida en Cristo<sup>177</sup>: “Jesucristo ha comunicado a su Iglesia el Espíritu haciendo de cada persona una “nueva criatura” (cf. Gal., 6,15; 2Cor., 5,17)”. De este modo los creyentes “se unen misteriosa y realmente a Cristo, paciente y glorificado, por medio de los sacramentos. Por el bautismo nos configuramos con Cristo: ‘Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu’ (1Cor., 12,13)”<sup>178</sup>.

El Espíritu Santo recibido en el bautismo y la Confirmación nos exige una vida ética nueva, como dice el apóstol: “si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis”<sup>179</sup>. Así lo enseña también el Concilio: “Para que incesantemente nos renovemos en El (cf. Ef., 4,23), nos concedió participar en su Espíritu, que (...) vivifica, unifica y mueve todo el cuerpo”<sup>180</sup>.

De este modo Lumen Gentium quiere señalar que para ser buenos no bastan las ideas abstractas o una vida sin compromisos éticos, sino que se requiere seguir a Jesús, que nos revela el verdadero rostro de Dios y el auténtico rostro del hombre. Hace una especial referencia al Espíritu que distribuye carismas y dones a todo el pueblo cristiano: “el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al Pueblo de Dios por los Sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que ‘distribuye sus dones a cada uno según quiere’ (1Cor., 12,11)”<sup>181</sup>. Y los

---

<sup>176</sup> LG, n. 4.

<sup>177</sup> Cf. Rom 5, 12; 8, 2.

<sup>178</sup> LG, n. 7.

<sup>179</sup> Rom 8, 13.

<sup>180</sup> LG, n. 7.

<sup>181</sup> Ib., n. 12.

presbíteros tienen la tarea de reunir a “la familia de Dios como una fraternidad, animada y dirigida hacia la unidad y por Cristo en el Espíritu, la conducen hasta Dios Padre. En medio de la grey le adoran en espíritu y en verdad (cf. Jn., 4,24)”<sup>182</sup>.

Las obras apostólicas, la vida del matrimonio y de la familia, el trabajo diario que realizan los seglares para la construcción del Reino deben estar impregnadas por una ética del Espíritu para que den frutos de vida y santidad en el mundo: “los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, tienen una vocación admirable y son instruidos para que en ellos se produzcan siempre los más abundantes frutos del Espíritu”<sup>183</sup>.

Una “moral del Espíritu” recoge también el Papa Juan Pablo II en el primer capítulo de la *Veritatis Splendor*, aún cuando con M. Vidal “creemos que ha sido desaprovechada una buena ocasión para profundizar” en este rasgo básico de la ética teológica, al centrarse excesivamente en una cuestión “dogmática”: “la relación entre libertad y gracia a la hora de cumplir las exigencias de la moral cristiana”<sup>184</sup>. La encíclica después de referirse al tema del “seguimiento de Cristo” subraya esta orientación del “Espíritu” para la moral cristiana, aún cuando lo trata como hemos dicho dentro de este contexto polémico<sup>185</sup>, sin profundizar el mensaje neotestamentario de la “libertad” y de la “ley nueva o ley interior”, específicos de una moral del Espíritu.

En cuanto a una “moral de la libertad” podemos remitirnos a las cartas escritas a los Romanos y a los Gálatas. San Pablo repite constantemente que Cristo ha rescatado al hombre de la esclavitud del mal para devolverlo a Dios y que el cristiano queda liberado del yugo de la Ley que lo ataba y condenaba<sup>186</sup>. Quien pertenece a Cristo es hijo y no esclavo, vive su libertad con alegría y confianza<sup>187</sup>. Vivir en libertad no significa darse licencia para hacer lo que cada uno quiera,

---

<sup>182</sup> *Ib.*, n. 28.

<sup>183</sup> *Ib.*, n. 34.

<sup>184</sup> Cf., VIDAL, M. *La propuesta moral de Juan Pablo II ...*, o.c., pp. 54-56.

<sup>185</sup> Cf., VS, nn. 22-24.

<sup>186</sup> Cf., Rom 6, 15-23; Gál 5, 1.

<sup>187</sup> Cf. Gál 4, 7; Rom 8, 14-17.

atropellando e injuriando a las personas, menoscabando su integridad física, moral y espiritual, colocándose al margen de la verdad y el bien a los demás. El Concilio enseña que la auténtica libertad tiene una vinculación muy estrecha con la dignidad humana<sup>188</sup>. Así también lo enseña el catecismo al vincular la libertad con la responsabilidad moral: “La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad”, “no hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia”<sup>189</sup>. Ser libre por tanto es servir y amar como lo hizo Cristo, pues, “si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu”<sup>190</sup>.

Esta idea de vivir en libertad pero con responsabilidad es asumida también por nuestra constitución dogmática sobre la Iglesia cuando exhorta a todos los pastores a promover el ejercicio de la libertad humana y a su adecuada maduración: “Los sagrados pastores, por su parte, reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia”<sup>191</sup>. Por otra parte, *Lumen Gentium* nos enseña que para el ejercicio responsable de nuestra libertad debemos apoyarnos en la Gracia de Dios. “Caminando, pues, la Iglesia a través de peligros y de tribulaciones, de tal forma se ve confortada por la fuerza de la gracia de Dios que el Señor le prometió, que en la debilidad de la carne no pierde su fidelidad absoluta, sino que persevera siendo digna esposa de su Señor, y no deja de renovarse a sí misma bajo la acción del Espíritu Santo hasta que por la cruz llegue a la luz sin ocaso”<sup>192</sup>. Más adelante vuelve a insistir el Concilio en la necesidad de la gracia de Dios para vivir una vida ética, para dar una respuesta generosa a la llamada de Dios, es necesario contar con el auxilio del mismo Dios: “No olviden, con todo, los hijos de la Iglesia que su excelsa condición no deben atribuir la a sus propios méritos, sino a una gracia

---

<sup>188</sup> Cf., GS, n. 17. Una breve exposición sobre la dignidad humana y la tarea de la Iglesia de su promoción y liberación integral, podemos encontrar en BULLÓN HERNÁNDEZ, J., *Liberación cristiana y dignidad humana*, *Moralia* 26 (2003) 475-494. Una Iglesia preocupada en levantar la voz para defender la dignidad humana, promover y liberar al hombre y a la mujer que están marginados de la sociedad ha sido una principal tarea de la Iglesia Latinoamericana: Cf., MIFSUD, T., *La promoción humana en el Documento de Santo Domingo*, en *Moralia* 60 (1993/4) 455-480.

<sup>189</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1731 y 1733; Cf., nn. 1730-1738.

<sup>190</sup> Gál 5, 25; Cf. Gál 5, 13.

<sup>191</sup> LG, n. 37.

<sup>192</sup> *Ib.*, n. 9.

especial de Cristo”<sup>193</sup>. Por su parte, el Catecismo confirma que “la gracia (...) asegura el carácter sobrenatural de nuestros actos”<sup>194</sup>.

En relación a la “ley nueva o ley interior” Juan Pablo II en su encíclica basándose en el profeta Jeremías y en San Pablo enseña que “La Iglesia recibe como don la “Ley nueva”, que es el ‘cumplimiento’ de la ley de Dios en Jesucristo y en su Espíritu. Es una ley ‘interior’ (Cf. Jer 31, 31-33), ‘escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones’ (2C Cor 3, 3); una ley de perfección y de libertad (Cf. 2Cor 3, 17); es ‘la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús’ (Rom 8, 2)”<sup>195</sup>.

En efecto, san Pablo reconoce que había estado obsesionado por la ley de Moisés y las tradiciones humanas y que estaba ciego para ver la nueva ley que había venido en Jesucristo. Desde que experimenta la auténtica libertad, después de ser derribado de su caballo, descubre que el Hijo del hombre es Señor de la ley y del sábado<sup>196</sup> y que los cristianos deberíamos hacernos libres para entregarnos a Cristo con todo el corazón al servicio de nuestros semejantes. Más tarde el Apóstol de los gentiles podrá decir que “Ya no estamos bajo la ley sino bajo la gracia”<sup>197</sup> y ello será para el gran renovador de la teología moral, B. Häring, el mensaje central de la enseñanza moral de San Pablo: una buena noticia que “presentamos como una parte integrada de la experiencia de fe (sin pretender hacer de todo un dogma inmutable) y es recibida en agradecimiento al infinito amor con que Dios ha hecho entrega de sí mismo”; este es un gran cambio de paradigma ético dice Häring porque “vivir bajo la gracia significa pasar de las normas prohibitivas a la orientación positiva de los consejos presentes en el evangelio, en las palabras de Cristo y en las cartas de san Pablo”<sup>198</sup>.

---

<sup>193</sup> Ib., n. 14.

<sup>194</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2011.

<sup>195</sup> VS, n. 45.

<sup>196</sup> Cf, Gál 1, 13-14; Act 9, 1-19; Mt 5, 20.

<sup>197</sup> Rom 6, 15.

<sup>198</sup> BÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. I. Los fundamentos*. Barcelona: Herder 1990, pp.260-261.

La “ley interior” o “ley nueva”, en contraposición a la “ley exterior” es una advertencia ante la tentación de absolutizar las normas éticas. Para el cristiano la “ley nueva” es la “ley de Cristo” (Gál 6, 2), es aquella que está “escrita en la mente y en el corazón (Hb 8, 10), es la “ley del Espíritu de vida en Jesucristo” (Rom 8, 2) y es la “Ley perfecta de la libertad” (St. 1, 25; 2, 12)<sup>199</sup>. La ley nueva transforma al hombre en Cristo por la gracia del Espíritu Santo e inspira una moral del “Indicativo” frente a una moral del “Imperativo”<sup>200</sup>.

## 10. Moral de la santidad

El desafío que planteó Jesús a la Iglesia fue el “ser santa como el Padre celestial” o bien el ser “misericordiosa como el Padre”<sup>201</sup>. Esta exigencia se traduce hoy en la necesidad imperiosa de “que la Iglesia vuelva a ser santa”, transparentando “al Dios de los pobres” y “al Dios que renuncia a Su Poder”<sup>202</sup>. Este tema de la santidad ha sido colocado en el centro del mensaje de la Iglesia, como la meta final a la que aspiran todos los cristianos. En distintos pasajes de la Lumen Gentium se menciona esta llamada del Señor a ser santos. Consideramos que esa es también la meta de la moral cristiana: “El Padre Eterno (...) decretó elevar a los hombres a la participación de la vida divina y, caídos por el pecado de Adán, no los abandonó, dispensándoles siempre su auxilio, en atención a Cristo Redentor». A todos los elegidos desde la eternidad el Padre «los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo « (Rom., 8,19)<sup>203</sup>.

Este llamado a la santidad en la Iglesia es para todos, pastores y laicos, y se expresa en los frutos de gracia que el Espíritu va produciendo en los

---

<sup>199</sup> Cf., VIDAL, M., *Moral fundamental ...*, o.c., pp. 452-457, donde se podrá profundizar en la enseñanza neotestamentaria y en la reflexión teológica sobre la “ley antigua” y la “ley nueva”.

<sup>200</sup> Cf., ALVAREZ VERDES, L., *La moral del indicativo en Pablo*, en VIDAL, M., *Conceptos fundamentales de ética teológica ...*, o.c., pp. 89-103.

<sup>201</sup> Mt 5, 48 y Lc 6, 36.

<sup>202</sup> Cf., EDITORIAL, *El tercer milenio como desafío para la Iglesia*, en Cuadernos Cristianismo y Justicia, 91 (1999) 24-29.

<sup>203</sup> LG, n. 2.

fieles. El modelo de toda perfección será siempre Jesucristo, quien concede la gracia del Espíritu Santo para poder ser verdaderamente santos<sup>204</sup>. Esta “universal vocación” a la santidad, que consiste en “la plenitud de la vida cristiana y la perfección del amor”, le concede a la moral cristiana un énfasis en lo positivo<sup>205</sup>, de “perfección del amor”, más que en lo negativo o en el pecado. Y ese es uno de los ámbitos del “progreso de largo alcance” para la moral fundamental, como lo anota el destacado teólogo español M. Vidal<sup>206</sup>.

La Constitución nos cita el libro del Apocalipsis para mostrarnos a la Iglesia como una “ciudad bajando del cielo, del lado de Dios ataviada como una esposa que se engalana para su esposo (Ap., 21,1ss)” y “que es llamada también ‘la Jerusalén de arriba’ y madre nuestra (Gal., 4,26; cf. Ap., 12,17)”, que “se representa como la inmaculada ‘esposa’ del Cordero inmaculado (Ap., 19,1; 21,2.9; 22,17), a la que Cristo ‘amó y se entregó por ella, para santificarla’ (Ef., 5,26), la unió consigo con alianza indisoluble y sin cesar la ‘alimenta y abriga’ (cf. Ef., 5,24)”<sup>207</sup>.

El capítulo II de la constitución, referido al Pueblo de Dios, coloca como su nota característica la santidad: “Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable (cf. 1Pe., 2,4-10). Por ello, todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (cf. Act., 2,42.47), han de ofrecerse a sí mismos como

---

<sup>204</sup> Cf., *Ib.*, nn. 39-41. Véase todo el capítulo V de la Constitución donde se hace un universal llamado a la santidad en la Iglesia; como también el comentario a ese capítulo que hace el Papa en *Novo Millennio Ineunte*, nn. 29-31.

<sup>205</sup> Cf., *Ib.*, n. 39 y 40. Sobre la orientación positiva de la ética cristiana, véase las indicaciones que ofrece VIDAL, M., *Moral de Actitudes I. Moral Fundamental*. Madrid: PS 1990, pp. 107-108.

<sup>206</sup> Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer 2000, p.588. Al leer el c. 5 de la *Lumen Gentium* no es posible encontrar un espacio para una “ética de mínimos”, pues todo está orientado a una “moral de máximos”: Cf., TREMBLAY, R., *Il cristocentrismo, luogo sorgivo di una morale del maximum. Riflessioni alla luce del IV Vangelo*, en *Rivista di Teologia Morale* 141 (2004) 115-131.

<sup>207</sup> LG, n. 6.

hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rom., 12,1), han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (cf. 1Pe., 3,15)”. Se indica en el mismo número que los presbíteros y laicos participan del único sacerdocio de Cristo y que también “los fieles, (...) en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la eucaristía, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante”<sup>208</sup>.

Reaparece de nuevo con insistencia que “Los fieles todos, de cualquier condición y estado que sean, fortalecidos por tantos y tan poderosos medios, son llamados por Dios cada uno por su camino a la perfección de la santidad por la que el mismo Padre es perfecto”<sup>209</sup>. Incluso no sólo se les pide llevar una vida santa, sino también a los laicos les corresponde como un verdadero apostolado la continua santificación y consagración del mundo con el ejemplo de su propia vida, pues, ellos comparten la “común vocación a la perfección” (...), ya que “todos están llamados a la santidad”<sup>210</sup>. Más adelante *Lumen Gentium* vuelve a repetir la misma idea diciendo que los laicos “están llamados (...) a procurar el crecimiento de la Iglesia y su perenne santificación con todas sus fuerzas”<sup>211</sup> y que también “como adoradores en todo lugar y obrando santamente, consagran a Dios el mundo mismo”<sup>212</sup>.

Los pastores por su parte, entre sus tareas, tienen que estimular con su propio ejemplo una vida en santidad: “tendiendo a la santidad por el camino más arduo estimulan con su ejemplo a los hermanos”<sup>213</sup>; sobre todo el obispo que, como pastor de una Iglesia particular, tiene la tarea de santificar al Pueblo de Dios con la gracia de los sacramentos<sup>214</sup>. Su autoridad y potestad es “únicamente para edificar su grey en la verdad y la santidad”<sup>215</sup>.

---

<sup>208</sup> Ib., n. 10.

<sup>209</sup> Ib., n. 11.

<sup>210</sup> Ib., n. 32.

<sup>211</sup> Ib., n. 33.

<sup>212</sup> Ib., n. 34.

<sup>213</sup> Ib., n. 13.

<sup>214</sup> Cf., Ib., n. 26.

<sup>215</sup> Ib., n. 27.

Sin embargo la santidad no es monopolio de la Iglesia, pues, el Concilio indica que fuera de ella también se puede encontrar vida virtuosa, como lo constatamos a diario en tantas personas de buena voluntad que se entregan al servicio de los demás sin ser miembros de nuestra Iglesia. Ellos no conocen a Cristo, pero el Señor los conoce a ellos en el amor que expresan hacia los más pobres y sufrientes. Así lo expresa la *Lumen Gentium*: “aunque pueden encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica”<sup>216</sup>. El Concilio valora todo lo bueno que hay en quienes “sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan con su gracia en vivir honradamente”. Afirma que “La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una preparación al Evangelio (...) y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida”<sup>217</sup>. Desde esta perspectiva podemos quizás elaborar una “ética civil”<sup>218</sup> que permita dialogar con todas las personas de buena voluntad en un mundo caracterizado por la diversidad plural y cultural.

La Constitución *Lumen Gentium* indicará que santidad y perfección son la respuesta a la vocación cristiana y el contenido de la moral: “para alcanzar esta perfección, los creyentes han de emplear sus fuerzas, según la medida del don de Cristo, para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Lo harán siguiendo las huellas de Cristo, haciéndose conformes a su imagen y siendo obedientes en todo a la voluntad del Padre. De esta manera, la santidad del Pueblo de Dios producirá frutos abundantes, como lo muestra claramente en la historia de la Iglesia la vida de los santos”<sup>219</sup>. El Cardenal J. Ratzinger, en la Conferencia sobre la eclesiología de la *Lumen Gentium*, pronunciada en un Congreso Internacional organizado por el Comité para el gran Jubileo del año 2000, destaca que lo más esencial en la Iglesia es su santidad, que significa “cumplir la voluntad de Dios, de que en el mundo exista espacio para Dios, de que pueda Dios habitar en él y así el mundo se convierta en su ‘reino’”. Continúa explicando que “la santidad es algo más

---

<sup>216</sup> Ib., n. 8.

<sup>217</sup> Ib., n. 16.

<sup>218</sup> Cf., BENNÀSAR, B., *Ética civil y moral cristiana en diálogo*. Salamanca: Sígueme 1997, 361 p.; Ver nota n. 58.

<sup>219</sup> LG, n. 40.

que una cualidad moral. Es el habitar de Dios con los hombres, de los hombres con Dios, la ‘tienda’ de Dios entre nosotros y en medio de nosotros”<sup>220</sup>.

Podemos también señalar que la santidad y perfección cristiana, desde el contexto de la Lumen Gentium, nos exige una moral de índole escatológica, que espera los cielos nuevos y la tierra nueva. El Cardenal Ratzinger afirma que “la orientación a la santidad es lo mismo que la orientación escatológica, y de hecho ahora esa orientación a la santidad, a partir del mensaje de Jesús, es fundamental para la Iglesia”<sup>221</sup>. Lumen Gentium, por su parte, ha dicho que “la Iglesia, aun en la tierra, se reviste de una verdadera, si bien imperfecta, santidad. Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que tenga su morada la santidad (cf. 2 Pe 3,13), la Iglesia peregrinante, (...) lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y Ella misma vive entre las criaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19-22)”<sup>222</sup>.

Esta moral escatológica a su vez lleva la impronta de ser una moral de la vigilancia cristiana, pues, el amor cristiano “nos apremia a vivir más y más para Aquel que murió y resucitó por nosotros (cf. 2 Cor 5,15). (...) Y como no sabemos ni el día ni la hora, por aviso del Señor, debemos vigilar constantemente para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cf. Hb 9,27), si queremos entrar con El a las nupcias merezcamos ser contados entre los escogidos (cf. Mt 25,31-46)”<sup>223</sup>. Allí cantaremos en una gran liturgia celestial el gozo de una vida ética en plenitud: “Porque todos los que somos hijos de Dios y constituimos una familia en Cristo (cf. Hebr 3,6), al unimos en mutua caridad y en la misma alabanza de la Trinidad, correspondemos a la íntima vocación de la Iglesia y participamos con gusto anticipado de la liturgia de la gloria perfecta del cielo”<sup>224</sup>.

Finalmente, insertando la mariología dentro de la eclesiología, comprendemos la imagen de Iglesia que el Concilio quería trazar. Dice la Constitución

---

<sup>220</sup> Cf., [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/src\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/src_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html).

<sup>221</sup> Ib.

<sup>222</sup> LG, n. 48.

<sup>223</sup> Ib., n. 48.

<sup>224</sup> Ib., n. 51.

que en este peregrinar terreno la santísima Virgen María “precede con su luz al peregrinante Pueblo de Dios”,<sup>225</sup> y es proclamada como “miembro excelentísimo y del todo singular de la Iglesia, su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y caridad”<sup>226</sup>. A su vez, esta visión mariana de la Iglesia, relata J. Ratzinger, nos conduce “a Cristo y al Dios trino, porque aquí se manifiesta lo que significa la santidad, lo que es la morada de Dios en el hombre y en el mundo, lo que debemos entender por tensión ‘escatológica’ de la Iglesia”<sup>227</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

Al finalizar este artículo quisiéramos recordar que el Papa Juan XXIII pedía abrir las ventanas de la Iglesia para que entrara el viento renovador del Espíritu en ella. En lo que respecta al campo de la moral esa renovación se la debemos a connotados teólogos, entre ellos a Bernhard Häring<sup>228</sup>, el más representativo y a quien tuve el honor de escuchar estando en Roma. Fue un hombre sabio, fiel a Cristo y a su Iglesia a toda prueba, luchador incansable por ofrecer una teología moral y una pastoral humana y misericordiosa. En una entrevista Gianni Licheri graba su testimonio del cual debiéramos sacar un hermoso aprendizaje para el momento presente de nuestra Iglesia:

“Amo a la Iglesia porque Cristo la ama hasta en sus elementos más externos. La amo incluso allí donde descubro, con dolor, actitudes y estructuras que

---

<sup>225</sup> Ib., n. 68

<sup>226</sup> Ib., n. 53.

<sup>227</sup> Discurso del Cardenal J. Ratzinger, o.c.

<sup>228</sup> Baste señalar aquí sólo dos de las muchas referencias bibliográficas que podemos encontrar sobre la persona de Bernhard Häring: FERRERO, F., *P. Bernhard Häring (1912-1998). Misionero y moralista. In memoriam*, en *Moralia* 21 (1998) 231-240; VIDAL, M., *Evocación de Bernhard Häring, renovador de la Teología moral católica*, en *Moralia* 21 (1998) 467-500. En este artículo M. Vidal explica la activa participación que tuvo Häring en la preparación y desarrollo del Concilio Vaticano II, en la redacción final del c. 4 de la *Lumen Gentium* sobre los laicos, su influencia para que se tratara el tema de la vocación común a la santidad (c. 5), y su intervención para que se incorporara el tema mariológico dentro de la Constitución sobre la Iglesia (c. 8). De igual modo a él se le debe la redacción de *Optatum Totius* n. 16 poniendo al Concilio en una decidida opción por la renovación de la Teología moral; pero, su más amplia impronta e influjo decisivo la tuvo en la elaboración de la *Gaudium et Spes* (Cf., pp.482-487).

juzgo no están en armonía con el Evangelio. La amo tal cual es, porque también Cristo me ama con toda mi imperfección, con todas mis sombras, y me da el empuje constante para llegar a ser lo que corresponde a su plan salvador<sup>229</sup>.

Cuando el Papa Bueno anunciaba la convocación de un nuevo Concilio un 25 de Enero de 1959, tres meses después de haber sido elegido Pontífice, pedía al Espíritu Santo “un nuevo Pentecostés” para la Iglesia. A cuarenta años de ese gran acontecimiento podemos decir también con toda propiedad que esa nueva efusión del Espíritu se ha estado realizando gracias a otro gran teólogo en nuestro medio de habla hispana: el destacado académico Marciano Vidal<sup>230</sup>, quien fuera mi profesor en la Academia Alfonsiana en Italia. Hacemos votos para que al saber teológico moral en la Iglesia nunca le falten personalidades como las de estos dos eminentes padres redentoristas.

En plena marcha en la aplicación del Concilio Vaticano II, podemos señalar hoy que nada ni nadie podrá detener la renovación teológica moral sin dañar seriamente el mandato conciliar. El estudio y el empeño renovador de la teología moral ha traído como consecuencias implicancias importantísimas para la pastoral: la comprensión de una Iglesia que nace del misterio de la Trinidad y por lo tanto una “casa y escuela de la comunión”<sup>231</sup> más cercana, benigna y misericordiosa, abierta al mundo y en diálogo con la cultura, en búsqueda humilde de la verdad y en comunión con todos los hombres de buena voluntad.

A pastores y a fieles cristianos laicos nos queda el desafío de ser cada día una Iglesia más misionera, evangelizada y evangelizadora, que anuncia a Jesucristo y se empeña por construir su Reino en el mundo. Unidos a nuestro Maestro y Fundador tenemos la aspiración de obtener cada día mayores grados de santidad en la lucha preferente por la liberación integral de los oprimidos y excluidos de nuestra sociedad globalizada.

---

<sup>229</sup> LICHERI, G., *Bernhard Häring. Mi experiencia con la Iglesia. Entrevista con Gianni Licheri*. Madrid: PS 1990, p. 167.

<sup>230</sup> Sobre este autor véase su autobiografía y su amplia bibliografía en VIDAL, M. *Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar* y GARCÍA, V., *Bibliografía de Marciano Vidal*, en AA.VV. (dirs.), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal ...*, o.c., pp. 35-62 y 63-106.

<sup>231</sup> JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 43.

# IGLESIA Y SOCIEDAD

## *La Iglesia de cara al Mundo en la Constitución Lumen Gentium*

*Juan Esteban Leonelli L.*

*“La Iglesia no es una plaza fuerte,  
establecida e inmóvil,  
es un avanzar del pueblo de Dios  
en la historia del mundo...  
siempre está en construcción,  
no es cosa definitiva...  
mientras el mundo exista  
y mientras el mundo camine,  
caminará con el mundo  
hasta el día del Señor”*

Manuel Larraín<sup>1</sup>

### I. INTRODUCCIÓN

Es indudable que el tema de la relación y apertura de la Iglesia a la Sociedad es uno de los elementos claves que caracteriza la renovación eclesial que produjo en su momento y que promovió e impulsó posteriormente el Concilio Vaticano II. El impacto y la renovación que provocó el Concilio en la vida de la Iglesia fue tan importante que se le ha comparado con el acontecimiento que históricamente dio inicio a la Iglesia por eso se le considera un “nuevo Pentecostés”. Si sopesamos bien el contexto y las condiciones en las que fue convocado el Concilio, no cabe duda que es obra del Espíritu que guía y acompaña en su peregrinar a la Iglesia de Cristo.

En este mismo sentido, si comparamos los diversos períodos que

---

<sup>1</sup> Don Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca, se le recuerda como un hombre de gran liderazgo y se le reconoce haber tenido un rol importante durante el desarrollo del Concilio Vaticano II. Es indiscutible que se convirtió en un referente clave del proceso de recepción y posterior aplicación del Concilio en Chile y América Latina. Es el principal impulsor de la iniciativa que llevó a que el Papa Pablo VI convocara la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín con el propósito de analizar la realidad latinoamericana a la luz del Vaticano II.

caracterizan la historia de la Iglesia, no hay duda que el Concilio Vaticano II es el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX; y no sólo por tratarse de un hecho universal, ni tampoco porque en cuanto se trata de un Concilio su contenido es normativo para todos los miembros del pueblo de Dios, sino principalmente porque el mismo desarrollo del Concilio se convierte en una intensa experiencia eminentemente eclesial y eclesiológica. “Y el que el Concilio resultara un verdadero acontecimiento, que no estaba contenido en sus antecedentes inmediatos sino que se gestó a lo largo de su propio desarrollo, es un ejemplo de creatividad poco común. Y si algo se necesita para superar tantas situaciones es la creatividad, que cristianamente hablando, es la marca del Espíritu. Ya el hecho de su ocurrencia fue interpretado por Juan XXIII como una súbita inspiración. Y así, con esa santa simplicidad, lo lanzó a la Iglesia y al mundo ese hombre de Dios. Lo lanzó sin ningún diseño previo. Lo lanzó para que la inspiración fuera tomando cuerpo. Y así ocurrió”<sup>2</sup>.

Al cumplirse cuarenta años de la promulgación del documento que aborda directa y explícitamente el misterio de la Iglesia, es decir, la constitución *Lumen gentium*, nos hemos propuesto reflexionar acerca de sus orientaciones y de su impacto y aplicación en la vida de nuestras comunidades; y aunque se trata de un hecho de proporciones a nivel universal, nuestra invitación es a que miremos la realidad de la Iglesia y de la sociedad desde una perspectiva más bien local, es decir, desde la realidad latinoamericana, de nuestro país y concretamente desde nuestra propia diócesis. De lo contrario la universalidad, que en la Iglesia es una característica esencial, podría convertirse en algo abstracto, equivalente a decir que el ser humano vive “en el mundo” pero sin identificar muy bien el mundo en el que vive. No hay que olvidar que lo propio de cada persona y de todo grupo humano es situarse desde una realidad concreta y específica, con unas características socio-culturales bien determinadas.

Probablemente habrá quienes piensen que este tema corresponde abordarlo a partir de un análisis de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, más que desde la constitución dogmática *Lumen gentium*. Si se considera cada documento en particular, ciertamente podrán tener razón,

<sup>2</sup> TRIGO, P., Apertura de la Iglesia al mundo actual según el Concilio Vaticano II, en Revista Latinoamericana de Teología, XII/35 (1995), p. 164.

porque efectivamente *Gaudium et spes* es el documento conciliar que aborda expresamente cuál debe ser la relación de la Iglesia con la realidad del mundo; pero si valoramos el Concilio como un todo debemos reconocer que es el acontecimiento que le ha permitido a la Iglesia mirarse a sí misma y renovarse en su misterio más íntimo, profundo y global; y la apertura de la Iglesia al mundo es, precisamente, uno de los aspectos que permite apreciar con mayor evidencia la renovación que provocó el Concilio.

*La mayoría de los concilios precedentes respondían principalmente a dificultades externas que se convertían en desafíos para la Iglesia, mientras que en el Vaticano II* “la Iglesia se define a sí misma y estudia la manera de hacer realidad su presencia eficaz en el mundo actual”<sup>3</sup>. De hecho, en la misma convocatoria que hiciera el anciano Papa Juan XXIII aparece claramente definida la motivación y el objetivo de este nuevo concilio cuyo propósito es provocar el necesario *aggiornamento*<sup>4</sup> (puesta al día) de la Iglesia y de su misión en el mundo contemporáneo. La valoración y análisis que haremos del documento conciliar tomará en cuenta principalmente los vínculos que debieran establecerse entre la Iglesia y la Sociedad como una de las dimensiones o líneas orientadores impulsadas por el Concilio; para ello tendremos presente que cuando se hace referencia a estos vínculos

---

<sup>3</sup> DE LA NOI, P., Mons. Manuel Larraín E., *Escritos Completos*, T. 1, Paulinas, Chile, 1976, p. 104.

<sup>4</sup> Este término italiano se ha mantenido y ha pasado a las diferentes lenguas sin alteración porque es difícil encontrar el término que traduzca y exprese todo el sentido que tiene en la lengua original. “El *aggiornamento* es, pues, una puesta al día de la vida, del pensamiento y del comportamiento de toda la Iglesia, a la luz del evangelio que se esfuerza en leer desde la más pura tradición de la fe. Es la puesta en marcha, como dijo Juan XXIII, del deseo de dar a los hombres “pan” y no “piedras”, presentándole al mundo la única riqueza de la Iglesia: Cristo, su Señor. En definitiva, el *aggiornamento* es la conversión de toda la Iglesia a Cristo, sin el cual la Iglesia sería una institución como cualquier otra”. MARTELET G., *No olvidemos el Vaticano II*, PPC, Madrid, 1995, p.26.

con frecuencia se utiliza la expresión “relación Iglesia–Mundo”<sup>5</sup>. Esta es una relación que históricamente no ha sido fácil, incluso en algunos períodos de la historia de la Iglesia se los ha considerado “enemigos irreconciliables”, como escribiera Pascal<sup>6</sup>. Sin embargo, la primera constatación que podemos hacer—sin riesgo de equivocarnos—es que el Concilio Vaticano II, especialmente en este aspecto, ha provocado un cambio de proporciones mayores porque ha llevado a la Iglesia a tomar conciencia de que históricamente no puede existir en otro lugar que no sea el mundo, aunque no podrá jamás identificarse con él porque son dos realidades de naturaleza muy distinta. Así lo ha señalado claramente la constitución *Gaudium et spes* al afirmar que la Iglesia “existe en el mundo y con él vive y actúa”, “avanza junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena del mundo”, más aún, “existe como fermento y alma de la sociedad”<sup>7</sup>.

En este sentido, don Manuel Larraín señalaba en su momento que el Concilio ha provocado un “cambio de perspectivas eclesiales”, entre los cuales el más importante es precisamente el de presentar a *“la Iglesia de cara al mundo... Ella toma una conciencia renovada de que ha sido hecha para el mundo... Una de las grandes tareas del Concilio ha sido el esfuerzo por presentar a la Iglesia encarnada en la realidad histórica... Por fin podremos hacer una Iglesia a la medida de los hombres y a la altura de Dios”*<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> La palabra “mundo” es ambivalente y adquiere muchos significados, unos más positivos y optimistas que otros, dependiendo de la perspectiva desde la cual se aborda, social, cultural, teológica, etc. En el cristianismo tiene también diversas acepciones: puede significar tanto el universo como la tierra, obra magnífica creada por Dios al servicio del hombre; también una realidad sometida al poder del mal que se revela contra Dios (“la amistad con el mundo es enemistad con Dios”, Sant 4,4), por eso es necesario huir del mundo (fuga mundi) porque representa la “ciudad del egoísmo” opuesta a la “ciudad de Dios” según la visión agustiniana. En el Nuevo Testamento el término mundo generalmente hace referencia a la raza humana, la Humanidad; así se entiende bien la expresión de san Juan cuando afirma que “tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único...” (Jn 3, 16). Vamos a entender el mundo como aquella realidad que “lleva consigo el reflejo del hombre con todo lo grande y bueno que él encierra como imagen y semejanza de Dios y también con todo lo que en esas mismas entrañas lleva de debilidad y pecado” (CECH, “Si conocieras el don de Dios...”, Orientaciones Pastorales 2001-2005, n° 56).

<sup>6</sup> Opúsculos de Pascal, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1960, p. 74.

<sup>7</sup> GS, n° 40.

<sup>8</sup> DE LA NOI, P., Op..cit., pp. 135-136 y 163.

Cada época debe ser capaz de discernir y determinar los términos reales de esta relación. Si se analiza desde una perspectiva histórica, debemos señalar que en el Vaticano II la relación Iglesia-mundo alcanza su punto más alto de encuentro, de inter-dependencia, de re-conocimiento y de valoración mutua; en este sentido, el Concilio constituye un importante punto de llegada para la auto-percepción o auto-comprensión de la Iglesia. Sin embargo, en el ámbito de la reflexión teológica, de la acción pastoral y de la vida espiritual de los cristianos, la relación de la Iglesia con el mundo constituye un desafío permanente y, por lo mismo, desde esta perspectiva al Concilio se le considera un importante punto de partida, una apertura y un impulso a buscar creativamente nuevas formas de comprensión y de expresión de la relación Iglesia-mundo.

En América Latina la recepción del Concilio se ha realizado en forma ejemplar a través de las tres Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968; Puebla, 1979; y Santo Domingo, 1992), destaca Medellín por su osadía y porque representa uno de los momentos más significativos de la historia eclesial latinoamericana y porque marca el inicio del caminar de una Iglesia adulta; también las Conferencias Episcopales de cada país han ido elaborando sus propias Orientaciones Pastorales a la luz del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Latinoamericanas<sup>9</sup>. En este sentido, la Conferencia Episcopal chilena señala expresamente que la labor evangelizadora que realiza actualmente recibe su inspiración del Vaticano II y especialmente en el compromiso que asume frente al mundo, el Concilio tiene una importancia decisiva. En efecto, señala que *“la Iglesia ha aprendido a mirar con más simpatía al mundo y a dejarse interpelar por Dios en los acontecimientos de la vida... Sin la enseñanza del Concilio Vaticano II es difícil concebir una Iglesia tan atenta a los Derechos Humanos como parte integral de la*

---

<sup>9</sup> No ahondaremos en la recepción de la *Lumen Gentium* en América Latina porque este tema ha sido abordado por Ronaldo Muñoz y se encuentra publicado en esta misma edición. Mientras que en nuestro país los Obispos afirman que: “El proceso de *renovación conciliar en Chile* se vio enriquecido por la recepción que hizo del Concilio la Iglesia latinoamericana en la Conferencia de Medellín (1968), convocada por el Papa Pablo VI a petición de los Obispos de A. Latina entonces encabezados por el recordado obispo Mons. Manuel Larraín Errázuriz, y por la tradición pastoral que allí se originó... Ellas ayudaron a profundizar la opción preferencial por los pobres y por los jóvenes, así como la prioridad pastoral concedida a la evangelización de la cultura y la atención a los “constructores de la sociedad pluralista”. CECH, Orientaciones Pastorales 2001-2005, n° 16.

*Evangelización. Sin el aporte conciliar nos costaría aún más estar abiertos a los profundos cambios culturales de estos tiempos”<sup>10</sup>.*

El presente artículo pretende abordar la definición de Iglesia como “misterio-sacramento de salvación” y los fundamentos de su relación con el mundo. Para ello, en primer lugar, comentaremos una de las afirmaciones claves de la Constitución sobre la Iglesia que dice relación precisamente con su dimensión sacramental. También intentaremos exponer algunos argumentos por los que nos parece que para las pretensiones del Concilio no basta que la Iglesia este presente en el mundo, sino que dicha presencia ha de ser significativa, lo que se traduce en una acción efectiva de transformación del mundo. Nuestro propósito es analizar y presentar estos aspectos desde una perspectiva eclesial latinoamericana,

En una mirada todavía más concreta y local, podremos constatar que en nuestra diócesis se ha realizado un trabajo bien importante en el área de la acción social a partir del Concilio Vaticano II; de ello dará cuenta un documento que se está elaborando fruto de una investigación realizada por académicos del Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco, en el que se reconoce que *“la Diócesis de San José de Temuco ha vivido una historia apasionante en las últimas décadas de su existencia, tanto por los acontecimientos que le han tocado vivir; como por la iniciativa de las personas que han formado parte de esta Iglesia local, de tal manera que en este contexto Latinoamericano y dentro de las grandes intuiciones conciliares, se ha venido realizando un camino creativo en la línea del servicio a los más desfavorecidos en la sociedad”<sup>11</sup>.*

## II. FUNDAMENTOS DE LA RELACIÓN IGLESIA-MUNDO

Una de las afirmaciones claves del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia en referencia a su relación con el Mundo la encontramos en la Constitución

<sup>10</sup> CECH, Orientaciones Pastorales 2001-2005, n° 7.

<sup>11</sup> Este trabajo de investigación, en el cual también hemos colaborado, ha sido dirigido por el profesor Luzio Uriarte y será publicado próximamente. Se trata de una iniciativa que surge en el seno de la Acción Social del Obispado de Temuco, con apoyo de las agencias de cooperación internacional y como reconocimiento a la labor que por más de 20 años realizara el Obispo Mons. Sergio Contreras N. Algunas reflexiones que son fruto de ese trabajo los hemos incorporado aquí.

*Lumen Gentium*, documento fundamental del concilio<sup>12</sup>. La afirmación a la que nos referimos se conoce con la expresión “*sacramento-símbolo universal de salvación*”. Leamos parte del texto sobre el que volveremos permanentemente durante el desarrollo del presente artículo: “*Cristo es la luz de los pueblos... la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal... Las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia*”<sup>13</sup>.

Ahora bien, antes de comenzar a analizar los alcances de esta expresión, es necesario tener presente algunas preguntas, de las que destacamos las siguientes: ¿Qué significa exactamente la afirmación conciliar de que la Iglesia es “como un sacramento”? ¿En qué medida es aplicable a la Iglesia el concepto de sacramento, un término reservado a los siete signos sacramentales? ¿Qué aporta la dimensión sacramental, específicamente en la relación de la Iglesia con el mundo? Formulada de otro modo, ¿qué dice al mundo y a nuestra sociedad esta concepción de Iglesia-sacramento?

Para responder éstas y otras preguntas y también como una forma de llegar a comprender el verdadero sentido y los alcances que esta definición de Iglesia comporta, vamos a referirnos en primer lugar a la riqueza de significados que tiene el término sacramento. En su origen el término latino *sacramentum*, en el lenguaje jurídico, se utilizaba para designar el monto de dinero que se reunía a causa del depósito que las partes de un proceso tenían que acreditar como caución y garantía; el dinero depositado por el quien perdía la causa se consideraba *consagrado* a la divinidad (algo así como una ofrenda). En tanto, en el lenguaje militar romano, *sacramentum* era el término que se utilizaba para identificar el juramento que prestaban los reclutas al integrarse al ejército (equivale al juramento a la bandera). Según

<sup>12</sup> El texto final del documento fue votado definitivamente en presencia del Papa Pablo VI en la sesión pública del 21 de noviembre de 1964 y obtuvo 2.151 votos favorables y cinco adversos. Acompaña a la promulgación de la Constitución dogmática sobre la Iglesia una “Nota explicativa previa”, la cual permite superar las discusiones más polémicas que surgen especialmente en torno al tema de la colegialidad; los detalles corresponden más bien un estudio más amplio de la historia conciliar.

<sup>13</sup> LG, n° 1. El subrayado es nuestro. Se recomienda también la lectura de éstos otros textos conciliares: LG, n° 9; GS, n° 45; AG, n° 1.

Tertuliano este significado del término se aplica de modo especial al bautismo considerado ya en los inicios el cristianismo como el juramento por excelencia<sup>14</sup>.

Pero cabe también señalar que este término latino traduce la palabra griega *mystêrion* la cual en el cristianismo se usa para indicar el designio salvífico de Dios (realidad invisible) manifestado históricamente en Cristo Jesús a la humanidad (signo visible). Por eso la definición clásica de sacramento es: “*signum visibilis gratiae invisibilis*” (signo visible de una realidad –la gracia– invisible). Y si el sacramento es un signo, debe ser necesariamente algo “significativo”, por cuanto lo característico de todo signo es “significar”; por lo mismo, cuando un signo pierde su fuerza de significación resulta del todo “insignificante” e ineficaz. Ahora bien, si el sacramento actúa en el ámbito de lo simbólico, esta situación aporta una nueva perspectiva en la comprensión del significado del término porque “símbolo”, del griego *sym-ballein*, significa reunir o juntar, literalmente “poner juntos”<sup>15</sup>. De este modo, simbolizar (ser sacramento) quiere decir “poner juntos” varios elementos que siendo diferentes entre sí pertenecen a una misma realidad o a un todo del cual forman parte, o si se prefiere, el sacramento-símbolo nos refiere a una experiencia común (com-partida).

Estas consideraciones sobre el significado del término “sacramento” nos permiten constatar y valorar las diversas perspectivas que puede llegar a tener la afirmación conciliar que considera a la Iglesia como “sacramento universal de salvación”.

En primer lugar, hablar de la Iglesia como sacramento-símbolo de salvación significa reconocer que pertenece y se comprende a sí misma como *misterio* y tal definición no es de fácil comprensión ya que implica un aspecto invisible (realidad espiritual) y otro visible (realidad social). No hay duda de que la Iglesia es una realidad

<sup>14</sup> Cfr. P. HUIZING, *Mysterium Salutis*, Manual de Teología como Historia de la Salvación, T. IV/2, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 93-94.

<sup>15</sup> Originariamente el símbolo se empleaba para designar las partes o mitades de un objeto partido, que cuadraban y encajaban perfectamente al juntarlas. Por ejemplo, al final de una comida entre amigos se procedía a quebrar un plato y cada cual tomaba un pedazo, de modo que al reunirse de nuevo (re-encuentro) y reconstruir el plato se expresaba la unidad y el re-conocimiento del grupo. En este sentido, se puede afirmar que los símbolos son “expresión de una experiencia”; es más, hay quienes piensan que “donde no hay experiencia no hay símbolo”. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 168ss.

social porque se le puede fácilmente reconocer como un grupo de personas pertenecientes a pueblos y culturas diversas que, en cuanto creyentes en Cristo, conforman comunidades que expresan su fe en medio de las realidades del mundo y de la historia. Por eso no es difícil comprender que los miembros de la Iglesia, como todo ser humano, viven en el mundo; y por lo mismo resulta fácil advertir y reconocer que su condición es espiritual y temporal al mismo tiempo. Por tratarse de una comunidad religiosa, es esencialmente una realidad espiritual, pero por su condición histórica y peregrina debe ser considerada también una realidad social, sobre todo cultural y, en el sentido, se plantea el desafío de asumir como propio el rostro concreto y particular de cada pueblo en el cual se manifiesta con su presencia y acción evangelizadora.

Por eso es tan importante que la Iglesia utilice el término sacramento cuando busca definirse, porque esto mismo la obliga a mirarse “desde dentro”, desde su interioridad, desde su misterio más profundo que es Cristo. Pero la importancia de la dimensión sacramental también se puede apreciar cuando reflexionamos acerca de la relación que debe existir entre la Iglesia y el mundo. En efecto, al aplicar el término sacramento a la Iglesia, la constitución *Lumen gentium* está indicando que ésta es un signo e instrumento eficaz de la acción salvadora de Dios en el mundo por la presencia y acción del Espíritu del Resucitado, es decir, la Iglesia es sacramento para el mundo en el sentido de que hace visible y comunica de manera eficiente el misterio de salvación que está presente, se manifiesta y actúa en la historia y en el mundo.

Ese mismo Espíritu que guía y acompaña a la Iglesia en su peregrinar terreno hacia su realización y destino final y que le inspira y anima en su apertura al mundo está también presente en él: *“La Iglesia puede dialogar con el mundo porque en él también alienta el Espíritu... debe respetar al mundo porque en él late el mismo Espíritu de su Señor. Más todavía, como ese Espíritu alienta de un modo personalizado en cada ser humano y en cada cultura, es necesario ese diálogo, esa búsqueda colectiva de la Verdad... Así pues no sólo es posible y deseable que la Iglesia se abra al mundo; es también imprescindible. El diálogo de todos los seres humanos de buena voluntad, de todas las culturas y religiones es así, desde el punto de vista cristiano, una exigencia irrenunciable”*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Trigo, P., op cit, p. 165.

Este diálogo y apertura al mundo ha significado muchas veces y en gran medida que la Iglesia reciba el reconocimiento y el respeto por parte del conjunto de la sociedad. Esta perspectiva también le otorga a la Iglesia la posibilidad cierta de realizar su acción evangelizadora centrada en la persona humana, sin discriminación de ningún tipo y una capacidad para acercarse a las más diversas situaciones y circunstancias propias de la vida humana, personal y social.

La referencia a la universalidad (o catolicidad, que es lo mismo) de la salvación indica que la Iglesia se constituye en signo e instrumento de salvación y de liberación para todos los seres humanos y no sólo para los creyentes, hijos de la Iglesia. Si no fuera así, la Iglesia no sería la servidora de todos, sino que estaría exclusivamente a disposición de los creyentes en Cristo y sería contradictorio con aquello que nos revela el Apóstol cuando afirma que *“Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”* (1 Tim 2,4). Por eso la Iglesia se empeña en todo momento para llegar con el mensaje que le ha sido encomendado a todos los lugares del mundo, cumpliendo así el mandato de su Señor de llevar el evangelio y *“hacer discípulos a todos los pueblos”* de la tierra (Cfr. Mt 28,19). ¡A todo el mundo! ¡A toda criatura! ¡Hasta los confines de la tierra! Pero eso no significa que deba desentenderse o descuidar la realidad más particular y local, es decir, aquello que es propio y característico de cada región en la cual realiza su misión; al contrario, la realidad social y cultural que caracteriza y define a cada pueblo es un elemento importante que le confiere identidad.

Otra importante constatación que se desprende de la definición conciliar y que tiene sus consecuencias en la relación que se establece entre la Iglesia y la sociedad, es ésta: *“Iglesia y salvación”* no se identifican entre sí ni se confunden. La Iglesia no es luz en sí misma ni la salvación proviene de ella, sino que ilumina sacramentalmente a la humanidad con la luz que recibe de Cristo salvador, con palabras del Casticismo de la Iglesia Católica *“la Iglesia no tiene otra luz que la de Cristo; ella es, según una imagen predilecta de los Padres de la Iglesia, comparable a la luna cuya luz es reflejo del sol”*<sup>17</sup>. Lo cual quiere decir que la Iglesia en cuanto

---

<sup>17</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 748.

sacramento de salvación no es depositaria de la salvación, sino que es instrumento, canal y medio por el cual Cristo confiere esta gracia a todos los pueblos. Jesucristo es la revelación, presencia de Dios en la historia humana, mientras que la Iglesia es signo y sacramento “en Cristo”; y es precisamente a partir de esta auto-comprensión y perspectiva sacramental de la Iglesia –como sacramento en Cristo– que en el último tiempo se ha llegado a afirmar que Cristo es el “sacramento original o primordial” y la Iglesia el “sacramento radical o fundamental”<sup>18</sup>.

Tampoco el hecho de que la Iglesia sea signo e instrumento universal de salvación necesariamente quiere decir que la salvación que Cristo ofrece a la entera humanidad se ofrece sólo y únicamente por medio de la Iglesia, sino que se da de algún modo o preferentemente a través de la Iglesia. Ya a partir de las primeras palabras de la constitución dogmática sobre la Iglesia se marca la orientación que va a tener el pensamiento conciliar en este sentido al afirmar que “*Cristo es la luz de los pueblos*” y por eso “*la Iglesia es en Cristo como un sacramento*”<sup>19</sup>. De ello se desprende que la Iglesia es necesaria para que Cristo realice su acción liberadora en el mundo, pero eso no significa que sea el único medio de salvación. “*Todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios... y a ella pertenecen de varios modos y se ordenan, tanto los fieles católicos como los otros cristianos, e incluso todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Dios*”<sup>20</sup>. Esta es también la recomendación que hace el Papa Pablo VI en su Carta enviada al Cardenal Mauricio Roy presidente del Consejo para los Laicos: “*En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es*

---

<sup>18</sup> Cabe señalar que esta concepción sacramental de la Iglesia es bastante reciente; las primeras reflexiones teológicas acerca del tema “Iglesia-sacramento” son prácticamente contemporáneas al Concilio Vaticano II. De gran mérito es la obra de O. SEMMELROTH quien en los albores del concilio desarrolla la idea de que la Iglesia es el “sacramento radical”; y recurre a la categoría de sacramento precisamente porque ésta comprende los dos aspectos esenciales: la realidad mundana que la caracteriza como institución humana y la dimensión espiritual por la acción del Espíritu y de la gracia de Jesucristo: “La Iglesia es sacramento de Cristo, como Jesucristo en su humanidad es el sacramento de Dios”, en *Mysterium Salutis*, Manual de Teología como Historia de la Salvación, T. IV/1, pp. 330ss. Hay también varios otros teólogos que sin haber elaborado un tratado sistemático sobre la Iglesia consideran la sacramentalidad como el eje de su concepción eclesiológica; es el caso de H. de Lubac, K. Ranher, E. Schillebeeckx.

<sup>19</sup> LG, n° 1.

<sup>20</sup> LG, n° 13.

*necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes (GS 43). La Iglesia invita a todos los cristianos a la doble tarea de animar y renovar el mundo con el espíritu cristiano, a fin de perfeccionar las estructuras y acomodarlas mejor a las verdaderas necesidades actuales”<sup>21</sup>.*

Esta forma de interpretar la universalidad de la salvación nos permite superar la afirmación de que sólo a través de la Iglesia llega la salvación, cuya doctrina contenida en la conocida fórmula que debe su origen a S. Cipriano: “extra ecclesiam nulla salus” (fuera de la Iglesia no hay salvación) se expresó durante siglos la relación de la Iglesia con los no cristianos<sup>22</sup>. Al respecto, las siguientes palabras del Papa Juan Pablo II resultan bastante iluminadoras: “*La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar en verdad a disposición de todos... Para ellos la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental*”<sup>23</sup>.

Esta nueva comprensión de la Iglesia ha sido clave para la relación que muchos cristianos han establecido, incluso con los no creyentes, en las múltiples acciones solidarias y de compromiso en la defensa del derecho a la vida y a la dignidad humana en los países latinoamericanos. Según el significado que adquiere la dimensión simbólica y sacramental, resulta evidente pensar que es toda la Iglesia la que debe ser concebida como sacramento de salvación; es decir, es el conjunto de los bautizados, el pueblo de Dios, que se constituye en “signo e instrumento” de salvación para la humanidad entera y para las diversas épocas. Este es un aspecto decisivo que caracteriza a la Iglesia del Vaticano II, porque se ha recuperado el concepto de pueblo de Dios: “*Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor*

<sup>21</sup> Octagesima Adveniens, N° 50.

<sup>22</sup> Para conocer la historia y los alcances de la fórmula recomendamos J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000.

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, n° 10.

de la salvación... y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible...<sup>24</sup> .

El Concilio determina, además, una doble dimensión de la cual la Iglesia es signo e instrumento: “la íntima unión con Dios” (dimensión vertical, trascendente; implica la amistad de la entera humanidad con Dios) y “la unidad de todo el género humano” (dimensión horizontal, fraterna; representa la paz universal y el esfuerzo por implantar el reino de Dios en el mundo). Al ser definida de este modo, la Iglesia no es sólo una realidad sociológica, una institución humana entre tantas otras organizaciones sociales, sino que es mucho más que eso: ¡es una realidad misteriosa! Y como al misterio sólo se accede por la fe, esta comprensión misteriosa y sacramental de la Iglesia exige un acercamiento distinto, porque como tal supera los diversos acercamientos y posibilidades humanas de comprensión; por eso el Concilio señala que es posible comprenderla sólo a partir del misterio de Cristo que se hace presente y se manifiesta en ella.

## 1. Renovación Permanente y Encarnación de la Iglesia en el Mundo

Aunque ha sido la realidad del mundo de los años sesenta la que motivó la convocatoria del Concilio, no podemos restringir la mirada exclusivamente a esa realidad, porque la Iglesia está llamada a considerar e iluminar con la luz del Evangelio la realidad de todos los tiempos. Basta recordar que la razón por la que el anciano Papa Roncalli decide convocarlo se encuentra precisamente en los profundos cambios que viene experimentando la humanidad y en ese contexto, la Iglesia, fuertemente interpelada por la realidad de aquella época, tiene el deber de descubrir e interpretar “los signos los tiempos”<sup>25</sup> .

---

<sup>24</sup> LG, 9. Además, el capítulo IV de la constitución está enteramente dedicado a valorar el rol de los laicos que como miembros vivos contribuyen al bien de toda la Iglesia según sus propios dones y carismas.

<sup>25</sup> La expresión *signo de los tiempos* debe su origen al Evangelio (Lc 12,54-56) y es utilizada por Jesús para indicar la capacidad que deben tener sus discípulos para reconocer la presencia del Reino de Dios. Sin embargo, es al Beato Juan XXIII a quien debemos su incorporación en el lenguaje eclesial moderno, quien con fuerza profética la utilizó en el documento de convocatoria del concilio Vaticano II.

Para alcanzar este objetivo, la Iglesia sabe que ella misma debe renovarse permanentemente, porque el mundo tiene necesidad de una Iglesia que responda a los anhelos más profundos de la humanidad, es decir, no podría anunciar la Buena Nueva de Jesús de manera creíble si ella misma no estuviera dispuesta a renovarse y no se esforzara por transmitir al mundo un mensaje de esperanza; y para ello debe emplear todos los medios técnicos y los recursos que estén a su alcance para desarrollar su tarea. Esta perspectiva le obliga a mirarse a sí misma, a dejarse interpelar por el Evangelio y a renovarse<sup>26</sup> para responder a los desafíos que le plantea el mundo contemporáneo. Leamos las palabras que utilizó el Beato Juan XXIII al convocar el Concilio: *“Será ésta una demostración de la Iglesia, siempre viva y siempre joven, que percibe el ritmo del tiempo, que en cada siglo se adorna de nuevo esplendor, irradia nuevas luces, logra nuevas conquistas, aun permaneciendo siempre idéntica a sí misma, fiel a la imagen divina que le imprimiera en su rostro el divino Esposo, que la ama y protege, Cristo Jesús”*<sup>27</sup>.

Ahora bien, en cuanto a lo que nos interesa discernir en función de determinar el vínculo que la Iglesia tiene con la sociedad, lo que ocurre es que se produce una presencia (no es lo mismo que identificación) de la Iglesia en el mundo y considerando el valor simbólico que adquiere la dimensión sacramental, podemos decir que para el Concilio el mundo visible es una realidad inseparable de la Iglesia, lo que conlleva a considerar que Iglesia y mundo son dos realidades que aunque distintas están orientadas a re-conocerse y complementarse mutuamente, a caminar juntas, valorando y respetando la autonomía e identidad que les son propias. Así como el mundo constituye la experiencia primordial de todo ser humano, lo es también para todos los creyentes, por eso entre ambos debe darse una relación de mutua interdependencia, porque todos los seres humanos, creyentes y no-creyentes, com-partimos las mismas vicisitudes de la historia y participamos de los mismos cambios sociales, políticos y culturales de las comunidades humanas en las que nos encontramos. Los cristianos de los primeros siglos supieron cuál debía ser su posición en el mundo según la epístola a Diogneto: *“Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra natal, ni por su idioma, ni por sus instituciones políticas... Viven en*

<sup>26</sup> “Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente” (LG, 4).

<sup>27</sup> JUAN XXIII, Constitución Apostólica por la que convoca el Concilio Vaticano II, 25 de diciembre de 1961, N° 6.

*la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo... En una palabra lo que es el alma para el cuerpo, son los cristianos para el mundo”.*

Todavía en nuestros tiempos surgen variados cuestionamientos y dudas acerca del comportamiento de los cristianos frente a mundo y a las implicancias que la misión de la Iglesia puede tener en el ámbito de las problemáticas sociales: ¿Le compete o no a la Iglesia involucrarse en cuestiones que tienen que ver con la contingencia del mundo? ¿Le corresponde tener opinión y, más aun, involucrarse en lo social? Estas y otras preguntas buscan saber si al cristiano le compete o no participar de los múltiples esfuerzos que se realizan en el ámbito de “lo social”<sup>28</sup> con el fin de construir un mundo mejor (más digno del ser humano). Y tales cuestionamientos no sólo provienen de las instancias extraeclesiales (que bien podrían desconocer la misión de la Iglesia), sino que alcanzan también los ámbitos internos de la misma Iglesia.

Desde la perspectiva del Concilio corresponde decir que el cristiano no sólo debe estar dispuesto a apoyar los esfuerzos tendientes a construir un mundo mejor, sino que debe ser él mismo el principal impulsor de iniciativas tendientes a alcanzar este fin. En este mismo sentido, dado que la Iglesia es una comunidad formada por personas que viven en el mundo (¿dónde si no?) y como tal forman parte de la sociedad humana y participan de una misma historia que es común a todos los seres humanos, la respuesta que se da a las preguntas que acabamos de hacernos es una sola y muy sencilla: no sólo le corresponde a la Iglesia intervenir en el ordenamiento de las realidades temporales, sino que no puede sustraerse a esta grave responsabilidad y compromiso que tiene por “lo social”, ya que el campo propio de toda actividad humana –y también de toda actividad eclesial– es el mundo, donde todo ser humano vive y se desarrolla.

Además, está claro que el Evangelio tiene que ver con estas cuestiones. Para la fe cristiana, a partir del misterio de la Encarnación, toda la realidad

---

<sup>28</sup> Cuando hablamos de “lo social”, se entiende que nos referimos a las problemáticas sociales y los profundos cambios que ocurren en todos los campos de la actividad humana en el mundo, con sus respectivas implicancias en el ordenamiento de la sociedad, es decir, todas aquellas realidades que de carácter político, económico, cultural, científico y técnico con las consabidas consecuencias que ellas tienen especialmente en el ámbito del respeto a los derechos y a las libertades de las personas, de la justicia y de la paz social.

humana ha sido asumida por Dios y abarca la totalidad de la existencia personal y social del hombre, por eso para los discípulos de Cristo nada de lo que es auténticamente humano le puede ser indiferente. *“Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”*<sup>29</sup>. Con otras palabras *“el evangelio cristiano es el de la solidaridad de Dios con la humanidad, el del sí definitivo e incondicional que Dios dio a la humanidad en su Hijo Jesús”*<sup>30</sup>.

Para la Iglesia chilena ésta es la clave que marca definitivamente la relación que la Iglesia establece con el mundo: **“la Encarnación no es solo un momento puntual en la vida de Jesús sino la revelación del modo de actuar de Dios en el mundo**. Es su ‘manera de ser y de estar en el mundo’ –si así podemos decirlo– que se refleja en Jesús, en sus actitudes, en su estilo de vida y en su pedagogía evangelizadora que por eso son normativas para todos los cristianos. En efecto, “cada cristiano podrá llevar a cabo eficazmente su misión en la medida en que asuma la vida del Hijo de Dios hecho hombre como el modelo perfecto de su acción evangelizadora” (E Am, 67,2). **La sencillez de su estilo y sus opciones han de ser normativas para todos en la tarea evangelizadora**. Es lo que quisiéramos asumir cada vez mejor, tanto a nivel personal como comunitario e institucional, a través de la permanente conversión que nos pide volver una y otra vez al Evangelio”<sup>31</sup>.

Esta manera de comprender la misión de la Iglesia se convierte finalmente en un sólido fundamento para afirmar que no existe para sí misma, sino que se debe al mundo y su misión consiste precisamente en encarnarse en las diversas situaciones históricas que vive el mundo para hacer de él el proyecto querido originalmente por Dios, restablecido definitivamente en Cristo. Por eso los cristianos, en cuanto creyentes y a partir del Evangelio, vivimos la relación con el mundo desde una perspectiva religiosa y desde la diaconía, es decir, con actitud de servicio, porque el mundo debe ser ordenado y transformado según el designio salvífico de Dios.

---

<sup>29</sup> Gaudium et spes, n° 1.

<sup>30</sup> Trigo, P., Op cit.,

<sup>31</sup> CECH, Orientaciones Pastorales 2001-2005, n° 24.

Esta visión en el concilio es evidente, basta considerar el título de la constitución pastoral sobre la Iglesia: “La Iglesia en el mundo actual”<sup>32</sup>. En esta misma perspectiva el Decreto conciliar sobre el Apostolado de los Laicos señala que “la misión de la Iglesia no es sólo anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico”<sup>33</sup>. Junto a la afirmación de que el mundo es el lugar natural de la Iglesia, hay que decir también que se manifiesta del mismo modo como Jesús se presenta, es decir, sin imposición, como levadura y fermento del Reino (Cfr. Mt 13, 33). La Iglesia en el mundo está llamada a humanizar la historia, a ser germen y principio de humanidad nueva; con ello estamos reconociendo que existe una alternativa cristiana para un nuevo ordenamiento de la sociedad. De tal modo que el culmen de la presencia de Dios en el mundo: Jesucristo resucitado, encuentra su continuidad en el tiempo de la Iglesia.

Por último, esta perspectiva del Vaticano II implica una visión esperanzada del mundo y de la historia. Los problemas y los desafíos de la época actual son los mismos para las personas que componen la Iglesia y para quienes no pertenecen a ella; así, por ejemplo, podríamos pensar en el hambre que sufre gran parte de la humanidad, la guerra, las diversas formas de violencia y de terrorismo, la discriminación, los problemas provenientes del mundo científico como las manipulaciones genéticas y otros; y en todos aquellos que derivan de la tecnología galopante que ocasiona profundos y acelerados cambios socioculturales que vienen a determinar el momento actual que estamos viviendo, como el deterioro del medio ambiente, etc. De todo ello surge una conclusión importante y es que no basta estar en el mundo; la presencia y misión de la Iglesia debe ser “significativa” para la sociedad ya que por su misma naturaleza actúa en el mundo y está llamada a servirlo y a transformarlo, para darle un sentido más humano y más pleno al hombre y a la historia.

---

<sup>32</sup> La Constitución *Gaudium et spes* es uno de los documentos más originales y, por lo mismo, más discutidos del Concilio; fue aprobado y promulgado solemnemente después de seis años de debate el 7 de diciembre de 1965.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II. Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, 5.

## II. PRESENCIA SIGNIFICATIVA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO

Como veníamos diciendo, la Iglesia está presente en el mundo, pero esa presencia –a veces algo opaca y otras con mayor luz y resplandor (Cfr. EN, 15)– debe ser significativa, de lo contrario pasaría a ser un signo absolutamente ineficaz. Cuando afirmamos que algo es significativo, lo que queremos expresar es que se trata de un asunto muy importante, que tiene la capacidad de otorgar sentido, especialmente cuando se vincula a la vida de las personas. Tomando la terminología propia del tema que estamos desarrollando, debemos decir que la significatividad es una característica propia de la sacramentalidad porque el sacramento no sólo contiene la gracia sino que además la confiere, y esto tiene que ver finalmente con la efectividad.

Para identificar y hacer efectiva la acción que la Iglesia debe desarrollar en un determinado contexto histórico siempre ha recurrido a la práctica del discernimiento, el que realiza a la luz del Evangelio. En las diversas épocas y en las más complejas circunstancias históricas los cristianos han utilizado el discernimiento y hoy se insiste mucho en que los tiempos actuales urgen con mayor decisión y fuerza a los creyentes, precisamente porque los cambios que experimenta la sociedad en sí misma y en su relación con la Iglesia son tan veloces como radicales. Precisamente esto es lo que señalan nuestros pastores en las orientaciones pastorales llegando a reconocer que en los tiempos que vivimos no sólo experimentamos grandes y acelerados cambios, sino que estamos asistiendo a “un *cambio de época de grandes proporciones*”, un cambio de “*paradigmas...*”<sup>34</sup>.

Que los tiempos son difíciles no constituye ninguna novedad. En cada época de la historia de la humanidad y en los más diversos contextos ha habido dificultades que desafían la fe de los creyentes. Por eso también en los tiempos del Concilio se hacía mención de “los graves y profundos *cambios* (“rápidos y estructurales”) que Chile enfrenta en el presente y deberá afrontar en un futuro muy próximo”<sup>35</sup>. (Parece que aquí no tiene validez el dicho aquel de que “todo tiempo pasado fue mejor”). La misión de la Iglesia consiste precisamente en dar respuesta

<sup>34</sup> CECH, Orientaciones Pastorales 2001-2005.

<sup>35</sup> DE LA NOI, P., Op.cit., p. 127.

oportuna y eficaz a los interrogantes y desafíos que los nuevos tiempos y las diversas realidades sociales le plantean a la fe cristiana. *“Por eso la apertura de la Iglesia al mundo exige un discernimiento... El discernimiento es, pues, a la vez de la Iglesia y del mundo. Ambos deben ser discernidos desde dentro a la luz del Espíritu de Jesús”*<sup>36</sup>.

Para responder a los requerimientos de la historia de la humanidad, la Iglesia asume diferentes “modelos” según las características de cada época y todos ellos ciertamente han influido en la relación que establece con la sociedad o con la realidad del mundo en el cual viven sus miembros<sup>37</sup>. Es difícil después de varios siglos emitir un juicio objetivo sin caer en anacronismos acerca de modelos eclesiales porque están marcados por un momento social, político y cultural muy diferente al nuestro. Por eso nos limitaremos solamente a enunciar uno de los modelos más importantes que ha marcado los inicios de la historia de la Iglesia. En los primeros tiempos, la Iglesia es vista como misterio de comunión; y en cuanto tal se vincula a la historia de salvación y es signo de la presencia trinitaria de Dios en el mundo. La Iglesia entra en el credo precisamente porque está ligada a la Trinidad y en la profesión de fe se ubica en el capítulo sobre el Espíritu Santo porque es el Espíritu quien actúa en la vida de la Iglesia y en la historia del mundo. Esta es una dimensión de la Iglesia que destaca la constitución *Lumen gentium*: *“Consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo sobre la tierra, fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia”*<sup>38</sup>.

El Concilio Vaticano II marca el inicio de un nuevo modelo de Iglesia, en mayor sintonía con el modelo del período apostólico, pero actualizado a la realidad

<sup>36</sup> Trigo, P., Op cit., p. 165.

<sup>37</sup> Estos “modelos de Iglesia” no son categorías rígidas, sino determinadas experiencias o procesos históricos predominantes que surgen en diversas épocas de la historia y que permiten caracterizar a la Iglesia y, en nuestro caso, nos ayuda a conocer los términos de su relación con la sociedad en la cual se halla inserta. Para el significado del término “modelo” aplicado a la Iglesia, ver Avery Dulles (quien a sus 82 años fue una de las sorpresas del nombramiento de cardenales que hizo el Papa Juan Pablo en el año 2001), *Modelos de Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1975, del libro *Models of the Church*, Doubleday, 1974. La publicación del libro del teólogo Avery Dulles, ha contribuido sin lugar a dudas al diálogo intraeclesial, ha permitido a los miembros de la Iglesia plantearse de manera más autocrítica en sus propias posiciones y más respetuosos de las opiniones de los demás, de tal forma que la diversidad de conceptos teológicos y prácticos sobre la Iglesia se considerará natural y necesaria.

<sup>38</sup> LG, 4.

de los años 60 e iluminador para los tiempos actuales. Prueba de esta nueva comprensión de la Iglesia es el recurso a las imágenes bíblicas que hace el Concilio, como aprisco y rebaño, como campo y viña del Señor, edificación de Dios, etc<sup>39</sup>. A partir del Concilio la Iglesia ya no se piensa a sí misma ni como “sociedad perfecta” ni paralela al mundo, sino que se produce un cambio importante que permite superar la visión de una Iglesia que se consideraba a sí misma poseedora de la verdad y dar paso a una Iglesia servidora, que se hace sal y levadura del mundo. Esta recuperación de la tradición más genuina de la comprensión de la Iglesia que ha hecho el Concilio le ha permitido encontrar nuevas formas de realización y de alcanzar modelos de relación con el mundo mucho más significativos que le permiten involucrarse y desarrollar su misión de manera más eficaz. Para lograr una Iglesia fuertemente significativa, se requiere que sea “signo levantado ante los pueblos”, “*testigo fidedigno que sea capaz de leer los signos de los tiempos para atisbar en ellos el paso de Dios por la historia, y que tenga autoridad moral y creatividad para ayudar a que la humanidad se adecue al designio de Dios*”<sup>40</sup>.

De este modo, los cambios de modelo eclesiales permiten que la Iglesia se renueve y se actualice (aggiornamento) permanentemente, pero su misión se mantiene inalterable. Desde sus orígenes la Iglesia sabe que la misión que le corresponde llevar a cabo, participando en el dinamismo de la historia, esto es, en el mundo, no puede ser otra que la misma de Jesucristo: **evangelizar**, término de la misma raíz griega de la que proviene *Evangelio*, que quiere decir simplemente **buena noticia, anuncio de un acontecimiento feliz**. La evangelización para la Iglesia es el acto de anunciar el Evangelio de Jesús, su vida y su mensaje, con la misma fuerza y convicción con la que Él cumplió la misión que Dios Padre le había encomendado: “*Tengo que anunciar la Buena Noticia del Reino de Dios... porque a esto he sido enviado*” (Lc 4,43).

La Iglesia del Concilio Vaticano II tiene conciencia clara que el anuncio del Evangelio no consiste simplemente en relatar un determinado acontecimiento que fue vivido en el pasado en torno a la Persona de Jesús, sino que conlleva en sí mismo la realización y el cumplimiento de las promesas de Dios, por

---

<sup>39</sup> LG, 6.

<sup>40</sup> Trigo, P., Op cit., p. 165.

medio de Jesucristo, en el hoy de la historia y por los actuales discípulos de Cristo en favor de la salvación de la entera humanidad. Evangelizar es, por lo tanto, el fin último y la acción más significativa de la iglesia y consiste en llegar con la buena noticia de Jesús a todas las personas, de todos los tiempos, en todos los lugares y en las más variadas circunstancias; esto es lo que constituye *“la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda”*<sup>41</sup>. De tal manera que una auténtica acción evangelizadora por parte de la Iglesia se reconocerá en la medida en que tenga como meta el crecimiento y el desarrollo integral de todo ser humano, y contribuya eficazmente para alcanzarlo (no hay que olvidar que el amor a Dios y el amor al prójimo siempre van unidos; más aún, el amor fraterno es consecuencia y criterio de verificación del amor de Dios).

La vocación y misión de la Iglesia, animada siempre por el Espíritu Santo, se realiza en la sociedad y en la historia. Por eso decimos también que la Iglesia es peregrina; porque cumple la misión que le ha encomendado su Señor participando vivamente en el dinamismo de la historia humana y, por lo mismo, los problemas del mundo se hacen presentes también en ella. No podría ser de otro modo, porque —como ya lo dijimos— toda vocación auténticamente cristiana no se opone al mundo, sino muy por el contrario, se realiza en cada una de las situaciones humanas y en profunda solidaridad con toda la familia humana. La Iglesia y la humanidad caminan de la mano. Con palabras del Concilio, la Iglesia *“avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad”* (GS, 40). Es en este mismo sentido que para el Papa Pablo VI *“la Evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre”*<sup>42</sup>.

Por su misma naturaleza, la Iglesia reconoce que su misión se desarrolla en el mundo y está llamada a servirlo y a transformarlo, para dar un sentido más humano y más pleno al hombre y a su historia. En esta perspectiva, el Vaticano II le ha indicado claramente el camino a seguir: *“La misión de la Iglesia no es sólo anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también el impregnar*

---

<sup>41</sup> Pablo VI, EN, 14.

<sup>42</sup> Pablo VI, EN, 2.

y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico”<sup>43</sup>. Ello le obliga a estar atenta a las signos de los tiempos para responder con prontitud y diligencia a los requerimientos de sus hermanos que sufren y que esperan de la Iglesia la misma actitud compasiva que tuvo Jesús.

## 1. El Servicio como Principio Orientador de la Presencia de la Iglesia en el Mundo

No cabe duda que cuando la Iglesia se reconoce a sí misma como sacramento universal de salvación lo hace en relación con el mundo, al que debe servir transformándolo desde el Evangelio. La primera vez que un Papa llegaba a las Naciones Unidas, Pablo VI en medio de aquella asamblea de grandes personalidades, representantes de las potencias del mundo, les dice: *“Ustedes que en esta sala están acostumbrados a resolver grandes problemas, yo no les traigo más que una súplica, que me den el permiso de servirles. La Iglesia está en medio de los pueblos que ustedes representan como una servidora”*. Esta es la Iglesia del Vaticano II: servidora del mundo. Es el “buen samaritano” que pasa por los caminos del mundo dispuesto a levantar al hombre caído, herido o agonizante.

Pues bien, para que la acción de la Iglesia sea realmente significativa y efectiva desarrolla lo que suele llamarse la pastoral social<sup>44</sup>, donde todos los servicios y las acciones de carácter social que realiza la Iglesia forman parte integrante de la acción evangelizadora. En otras palabras, la pastoral o acción social de la Iglesia no es una tarea opcional, ni mucho menos sospechosa (como si se tratara de una acción que no le corresponde realizar porque no le es propia), sino muy por el contrario, se trata de una acción que está vinculada esencialmente a su condición de servidora de la humanidad.

Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla han insistido tanto en la coherencia como en la eficacia que debe existir en el compromiso de la Iglesia

---

<sup>43</sup> AA, 5.

<sup>44</sup> El término “pastoral” deriva de pastor-apóstol, de quien provienen las diversas orientaciones de la Iglesia para que las comunidades de creyentes desarrollen su acción evangelizadora. Al conjunto de acciones que emprenden las comunidades cristianas en el ámbito de las realidades sociales, se le denomina pastoral social. En este sentido, la pastoral social podría definirse como el compromiso y la acción transformadora de la realidad social del hombre y del mundo que los cristianos realizan a partir de los criterios del Evangelio de Jesús, Buen Pastor.

en la transformación del mundo: *“Para que nuestra enseñanza social sea creíble y aceptada por todos, debe responder de manera eficaz a los desafíos y problemas graves que surgen de nuestra realidad... No podemos proponer eficazmente esta enseñanza sin ser interpretados por ella nosotros mismos, en nuestro comportamiento personal e institucional. Ella exige de nosotros coherencia, creatividad, audacia y entrega total. Nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo”*<sup>45</sup>. El Papa Juan Pablo II va a insistir también en la relación que existe entre evangelización y promoción humana, la cual define como indispensable: *“La Iglesia ha aprendido en estas y otras páginas del Evangelio (Mt 25, 31ss; Mc 6, 35-44) que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre (cfr Documento final del sínodo de los Obispos, octubre de 1971) y que entre evangelización y promoción humana hay lazos muy fuertes de orden antropológico, teológico y de caridad (cfr EN, 31)”*<sup>46</sup>.

Existe un documento titulado: “La Justicia en el mundo”, fruto del Sínodo de obispos realizado en Roma en 1971 (a tres años de Medellín), oportunidad en la cual los pastores que representaban a la Iglesia universal se preguntaron *“sobre la misión del pueblo de Dios en la promoción de la Justicia en el mundo”*; y con la *“conciencia unánime de la vocación de la Iglesia a estar presente en el corazón del mundo predicando la Buena Nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos”*, dieron la siguiente respuesta: *“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”*<sup>47</sup>. El siguiente Sínodo realizado el año 1974, fruto del cual Pablo VI publicará la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi, uno de los documentos más extraordinarios de la Iglesia sobre la relación entre evangelización y acción social, mantiene la misma convicción de que el compromiso social es importante e irrenunciable, aunque no vuelve a utilizar el término ‘constitutivo’, sino que prefiere hablar de que ‘forma parte integral’ de la misión evangelizadora.

<sup>45</sup> Puebla, 476.

<sup>46</sup> Discurso inaugural, Puebla, III, 2.

<sup>47</sup> Sínodo de los Obispos, La Justicia en el mundo, Introducción, Roma, 1971.

De todas maneras queda claramente reflejada la mutua relación que debe darse entre evangelización y promoción humana. Para el Papa Pablo VI basta con afirmar que *“entre evangelización y promoción humana existen efectivamente lazos muy fuertes”*<sup>48</sup>. El teólogo Jon Sobrino, al comentar la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, expresa que una acción pastoral en el ámbito de lo social lleva consigo un compromiso transformador, y declara que es el *“más novedoso y sin duda el más conflictivo por su novedad y por sus consecuencias”*. Estas son algunas de las conclusiones a las que llega al comentar la Exhortación: *“Se dice que la evangelización debe “transformar” al hombre de hoy (nº 4). Indirectamente se afirma que la salvación eterna predicada tiene que ser realizada y comenzada en esta vida (nº 27); que no se puede predicar el mandamiento nuevo sin promover la justicia (nº 31). Y más directamente se dice que la Iglesia tiene “el deber no sólo de anunciar la liberación de millones de seres humanos, sino también el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total” (nº 30)”*<sup>49</sup>.

Todo ello indica que la promoción humana forma parte de la evangelización, por lo tanto, la presencia de la Iglesia en las realidades del mundo no puede ser imparcial, sino que debe tomar parte (partido) de los esfuerzos de transformación del mundo. En la realidad de la Iglesia latinoamericana, especialmente a partir de Medellín y como consecuencia de las orientaciones provenientes del Concilio Vaticano II, la forma de presencia que caracteriza su acción evangelizadora es mediante el servicio a los más pobres, desposeídos y excluidos. Esta perspectiva de la acción pastoral ha dado lugar a la *“opción preferencial por los pobres”* que se ha convertido en la línea orientadora del quehacer de las iglesias del continente. En todo caso esta opción la ha hecho en primer lugar el propio Jesús, por eso hay quienes piensan que la opción preferencial por los pobres debe ser considerada *“la práctica fundamental de Jesús”*<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> EN, 31. El Papa explica que se trata de *“vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia... Vínculo de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad”*.

<sup>49</sup> Resurrección de la verdadera Iglesia, 282.

<sup>50</sup> Juan José Tamayo-Acosta, *Hacia la comunidad*, I, 21.

La importancia de esta opción que ha hecho la Iglesia, la cual – como se ha repetido muchas veces– no es excluyente sino preferente, está avalada por la práctica y por los propios documentos eclesiales que señalan la íntima relación que existe entre la misión evangelizadora de la Iglesia y la opción preferencial por los pobres: *“Acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, al hacerse hermano nuestro como nosotros. Por eso el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo. El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como Hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente”*<sup>51</sup>. Además, la opción por los pobres es un desafío permanente e irrevocable para la acción evangelizadora de la Iglesia: *“Evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo, cuando en la sinagoga demostró que vino a “evangelizar” a los pobres (cf Lc 4, 18-19)... Esta es la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente, tan solemnemente afirmada en las Conferencias de Medellín y Puebla. Bajo la luz de esta opción preferencial, a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda opción evangelizadora comunitaria y personal”*<sup>52</sup>.

De este modo, la presencia de la Iglesia en la sociedad se realiza en los mismos términos que el Concilio la define, es decir, como sacramento de salvación. Esta es la manera como la Iglesia hace presente el Reino de Dios y su amor entre los hombres. Para responder a ello la Iglesia asume una gran variedad de formas concretas de organización y funcionamiento de esa presencia y servicio a la sociedad. Cada Iglesia particular adquiere sus propias formas de organización para desarrollar esta tarea. Hay que señalar, sin embargo, que sobre este aspecto ha surgido un cuestionamiento respecto a la forma de participación por parte de la Iglesia en las iniciativas solidarias y de promoción humana. Se ha pretendido contraponer dos estilos que en realidad pueden llegar a complementarse y ser compatibles; esto es, si la Iglesia ha de realizar esta acción por medio de sus propias instituciones (erigidas y dirigidas por ella) o si debe más bien realizar el servicio colaborando en iniciativas promovidas e impulsadas por otras instituciones. Es lo que se ha denominado

---

<sup>51</sup> Puebla N° 1145.

<sup>52</sup> Santo Domingo, 178.

“cristianos de presencia” y “cristianos de mediación”. En todo caso nos parece interesante la discusión y conocer los fundamentos de ambas posturas<sup>53</sup>.

### III. LA ACCIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA EN CHILE Y LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO

En realidad, aquí no pretendemos presentar todo lo que abarca el título de este apartado, ni siquiera un buen resumen; sólo presentaremos algunas reflexiones que pueden servir para comprender mejor la gran importancia y el significativo impacto que la acción pastoral de la Iglesia ha tenido en el ámbito social, especialmente en Chile a partir del Concilio Vaticano II.

Desde la década de los cuarenta se ha venido impulsando en la Iglesia una renovación del planteamiento y de la práctica de la acción social con el surgimiento y desarrollo de los movimientos especializados de la llamada Acción Católica. En este proceso resulta clave la introducción de un método inductivo para comprender y actuar en el entorno. El método permite una orientación más respetuosa de los procesos y acontecimientos históricos, al mismo tiempo que permite responder de manera más eficaz a los desafíos que presentan esos acontecimientos desde la Palabra, tratando de incidir en la búsqueda de una transformación de la realidad introduciendo los valores del evangelio. En consecuencia es un método de búsqueda, de compromiso con la realidad que busca su transformación a la luz del Evangelio, contando con la acción de las personas y de los grupos y teniendo en cuenta las condiciones históricas de la realidad mundial y de Chile en particular.

Desde esta perspectiva resulta comprensible que la Acción Católica alcanzara un carácter profundamente formativo en las personas y en los grupos. En este mismo contexto se introduce la conocida tríada de “ver, juzgar y actuar” que conlleva y al mismo tiempo impulsa una nueva mentalidad en la experiencia de la fe, en la comprensión de su dimensión y responsabilidad histórica. Lógicamente esto tendrá consecuencias en la comprensión de la Iglesia y en la forma de participación en ella, madurando la responsabilidad de los fieles y haciendo experiencia de “pueblo

---

<sup>53</sup> Para una presentación bien lograda del problema, en González-Carvajal, L., *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Santander, Sal Terrae, 1989.

de Dios” en medio de la historia humana. Han tenido gran incidencia los movimientos apostólicos que han desarrollado su acción en el terreno fértil de toda una generación de jóvenes con sensibilidad por lo social, imbuidos por los planteamientos renovadores de la Doctrina Social de la Iglesia.

En Chile nos encontramos, además, con un conjunto de figuras que desde diferentes tradiciones y espiritualidades descuellan por su calidad creyente, nivel intelectual, ejemplo de vida y de acción; cabe destacar especialmente la figura del padre Hurtado y los nombres de don Manuel Larraín, Enrique Alvear, Clotario Blest, Raúl Silva Henríquez entre otros; podríamos decir que hay toda una generación de laicos y de clero que se formó en este nuevo ambiente y que posteriormente tuvo mucha influencia en la sociedad y en la Iglesia. Así, para cuando llega la cita de Medellín, la Iglesia chilena ya ha recorrido un largo camino, que dentro de las dificultades ha dado hermosos frutos y cuyo significado se conocerá más cabalmente en la siguiente década; por tanto la participación en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en 1969 se caracteriza por un aporte maduro refrendado por la reflexión y la experiencia de unos años muy intensos que posibilitan que la Iglesia chilena pueda ofrecer una primera síntesis equilibrada en la comprensión de la relación de la Iglesia con el mundo y su compromiso con la liberación integral de las personas y de los pueblos, al mismo tiempo que marca distancia de determinadas ideologías muy en boga en el contexto de la época.

Se puede afirmar, entonces, que el Concilio Vaticano II no encuentra desprevenida a la Iglesia chilena, sino que buena parte de sus intuiciones ya han sido de alguna manera experiencia en algunos de sus participantes y organizaciones más señeras como los Grupos bíblicos, antecesores de las Comunidades Eclesiales de Base; la orientación de una Iglesia que se comprende dentro del mundo como servidora y testigo del evangelio, respetando los procesos sociales pero al mismo tiempo siendo voz profética son sendas que ya se están recorriendo. Los documentos conciliares refrendan estas intuiciones y orientaciones. Buena parte del clero y de los agentes pastorales reciben las conclusiones del Concilio Vaticano II con entusiasmo, pero también se produce una cierta inquietud e incertidumbre por la manera de llevar a cabo las reformas en el momento histórico que vive el país, tanto al interior de la Iglesia como en la comprensión del rol que debe cumplir en el mundo.

En este contexto general de la recepción del Concilio Vaticano II, la

transformación de la realidad y la relación Iglesia-mundo pasa necesariamente por comprender que las injusticias sociales están arraigadas en las estructuras de la misma sociedad y que no basta con cambios puntuales o “bien intencionados”; surge con fuerza la relación que se entabla entre justicia y evangelización, promoción humana y acción evangelizadora de la Iglesia. Son tiempos de crisis que afectan tanto a la sociedad como a los movimientos eclesiales<sup>54</sup>. En un tiempo marcado por cambios y convulsiones sociales que se hacen cada vez evidentes, la Iglesia apuesta por generar cohesión y unidad, pero respetando siempre la diversidad a través de diferentes instancias de diálogo y participación; se esfuerza por acercar las posturas políticamente polarizadas y, posteriormente, tras la ruptura que supone el 11 de septiembre de 1973, busca las condiciones de la reconciliación.

En esta dirección apuntan diversas iniciativas eclesiales y la formulación de las “Orientaciones Pastorales”. Estas significan un nuevo método pastoral que en cierto sentido continúa con las intuiciones que se han venido desarrollando en relación con una mirada más histórica de la fe (mirar la realidad para discernirla a la luz del evangelio); al mismo tiempo avanza en la línea de buscar un diálogo interno y de alumbrar una perspectiva común que de cuenta de la diferencia pero que permita compartir un horizonte común en la acción, confrontando las diferentes posturas o visiones de la realidad y buscando objetivos comunes<sup>55</sup>. En la perspectiva de “ver” la realidad social se trata de superar el nivel de la intuición y hay un esfuerzo notable por integrar el aporte de las ciencias sociales de tal manera que se logre mayor rigurosidad y objetividad en el análisis; así es notable el nacimiento de varios centros relacionados con la Iglesia y que integran el aporte de las ciencias sociales para mejorar la inserción en el mundo.

El surgimiento de una organización y estructuración de la pastoral social en concordancia con la tarea evangelizadora de la Iglesia permite a los cristianos

---

<sup>54</sup> Un análisis de los factores que contribuyen a la crisis de los movimientos apostólicos en Chile es ampliamente tratado en HUERTA, M. A. – PACHECO, L., “La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos”, Santiago, Pehuen, 1988, pp. 268ss; en estas páginas se discuten tanto los factores de contexto internacional como aquellos que son más específicos del caso chileno.

<sup>55</sup> Para un análisis pormenorizado de lo que han supuesto las orientaciones pastorales se puede consultar GÓMEZ DE BENITO, J., “Proyectos de Iglesia y Proyecto de Sociedad en Chile (1961-1990). Análisis de las Orientaciones Pastorales de la Iglesia en Chile”, Santiago de Chile, San Pablo 1995.

asumir un compromiso real y efectivo, desde la perspectiva de la sacramentalidad, por eso es un compromiso profético y testimonial, que orienta y estimula con su acción a todos los hombres para que la sociedad pueda alcanzar la plena realización del desarrollo y de la promoción humana. De este modo la Iglesia quiere expresar que no le corresponde a ella resolver todos los problemas que existen en la sociedad, sino que su intención es indicar el estilo que deben seguir todas las personas y organizaciones a las cuales les corresponde impulsar el desarrollo de los pueblos. No es necesario que la Iglesia perpetúe sus acciones en el ámbito de las realidades temporales como tampoco debe entrar en competencia con otros organismos que realizan estas mismas acciones a favor de la justicia social.

Esta actitud corresponde al principio de “subsidiariedad”, el cual postula que todo aquello que una persona o comunidad es capaz de realizar por sí misma y con sus propias fuerzas no debe ser transferido a otro. Al contrario, la persona o comunidad más fuerte deberá ayudar y sostener a quien resulta más débil para restaurar su capacidad de acción, respetando siempre su autonomía e identidad. La etimología del término subsidiariedad indica precisamente esto: subsidio, auxilio, ayuda o soporte y no sustitución. Para la doctrina católica este principio permite evitar las concepciones extremas del individualismo y el totalitarismo. La Iglesia entiende que el ser humano, por ser persona, es un fin en sí mismo y lo considera un ser esencialmente social que necesita de los demás para alcanzar la propia realización, pero no debe ser absorbido como una pieza dentro de una máquina que decide por él, pues pierde su capacidad de autonomía ser y de realización personal.

Este no es un principio nuevo en la Iglesia, ya el Papa Pío XI en la encíclica *Quadragesimo Anno* lo considera importantísimo, por lo cual recomienda que no sea suprimido ni alterado. De esta forma lo explica el Papa: *“Como no es lícito quitar a los particulares lo que en su propia iniciativa y propia actividad pueden realizar para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto, y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación para el recto orden social, confiar a una sociedad mayor y más elevada lo que comunidades menores e inferiores pueden hacer y procurar. Toda acción de la sociedad debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, mas nunca absorberlos y destruirlos”*<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> *Quadragesimo Anno*, 79.



También Juan Pablo II se refiere a este principio durante un discurso que hace ante la Academia Pontificia para las Comunicaciones Sociales: *“La subsidiariedad –dice– es, quizás, el principio ético más revolucionario de la doctrina social cristiana para los tiempos de globalización”*. Para el Papa es muy importante que se conozca este principio porque permite regular el impacto de la globalización para que no se convierta en *“una nueva versión del colonialismo... Las unidades sociales más pequeñas –naciones, comunidades, grupos religiosos o étnicos, familias o personas– no deben ser absorbidos anónimamente por una comunidad mayor, de modo que pierdan su identidad y se usurpen sus prerrogativas. Por el contrario hay que defender y apoyar la autonomía propia de cada clase y organización social, cada una en su esfera... Por ello el Papa pide “que la opinión pública adquiera conciencia de la importancia del principio de subsidiariedad para la supervivencia de una sociedad verdaderamente democrática”*<sup>57</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

El capítulo VII de la constitución Lumen gentium está dedicado a la índole escatológica y peregrinante del pueblo de Dios. La Iglesia es peregrina, camina por la historia, pero como su destino es eterno y “no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste”<sup>58</sup>, está siempre en marcha. Por eso, como dice don Manuel Larraín, *“mientras el mundo exista y mientras el mundo camine, caminará con el mundo hasta el día del Señor”*.

Esta dimensión escatológica tiene consecuencias muy prácticas para la vida de la Iglesia, porque estas realidades futuras no son vistas como aquello que está más allá de la historia, sino como algo que está dinámicamente presente en la vida concreta del hombre y en la historia actual de la humanidad. Desde esta perspectiva, la Iglesia como sacramento universal de salvación ya no estará preocupada de salvarse (huir) *del* mundo, ni siquiera salvarse *en* el mundo, sino que habrá comprendido que su misión consiste en *salvar el mundo*.

---

<sup>57</sup> Discurso a la Academia Pontificia para las Ciencias Sociales, 24 de febrero de 2000.

<sup>58</sup> LG, 48.

Esta dimensión y mirada hacia el futuro implica para todos los creyentes una acción y compromiso por el Reino en el hoy de la historia. El Concilio nos enseña precisamente que es en virtud de la esperanza escatológica que todos los discípulos y discípulas de Cristo, de todos los tiempos y de las más variadas culturas, están llamados a encarnarse y comprometerse en la realidad del mundo y de la humanidad, en sus luchas y conflictos, en sus sueños y esperanzas.

Por lo tanto, para los auténticos discípulos de Cristo, que han sido llamados a estar en la Iglesia no sólo “en cuerpo” sino “en corazón”<sup>59</sup>, siempre habrá mucho por hacer.

---

<sup>59</sup> LG, 14



# LA RECEPCION DE LA “LUMEN GENTIUM” EN AMERICA LATINA

Ronaldo Muñoz

## I. DOS MODELOS DE IGLESIA EN UNA SOCIEDAD MARCADAMENTE DUAL

El Concilio Vaticano II no ha llegado a Latinoamérica como un meteoro, que hubiera caído del cielo sobre los países centrales del occidente nordatlántico, rebotando de allí hasta nosotros.

Si bien ese Concilio se gestó principalmente en Europa occidental, la recepción del Concilio y la renovación postconciliar en las iglesias católicas de América Latina tienen también raíces autóctonas, y prolongan una historia multisecular de interacción entre lo transplantado y lo nativo. Una historia en la que la periferia latinoamericana de la Iglesia católica va tomando lentamente – y con aceleración desde la segunda guerra mundial – niveles más significativos de fidelidad creativa y vida propia.<sup>1</sup>

Si eso vale para los temas mayores y los documentos principales del Vaticano II, vale de modo especialmente claro en lo que toca a la vivencia y actuación de la Iglesia de Jesucristo. Es decir, en el asunto tratado sistemáticamente por la constitución conciliar “Lumen Gentium”; y más concretamente, en los dos temas mayores de ese documento, al mismo tiempo los más nuevos en la eclesiología católica postridentina y los de más profundas raíces bíblicas: *el Pueblo de Dios* (con la participación activa y corresponsable de todos los bautizados) y *la Comunión fraterna* (con afecto, prácticas y estructuras fraternas en todos los niveles).

---

<sup>1</sup> En el caso de Chile, pensemos por ejemplo en figuras como Alberto Hurtado, Manuel Larraín, Clotario Blest, Bernardo Leighton, Ignacio Vergara, Blanca Rengifo y Mercedes Chaín, Esteban Gumucio y Vicente Ahumada.

Pero aquí es necesario tener en cuenta de partida, que tanto la eclesiología de la “Lumen Gentium”, como la sociedad latinoamericana y la Iglesia católica inserta en ella, son realidades claramente duales.

Por un lado, parece ya comúnmente aceptado por los estudiosos que en la “Lumen Gentium” se yuxtaponen en tensión no resuelta *dos modelos o paradigmas de Iglesia*: uno en primer plano, que se recupera de la Tradición larga, bíblica y patristica, de la Iglesia como Pueblo de Dios y comunidad fraterna; y otro en segundo plano, que se mantiene (con fuerza vinculante) de la tradición corta, contra-reformada y anti-moderna, de la Iglesia como “Sociedad perfecta” y Jerarquía.<sup>2</sup>

Y por otro lado, en “Latinoamérica”, una sociedad y una iglesia también duales, original y persistentemente: con *un sector minoritario, oficial* — blanco — colonial y oligárquico; y *un sector mayoritario, popular* — indígena, negro o mestizo — colonizado y subalterno.<sup>3</sup> Si bien, desde el segundo tercio del siglo recién pasado, esa dualidad tan asimétrica comienza a ser superada: por las luchas reivindicativas de sectores populares, por la emergencia de sectores medios de ideario democrático, así como por la nueva conciencia social y la “opción por los pobres” de sectores importantes de la Iglesia. Y luego, con las dictaduras militares y la hegemonía ideológica y política del gran empresariado globalizado, junto con la nueva (geo-) política del gobierno central de la Iglesia católica,<sup>4</sup> viene la involución que conocemos: social y política, cultural y eclesiástica.

---

<sup>2</sup> Ver, más en general: Y. CONGAR, *La Tradición y las tradiciones*, Dinor, San Sebastián 1964. Y más específicamente: A. ACERBI, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Dehoniane, Bolonia 1975; H. POTTMEYER, “Continuità e innovazione nell’ ecclesiologia del Vaticano II”, en G. ALBERIGO (ed.), *L’ ecclesiologia del Vaticano II: dinamisimi e prospettive*, Dehoniane, Bolonia 1981; L. BOFF, “La visión incompleta del Vaticano II: Ekklesia, ¿Jerarquía o Pueblo de Dios?”, en *Concilium*, n. 281 (Junio 1999).

<sup>3</sup> Esta realidad dual o bipolar de la sociedad latinoamericana, a menudo agudamente asimétrica, ha sido analizada por la Conferencia continental de Medellín (1968) en términos de “colonialismo interno”. Ver el doc. “Paz”, nn. 2 – 7.

<sup>4</sup> Política vaticana que en los hechos vuelve a privilegiar lo que en la Lumen Gentium se mantiene en segundo plano: el modelo societario y jerárquico, además crecientemente centralizado.

En esta breve contribución — por razones de fidelidad cristiana y honestidad intelectual (histórica y teológica) que no es posible desarrollar aquí — he tomado la opción de privilegiar, por un lado, el modelo eclesiológico de tradición larga, del Pueblo de Dios y la Comunión fraterna. Y por otro lado, más histórica y concretamente, la opción de focalizar en la sociedad latinoamericana el sector mayoritario, popular, así como la iglesia más comunitaria, que — en forma desigual y no sin dificultades — viene surgiendo y desarrollándose en esos mismos sectores oprimidos o excluidos, con el apoyo de los pastores y las pastoras que se les hacen más “prójimos”.

## II. MATRIZ HISTORICA Y CONTEXTO SOCIO-CULTURAL

En dicha perspectiva, necesitamos aquí evocar un poco más concretamente la matriz histórica y el contexto socio-cultural de los procesos de la Iglesia latinoamericana al recibir, en los últimos 40 años, el influjo del Vaticano II — y en particular de la “Lumen Gentium” — re-creándolo en nuestra realidad.<sup>5</sup>

Se trata de procesos de aprendizaje, de caminos de crecimiento e integración, que durante 500 años han sido recorridos por los empobrecidos de nuestro continente, entre confrontaciones y encuentros, entre asimilaciones y resistencias. Como pueblos herederos y actores subalternos que han sido de una historia enmarcada en la violencia. La violencia de la conquista y el despojo, de la explotación y la exclusión.

Por eso — en temas de religión, fe y cultura — no podemos separar la tradición cristiana, que llegó al continente en su inculturación y sincretismo occidental — y más precisamente, latino-germano-árabe — de su inculturación popular ibero-americana de raíces más o menos violentas, con sus mestizajes aborígenes y africanos.

---

<sup>5</sup> Para esta sección y la que sigue, he “reciclado” la primera parte de mi ponencia “El papel de las Comunidades de Base en Latinoamérica”, presentada en el Simposio de Teología Intercultural celebrado en Frankfurt, Alemania, en Noviembre de 2003.



No podemos desconocer esos “ríos profundos”, los que pasan por los tres siglos coloniales y esclavistas; los que atraviesan los dos siglos coloniales y clasistas, dominados por elites pudientes más o menos católicos- tridentinas o “ilustradas”. Ríos que emergen con fuerza, no sólo en las fiestas y los ritos populares, sino en una larga serie de luchas campesinas y obreras con variada presencia de la fe y esperanza cristianas; luchas a menudo brutalmente reprimidas por el poder establecido.

No podemos desconocer esa matriz histórica, de pueblos ancestralmente comunitarios, quinientos años oprimidos y porfiadamente solidarios. Así como hoy en día, no podemos cerrar los ojos ni el corazón a las rápidas y profundas transformaciones socio-económicas, culturales y religiosas — especialmente entre los jóvenes — bajo el impacto mercantil y mediático de la nueva economía y cultura global de masas, y con la llegada de nuevos movimientos religiosos — cristianos o para-cristianos — de corte más fundamentalista y sectario. Economía y cultura progresivamente globalizadas, que nos llegan principalmente de los Estados Unidos de Norteamérica, las que junto con retazos de progreso científico-técnico, nos venden la obsesión competitiva y el individualismo posesivo. Y éstos, después de las dictaduras militares, nos siguen erosionando el tejido social y la conciencia ciudadana, y vaciando de contenido lo tan costosamente ganado en democracia política y económica.

### III. LA RENOVACION DE LA IGLESIA DESDE MEDIADOS DEL SIGLO XX

Esos han sido la matriz histórica y el contexto, de la renovación de la Iglesia católica en Latinoamérica desde mediados del siglo recién pasado.

*En los años 50, 60 y primeros 70, esa renovación va caminando:* por el despertar social y eclesial de significativos grupos de laicos, estudiantes y profesionales, obreros y campesinos; por la reorientación comunitaria y misionera de muchas parroquias de sectores populares, a menudo aprendiendo de las pequeñas iglesias pentecostales; por la renovación espiritual y comunitaria, y la opción por los pobres, de sectores importantes de las congregaciones religiosas; así como por la formación y primer desarrollo, en sectores populares urbanos y rurales, de las “Comunidades eclesiales de base”. Todo ello inspirado y sostenido por la renovación

bíblica y litúrgica, y creativamente impulsado por una generación de obispos visionarios, que vivieron el Concilio Vaticano II (1962-65) y protagonizaron la Conferencia continental de Medellín (1968).

*En los años 70, 80 y primeros 90*, la misma Iglesia Latinoamericana, que camina ahora más comprometida con el pueblo de los pobres, es sacudida con el pueblo y debe profundizar su seguimiento de Jesús, con la llegada de las dictaduras militares (a menudo apoyadas por sectores reaccionarios de la Jerarquía católica) y sus políticas económicas de “shock” (dictadas por los centros intelectuales y financieros del capitalismo luego mundializado). En ese período, las comunidades de base se amplían y se multiplican, acogiendo y acompañando a los brutalmente reprimidos y empobrecidos, así como apoyando en lo posible lo que va quedando del tejido social. Entonces las mismas comunidades, con sus pastores, las religiosas e innumerables líderes laicos, deben aprender la com-pasión con los excluidos y amenazados de muerte; deben aprender la lucidez y el coraje de la denuncia profética, y la radicalidad del seguimiento de Jesús y el testimonio de la esperanza, en la persecución, a menudo hasta el martirio.

Por último, *los años 90 y primeros 2000*, han sido años de una relativa recuperación democrática, bastante desigual en los distintos países, con una reducción importante del terrorismo de Estado. Pero al mismo tiempo, años en que los niveles de empobrecimiento se mantienen o crecen, se ensancha escandalosamente la brecha entre ricos y pobres, y se hace más evidente la subordinación del poder político nacional al poder económico, cada vez más globalizado y por encima de cualquier orden jurídico democrático. Todo ello – con las implicancias sociales, culturales y éticas ya señaladas – ha llevado a muchos líderes sociales y eclesiales a una cierta perplejidad, cuando no a un repliegue conservador de tipo sectario, o un acomodo pragmático al individualismo privatizador imperante. Sin embargo, muchas comunidades de base entre los pobres, muchas parroquias y equipos eclesiales que las acompañan — en forma desigual, según el apoyo o la desconfianza de los pastores — siguen caminando y madurando, y en algunas áreas, multiplicándose. Siguen buscando nuevas respuestas a la luz del Evangelio, procurando escuchar los llamados del Espíritu a través de los nuevos “signos de los tiempos”. Porque, atravesando las comunidades, las iglesias, y más allá de las mismas, en estos años 2000 se observa en muchos jóvenes y mayores, un despertar de conciencia crítica y de sueños de un

mundo diferente, un multiplicarse las vocaciones de servicio y el compromiso voluntario en diversas actividades y movimientos solidarios, si bien todavía con escasa proyección política hacia cambios más estructurales y duraderos.

#### IV. EL INTERES ACTUAL DE LA “RECEPCION” DE LA “LUMEN GENTIUM”

Ahora bien, en este camino más plural y más largo que se nos abre en el nuevo siglo, con nuevos desafíos y nuevas oportunidades, creemos y esperamos con fundamento que las iglesias cristianas — especialmente por sus redes de comunidades fraternas entre los pobres de la tierra — están llamadas, en fidelidad al Evangelio y al Espíritu, a entregar su aporte, no exclusivo pero insustituible, con visitas a una sociedad local y global más vivible y más humana, más justa y fraterna, para todas las personas y todos los pueblos, para todas las culturas, en armonía con la creación. Todo arraigado en una auténtica experiencia del Dios vivo, como la de nuestro Jesús, empeñados en que “venga el reinado” de ese Padre universal, al viento de su Espíritu, “en la tierra como en el cielo”.

Por eso, para prolongar en esa dirección el camino que llevamos desde los años 50, nosotros, cristianos católicos de esta América indo-afro-latina — Pueblo de Dios y comunidades en seguimiento de Jesús, dóciles al viento siempre nuevo del Espíritu — necesitamos seguir “recibiendo” y profundizando esa Carta Magna eclesial y eclesiológica que es la “Lumen Gentium”. Esta, junto a la “*Dei Verbum*” (sobre la lectura bíblica) y la “*Gaudium et Spes*” (sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo), integra el legado más precioso que nos ha dejado ese “Nuevo Pentecostés” del Concilio Vaticano II.

Para ello, necesitamos analizar más de cerca cómo se ha dado esa “recepción” de la “Lumen Gentium” en el camino post-conciliar de la Iglesia latinoamericana. Camino que aquí hemos querido iluminar desde sus raíces hasta su contexto actual, para recordar luego los antecedentes más próximos, desde los años 50, antes de concentrarnos—siempre muy brevemente— en los 40 años del mismo período postconciliar.

Pero antes, conviene explicar que en la eclesiología católica el término

“recepción” suele tener un sentido técnico. Así, el P. Yves Congar – tal vez el más grande eclesiólogo católico y ecuménico del siglo XX, y uno de los principales redactores del capítulo de la “Lumen Gentium” sobre el Pueblo de Dios – habla de *la recepción* como “el proceso por el que el cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su propia vida”;<sup>6</sup> o bien – me atrevo a explicar – reconociendo en el texto doctrinal emitido, un lenguaje que interpreta su propia experiencia de fe (“sensus fidelium”). Citando esa definición de Congar, el teólogo laico Luis Martínez comenta: “La categoría de recepción corresponde al proceso de asimilación vital que hace la comunidad cristiana de verdades y normas emanadas del Magisterio... En el ejercicio de la recepción, la comunidad hace suyo o no un dato eclesial, una normativa concreta, una práctica litúrgica, etc.”<sup>7</sup> Es decir, que la Iglesia Pueblo de Dios, sus comunidades más concretas con sus propios pastores y pastoras, *reciben* (deben recibir) los documentos y determinaciones del Magisterio jerárquico *mediante un “discernimiento espiritual”*, a la luz de su propia realidad y experiencia creyente.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Y. CONGAR, “La recepción como realidad eclesiológica”, en la revista *Concilium*, n. 77 (1972).

<sup>7</sup> L. MARTÍNEZ, “*Misericordia quiero, no sacrificios*”. *Reencuentro con la Humanidad de Dios*, Dabar, México D.F. 2002, p. 197.

<sup>8</sup> Así también, el propio Magisterio jerárquico a su modo “recibe”, “discierne” (debe discernir, guiado por el mismo Espíritu) los caminos y la reflexión del Pueblo de Dios o de las iglesias más concretas a su cuidado pastoral. Por eso, los documentos más inspiradores del Episcopado latinoamericano, han sido fruto del caminar de esos Pastores con sus iglesias “con un oído atento al Evangelio y otro al pueblo” (E. ANGELLELLI). Y los documentos postconciliares más inspiradores del Magisterio papal, han sido los que más han escuchado “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Apocalipsis, caps. 2 y 3), también a las de los Dos Tercios empobrecidos de la humanidad, como “*Populorum Progressio*” y “*Evangelii Nuntiandi*” de PABLO VI, “*Redemptor Hominis*” y “*Redemptoris Missio*” de JUAN PABLO II. Tal vez el caso más claro de esta “circulación de dones” entre las iglesias y el Magisterio Jerárquico (en este caso, del Papa) sea el de la “*Evangelii Nuntiandi*” (1975). En ésta, Pablo VI “recibe”, con su discernimiento, de la Conferencia latinoamericana de Medellín (1968) y del Sínodo mundial de Obispos (1974), experiencias y temas tan importantes de nuestras iglesias de América latina, como el testimonio evangelizador de la comunidad concreta, la evangelización liberadora, la comunidad eclesial de base y la piedad popular... y a su vez, la misma “*Evangelii Nuntiandi*” es recibida y “aterrizada” en América Latina por la Conferencia episcopal de Puebla (1979).

En el caso de la “recepción” de la Lumen Gentium por parte de la Iglesia latinoamericana que pasa por (y se sigue inspirado en) Medellín, Puebla y Santo Domingo, ese proceso se da — como lo avanzábamos arriba — en una determinada perspectiva histórica y social: la de las mayorías populares. Y esto, no sólo porque son mayoría, o porque serían moralmente mejores, sino sencillamente por “la evangélica opción preferencial por los pobres”. Esa perspectiva tiñe, pues, nuestra comprensión de “pueblo” y de “*Pueblo de Dios*”, categoría bíblica y eclesiológica que reconocemos central en la “Lumen Gentium”. Y por otro lado — complementariamente — nuestra práctica fraterna, desde la calidez afectiva de los pobres que se expresa en nuestras comunidades de base, y buscando atravesar todos los niveles de la Iglesia, así como nuestra profundización teo-lógica en el “misterio” de la misma Iglesia, nos llevan a poner en el centro de la vida eclesial, no el orden societario y jerárquico, sino la *Comunión fraterna*. Pensamos, a la luz del Evangelio, que esta comunión fraterna —mucho antes que el orden jerárquico — tiene su referente en la práctica de Jesús y su raíz en el misterio trinitario de Dios Amor; práctica y misterio de los que la Iglesia, en todos sus niveles, ha de ser “sacramento” (signo visible y herramienta) en la historia y sociedad humana. “Pueblo de Dios” y “Comunión fraterna”, pueblo de los pobres y comunidades concretas “de dimensión humana”: éstos son los dos términos-clave que empleamos ahora para avanzar en nuestro tema, los que nos parecen resumir lo más bíblico y lo más actual del documento conciliar.

A continuación, vamos a adentrarnos, pues, en esa “recepción” latinoamericana de la Lumen Gentium. Lo haremos en dos momentos, como abriendo las dos hojas de la misma puerta, o disfrutando las dos mitades de la misma naranja: primero, presentando a grandes rasgos *la lectura* latinoamericana del documento conciliar; y luego, *la aplicación creativa* del mismo al camino eclesial del continente, aplicación verificada a través de esas tres Conferencias postconciliares del Episcopado latinoamericano: Medellín, Puebla y Santo Domingo.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Para las secciones que siguen, retomo buena parte de mi ponencia “El camino de la Iglesia latinoamericana a través de sus Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo”, presentada en el Simposio organizado por SEDOS, Roma, con ocasión del Sínodo de Obispos para las Américas (Noviembre -- Diciembre 1997), y más recientemente publicada en, P. RICHARD (dir.), *Diez palabras claves sobre la Iglesia en América Latina*, Verbo Divino, Estella (España) 2003.

## V. LA IGLESIA PUEBLO Y COMUNIDAD SEGUN EL CONCILIO

Sabemos que en el segundo tercio del siglo XX, en la Iglesia católica de Europa occidental — y por su influjo, también en sectores de la Iglesia latinoamericana — se fue operando un redescubrimiento de la Iglesia misma como *Pueblo de Dios* y *Comunidad fraterna al servicio de la humanidad*. Allí influyeron, por una parte, las nuevas experiencias sociales e históricas, y por otra, los estudios bíblicos y el mejor conocimiento de la Historia de la Iglesia, con su influjo en la formación de sacerdotes, religiosas y movimientos laicales. Sabemos que el Concilio Vaticano II recogió ese redescubrimiento, y le dió una proyección universal para la Iglesia católica y su servicio en el mundo de hoy.

Con el Vaticano II, *la Jerarquía eclesiástica*, con sus poderes propios (para la doctrina, los sacramentos y el gobierno pastoral), queda claramente *relativizada*, al menos en principio. Y esto, en una doble dirección: En relación a Jesucristo resucitado, “Luz de las gentes” y único Señor y Sujeto trascendente de la Iglesia. Y en relación al Pueblo creyente: todo entero enseñado y enviado como testigo por el Espíritu del Señor; todo entero consagrado para el sacerdocio fundamental de los cristianos, el de la vida diaria en el amor; y todo entero participativo y creativo en la tarea del reinado de Dios, para la salvación del mundo.<sup>10</sup>

En esa línea, el Concilio subraya básicamente estas tres dimensiones: (1) El carácter esencialmente *comunitario* y *fraternal* de la vida cristiana, y de la esperanza del reino de Dios que la atraviesa. Vida y esperanza comunitarias que deben expresarse en la solidaridad afectiva y efectiva, en la liturgia y el testimonio, y en la orientación del servicio al mundo. (2) El sentido y el modo *ministeriales* de todos los carismas y las funciones que se dan en el Pueblo de Dios. Carismas y funciones que sólo pueden entenderse y practicarse en fidelidad como dones del Espíritu para el servicio humilde de la comunidad eclesial y de su misión en el mundo. Y (3) que esa comunidad debe ser servida para crecer constantemente en *comunión* y *participación*: en el compartir fraterno, y la corresponsabilidad deliberante y activa; de las personas en las comunidades locales, y de éstas en la Comunidad mayor.

<sup>10</sup> Ver: el orden correlativo y el contenido de los tres primeros capítulos de la “Lumen Gentium”, y en especial el contenido del capítulo II, sobre el Pueblo de Dios.

Sólo en fidelidad práctica y creativa a esas tres dimensiones, o en la medida de esa fidelidad, podrá la Iglesia misma servir a los pueblos de la tierra, en la línea de la vocación universal que éstos han recibido de hacerse — en Cristo y por el Espíritu — Reino de fraternidad y Familia de Dios trinitario. Sólo así podrá la Iglesia aparecer en la historia humana “como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. Sólo mediante ese “opus operatum”, podrá la misma Iglesia ser efectivamente “sacramento, o sea signo e instrumento, de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”.<sup>11</sup>

En un nivel más práctico, lo anterior implica estas tres necesidades imperativas: (1) Que cada persona y cada familia cristiana, necesita y tiene derecho a poder reconocerse y participar activamente en *una comunidad eclesial concreta*. (2) Que un conjunto más o menos amplio de esas comunidades, con sus legítimas diferencias, debe articularse dinámicamente en una Comunidad eclesial mayor, en un espacio geográfico más extenso pero con una cierta unidad sociológica, como “*Iglesia particular*” servida en su comunión y participación por el ministerio de los pastores. Y (3) que en la Iglesia todos *los ministerios*, en todos los niveles — desde la comunidad de base hasta la Comunidad católica servida por el Sucesor de Pedro — deben entenderse y practicarse en “*colegialidad*”, es decir, en corresponsabilidad corporativa, con afecto, prácticas y estructuras, de hermanos y “colegas” en el común servicio del Pueblo de Dios.<sup>12</sup>

## VI. LA IGLESIA PUEBLO Y COMUNIDAD EN AMERICA LATINA

En América Latina y el Caribe, la conversión eclesial impulsada por el Vaticano II° ha debido entenderse y llevarse adelante en un “*mundo*” de grandes *mayorías oprimidas e injustamente empobrecidas*; mayorías, al mismo tiempo, de

---

<sup>11</sup> Citas de “Lumen Gentium”, nn. 4 y 1. Ver en el mismo documento conciliar los nn. 1-4, 9, 13, 18<sup>a</sup>, 27, 32, 37, 39. También, “Christus Dominus” 16, y “Apostolicam Actuositatem” 2-4, 18.

<sup>12</sup> Ver: “Lumen Gentium” 22-23, 28; “Christus Dominus” 3-7, 11, 23, 28, 34, 36-38; “Presbiterorum Ordinis” 6-9; “Apostolicam Actuositatem” 26; “Orientalium Ecclesiarum” 2; “Ad Gentes” 15.

raíces culturales solidarias y comunitarias, y de profunda fe religiosa y cristiana. Sobre este terreno, en la Iglesia católica del continente, el nuevo horizonte del Concilio refuerza aquí tres líneas que en varios países vienen de más atrás: la nueva conciencia social y política de sectores laicales, la pastoral popular que se renueva con la Biblia y el sentido comunitario, y las comunidades religiosas que redescubren su vocación de pobreza evangélica y solidaridad con los pobres. En este contexto socio-económico, cultural y religioso, por una parte la Iglesia postconciliar, en su personal consagrado y sus organismos más cercanos a las bases, viene profundizando su movimiento de solidaridad con los pobres y de encarnación en el mundo de ellos; y por otra parte, los mismos pobres vienen ocupando activamente los espacios de esa Iglesia y apropiándose de su mensaje.

En ese camino de reencuentro, *el tema bíblico del Pueblo de Dios*, actualizado por el Concilio, sirve a la nueva Iglesia de los pobres para reconocerse en sus raíces y animar su esperanza. Y eso, en referencia a estos tres grandes “tiempos” de la tradición bíblica: (1) En continuidad con ese pueblo humilde y oprimido del Antiguo Testamento: liberado por el Dios del éxodo, reivindicado y animado por el Dios de los profetas, escuchado por el Dios de los salmistas. (2) En continuidad con esa muchedumbre empobrecida y despreciada de los relatos evangélicos: buscada, atendida y evangelizada por el Mesías Jesús de Nazaret, y que con sus heridas y ambigüedades sabe responderle con fe, buscarlo y seguirlo. Y (3) en continuidad con esas comunidades pobres e indefensas de los Hechos, las cartas y el Apocalipsis, convocadas por el testimonio apostólico y el Espíritu del Resucitado: las que por el mismo Espíritu Santo viven la oración filial y el amor fraterno, reconociendo a Jesucristo vivo en el compartir el pan; las mismas que practican la comunión de bienes y de ministerios, y asumen solidariamente el servicio a los más pobres con el anuncio misionero del Evangelio.

En esas tradiciones eclesiales del Nuevo Testamento, se inspiran más especialmente *las Comunidades de Base* entre los mismos pobres; así como toda *la corriente comunitaria y solidaria* con los pobres que, pasando en buena parte por esas Comunidades, viene renovando a amplios sectores de la Iglesia católica latinoamericana, en todos sus niveles, ministerios y organismos: en forma desigual y no sin regresiones y conflictos, como en la misma Iglesia del Nuevo Testamento. Camino de renovación eclesial y solidaria — de sustrato popular e inspiración bíblica

— que ha sido impulsado y apoyado por innumerables pastores, misioneros y comunidades religiosas; ha sido animado y sostenido ya por generaciones de laicos, sobre todo mujeres, con su fe profunda y calidez fraterna, su solidaridad creativa y sufrida perseverancia; y ha sido regado con la sangre de muchedumbre de mártires.

## VII. COMUNION Y PARTICIPACION DESDE LAS BASES: MEDELLIN Y PUEBLA

Ese es el camino — eclesial y eclesiológico — que fue recogido, discernido e impulsado por las Conferencias del Episcopado latinoamericano en Medellín y Puebla. La Conferencia de Medellín (Colombia) en 1968, llama a *la solidaridad de toda la Iglesia con el pueblo pobre y marginado*, anima la misión evangelizadora y liberadora de la misma Iglesia, y promueve una pastoral de conjunto a partir de *las Comunidades de Base*, en la perspectiva de una eclesiología de comunión. Inspirándose en el Concilio, y recogiendo las experiencias ya encaminadas en varias regiones del continente, Medellín afirma más concretamente: que “la vivencia de comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su comunidad de base”; que “la comunidad cristiana de base es el primero y fundamental núcleo eclesial”; y anima a que “los miembros de esas comunidades... ejerciten las funciones que Dios les ha confiado — sacerdotal, profética y real — y hagan así de su comunidad un signo de la presencia de Dios en el mundo”.<sup>13</sup>

En forma consecuente, el citado capítulo de Medellín continúa afirmando que esta visión “nos lleva a hacer de *la parroquia* un conjunto pastoral vivificador y unificador de las comunidades de base”. Recuerda que “la comunidad parroquial forma parte de una unidad más amplia”. Sostiene con el Concilio que la diócesis, como “porción del Pueblo de Dios presidida por un obispo”, constituye “una *Iglesia Particular*, en que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica”. E insiste en que el obispo debe ser asistido por el Consejo Presbiteral, y ojalá por un Consejo Pastoral representativo del Pueblo de Dios en su diversidad.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> MEDELLÍN, Conclusiones, cap. 15, “Pastoral de Conjunto”, nn. 10-11.

<sup>14</sup> Id., nn. 13-18.

Por último, el mismo capítulo de Medellín urge la aplicación práctica de la doctrina del Concilio sobre la colegialidad episcopal, concretamente a través de *las Conferencias Episcopales* en cada país o región. Exhorta a que “procuren las Conferencias Episcopales que la voz de los respectivos presbiterios y del laicado del país llegue fielmente hasta ellas; asimismo, tengan una más estrecha y operante integración con la Confederación de Superiores Mayores Religiosos...” y termina indicando que “para vivir profundamente el espíritu católico, estarán las Conferencias Episcopales en contacto, no sólo con el Romano Pontífice y los organismos de la Santa Sede, sino también *con las Iglesias de otros continentes*, tanto para la mutua edificación de las Iglesias, como para la promoción de la justicia y la paz en el mundo”.<sup>15</sup>

Esa misma experiencia y visión comunitaria de la Iglesia entera, desde la fe y el amor que viven y comunican sus comunidades de base en los pueblos pobres, es profundizada por la Conferencia de Puebla (México) en 1979. Esta lo hace en función de la urgente evangelización liberadora de nuestros pueblos oprimidos, y a la luz de un tema profundamente teo-lógico: la vocación universal a la *comunión* y *participación*. Leamos este pasaje, que introduce la tercera parte del Documento de Puebla: “La Iglesia evangelizadora tiene esta misión: predicar la conversión, liberar al hombre e impulsarlo hacia el misterio de comunión con la Trinidad y de comunión con los hermanos, transformándolos en agentes cooperadores del designio de Dios... Cada bautizado se siente atraído por el Espíritu de Amor, quien lo impulsa a salir de sí mismo, a abrirse a los hermanos y a vivir en comunidad. En la unión entre nosotros se hace presente el Señor Jesús resucitado que celebra su pascua en América Latina... Desde estos centros de evangelización, el Pueblo de Dios en la historia, por el dinamismo del Espíritu y la participación de los cristianos, va creciendo en gracia y santidad”.<sup>16</sup>

Entre los diversos “centros de comunión y participación” que edifican la Iglesia y llevan adelante su misión evangelizadora, el Documento de Puebla reafirma, en múltiples contextos, la importancia fundamental de *las comunidades de*

<sup>15</sup> Id., nn. 21-28.

<sup>16</sup> IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (en adelante, PUEBLA), Documento final, nn. 563-565.

base. Leamos estos pasajes: “Como pastores, queremos decididamente promover, orientar y acompañar las Comunidades eclesiales de base, según el espíritu de Medellín y los criterios de la ‘Evangelii Nuntiandi’.” “Los cristianos unidos en Comunidades eclesiales de base, fomentando su adhesión a Cristo, procuran una vida más evangélica en el seno del pueblo, colaboran para interpelar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad, y explicitan la vocación de comunión con Dios y con los hermanos, ofreciendo un valioso punto de partida en la construcción de una nueva sociedad, ‘la civilización del amor’. Las Comunidades eclesiales de base son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad, y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo”. “El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de base, han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a conversión, y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios”.<sup>17</sup>

Como Medellín, Puebla destaca también, con referencias al Concilio, la importancia de *la Iglesia Particular*. En el ministerio del obispo que la preside, destaca su servicio a la comunión, tanto en el interior de la Iglesia diocesana, como en relación con la Iglesia universal “a través de su comunión con *el colegio episcopal* y de manera especial con el Romano Pontífice”. En su propia Iglesia, Puebla destaca que “responsabilidad del obispo será discernir los carismas y fomentar los ministerios indispensables para que la diócesis crezca hacia su madurez, como comunidad evangelizada y evangelizadora, de tal manera que sea luz y fermento de la sociedad, sacramento de unidad y de liberación integral, apta para el intercambio con las demás Iglesias particulares...”<sup>18</sup>. Y los obispos reunidos en Puebla concluyen este capítulo de su Documento comprometiéndose... “para que esta colegialidad (episcopal), de la que Puebla, como las dos Conferencias Generales que la precedieron, constituye un momento privilegiado, sea el signo más fuerte de credibilidad del anuncio y servicio del Evangelio, en favor de la comunión fraterna en toda América Latina”.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup>Id., nn. 648, 642-643, 1147.

<sup>18</sup>Id., nn. 645-647.

<sup>19</sup>Id., n. 657.

## VIII. PARA LOS AÑOS '90 Y MÁS ALLÁ: SANTO DOMINGO

Desde Medellín y Puebla, especialmente, sectores significativos de la Iglesia católica en América Latina, caminan *más arraigados entre los pobres*; más sensibles al sufrimiento injusto, a los valores de la vida diaria y las prácticas alternativas de las grandes mayorías; más en sintonía con la manera como los pobres viven la fe, la comunión con Dios y con los semejantes, la esperanza. Los mismos pobres sienten más cercanos a muchos pastores, religiosos y misioneros — y más importante — muchos pobres siguen congregándose en comunidades fraternas, participativas y solidarias, que leen la Biblia y oran en relación con la vida, que actúan al servicio de su pueblo. Esas comunidades de base, son protagonistas de *la auténtica Nueva Evangelización*. Porque van descubriendo y mostrando al mismo pueblo pobre y más allá, a un Jesucristo más humano y liberador, a un Dios de misericordia y de vida, al Espíritu que sopla en toda la vida humana y en la creación. Espíritu del Resucitado, que nos levanta y nos alegra, haciéndonos crecer juntos, y comprometiéndonos a contracorriente en defensa de la vida y la solidaridad humanas.

Sin duda, *las heridas y los desafíos* de la realidad latinoamericana son enormes. Por lo menos en la perspectiva de las grandes mayorías: empobrecidas, marginadas y agredidas en sus valores culturales. Así como hay contradicciones y desafíos, por cierto, en la propia Iglesia latinoamericana; por el poderoso influjo mercantil y mediático de la cultura dominante — competitiva y consumista — en todos los sectores de la población, y por la política eclesiológicamente regresiva del Gobierno central de la Iglesia católica, especialmente notoria en nombramientos episcopales y en la formación de los Seminarios. Pero, tanto en esas mayorías pobres como en la Iglesia más cercana a su vida real, *hay también vitalidad*, hay fe profunda y amor generoso, hay creatividad y compromiso, *hay esperanza*. Esa vida y esperanza — con esas heridas y desafíos, viejos y nuevos — están resonando fuerte, también en estos años '90. Con los grandes cambios mundiales y la globalización del capitalismo empobrecedor y la cultura de mercado, con las nuevas democracias restringidas, con la memoria y los frutos contradictorios de los 500 años de América Latina. Y más especialmente, resonaron en la Iglesia católica de esta parte del mundo con ocasión de la IVª Conferencia del Episcopado latinoamericano en Santo Domingo (República Dominicana), en 1992.

En ese contexto histórico, se entiende que el largo proceso preparatorio de esa IVª Conferencia, así como el desarrollo de la misma (con la fuerte presencia de los más altos oficiales de la Curia Romana), hayan mostrado *dos líneas o tendencias claramente distintas*: (1) La línea de los documentos preparatorios hasta 1991, los que reflejan el pensamiento de los peritos neoconservadores de la confianza del Vaticano. Con su énfasis en los desafíos del secularismo y las sectas; y su propuesta de una Iglesia más jerárquica, maestra segura de doctrina, y rectora de “la cultura latinoamericana” desde el laicado más “culto” e influyente. Y (2), la línea de los documentos preparatorios de 1992 (la “Secunda Relatio” y el Documento de Trabajo), los que reflejan la práctica y reflexión de los pastores latinoamericanos, recogidas por las Conferencias Episcopales nacionales. Con su énfasis en los desafíos del empobrecimiento y la opresión cultural; y su propuesta de profundizar la opción por los pobres, en una Iglesia de comunidades participativas, y en una evangelización más testimonial y dialogante, ligada a la vida y las culturas de los mismos pobres.

Pero, en la misma IVª Conferencia, a pesar de las tensiones con la Curia Vaticana presente en ella, *los obispos delegados de las Conferencias nacionales consiguieron juntos* – en el ámbito de América Latina y el Caribe — escuchar el clamor de nuestros pueblos, analizar en esa sintonía los grandes cambios económicos-sociales y culturales en curso, compartir las prácticas evangelizadoras y pastorales de sus iglesias, hacer un discernimiento comunitario de los llamados del Espíritu, y ofrecernos con su autoridad colegiada un Documento final en la línea evangélica y latinoamericana de Medellín y Puebla.

## IX. RENOVADA OPCION EVANGELICA POR LOS POBRES Y RENOVADO COMPROMISO POR UNA IGLESIA DE COMUNIDADES

*Los pobres están en el centro* del documento de Santo Domingo, constituyen su gran tema, su horizonte permanente. Porque en esta parte del mundo son la enorme mayoría, porque sufren carencias y miserias que globalmente se van agravando, porque son las principales víctimas del pecado social y estructural que clama al cielo. Las víctimas de “las opresiones e injusticias, la mentira institucionalizada, la marginación de grupos étnicos, la corrupción,... el abandono de niños y ancianos, la instrumentalización de la mujer, la depredación del medio

ambiente...”,<sup>20</sup>. Injusticia y marginación estructurales y sistemáticas, profundizadas en la última década por “la política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina” como parte de un Nuevo Orden Económico mundial.<sup>21</sup>

En este contexto histórico y respecto de estas muchedumbres latinoamericanas y caribeñas — pobres y empobrecidas en un sentido tan concreto: económico, social y humano — nuestros pastores concluyen su Documento afirmando con fuerza: “Hacemos nuestro el clamor de los pobres. Asumimos con renovado ardor *la opción evangélica preferencial por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla*. Esta opción, no exclusiva ni excluyente, iluminará, a imitación de Jesucristo, toda nuestra acción evangelizadora. Con tal luz invitamos a promover un nuevo orden económico, social y político, conforme a la dignidad de todas y cada una de las personas, impulsando la justicia y la solidaridad, y abriendo para todas ellas horizontes de eternidad”.<sup>22</sup>

Por otro lado, Santo Domingo reconoce más claramente el *potencial renovador de los pobres para la misma Iglesia*. Desde luego, en el propio mundo de los pobres, por el reencuentro de los agentes de la Iglesia con la cultura y religiosidad popular y el surgimiento de las Comunidades de base, se está dando “una nueva manera de ser Iglesia” donde los mismos pobres se van haciendo protagonistas. Pero también, porque esa verdadera “irrupción” de los pobres en la Iglesia — cuando es acogida por pastores con espíritu evangélico — va cambiando la práctica, el discurso y el testimonio evangelizador de la Iglesia (particular) entera, y la sigue llamando a una conversión más profunda y siempre renovada.

Leamos, como muestra, este texto: “Bajo la luz de esta opción preferencial (por los pobres), a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda acción evangelizadora, comunitaria y personal. Con el ‘potencial evangelizador de los pobres’ (del que habló Puebla), la Iglesia pobre quiere impulsar la evangelización de nuestras

---

<sup>20</sup>Santo Domingo (en adelante, SD), n. 9.

<sup>21</sup>Ver: SD, nn. 161, 167, 174b, 179c, 183, 194-199.

<sup>22</sup>SD, n. 296.

comunidades. Descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor, es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión, personal y eclesial.”<sup>23</sup> Resuena en tantos textos como éste la intuición profética de Juan XXIII, retomada por Juan Pablo II, sobre la Iglesia que *es* (por su origen y vocación) y *quiere ser* (por conversión real, en el mundo injusto de hoy) “*la Iglesia de los pobres*”. Resuena el llamado de Medellín, en el contexto latinoamericano, a la “pobreza de la Iglesia”. Y resuenan, evocados por una cita expresa, el testimonio de Puebla sobre “el potencial evangelizador de los pobres”, y las exhortaciones de esa misma Conferencia a dejarnos todos convertir y transformar por ese Evangelio de los pobres, en lo personal y eclesial: estilos de vida y de comunidad, relaciones y mentalidad, prácticas pastorales y estructuras eclesiales.<sup>24</sup>

En la perspectiva de los pobres y marginados, aquí convergen con especial urgencia dos temas eclesiales y eclesiológicos que – aunque amenazados por la “resaca” neoconservadora — tienen ya suficiente firmeza en la renovación postconciliar de la Iglesia católica, y más concretamente en nuestra América morena: *las comunidades de base y el protagonismo laical*. En esa perspectiva de los pobres, y en la tradición de Medellín y Puebla, cobran todo su contenido esperanzador los llamados de Santo Domingo para una Iglesia cercana a la vida, comunitaria y participativa, y para un efectivo protagonismo de los laicos.

Aquí podemos leer estos textos: “Conscientes de que el momento histórico que vivimos nos exige ‘delinear el rostro de una Iglesia viva y dinámica, que crece en la fe,... se compromete y espera en su Señor’ (Juan Pablo II), buscamos dar impulso evangelizador a nuestra Iglesia, a partir de una vivencia de comunión y participación que ya se experimenta en diversas formas de comunidades existentes en nuestro continente.”<sup>25</sup> “*La parroquia, comunidad de comunidades* y movimientos, acoge las angustias y esperanzas de los hombres, anima y orienta la comunión, participación y misión... como una fraternidad animada por el Espíritu... La parroquia, comunión orgánica y misionera, es así una red de comunidades...”<sup>26</sup>. “Las

---

<sup>23</sup>SD, 178. Ver: 180c y 296a.

<sup>24</sup>PUEBLA, 1147. Ver también: 448, 452; 629, 640, 642 -643; 972 -975; 1140 y 1156-1158.

<sup>25</sup>SD, 54.

<sup>26</sup>SD, 58-60.

comunidades eclesiales de base... son un signo de vitalidad de la Iglesia, instrumento de formación y evangelización, un punto de partida válido para una nueva sociedad fundada sobre la civilización del amor”<sup>27</sup> “Hoy, como signo de los tiempos, vemos *un gran número de laicos comprometidos en la Iglesia*: Ejercen diversos ministerios, servicios y funciones en las comunidades eclesiales de base o actividades en los movimientos eclesiales. Crece siempre más la conciencia de su responsabilidad en el mundo y en la misión... Aumentan así el sentido evangelizador de los fieles cristianos. Los pobres evangelizan a los pobres...”<sup>28</sup>

“Sin embargo, se comprueba que *la mayor parte de los bautizados* no ha tomado aún conciencia plena de su pertenencia a la Iglesia. *Se sienten católicos, pero no Iglesia... La persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral*, clérigos e incluso laicos, la dedicación de muchos laicos de manera preferente a tareas intra-eclesiales y una deficiente formación, les privan de dar respuestas eficaces a los desafíos actuales de la sociedad”.<sup>29</sup> Por eso, “una línea prioritaria de nuestra pastoral... ha de ser la de *una Iglesia en la que los fieles cristianos laicos sean protagonistas*”. “*Que la Iglesia sea cada vez más comunitaria y participativa*, y con comunidades eclesiales, grupos de familias, círculos bíblicos, movimientos y asociaciones eclesiales, haciendo de la parroquia una comunidad de comunidades.”<sup>30</sup> Todo lo cual... “exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad, con estructuras y dinamismo que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal”<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup>SD, 61.

<sup>28</sup>SD, 95.

<sup>29</sup>SD, 96.

<sup>30</sup>SD, 103, 142 a. Ver 98 a.

<sup>31</sup>SD, 30.

## X. CONCLUSION

Con el horizonte de esta tradición del Evangelio de Jesús que pasa por el Concilio Vaticano II – y que para nosotros en América Latina pasa también por Medellín, Puebla y Santo Domingo – tenemos que comprometernos, entrando en el siglo XXI, por una Iglesia más fraternal y participativa, solidaria con los pobres y cada vez más desde los pobres, más acogedora y misericordiosa, más esperanzada y creativa, más integralmente liberadora del hombre y transformadora de la sociedad. En una palabra, más fiel testigo y colaboradora del Dios de Jesucristo, “para la vida del mundo”.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup>Para una mayor explicación y fundamentación de esta somera memoria del camino postconciliar de la Iglesia y eclesiología latinoamericana, me atrevo a remitir a mis trabajos: *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*, Santiago 1973; Salamanca 1974; “La función de los pobres en la Iglesia, en *Concilium*, n. 124 (1977); *Solidaridad liberadora: Misión de Iglesia*, Santiago 1977; *Evangelio y Liberación en América Latina. La teología pastoral de Puebla*, Bogotá 1980; *La Iglesia en el Pueblo. Hacia una eclesiología Latinoamericana*, Lima 1983; “La Eclesiología de la Comisión Teológica Internacional y el Pueblo de Dios en América Latina”, en *Concilium*, n. 208 (1986); *Llamados desde el Pueblo*, Santiago 1990; *Pueblo, Comunidad, Evangelio*, Santiago 1994; *Ser Iglesia de Jesús en poblaciones y campos. Eclesiología de base*, Santiago 2002; y *Con Jesús desde Abajo, comunidad fraterna y poder liberador*, Río Bueno, en preparación.

# **LA LUMEN GENTIUM, LA IDENTIDAD DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA Y EL DESARROLLO SOCIAL DESDE LA OPCIÓN POR LOS POBRES**

*Javier Villar O.*

## **I. INTRODUCCIÓN**

Se cumplen cuarenta años de la lumen Gentium. La constitución conciliar sobre la identidad de la Iglesia hace justicia a la necesidad de cambios en la concepción que sobre sí misma iba necesitando y que ya de por sí las diversas Iglesias estaban reclamando y realizando. Se mostraba así que la Iglesia era diferente, porque diferentes eran los cristianos-as que desde el evangelio intentaban hacer, como comunidad, que éste se encarnase mejor como Buena Noticia en medio de la humanidad del ya avanzado siglo XX. Un hecho significativo de ello fue, gracias a Juan XXIII la reivindicación y participación de varios teólogos, condenados o castigados por el Vaticano en las décadas anteriores, como asesores en el Concilio Vaticano II. Dichos teólogos quisieron y se atrevieron a contextualizar mejor la Revelación en la Realidad social, cultural y política entendiendo que ella era también lugar teológico desde donde Dios se sigue revelando en su Espíritu. Quizás aquí estuvo el auténtico cambio que dio lugar a la nueva visión de Iglesia reflejada en la Lumen Gentium: la perspectiva desde donde se piensa y se hace teología: si antes había sido pensar al ser humano esencial, ahistórico, desde una visión de la inmutabilidad de la Revelación tanto en su formulación como en sus contenidos, ahora era pensar la Revelación desde el ser humano situado, concreto e histórico, sin hacer de ello un peligro de relativización para la misma Revelación. El Concilio demostró que se podía al menos conseguir un equilibrio entre Revelación e Historia donde la realidad era espacio de encuentro con Dios y a su vez el Dios revelado, de la tradición, iluminaba dicha realidad. En palabras de Ochagavía, una teología histórica, más viva y atenta a la realidad del sujeto, de las culturas y su entorno<sup>1</sup>

Los signos de los Tiempos, Iglesia Pueblo de Dios e Iglesia Sacramento de Salvación son los términos que reflejan mejor esta nueva forma de pensar

---

<sup>1</sup> OCHAGAVIA J, "Nosotros Esperábamos.....Lc 24, 21" en Revista Mensaje año 2002 pp....en [www.mensaje.cl](http://www.mensaje.cl)

y pensarse identitariamente<sup>2</sup> Es desde esta perspectiva de cómo la realidad ayuda a configurar una identidad distinta de la Iglesia, en donde me voy a detener precisamente a partir de la recepción dinámica y creativa que la Iglesia latinoamericana hizo de la *Lumen Gentium*, y de los demás documentos conciliares, en diálogo con la realidad social histórica en Latinoamérica.

La realidad latinoamericana estaba marcada por la injusticia y pobreza para la mayoría de los habitantes del continente y que componían también la mayoría de los miembros de la Iglesia. El Concilio, en esta perspectiva dio a la Iglesia latinoamericana nuevos impulsos para definirse al estilo de lo que Juan XXIII quiso: una Iglesia de los pobres<sup>3</sup>. Por tanto, ¿cuál es la originalidad que la Iglesia Latinoamericana aporta en su recepción del C.V.II? La vida y realidad de los pobres en Latinoamérica. El ser humano, destinatario mayoritario de la Buena Noticia de Jesús, en Latinoamérica tenía, y tiene la característica central de que era un desposeído, una persona vulnerada en sus derechos humanos más fundamentales, amenazada en su existencia por una sociedad injusta y opresora<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Voy a desarrollar más tarde el concepto de Sacramento de Salvación vinculado a las respuestas que la Iglesia dará al ser humano y la sociedad de cada tiempo, a partir de la vinculación de Cristo con el Reino de Dios, lo cual tiene mucho que ver con la perspectiva de ser buena noticia para los pobres.

<sup>3</sup> Cifr Revista Umbrales Agosto 2000 n°109 en [www.chasque.net/umbrales](http://www.chasque.net/umbrales). Merece la pena poner también un comentario de una entrevista al obispo emérito de Chiapas Samuel Ruiz en *El País*, 5 de septiembre de 2002. “Las dos preocupaciones fundamentales del concilio fueron el diálogo con el ateísmo y la unidad de la Iglesia, el ecumenismo. Pero unos días antes de la inauguración, Juan XXIII introdujo una tercera línea: los pobres. La Iglesia es, y debe ser, Iglesia de todos, pero, para los países subdesarrollados, es Iglesia de los pobres. Pero no fue esa la línea seguida. La reflexión sobre la opción por los pobres no estaba madura. En Europa entonces apenas había pobres.” Esta madurez de la opción por los pobres la aportaría precisamente la Iglesia latinoamericana.

<sup>4</sup> Cifr Documento de la Conferencia General del CELAM de Medellín, año 1968. Hasta entonces el pobre estuvo presente en la vida y reflexión de la Iglesia sólo como objeto de asistencia. Para Gutiérrez, el hecho de que el pobre, en la historia actual se hace mucho más visible en cuanto reivindicación de sus derechos como personas y pueblos es motivo para reflexionar sobre la aparente contradicción que supone un evangelio que revela a un Dios de la Vida y que se puede hacer incomprensible para alguien que vive en medio de la pobreza y de la injusticia hasta tal punto que podría decirse que es un muerto en vida, un no vivo. Esto es incluso un desafío frontal al mero hecho de suponer la existencia de Dios, al menos el Dios de la Biblia, el Dios de Jesucristo. Cifr HARTNETT, D Recordar al Pobre, entrevista con Gustavo Gutiérrez, en revista *MENSAJE* de julio de 2003 pgs 18-21;

## II. LA IGLESIA LATINOAMERICANA Y SUS ANHELOS DE SER UNA IGLESIA DE LOS POBRES.

### 1. Contexto

El teólogo jesuita Juan Ochagavía, participante del Concilio como asesor del cardenal Silva Henríquez nos dice que uno de los anhelos que la Iglesia latinoamericana esperaba del Concilio<sup>5</sup> era el retorno a la Palabra de Dios, a la Biblia. Los católicos en América Latina querían además una Iglesia más libre y misionera, más servidora. Una Iglesia que se jugase por una sociedad más justa; una Iglesia fraterna y comunitaria, Iglesia comunión, al estilo de las primeras comunidades. Querían también una Iglesia con una liturgia viva y acogedora, en la lengua local, vernácula. Soñaban con una Iglesia de ministerios y carismas, Pueblo de Dios, con un laicado participativo, bien formado y comprometido, que se tradujese en una Iglesia de participación, atractiva, pobre, alegre, servicial y una Iglesia con una jerarquía cercana a la gente, capaz de ejercer nuevas formas de liderazgo.

### 2. Una Iglesia de los pobres

Dentro de esta concepción global de la identidad de la Iglesia destaca precisamente la necesidad de que la Iglesia se fuese configurando como Iglesia de los Pobres y más cercana al evangelio. Según Ochagavía, ya muchos cristianos y movimientos eclesiales se había acercado a vivir con los pobres y su realidad de opresión e injusticia. En Chile, el Padre Alberto Hurtado, es uno de los más conocidos. Lo nuevo, en los años 60, respecto a otras épocas y solicitud para con los pobres fue que unieron el amor y el servicio a los más pobres con la voluntad de luchar contra las injusticias estructurales viviendo con ellos y como ellos.

*A finales de su vida el P. Alberto Hurtado escribía:*

*“ Tomar en primer lugar la miseria del pueblo. Es la menos merecida, la más tenaz la que más me oprime, la más fatal. Y el pueblo no tiene a nadie para que lo preserve, para que lo saque de su estado. Algunos se compadecen de él, otros lamentan sus males, pero ¿quién se consagra en cuerpo y alma a atacar las causas*

*profundas de sus males? De aquí la ineficacia de la filantropía, de la mera asistencia, que es un parche a la herida, pero no el remedio profundo. La miseria del pueblo es de cuerpo y alma a la vez. Proveer a las necesidades inmediatas es necesario pero cambia poco su situación mientras no se abren las inteligencias, mientras no se rectifican y afirman las voluntades, mientras no se anima a los mejores con un gran ideal, mientras no se llega a suprimir, o al menos a atenuar, las opresiones y las injusticias, mientras no se asocia a los humildes a la conquista progresiva de su felicidad.*

*Tomar en su corazón y sobre sus espaldas la miseria del pueblo, pero no como un extraño, sino como uno de ellos, unido a ellos, todos juntos con el mismo combate de liberación” P. ALBERTO HURTADO, Apuntes Personales, en revista Mensaje julio agosto 2002 pp 10-11*

El término Iglesia de los pobres antes y durante el Concilio, según Ochagavía, expresaba la necesidad de la creación de un orden social nuevo y la lucha contra las injusticias, además del deseo de un estilo de vida más sencillo de la propia Iglesia<sup>6</sup>.

Las diferentes conferencias generales del CELAM, posteriores al Concilio fueron definiendo su identidad a partir del término acuñado *opción preferencial de los pobres*<sup>7</sup>, formulado explícitamente por el documento de Puebla en 1979: “afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral” (1134)

---

<sup>6</sup> Ochagavía J, Nosotros Esperábamos... (Lc 24,21) Op.Cit ppen [www.mensaje.cl](http://www.mensaje.cl). En el documento de Puebla, los obispos realizando un diagnóstico de la realidad eclesial, describen cómo los obispos, sacerdotes y religiosos habían asumido estilos de vida más austeros. Cifr Puebla, documento CELAM Conferencia General 1979

<sup>7</sup> Este mismo término quizás no refleja toda la radicalidad que se quiso dar a esta opción por los pobres y de igual modo refleja junto a la evolución, las tensiones entre las diferentes visiones que se dieron sobre la identidad de la Iglesia. Cifr LOPEZ VIGIL “Opción por los pobres: evaluación teológica”; MARTÍNEZ F, “La Opción Por Los Pobres: Avances y Retrocesos”; Durand A “La Opción Por Los Pobres”; todos ellos en RELAT (Revista Latinoamericana de Teología) [www.servicioskoinonia.org](http://www.servicioskoinonia.org)

Previamente en Medellín (1968) los obispos escribían:

*En este contexto una Iglesia pobre denuncia la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra; predica y vive la pobreza espiritual, como actitud de infancia espiritual y apertura al Señor; se compromete ella misma en la pobreza material. La pobreza de la Iglesia es, en efecto, una constante de la Historia de la Salvación<sup>8</sup>*

*En la Conferencia de Santo Domingo (1992) se dice:*

*(..) Esta es la Fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente (..) Bajo la luz de esta opción preferencial, a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda acción evangelizadora comunitaria y personal (..) 178*

En un análisis más pormenorizado de la evolución de la identidad que la Iglesia refleja a partir de sus tres conferencias episcopales latinoamericanas postconciliares nos encontramos con que la Iglesia se define claramente a partir de su misión. Esta misión, ella misma entiende que le deviene de su ser Misterio de Salvación, Sacramento de Salvación, hacia el pueblo latinoamericano y la concreta en la citada opción preferencial por los pobres.

En Medellín las referencias a la LG son para contextualizar la estructura eclesial que le deviene de ser la Iglesia de Cristo que está llamada a evangelizar a los pobres<sup>9</sup>. Claramente se percibe que el documento central de Medellín es la *Gaudium et Spes* que profundiza más en la misión de la cual la Iglesia latinoamericana se siente deudora<sup>10</sup>. A partir de esta misión la Iglesia latinoamericana

---

<sup>8</sup> La Iglesia visible y sus estructuras: 14. Pobreza de la Iglesia 5 en CELAM Conferencia General, documento conclusivo Medellín 1968 en CELAM Rio de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, Bogotá 1994 pag 218

<sup>9</sup> Ibid punto 8 pg 219

<sup>10</sup> En el Mensaje A Los Pueblos de América Latina los obispos definen esta misión como contribuir a la promoción integral del hombre y de las comunidades del continente y lo afirman precisamente por fidelidad al plan divino operante en el amor redentor de Cristo. Por dicha fidelidad la Iglesia Latinoamericana quiere ofrecer aquello que tiene más propio: una visión global del hombre y de la humanidad, y la visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo. ( Documento de Medellín en CELAM 1994 pag 88-89)

condiciona sus propias estructuras eclesiales desde dos líneas directrices fundamentales muy subrayadas en el Concilio: la comunión y la catolicidad (LG 13)<sup>11</sup> que derivan de la propia naturaleza de la Iglesia como misterio de comunión católica llamada a ayudar a todas las personas a participar fraternalmente de la común dignidad de hijos de Dios<sup>12</sup>. De ellas es destacable el impulso que se da a la Comunidad cristiana de Base, definida como núcleo básico eclesial e invitado a ser familia de Dios para el cristiano, foco básico de evangelización y factor primordial de promoción humana y desarrollo.<sup>13</sup>

El documento de Puebla también define a la Iglesia a partir su misión de evangelizar, la cual está bastante más subrayada que en el documento de Medellín, hasta tal punto que es la idea central de todo el documento tal y como él mismo define: “(..) Evangelizar es la misión esencial, la vocación propia, la identidad más profunda de la Iglesia, a su vez evangelizada ( EN 14-15; LG 5)”<sup>14</sup>

En Puebla, diez años más tarde de Medellín, los ejes van a ser la comunión y la participación.

La Iglesia, basándose en LG 12, se siente llamada a la renovación por la acción del Espíritu pero manifiesta un recelo ante el peligro de exageraciones y desviaciones, por lo cual remarca el papel del clero y obispos como orientadores y discernidores de los carismas suscitados por el Espíritu en la Iglesia<sup>15</sup>.

Fundamentándose en la Lumen Gentium 5 y 16 hay una clara vinculación entre el Reino de Dios y la Iglesia, definiéndose ésta como manifestación visible pero no acabada del Reino, que se va gestando en toda la historia. El eje del Reino es precisamente Cristo como manifestación y consumación de él, de quien la

---

<sup>11</sup> Documento de Medellín, CELAM 1994 pag 226 p. 5

<sup>12</sup> *ibid* pag 227

<sup>13</sup> *Ibid* pag 227

<sup>14</sup> Documento de Puebla 1979, Discurso Inaugural de SS Juan Pablo II, en CELAM 1994 pags 247-267

<sup>15</sup> Puebla 254-269

Iglesia se siente discípula y continuadora de su misión y de su Palabra. La Iglesia es el instrumento del Reino, no el Reino mismo, sino que como tal instrumento es germen y principio de ese Reino<sup>16</sup>.

El documento sitúa la promoción humana, tan remarcada por Medellín, desde la comunión trinitaria, como designio salvífico de Dios para LA. Para su renovación concreta como Iglesia, fiel al esquema de la Lumen Gentium, se basa también en el concepto de Pueblo de Dios del cual la jerarquía es la guía y gobernante. El documento hace una especial insistencia en esto y desde ello reafirma la opción de las Comunidades Eclesiales de Base siempre en comunión con la jerarquía frente a la tentación de ministerios y magisterios paralelos, dados por la especial situación que viven estas comunidades en la tarea de la promoción humana junto a otros colectivos e ideologías. Intenta conciliar lo que parecen ser dos experiencias eclesiológicas diferentes que se están viviendo en Latinoamérica: aquella continuadora de un modelo anterior al concilio y otra más identificada con los pobres y lo popular<sup>17</sup>. Quizás está poniendo de manifiesto, en el contexto latinoamericano, la misma tensión que se dio en las eclesiologías -que, según algunos autores<sup>18</sup>, están yuxtapuestas y necesitadas de nuevas síntesis, -en la misma LG y que reflejan las mismas tensiones en las experiencias históricas de Iglesia que entonces se vivían<sup>19</sup>.

El documento de Santo Domingo ya en las postrimerías del siglo XX radicaliza la identidad de la Iglesia a partir de su misión: la evangelización. Es destacable cómo su lenguaje es esencialmente teológico espiritual: remarca la santidad de la Iglesia, por el Espíritu de Jesús presente en ella y por tanto la llamada a la santidad de los católicos como fundamento y camino de la evangelización, la cual es el anuncio del kerigma de Jesucristo, “raíz de toda evangelización, fundamento de toda promoción humana y principio de toda auténtica cultura cristiana”<sup>20</sup>. Igualmente

---

<sup>16</sup> Puebla 271

<sup>17</sup> Esta misma tensión es puesta de manifiesto por el historiador Maximiliano Salinas en su historia de la Iglesia en Chile, en DUSSEL R, recop. HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA IX en sus diversos apartados.

<sup>18</sup> Me remito a la investigación de esta misma publicación, del profesor Luzio Uriarte, pag. 67.

<sup>19</sup> Cifr Puebla 254-269

<sup>20</sup> Documento de Santo Domingo, n°33

remarca, en el camino de santificación de los cristianos, la dimensión litúrgica sacramental, la cual, junto a una buena catequesis debe ser inculturada de cara a una vivencia en las celebraciones de la presencia transformadora de Cristo y de su Espíritu que se traduzca en un compromiso solidario para la transformación del mundo.

Este lenguaje busca situar la Revelación de Dios al mundo como el auténtico motor y sentido de la vida de la Iglesia, de los católicos y de la real transformación de la sociedad hacia el Reino de Dios.

A mi entender, esta perspectiva aún con este lenguaje que a algunos pudiera parecer algo alejado o espiritualista(en el sentido de alejado del mundo) es totalmente válido ya que insiste en la importancia de lo medular de la fe para cualquier cristiano: la experiencia profunda y transformadora del Resucitado en la vida e historia de cada uno como base del ser y actuar de la Iglesia y de cada cristiano y real testimonio de Buena noticia para las personas latinoamericanas.

De hecho, los obispos latinoamericanos son profundamente conscientes de la realidad de pobreza e injusticia de la mayoría de las personas latinoamericanas y de las causas de ella: un sistema económico, que desde las políticas neoliberales acentúa los efectos perversos y negativos de la inequidad distributiva de las riquezas y de un consumo exacerbado y depredatorio de los recursos naturales a favor de una minoría de personas y sociedades del mundo y de Latinoamérica en particular<sup>21</sup>.

La Iglesia Latinoamericana, en Santo Domingo renueva, tal y como decimos anteriormente, la opción preferencial por los pobres como camino de evangelización y de transformación de estas sociedades hacia una civilización del amor y como camino de evangelización de la misma Iglesia. En la reafirmación de esta opción es destacable y terrible la afirmación de que una de las causas de la pobreza e injusticia en Latinoamérica es la falta de coherencia entre la fe y la vida de muchos de los católicos la cual ha impedido que los criterios del evangelio hayan influido en las instancias sociales, económicas y políticas del pueblo latinoamericano.<sup>22</sup>

Así mismo la Iglesia renueva su decisión de promover y defender los Derechos Humanos en unas sociedades donde no sólo el terrorismo los vulnera,

---

<sup>21</sup> Cifr puntos 157-209 Documento de Santo Domingo

<sup>22</sup> Santo Domingo 161

sino “también la existencia de condiciones de extrema pobreza y de estructuras económicas injustas que originan enormes desigualdades”<sup>23</sup>.

En definitiva, la Iglesia, en Santo Domingo, fiel a los planteamientos conciliares y de las conferencias anteriores<sup>24</sup>, es consciente de que una Nueva evangelización pasa por identificar el amor a Dios con la solidaridad y servicio a los hermanos y de entre ellos a los más pobres a ejemplo de Jesús, el Buen Samaritano. Esto fundamenta lo íntimo de la relación entre evangelización y promoción humana<sup>25</sup>. A partir de esta idea central en todo el documento la Iglesia se plantea su forma de hacer y de ser, donde las Comunidades eclesiales de base siguen siendo su opción pastoral más concreta, el camino de testimonio y evangelización a partir de una inserción eficaz y transformadora del mundo desde la base de una real experiencia y vivencia de la presencia y del amor de Cristo de los integrantes de ella. Las comunidades eclesiales de base son así para los obispos la posibilidad de una real conversión de los cristianos<sup>26</sup> a una pertenencia

---

<sup>23</sup> Santo Domingo 167

<sup>24</sup> Santo Domingo es claramente un intento de renovar las intuiciones y esquemas del Concilio Vaticano II a partir de la misma evolución eclesial latinoamericana, reflejada en los anteriores documentos del CELAM. Se nota sobre todo en el esquema de su iluminación doctrinal sobre la identidad de la Iglesia la cual es un reflejo de la Lumen Gentium que parte de su definición como Misterio de salvación, santa y que se encarna en una Iglesia pueblo de Dios con ministerios y carismas que todos sirven a la misión de la Iglesia de ser sacramento de salvación para el mundo latinoamericano.

<sup>25</sup> Santo Domingo, número 159

<sup>26</sup> Llama la atención la visión, desafiante por negativa, que los obispos hacen de la pertenencia práctica y real de muchos católicos a la Iglesia y de su experiencia vital de un encuentro real y transformador con Cristo, dicha visión es la que provoca en el documento de Santo Domingo esa especial insistencia en la invitación a la santidad a todos los católicos, fruto del Espíritu de Jesús presente en la Iglesia a través de su liturgia y sacramentos. (Cfr puntos 31-65) Es quizás esta insistencia y el lenguaje espiritual que se utiliza la que provoca un efecto colateral no deseado, a mi entender, que consiste en que sectores muy conservadores de la Iglesia, los cuales habían mirado con recelo los planteamientos conciliares, así como muchos cristianos que habían sido educados en ese mismo lenguaje espiritualista ( en este caso con todas las acepciones peyorativas del término) que denotaba una vivencia de fe alejada de la realidad estructural de pobreza y opresión de sus sociedades, y que no entendían los nuevos lenguajes y conceptos usados, se volvieran a encontrar muy cómodos y familiarizados con él y no se hicieron conscientes de que en realidad Santo Domingo, como las anteriores conferencias estaban pensando en una Iglesia y en unos cristianos diferentes, renovados y comprometidos con una opción de transformación individual y colectiva hacia una civilización o sociedad del amor y de la justicia. Pienso que esto influyó en que hoy en día, mucho de lo denunciado en Santo Domingo siga siendo una realidad en la vida de las Iglesias latinoamericanas.

radical a la Iglesia en su misión de evangelizar, que como hemos dicho anteriormente pasa por la búsqueda de una promoción humana integral de las personas y de las sociedades latinoamericanas. En conclusión, la recepción de la nueva conciencia de Iglesia que surgió en el Concilio, Iglesia Pueblo de Dios; comunión de comunidades; sacramento de salvación, fue recogida por el discurso teológico de la Iglesia en Latinoamérica en fuerte clave de misión ante una sociedad de pobreza e injusticia mayoritarias. Esto se ve sobre todo en cómo en los tres documentos la Iglesia hace una clara opción por los pobres a partir de esta conciencia social existente<sup>27</sup>. Esta nueva Iglesia que quiere surgir se concreta en la fuerte opción por las Comunidades Eclesiales de Base, en quienes intuyó el camino a mostrarse como la Iglesia fiel al evangelio anunciado a los pobres. Claramente la Iglesia latinoamericana dio un nuevo rostro de sí misma en la práctica y sueños de las comunidades de base, quienes anunciaron con fuertes relaciones de fraternidad y de acciones de lucha contra la opresión y de liberación social al Dios de Jesucristo que opta por los pecadores y las víctimas<sup>28</sup>.

### III. LA CORRIENTE DE LA LIBERACIÓN Y EL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO: UN INTENTO DE EXPLICACIÓN DE LA EVOLUCIÓN DE LA IGLESIA EN LATINOAMÉRICA HASTA NUESTROS DÍAS.

#### 1. La corriente de la Liberación y el desarrollo humano. El pobre como sujeto ético.

Los años posteriores al concilio y su recepción en LA, en el contexto social, político y económico que los caracterizaron fueron el germen de una corriente de pensamiento que claramente tiene su vinculación con el acontecer eclesial latinoamericano y con los anhelos de transformación de las sociedades latinoamericanas. Esta corriente de pensamiento es la filosofía de la liberación, la teología de la liberación y la pedagogía de la liberación. El concepto o el espíritu que

---

<sup>27</sup> GUSTAVO GUTIERREZ, en Santo Domingo 92 Revista Persona y Sociedad VII n°1, pags 65-73. Insisto en que el término "preferencial" es reflejo de las tensiones que suscitó la "opción por los pobres" y pareciera que fue un intento por parte de la jerarquía eclesial de atenuar o conciliar dichas tensiones. Pareciera que, en la línea de lo afirmado en la anterior nota al pie de página lo que realmente consiguió es que todo volviera a su cauce anterior (N.A)

<sup>28</sup> cifr CODINA, V Para Comprender La Eclesiología Desde América Latina, Ed verbo Divino; cifr también GONZALEZ, A sj Tras la Teología de la Liberación, en Mensaje 2002 pags 21-25

los anima, es el del protagonismo del pobre en el desarrollo y transformación de la sociedad.

La Iglesia quiso, y así lo formuló, -tal y como dije anteriormente- que quería ser una Iglesia de los pobres. La corriente de la liberación representada aquí por Gutierrez, Freire y Dussel<sup>29</sup> planteó un camino en el que sociedad e iglesia<sup>30</sup> podrían responder a la centralidad que los pobres reivindicaban a partir de su irrupción en el discurso y las prácticas sociales y eclesiales. Concretaban así también ( la teología de la liberación) en el caso de la Iglesia, ese querer ser Iglesia de los pobres.

El pensamiento de la liberación muestra claras coincidencias con lo que en estos momentos es objeto de debate y reflexión: el desarrollo real de las sociedades y los pueblos .Dicho debate responde a lo que es el problema mayor que nos aqueja: precisamente los pobres, o mejor dicho, la pobreza, ya que los pobres no son un problema, aunque tendamos a asimilar ambas realidades. Además a este debate y reflexión pueden dichos autores aportar precisamente a partir de esta preeminencia del pobre como sujeto ético de su propia liberación y actor fundamental en el desarrollo humano.

Precisamente por estas características, el acercamiento a esta corriente, considero que puede ser una ayuda para entender la evolución eclesial y su situación actual con sus luces y sus sombras.

---

<sup>29</sup> Los textos de estos autores en los que me baso principalmente son:

DUSSEL, E *Ética De La Liberación en la Edad de La Globalización y De La Exclusión*, México 1998 Ed. Trotta; FREIRE P, *La Pedagogía De La Esperanza, un Reencuentro con la Pedagogía del Oprimido*, México 1998, Ed Siglo XXI; GUTIÉRREZ, G *En Busca De Los Pobres De Jesucristo. El Pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Lima 1992 Instituto Bartolomé de las Casas.

<sup>30</sup> La vinculación directa de la corriente de la liberación con la Iglesia es la propiamente llamada teología de la liberación. (Gustavo Gutierrez). Sin embargo Dussel, filósofo-aunque se mueve en el campo de la reflexión filosófico racional, bebe de las fuentes de las intuiciones e ideas de la teología de liberación.( es también teólogo). Freire es quien elabora una teoría con similitud en su hermenéutica pero de orientación puramente humanista. Respecto a la experiencia teológica de la liberación , que es la que nos interesa y que es por tanto la experiencia y pregunta por la identidad eclesial, podemos afirmar que estaba inserta en los problemas y acontecimientos sociales de esos años. (N.A)

Parto del presupuesto de que iglesia y sociedad en su desarrollo e identidad van de la mano y por tanto los problemas y las soluciones también debieran ser compartidas. Es entender que las personas que forman parte de la Iglesia, y la configuran, son las que están construyendo y desarrollando la sociedad en la que la Iglesia está inserta y por tanto con los mismos valores, códigos y prácticas. Tal y como los participantes del Concilio expresaron en el proemio de su constitución pastoral “*Gaudium et Spes*”<sup>31</sup>

## **2. El desarrollo humano y la lucha contra la pobreza**

Hoy en día se está volviendo a entender la pobreza como fenómeno global y estructural y así se percibe cómo el mismo concepto de Desarrollo se está concibiendo como un fenómeno integral, donde al crecimiento productivo hay que sumarle igualdad social, democracia real política y económica y otros valores sociales y éticos. Ética y Desarrollo van de la mano.

¿Qué hay detrás de esta mirada integral? La conciencia de que las experiencias exitosas de lucha contra la pobreza en este nuevo contexto histórico y social tiene una serie de características<sup>32</sup>: su dimensión nacional local; su fortalecimiento de la sociedad civil; su experiencia democrática interna; y su integralidad y potenciamiento de la identidad y autoestima.

Para que esto se haya y se siga dando en mayor escala en nuestras sociedades latinoamericanas, crece la certeza de que es necesario que los pobres como colectivos sociales tengan un empoderamiento social que parta del reconocimiento de su existencia y de su papel, derechos y deberes en el desarrollo social político y económico actuales.

---

<sup>31</sup> “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” *Gaudium et Spes* 1

<sup>32</sup> Azcueta M, op. cit. en [www.iadb.org](http://www.iadb.org)

**La corriente de la liberación** se encuentra aquí con que sus ideas sobre la opción por el pobre como sujeto ético de su propia liberación coinciden en su mayor parte con el actual concepto de desarrollo humano. Esta coincidencia pasa por la verificación de aquellos elementos o características fundamentales que sustentan su pensamiento y que, de alguna forma están también presentes en dicha concepción del desarrollo. En ella la persona es concebida como sujeto humano libre que incorpora en sí la dignidad y derechos de gobernarse a sí mismo, de dotarse de un propio proyecto vital histórico y que es autoconsciente de sí mismo en el juego con la realidad que le rodea y configura. Por ello, la pobreza, fruto de la injusticia que alcanza niveles planetarios, niega la vida humana porque niega al ser humano como sujeto y lo convierte en no-persona,(Gutiérrez) un no existente (Dussel), un in-consciente (Freire).En los tres autores, la ubicación existencial para pensar y actuar liberadoramente exige un reconocer la existencia de estos no-existentes como otros (Dussel), como seres humanos que en su necesidad se convierten en exigencia ética, teológica, educativa-política para las demás personas.

El ser humano es entendido individual y socialmente. La corriente de la Liberación considera que el ser humano necesita de los demás para poder salir de la pobreza, para poder liberarse. Ser comunidad, unir fuerzas, intereses y reivindicaciones es fundamental para transformar la realidad hacia cotas de mayor justicia y equidad. Comunidad (Iglesia popular para Gutiérrez; comunidad de víctimas para Dussel; comunidad educativa para Freire) que invita a todos los seres humanos a unirse a ellos para construir un mundo sociedad realmente justo y humano La Comunidad, el sentido de la vida, el uso de la razón para comprenderse solidarios, responsables y protagonistas entre los mismos pobres y de quienes se comprometen con ellos en la búsqueda de un desarrollo justo y común son también elementos clave del pensamiento de la corriente de la liberación. Es fundamental la importancia de la vida humana concreta y real de todos los seres humanos ante una situación terrible: la pobreza en la que vive gran parte de la humanidad que es calificada como atentado al derecho a la preservación y desarrollo de la vida humana, tal y como lo formula el principio ético universal de Dussel<sup>33</sup> el cual es para los tres un imperativo ético básico desde la perspectiva de la Ética, la teología y la pedagogía. Los tres descubren este imperativo a potenciar y cumplir a partir y a través de sus diversas

---

<sup>33</sup> DUSSEL E, Ética de la Liberación En La Edad De La Globalización y De La Exclusión, op.cit pag 89

disciplinas teóricas, la ética, la teología y la pedagogía. Coinciden en encontrar las causas de esta pobreza en un modelo económico y social, el neoliberal, heredero del capitalismo surgido de la Europa colonizadora que se prolongará en el imperialismo actual de EEUU, sustentado por una mentalidad o racionalidad instrumentalizadora, totalizante y cosificadora del ser humano en función de su valor productivo y negociador. Una razón que responde a intereses egoístas de enriquecimiento (Gutiérrez 1992), a intereses de hegemonía política (Dussel 1998) y a intereses de preservación del status quo clasista y opresor (Freire 1998).

Se entiende al sujeto pobre como muchos sujetos con rostros, identidades culturales e historias distintas a quienes lo que les une o vincula es su vida amenazada, disminuida o suprimida por la pobreza y sus múltiples rostros de injusticia, violencia, egoísmo, racismo...etc. Es necesaria una acción -- reflexión crítica que desenmascare la ideología imperante que impide ver las causas reales del empobrecimiento y opresión de la mayoría de la humanidad. Esta crítica sólo es posible si existe una ubicación existencial desde donde mirar la realidad: la periferia de la humanidad (Dussel), la tierra del éxodo (Gutiérrez), el ser humano individual y colectivo que encarna en él la opresión social (Freire). Esta ubicación, aunque es inicialmente entendida desde Latinoamérica adquiere pretensiones de universalidad de todos aquellos lugares del mundo donde el ser humano es oprimido.

Esta ubicación exige una visión y conciencia ético crítica de la historia, comprensiva, clarificadora de la opresión y pobreza actuales para poder mirar hacia un futuro posible más humano. En Dussel es la visión histórica no eurocéntrica; en Gutiérrez es el pasado violento desde la colonización de América, que se convierte en paradigmática historia bíblica del éxodo y para Freire es la historia de cada ser humano en un entramado histórico social que incorpora también en sí mismo la injusticia.

En síntesis, la corriente de la liberación plantea una visión del pobre como sujeto ético de su propio desarrollo y tiene tras de sí una visión del ser humano integral, como ser social, ético y trascendente, en el horizonte de una práctica liberadora, transformadora de una sociedad injusta, para lograr construir otra en la que todos los seres humanos puedan vivir. En palabras de Dussel:

*Hacer real fácticamente, colectivamente, estructural, institucional y normativamente el Bien, entendido como la plena reproducción de la vida humana de las víctimas, es decir, que la víctima de ayer pueda festejar reconocida, y reponsablemente la corporalidad comunitaria feliz.*<sup>34</sup>

Aportan además que para que este empoderamiento real de los pobres se de no basta con políticas discriminativas positivas sino que debe ir acompañadas de una conversión vital de todos los actores sociales que intervienen en el desarrollo ya que las causas de la pobreza y de la exclusión son sistémicas y globales. Reconocer al pobre con poder social implica cambiar modos, valores y prácticas que desafían globalmente al sistema tal y como lo plantean múltiples pensadores actuales<sup>35</sup>.

En esta coincidencia y sintonía entre la corriente de la liberación y el actual concepto de desarrollo humano se nos invita a reconocer que no hay crecimiento ni enriquecimiento, es decir, progreso, mientras no haya una democracia integral que se traduzca en una participación de todos sus integrantes en los procesos de decisiones, dinámicas económicas...etc.. en definitiva, un real poder social armonizado políticamente. En la base de este concepto de desarrollo humano, al cual la Iglesia se adhiere plenamente está la conciencia de la dignidad absoluta del ser humano como portador de derechos y deberes como tal. Así, incorporar al pobre como actor social de su propio desarrollo y a las demás personas en una solidaridad efectiva, como sociedad y estado, de colaboración con ellos, se traduce en la necesidad de dar cauces concretos de participación, de toma de decisiones, en todos los procesos sociales, económicos, políticos, culturales. Dicha concreción ya la misma Iglesia, en su doctrina social lo plantea a través del principio de la subsidiariedad que bien se puede unir a la opción preferencial por los pobres como una real necesidad social de que los pobres participen en las soluciones a su pobreza y en

---

<sup>34</sup> ibid pag 564

<sup>35</sup> Las grandes líneas de este debate entre Ética y desarrollo lo tomo del libro ÉTICA Y DESARROLLO, (KLIKSBERG, B. Compilador, Ética y Desarrollo. La relación Marginada, Buenos Aires 2002 Ed el Ateneo )que es una compilación de reflexiones de un Encuentro Internacional sobre Ética y Desarrollo realizado en Washington en diciembre del 2000. En él participaron filósofos, teólogos, expresidentes, economistas, ministros, sociólogos, educadores, cientistas políticos, líderes de la sociedad civil y del mundo corporativo y académico. Dussel, Gutierrez y Freire, también autores actuales ven aquí corroboradas y comparten con ellos sus afirmaciones esenciales.

general al desarrollo de la sociedad en la que viven.<sup>36</sup> Esta reflexión nos ayuda de paso a descubrir precisamente qué es lo que pasó para que la lucha contra la pobreza haya fracasado, tal y como lo reflejan múltiples estudios actualmente<sup>37</sup>. No se tuvo en cuenta que los pobres son ciudadanos a quienes hay que ayudar no asistiéndolos simplemente sino incorporándolos en los procesos sociales que buscan transformar una sociedad “subdesarrollada” en otra (bien) desarrollada.

Empoderamiento que actualmente no se da y parece que muy difícilmente se va a realizar por estas mismas razones aducidas. Una real participación, presencia empoderada del pobre como actor social amenaza al mismo centro del sistema social actual. Amenaza que a nuestro entender no es sobrevivencia, tal y como tienden a pensar desde el sistema, sino de potencialidades ni siquiera vislumbradas desde coordenadas, podríamos decir, únicamente humanas (por lo que hay que recurrir de nuevo a la tan denostada utopía, utopía que para nosotros es la del Jesús Crucificado y Resucitado) y que exigirían la necesidad de un cambio global que ninguna sociedad está realmente dispuesta a darlo porque es un salto en el vacío<sup>38</sup>.

#### **IV. EL POBRE COMO SUJETO ÉTICO Y LA IGLESIA DE LOS POBRES: EL CASO DE LA IGLESIA CHILENA DEL POSTCONCILIO Y DE COMIENZOS DEL SIGLO XXI.**

Cabe preguntarnos si esta noción de pobre como sujeto ético es la que estuvo y está detrás de la opción que tuvo la Iglesia por los pobres y si pasa por las mismas coordenadas e intuiciones que tuvieron los pensadores de la liberación.

##### **1. La percepción de la Iglesia por la sociedad**

Si el análisis sobre la Iglesia hasta ahora ha sido de los textos del CELAM, los cuales nos dicen del sentir general de la Iglesia en América Latina, para responder a esta pregunta quiero hacer una pequeña incursión en la Iglesia chilena a

---

<sup>36</sup> cifr Centésimus Annus 44-52

<sup>37</sup> Azcueta, M “Combate Global Contra la Pobreza. Las Soluciones Existen. La Experiencia de Villa El Salvador” Lima 2002 Escuela Mayor de Gestión Municipal en [www.iadb.org](http://www.iadb.org)

<sup>38</sup> Es decir, como un teólogo dijo un día desde nuestra fe en el Resucitado: “estamos amenazados de resurrección” (N del A)

través del análisis histórico de Maximiliano Salinas<sup>39</sup> sobre lo que la Iglesia vivió desde los primeros años posteriores al Concilio.

Parte de un hecho que define la historia posterior al concilio y sus nuevas claves eclesiológicas: la tensión y conflicto que se da entre los cristianos partidarios de un modelo de Iglesia tradicional y los partidarios de una Iglesia renovada, pobre y de los pobres, más comprometida por la construcción de una sociedad justa y fraterna. Los primeros están definidos por el concepto de sociedad de cristiandad, el poder o cercanía con las clases gobernantes y más ricas de la sociedad y su vinculación a un proyecto político y social conservador que viene desde la creación del partido conservador chileno a comienzos del siglo XX pero que tiene sus orígenes en el pasado colonial y republicano anterior. Sus representantes eclesiales y sociales recelarán e incluso rechazarán los postulados del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín<sup>40</sup>. Los cristianos partidarios de una Iglesia distinta se identifican en cambio con la nueva identidad eclesial desde el concepto mismo de Iglesia de los pobres que se refleja en la opción pastoral por las comunidades eclesiales de base<sup>41</sup>. En estas comunidades eclesiales de base se unen la lucha por la justicia junto a las organizaciones populares de masas y la vivencia fraterna y solidaria de la comunidad al estilo de Jesús; se celebra la pre-

---

<sup>39</sup> SALINAS, M *La Iglesia en Chile: del Vaticano II a la Oposición Militar* DUSSEL, E comp. *HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA* v9 Salamanca 1994, Ed Sígueme págs 562-580

<sup>40</sup> "el Vaticano II y Medellín, junto a la crisis del orden neocolonial, introdujo una crisis religiosa y política en los medios católicos complejizando y radicalizando el quiebre de la Iglesia conservadora que venía operándose desde los años 30.(...) La vinculación de la burguesía católica con Fiducia, el grupo adverso al concilio, se advirtió en el político liberal Pedro Ibáñez y el rechazo al magisterio de Medellín se encontró también en el gran reunificador de la derecha chilena a fines de los 60, Sergio Onofre Jarpa, al rechazar el concepto católico de "violencia institucionalizada". Ambos políticos pasaron a integrar la dictadura militar de 1973." *Ibid* Pág 564

En el ámbito eclesial episcopal Salinas nombra a monseñor Emilio Tagle Covarrubias y Francisco Valdés Subercaseaux quienes sufrieron y asumieron con dificultad los nuevos contenidos doctrinales del Concilio.

<sup>41</sup> En esta opción la diócesis de Temuco fue pionera a nivel nacional.

sencia de Jesús y se escucha su Palabra teniendo como modelo a las primeras comunidades del Nuevo Testamento<sup>42</sup>.

Con el advenimiento de la dictadura militar Salinas afirma que la Iglesia, su jerarquía y los creyentes en general, a partir de esta nueva conciencia de sí misma y a pesar de los sectores eclesiales y sociales minoritarios,-favorables o al menos tolerantes con el régimen militar- se verá desafiada a defender al pueblo chileno de la represión, las torturas, desaparecimientos y asesinatos del régimen. Ello se verá posibilitado por las comunidades eclesiales de base, muy cercanas e integradas con las organizaciones populares de resistencia y solidaridad en las poblaciones; por la opción de muchos sacerdotes y religiosos-as de vivir y guiar a estas comunidades así como por las opciones, acciones y declaraciones del episcopado chileno, que muy pronto, tras el golpe, tomó conciencia de las acciones terribles de la junta de gobierno y de los partidarios del régimen. Una institución clave será la Vicaría de la Solidaridad galardonada en 1978 con el premio a los DDHH de las Naciones Unidas<sup>43</sup>. Múltiples testimonios en y a partir de esos años dan fe de cómo la Iglesia se mostró hacia la sociedad chilena como una Iglesia defensora de los DDHH y consciente y participante de los problemas y anhelos de esa sociedad en sintonía con lo planteado y reafirmado por el Concilio y las conferencias de Medellín y de Puebla.

A partir de 1990, con la llegada de la democracia y del crecimiento económico que acontece en Chile, fruto de las nuevas condiciones nacionales e internacionales se produce un cambio social y político que también se refleja en la Iglesia chilena, tanto en la jerarquía como en los demás cristianos e integrantes de las comunidades de base. A riesgo de ser muy superficial y sin ánimo de exhaustividad en el análisis, sin embargo al menos por lo que hoy podemos percibir en los medios, las encuestas y las personas católicas y ciudadanos-as en general, esa Iglesia comunitaria y que tenía detrás el anhelo eclesial de ser una Iglesia de los pobres no ha cuajado y se

---

<sup>42</sup> “En 1969 ya se advirtió que las CEBs potenciaban sobre todo la fraternidad de los pobres. A comienzos de los 70 el modelo eclesial de las comunidades se manifestaba como un verdadero cambio estructural en la Iglesia que invitaba a reconstruirla desde abajo, desde los laicos. Esos fueron los acuerdos del episcopado y la perspectiva privilegiada de algunos obispos, como monseñor Carlos González, obispo de Talca, en 1972. Además, los diversos sínodos realizados en las diócesis del país -Santiago en 1967 y 1968, Valdivia en 1969, etc- para la aplicación del concilio, alentaron con entusiasmo la creación de comunidades entre los pobres” *Ibíd.*, pág. 566

<sup>43</sup> *cifra* *Ibid* pags 567-571

vuelve a percibir una Iglesia institución, lejana a las realidades y necesidades de la sociedad y lo que es peor, contradiciendo incluso lo que actualmente son considerados buenos valores personales y sociales <sup>44</sup>.

Nuestra experiencia con cientos de jóvenes que pasan por las aulas de la Universidad es la constatación del gran rechazo que sienten ante la Iglesia católica como *institución autoritaria y dogmática* (sic) y que les hace definirse como “cristianos o creyentes a su manera”, es decir, sin Iglesia. La misma opinión, aunque desde otras perspectivas, se manifiesta en los cristianos-as católicos que estudian nuestros distintos programas teológicos: postítulos y diplomados. Sienten una Iglesia fragmentada, jerárquica y autoritaria, lejana de las necesidades y de la realidad de la sociedad con muy poca presencia de las comunidades de base (en clara decadencia) y de poca relevancia de sus miembros en el devenir de la sociedad y de la misma Iglesia.

Encuestas de confiabilidad de los últimos años muestran en los medios cómo la confianza en la institución eclesial está a la baja. Y ciertamente junto a los nuevos modos sociales y culturales de consumismo, individualismo y obsesión por el *tener*, hacen que este conjunto de causas y consecuencias, múltiples y diversas, cuestionen y hasta nieguen el carácter de Iglesia comunitaria y de los pobres que un día quiso ser. Evidentemente nos movemos en el ámbito de las percepciones, las cuales las debemos tener en cuenta como señales (muchas veces difusas y hasta injustas o al menos reduccionistas o descontextualizadas), de que ciertamente hay elementos o características objetivas que en lo que respecta a la Iglesia nos desafían a continuar en esa conversión personal y eclesial a la que nos sigue invitando el documento de Santo Domingo.

---

<sup>44</sup> una buena muestra es la valoración que en la sociedad se hace, al menos teóricamente, de la libertad personal, la autonomía respecto a las prácticas y opciones éticas y el rechazo a que la Iglesia te diga “lo que tienes que hacer”. Carlos Schickendantz considera que el núcleo del proceso de posmodernización (que aun siendo más evidente en el norte, también se está viviendo aquí, por el mismo proceso de globalización a través de la “educación medial”) es la primacía incondicional del sujeto individual frente a todas las tradiciones e instituciones vinculantes. “esto se expresa en múltiples factores: un pluralismo radical; la legitimación del cambio continuado; la quiebra de la tradición y de la memoria cultural; el desprestigio de todas las instituciones y de las estructuras centralizadas, y por el contrario, el creciente aprecio por los procedimientos democráticos; el proceso continuo de secularismo y el surgimiento de una nueva religiosidad independiente de las grandes Iglesias, etc” ( Situación Y Tareas De la Iglesia Actual, en Mensaje noviembre 2002 Págs. 33- 37)

## 2. Los desafíos de la Iglesia actual<sup>45</sup> Apuntes para una nueva propuesta de ser Iglesia Buena Noticia y de los pobres (o Iglesia buena noticia por ser Iglesia de los pobres)

Al comienzo de este apartado nos preguntábamos si la noción de pobre como sujeto ético presentes en la corriente de la liberación y en las nuevas tendencias del actual concepto de desarrollo humano era el que estaba a la base de la pretensión eclesial de su opción preferencial por los pobres. Cabría pensar que la respuesta es negativa, si debiésemos hacer caso a la percepción social que se tiene de la Iglesia. Además existe otro argumento, el cual nos lo da precisamente la vertiente de reflexión que he desarrollado hasta ahora. A mi entender, para argumentar esto, hay un elemento clave que es a la vez teológico y social: Si Iglesia de los pobres es entender en ella al pobre como sujeto real y su criterio estructurador interno<sup>46</sup> podemos decir que hoy en día el pobre no es en la Iglesia protagonista ni referente de la espiritualidad y práctica de los cristianos, ni laicos, ni religiosos ni de la Jerarquía<sup>47</sup>. Y es por lo mismo que lo que afirmamos anteriormente de la sociedad: una sociedad que habla continuamente de los pobres y de la pobreza pero que en ella están ausentes de todos los procesos de gobierno, de planificación, de consumo...etc. Una sociedad, decíamos, en la que no existe un real empoderamiento social que los posiciona en la palestra pública. Decíamos por tanto que si algo ha caracterizado al pobre -y que hoy día no es excepción- es la no existencia, tal y como Gustavo

---

<sup>45</sup> Es de destacar la validez y profundidad de la reflexión de la Iglesia en el último documento de trabajo de la Conferencia Episcopal chilena 'El alma de Chile, en el Bicentenario de la Independencia Nacional' presentado en el mes de septiembre de este año 2004.

<sup>46</sup> ELLACURIA J.E, Iglesia de los Pobres, en *Misterium Liberatiaris* v.2 pags 127-153

<sup>47</sup> En esta línea coinciden varios autores entre ellos Antonio Gonzalez, Jose Maria Castillo, Ronaldo Muñoz. "Por ejemplo, ¿qué lugar ocupan los pobres, tantas veces, en las ceremonias eclesíásticas? Seguramente están pidiendo limosna en la puerta del templo. Desde luego, no suelen estar en los primeros puestos. Y menos aun en el presbiterio. ¿Qué lugar ocupan en las reuniones o en los encuentros eclesíásticos? ¿Qué lugar se les concede, en los proyectos pastorales, en los sínodos diocesanos o, más que nada, en los altos dicasterios de la curia romana? CASTILLO, J.M El lugar De Los Pobres en La Iglesia, en *Mensaje* marzo 2003 pags 10-15

Gutierrez lo planteara en sus numerosos escritos<sup>48</sup>. Y en la Iglesia esta tendencia de ignorar, de no reconocer al pobre como actor y sujeto real también existe<sup>49</sup>.

Ya los documentos del CELAM afirman que una Iglesia de los pobres es (debería ser) una Iglesia que evangeliza y es evangelizada por los pobres. Y podemos decir lo mismo de la sociedad: una sociedad que lucha contra la pobreza debe dejarse cambiar por los pobres. Y la relación que se entabla entre la Iglesia y los pobres y la sociedad y los pobres es radicalmente asimétrica, asistencialista<sup>50</sup>.

Siguiendo con este intento de relación de lo social con lo eclesial podemos entrever la misma dificultad (ya que ambas realidades, insisto interactúan dialécticamente) en una Iglesia que mantuvo una estructura que no ayuda a los procesos y experiencias democráticas, de base, a través de las cuales los pobres se hicieran presentes, irrumpieran realmente, con poder social (el que les pertenece, que se concreta en derechos y deberes) en ella<sup>51</sup>.

Muchos cristianos planteamos que las Cebes, -espacio a través del cual los pobres se hicieron presentes en la vida y estructuras de la Iglesia- no son hoy día protagonistas de su devenir precisamente por la poca incentivación por parte de la jerarquía,

---

<sup>48</sup> Adela Cortina incluso ha inventado un término terrible pero que en sus palabras define nuestra realidad social respecto al pobre: "aporosfobia" que significa "odio al pobre"<sup>48</sup>.

<sup>49</sup> Insisto que la Iglesia está compuesta por las personas de la misma sociedad, lo cual indica que muchas de las prácticas, estilos y valores (y antivalores) son las mismas o al menos "sospechosamente parecidas".

<sup>50</sup> Siempre todo el mundo está dispuesto a ayudar a los pobres pero no a dejarse cuestionar su estilo de vida, sus modos de relación y sus relaciones de poder. El mero asistencialismo no deja de ser, en cuanto no va a la raíz de los problemas una cierta cura de conciencia.

<sup>51</sup> De esto, como ejemplo, según Antonio Gonzalez, no se libran ni los teólogos ni los adherentes a la teología de la liberación. Según Gonzalez, incluso con la teología de la liberación se revalorizó el binomio clérigos-laicos, claramente a favor de los clérigos, muchos sacerdotes y religiosos-as que tenían el poder de la formación y de la conciencia crítica con la cual guiaban a los pobres en una suerte de inconsciente despotismo ilustrado o en palabras más socialistas: en una suerte de vanguardia ideológica que no dejó a los pobres experimentar la participación en los procesos de decisión y de gobierno. Es evidente que la Iglesia en general tampoco vivió muy fuertemente lo que significó ser Pueblo de Dios, y sacramento de salvación a partir de la Comunión, de la Colegialidad, y del binomio carismas-ministerios conceptos eclesiológicos del Vaticano II. (ver GONZALEZ A, Tras la Teología de La Liberación, en Mensaje Enero Febrero 2002)

del laicado, no sólo como auxiliador de los sacerdotes y religiosos en la pastoral eclesial social, sino de un ejercicio de decisión y participación tanto al interno de las mismas comunidades de base como en la relación y vinculación de las comunidades con el resto de la estructura eclesial, desde la propia vida de las parroquias, en las cuales están insertas, hasta la misma relación con el gobierno episcopal.<sup>52</sup>.

Una gran parte de culpa también está en la misma dinámica social actual que desincentiva cualquier asomo de participación y asociatividad hacia objetivos del bien común a partir de la reivindicación de los derechos humanos básicos, civiles, políticos y económicos. Esta falta de redes sociales es uno de los grandes obstáculos hacia un mejor desarrollo social y empoderamiento de las gentes y dentro de ellos de los pobres. Junto a ello habría que pensar en una evidente torpeza de los mismos guías y pastores eclesiales para motivar e incentivar a la participación y a la asociatividad en el interior de la Iglesia y hacia la misma sociedad. Esta podría ser una de las causas que genera esta vivencia eclesial y social de alejamiento e incoherencia entre la teoría y la práctica sobre su ser una Iglesia de los pobres y una Iglesia Buena Noticia para los hombres y mujeres de hoy.

De aquí es desde donde este escrito querría que se partiese para generar un debate al interior de las comunidades parroquiales y de la Iglesia en general sobre qué tipo de relaciones sociales y de estructuras eclesiales van a incentivar y motivar a la participación, a la decisión conjunta (uno de los grandes tesoros que nos dejaron las primeras comunidades y entre otras la primera Iglesia occidental de San Agustín), al compromiso comunitario y a la solidaridad entre los cristianos y hacia todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo, y sobre todo, qué tipo de relaciones sociales y de estructuras van a posibilitar que el pobre, como sujeto ético, irrumpa realmente con poder en la Iglesia, como sacramento de la irrupción y presencia salvífica y evangelizadora del mismo Jesús en ella.

---

<sup>52</sup> Remito a los autores y obras ya citadas en este artículo. Todos lo referente a la vida y estructura de la Iglesia está plenamente vinculado e interpelado, precisamente a partir de la misma *Lumen Gentium* y su invitación a una nueva vivencia eclesial donde ser pueblo de Dios, Comunión de Comunidades, sacramento de salvación hacia el mundo, chocan con una vivencia de la institución y de los roles protagónicos de la vida de la Iglesia más en clave de jerarquización, status y desvalorización de la capacidad de decisión y de gobierno de los no ordenados, es decir, de la mayoría de las personas de la Iglesia, Entre ellas los pobres son los más desvalorizados de todos por su menor poder social.