

R. ADOLFS OSA

LA TUMBA

DE
DIOS

ROBERT ADOLFS O. S. A.

LA TUMBA
DE DIOS

EDICIONES CARLOS LOHLÉ
BUENOS AIRES MÉXICO

Título del original neerlandés:

HET GRAF VAN GOD

Traducción castellana por

Elisabeth Poliakof

NIHIL OBSTAT:

Dr. A. F. Vermeulen, o. s. a.,
Censor deputatus.

IMPRIMI PERMITTIMUS:

I. Mijnsbergen, Prior Provincialis.

IMPRIMATUR:

M. A. P. P. Oomens, Vicarius Generalis.
Buscoduci, die 27 Augusti 1966.

¿Qué son estas Iglesias hoy, sino
tumbas y sepulcros de Dios?

FRIEDRICH NIETZSCHE

A causa de la naturaleza del desarrollo histórico de su estructura, la Iglesia se interpone, ahora, en el camino de su propio progreso.

Creo que, si no logramos disociarnos voluntariamente de esta estructura, *el juicio de la historia contemporánea* nos fulminará y nos destruirá.

ALFRED DELP

Única edición debidamente autorizada por
Uitgeverij Ambo n. v., Utrecht (Holanda), y protegida en todos
los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.
Todos los derechos reservados.

© CARLOS LOHLÉ, SOC. ANÓN. IND. Y COM., Buenos Aires, 1967.

Introducción

“Cambio rápido”: esta frase resume, tal vez mejor que cualquier otra, el movimiento dinámico de la sociedad moderna.

Los cambios de estructuras en la sociedad humana son, por supuesto, familiares a toda generación. Pero, en nuestros tiempos, se efectúan con una rapidez hasta ahora desconocida. Y, este mundo que cambia tan rápidamente, nos obliga a pensar y a actuar en forma nueva y a vivir en perpetuo movimiento y a adoptar normas de conducta fácilmente modificables.

Para el cristiano, la Iglesia es un sistema con normas propias de pensamiento y de acción. Pero, en nuestra época y en el mundo actual, se imponen a la Iglesia exigencias totalmente nuevas. Al fin y al cabo, la Iglesia no es un jardín apacible en medio de un mundo turbulento sino, más bien, un barco que depende de las aguas sobre las que navega. Y ¿qué le ocurre a un barco que repentina e inesperadamente tiene que vadear rápidos? Pues naufraga. Y por ello, hoy por hoy, se puede oír a muchos cristianos que de una u otra manera expresan variaciones sobre el mismo tema: “¡Señor sálvanos, porque nos hundimos!”

Intranquilidad, temor y pesimismo caracterizan hoy en día a los cristianos. Las marcas del tiempo son inequívocas. La cristiandad de la Iglesia está declinando.

La gran disminución en número no es, en sí misma, la señal exclusiva de un declinar espiritual. Lo que realmente perturba es la forma en que disminuye el significado del cristianismo en el mundo. Se afirma abiertamente que ni la cristiandad ni la Iglesia son ya relevantes en nuestra sociedad secularizada. Y esto significa, lisa y llanamente, que la cristiandad y la Iglesia tienen poca importancia en *nuestro* mundo. El anuncio de la Buena Nueva no trae la alegría y la liberación que se espera de él. El mundo moderno trata de resolver el tremendo problema de la vida misma y, en ese sentido, aparentemente, parecen ayudarlo más las ciencias humanas y las ideas de la edad moderna. La cristiandad, indudablemente, todavía es respetada, pero con ese respeto que se reserva para los venerables pero fenecidos fenómenos sociales. El cristianismo da la impresión de volverse cada vez más superfluo. Y el resultado de esto es que la fe cristiana quedó reducida poco menos que al nivel de una opinión personal, una opinión que debe ser libremente tolerada, pero que no puede tener —y a la que no se le puede permitir tener— la menor influencia sobre los hechos realmente importantes de nuestra sociedad actual. He aquí una verdad innegable. Hoy en día, la fe cristiana prácticamente no tiene parte alguna, tal vez ninguna en absoluto, en las esferas realmente dinámicas, en las que tienen importancia vital dentro de la sociedad moderna: ni en ciencia, ni en política, ni en economía, negocios, comercio técnico y servicios sociales. Lo que es más la Iglesia no está preparada para ellos y se ve torpe e impotente frente a fenómenos tales como la urbanización, la automatización, la superpoblación y las tendencias de desnacionalización, tanto políticas como económicas. De estos fenómenos ya no podemos desinteresarnos y como tam-

poco podemos hacerlo en cuanto al futuro de cambios todavía más rápidos hacia el cual los mismos ya apuntan.

La Iglesia ya no es relevante ni en estos ni en otros desarrollos que se están produciendo dentro de la sociedad. ¿Será tal vez por ello que la Iglesia interesa tan poco a las grandes masas del mundo actual? Hay todavía, por supuesto, ciertas esferas sobre las cuales ejerce influencia —en la educación, por ejemplo— pero aún allí su testimonio está perdiendo importancia. La Iglesia, en consecuencia, parecería ser aún relevante sólo en las esferas clericales, en la vida familiar y en la privada de aquellos individuos que aún conservan la fe. La Iglesia fue relegada (¿o tal vez se retiró?) hacia una órbita netamente privada de la vida en la que podemos incluir el culto dominical.

La pregunta apremiante que surge en relación con esto es: ¿qué hay del futuro? Nos preguntamos si, en el mundo de hoy, la Iglesia conserva una razón de ser. Pero, en tal caso, ¿es cosa cierta que la Iglesia tiene una misión universal que cumplir en el mundo, un deber de redención que lo abarca todo? ¿No debe ser acaso, la sal, la luz y la levadura del mundo? ¹ Pero, cómo puede ser todo esto, ahora y *en el futuro*?

Lo más notable es que la Iglesia Católica no es la única que se ve forzada a enfrentar este problema. Las Iglesias protestantes también enfrentan una situación similar. El Dr. J. M. van der Veen de la Iglesia Holandesa reformada ha escrito: “Desde un punto de vista humano, el futuro no tiene precisamente color de rosa ni para la Iglesia ni para la cristiandad... Se están produciendo cambios radicales en la sociedad, en las

¹ Cfr. mi libro *De Kerk is anders*, Utrech 1964; edición castellana: *La Iglesia es algo distinto*, EDICIONES CARLOS LOHLÉ, Buenos Aires, 1966.

vidas y en los corazones de los hombres. No necesito especificar aquí cuáles son esos cambios. Es suficiente con que diga que la racionalización continua, la industrialización y la urbanización han creado un nuevo tipo de hombre, nuevas normas para la conducta humana y nuevas estructuras sociales, que *deben* traducirse en cambios radicales de las estructuras de las Iglesias, de sus parroquias y de sus congregaciones y en la ideas y en las normas de conducta de los cristianos.”²

Un reciente artículo católico llevaba el significativo título de: “¿A dónde van la Iglesia y la cristiandad?”³ ¿A dónde van? ¿En qué dirección? ¿O acaso el barco ha perdido su timón en los rápidos de nuestro mundo moderno? Y este interrogante equivale al otro: *¿hay un futuro para la Iglesia?*

Advierto ya las protestas de algunos lectores: que la situación no es para tanto, que el Concilio nos ha traído esa tan necesaria renovación, las reformas estructurales y los cambios tan deseados.

No vamos a negar que el Concilio ha sido muy importante para la renovación y la reforma de la Iglesia. Existe, sin embargo, un serio peligro de sobreestimar la trascendencia del Concilio respecto a este punto. Un conocido teólogo inglés ha señalado que el Concilio demostró tanto la efectividad como las limitaciones de la religión institucionalizada.⁴ Esencialmente, el Concilio fue apenas algo más que una discusión profesional entre los administradores de la Iglesia; pero la imaginación popular lo convirtió en el renacimiento espiritual

² DR J. M. VAN DER VEEN, “Kerk en toekomst”, en *Wending*, 20 (1965), págs. 640-50.

³ *Universitas-schrift*, 10 (Lovaina, 1965).

⁴ Cfr. DOM AELRED GRAHAM, “The Pathos of Vatican II”, en *Encounter*, 25 (1965), nº 6, págs. 16-22.

de la Iglesia. La historia, sin embargo, demuestra que los renacimientos espirituales no tienen lugar en los Concilios. Aparte de su publicidad, de los nuevos puntos de vista y de la mayor libertad que el Concilio concedió a los obispos, el fruto principal de esta asamblea de la Iglesia ha sido una gran masa de materia verbal que, en sí misma, no es capaz de engendrar un renacimiento espiritual, no hablemos ya de cambiar los corazones de los hombres. Es cierto que los decretos y constituciones del Concilio nos proveen de gran número de normas y líneas de conducta que, a la larga, pueden influir en la conducta moral de los cristianos. Pero la verdadera limitación del Concilio fue ésta: que desde el principio fue un asunto de exclusiva incumbencia del clero, hecho al que ya hice referencia en una publicación previa.⁵ El carácter clerical del Concilio surge claramente de los dos puntos que concentraron la mayor parte de la atención de quienes participaron en él. Me refiero a la colegialidad de los obispos y a las renovaciones en la liturgia. ¿Qué laico se sentirá seriamente preocupado por las complicadas relaciones clericales y jurisdiccionales entre los obispos, relaciones que fueron designadas con la palabra “colegialidad”, sin contar el hecho de que, aún ahora, ni el clero sabe a ciencia cierta cómo debe funcionar la colegialidad? No hay lugar en que el profesionalismo clerical quede más claramente al descubierto que en las reformas litúrgicas y en la introducción de las lenguas nativas. En la íntima naturaleza de las cosas, la liturgia significa mucho para el clero, pero el número de laicos que se interesa en la renovación de la liturgia es relativamente pequeño. Sin faltar a la verdad podemos decir que la mayoría de los creyentes “asisten” a la misa: están presentes como

⁵ *Op. cit.*, págs. 65-71.

forasteros. Los ritos litúrgicos, aun traducidos y adaptados, en lo que a su forma se refiere, siguen basados en una ceremonia de la corte romano-bizantina que fue ideada para la participación de una élite mientras la mayoría observaba. La renovación de la liturgia tiene, por lo tanto, mayor éxito entre pequeños grupos selectos, especialmente entre aquellos que interpretan las regulaciones restrictivas en forma liberal. Una liturgia popularizada muy pronto se torna banal. No quiero disminuir, en forma alguna, las reformas litúrgicas, pero admitir que su importancia es limitada es sólo ser realista. Lo que es más, mucha confusión tanto como buenos resultados han surgido alrededor de la liturgia, aun en el seno de la Iglesia. Y la liturgia tiene muy poco valor apostólico dentro de la sociedad moderna como llamado hacia el cristianismo.

¿No habrá, pues, obtenido éxito alguno la Iglesia en la renovación teológica y por esta vía, indirectamente, en la vida de la fe? Por cierto que muchos teólogos se han adelantado audazmente y han aportado, con ideas nuevas, importantes contribuciones para renovar el pensamiento cristiano. Se ha dado un significado más profundo a las enseñanzas de la Iglesia misma, especialmente en el decreto sobre ecumenismo. Pero, a pesar de ello, los defectos y las limitaciones de la teología católica han emergido muy claramente. Robert Kaiser ha observado que, en los últimos tiempos, los puntos de vista de los “teólogos que contaban” encajaban muy prolijamente con los de los obispos.⁶ De hecho, los teólogos aparecían como los apologistas de la Iglesia. Defendían las más peregrinas ideas y utilizaban compli-

⁶ “All of them were theologians on the march, men well equipped with ideas that dovetailed neatly into the needs of the pastors around the world.” Robert Kaiser, *Inside the Council* (Londres, 1963).

cados argumentos para demostrar que lo que estaban proponiendo estaba totalmente de acuerdo con las anteriores afirmaciones de la Iglesia o que, al menos, no entraban en conflicto con dichas afirmaciones. Resumiendo, el Concilio no era el lugar adecuado para echar las bases de una teología radicalmente nueva. Problemas que tenían una vinculación directa con la vida moderna quedaron —para decirlo con términos moderados— o muy mal parados (el decreto sobre los medios de comunicación) o fueron borrados del temario (la ética del matrimonio y del celibato).

El gran logro del Concilio y del así llamado *aggiornamento* ha sido que la atención se centre en los principios por medio de los cuales la Iglesia podrá ser estructuralmente adaptada en el futuro; con el resultado de que, al menos, no siga dando la impresión de un anticuado monumento en medio de contemporáneas instituciones seculares. Esta adaptación estructural no se ha llevado aún a cabo pero, al menos, existe el principio y la posibilidad de adaptar dichos principios.

Y así, volvemos a la cuestión inicial sobre si la Iglesia tiene o no un futuro en el mundo moderno. Una cuestión que, incidentalmente, no se planteó en el Concilio. Lo que sí se planteó fue la necesidad de adaptar estructuralmente a la Iglesia y, al hacerlo, de reorganizarla en forma tal que su prédica resulte más efectiva en la sociedad humana contemporánea. Pero aunque se admitió la necesidad de adaptar, de tanto en tanto, estructuralmente a la Iglesia y modernizarla (esto es, la necesidad del *aggiornamento*) se descontó, sin más, que continuaría existiendo con su estructura básica inalterada. Porque, ¿acaso no dijo el mismo Cristo “estaré con vosotros, hasta la terminación de los tiempos” (Mat. 28, 20)? La Iglesia, segura de que las cosas marcharán bien,

puede con toda confianza enfrentar las crisis, porque sabe que siempre seguirá existiendo y podrá superar todas las dificultades. *¡Christus vincit!*

Creo, sin embargo, que Cristo dirigió estas palabras, en primer lugar, a los apóstoles y luego, más allá de ellos, las hizo extensivas a todos aquellos que deberían unirse bajo la misma fe. Lo que no dijo fue: yo estaré siempre con *esta* institución y con *esta* estructura hasta la terminación de los siglos. Alfred Delp vio este problema claramente y con una perspectiva agudizada por el sufrimiento. Poco antes morir en un campo de concentración escribió: “A causa de la naturaleza del desarrollo histórico de su estructura, la Iglesia se interpone, hoy, en el camino de su propio progreso. Creo que si no logramos disociarnos voluntariamente de esta estructura, el juicio de la historia nos fulminará y nos destruirá.”

En consecuencia, sostengo —sin falsas ansiedades— que no sólo es lícito sino también necesario plantear el interrogante: ¿hay un futuro para la Iglesia? En este libro me propongo, antes que nada, estudiar más de cerca la situación dentro de la cual un interrogante de este tipo puede plantearse. Luego analizaré al interrogante en sí. Finalmente, intentaré contestarlo. El que la respuesta, en cierta medida, resulte negativa, quizás moleste a ciertos lectores. Pero las consecuencias de estas respuestas no carecen de fe en el futuro.

Este libro está dirigido a todo aquel que, en la actualidad se sienta preocupado por la supervivencia significativa de la Iglesia y de la cristiandad. Y porque el interrogante que he planteado va mucho más allá de los límites de la Iglesia católica romana, este libro también está dirigido a cuantos creen en Cristo.

ROBERT ADOLFS, O.S.A.

CAPÍTULO I

La situación del interrogante

Hace cincuenta o, tal vez, veinte años, los cristianos hubieran mirado semejante pregunta: ¿hay un futuro para la Iglesia?, como algo sin sentido y, probablemente, hubieran dudado de la ortodoxia del interrogador. El mero hecho de que tal pregunta pueda hacerse —muchas veces, quizá, con vacilación— en nuestra época, indica claramente que estamos viviendo una situación de inseguridad y de crisis, una situación que debemos de calificar como ambigua.

¿Cómo puede ser que tal situación se presente dentro de los límites del cristianismo de la Iglesia? Se han hecho muchos intentos de interpretar los fenómenos del cristianismo en crisis. En este capítulo, me referiré sólo a dos de estos intentos de entender la esencia del problema de nuestra situación actual. La primera de estas tendencias se conoce como el movimiento de “La muerte de Dios” porque remonta la esencia de nuestro problema hasta la crisis de la idea cristiana de Dios.

1. EL PROBLEMA DE DIOS

El grito de “Dios ha muerto” no es tan nuevo. El filósofo Nietzsche ya utilizó esta frase en 1882 en su libro *Die fröhliche Wissenschaft*, poniéndolo en la boca de un de-

mente (*der tolle Mensch*) que proclamaba la muerte de Dios:

¿No oíste hablar del loco que encendió una lámpara en plena luz del día y luego se puso a correr por la plaza del mercado gritando incesantemente: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”? Pero como mucha de la gente que allí se encontraba no creía en Dios, despertó bastante algazara. ¿Estará loco?, comentó uno. ¿Se habrá extraviado como un niño?, dijo otro. ¿Se oculta de nosotros? ¿Nos tendrá miedo? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? Unos a otros se hacían estas preguntas y reían. Pero el loco se interpuso entre ellos y les clavó la mirada. “¿Dónde está Dios? —gritaba—. ¡Os lo diré! ¡Lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo logramos? ¿Cómo pudimos beber el mar hasta agotarlo? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el universo? ¿Qué hicimos cuando divorciamos a la tierra de su sol? ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿Nos apartamos de todos los soles? ¿Acaso no corremos sin detenernos? ¿Hacia atrás, hacia los costados, en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos a través de una nada infinita? ¿No bosteza el mundo delante nuestro? ¿Acaso no se ha enfriado? ¿Las noches no son más y más largas? ¿No percibimos siquiera el rumor de los sepultureros que están enterrando a Dios? ¿No olemos siquiera la descomposición de Dios? ¡Los dioses se están pudriendo! ¡Dios está muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado. . . !”¹

¹ FRIEDRICH NIETZSCH, *Die Fröhliche Wissenschaft. Gesammelte Werke*, XII, págs. 156-7 (Musarion Verlag, Munich, 1924).

Hacia el final de la profética narración de Nietzsche, queda bien claro que nadie entiende al loco y Nietzsche le hace decir: “¡He venido demasiado pronto! Mi tiempo todavía no ha llegado. El terrible suceso aún está acaeciendo.” ¿Es posible que hoy en día Nietzsche termine por tener razón? En 1961 este grito se oyó otra vez —esta vez de labios de un cuerdo sociólogo religioso americano, Gabriel Vahanian. Su libro se llamó *La muerte de Dios*.² Allí leímos que la idea que la Iglesia se ha formado de Dios es producto de un choque entre la cristiandad primitiva y la civilización griega. La imagen de Dios es, pues, un “ídolo” que, en nuestra cultura secular, resulta cada vez menos significativo; neutralizado además por una exposición demasiado generosa, resulta, por lo general, rechazado: luego, Dios está muerto y, en nuestra época, tiende a seguirlo estando.

En ese mismo año —1961— el tema de la muerte de Dios se presentó nuevamente en un libro escrito por un teólogo norteamericano, William Hamilton.³ “Cuando hablamos de la muerte de Dios, hablamos no sólo de la muerte de los ídolos o de una falsedad objetivada que existe en el cielo; hablamos también de la muerte, en cualquiera de nosotros, del poder de aceptar cualquiera de las imágenes tradicionales de Dios. . . y nos preguntamos si, acaso, Dios mismo no se ha marchado.” Apenas dos años después, el sur de los Estados Unidos se vio conmovido por la publicación del teólogo Thomas Altizer,⁴ profesor de la Emory University de Atlanta,

² GABRIEL VAHANIAN, *The Death of God* (Nueva York, 1961). Del mismo autor: *Wait without Idols* (Nueva York, 1964).

³ WILLIAM HAMILTON, *The New Essence of Christianity* (Nueva York, 1961), págs. 58 y sigs.

⁴ THOMAS J. J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Filadelfia, 1963). Un resumen de las ideas de HAMILTON y ALTIZER aparece en la obra de estos autores *Radical Theology and the Death of God* (Nueva York, 1966).

quien escribió: “Ha llegado el momento de iniciar la búsqueda de una nueva forma de entendimiento religioso. La primera exigencia de tal pesquisa es una abierta confesión de la muerte del Dios de la cristiandad. Debemos reconocer que la muerte de Dios es un hecho histórico: Dios ha muerto en *nuestro* tiempo, en *nuestra* historia y en *nuestra* existencia.”⁵

Finalmente, en 1963, se publicó el difícil libro de Paul van Buren,⁶ teólogo de la escuela del análisis lingüístico, quien afirma que la *palabra* “Dios” está muerta. Van Buren sostenía que Dios era una palabra sin sentido porque señalaba una realidad que en forma alguna podía verificarse y que, en consecuencia, no podía funcionar dentro de un sistema idiomático vinculado con cosas.

Después de estudiar estas declaraciones, el lector tomado por sorpresa, se estará preguntando si dichos teólogos no se habrán vuelto locos. ¿O es que Nietzsche terminó por tener razón? ¿Acaso estos teólogos no expresan de viva voz algo que ya está cobrando fuerza en el corazón de la cristiandad misma? ¿No es también digno de ser tomado en cuenta el hecho de que el tema de la muerte de Dios se presente, en forma más o menos explícita, en las obras de grandes escritores y artistas de hoy en día; por ejemplo, en las películas de Ingmar Bergman, en las novelas de Albert Camus y en *Esperando a Godot* de Samuel Beckett?

1. La crisis religiosa

Es posible que algunos católicos no se sientan mayormente inquietados ante tales pensamientos y que digan:

⁵ *Op. cit.*, pág. 13. Las itálicas pertenecen a ALTIZER.

⁶ PAUL VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel* (Londres, 1963).

los teólogos que sostienen la teoría de la “muerte de Dios” no son más que unos tontos protestantes y las expresiones artísticas y literarias modernas reflejan simplemente una declinación general de la cultura.

Pero el católico que realmente crea esto no ha advertido, sin duda, un hecho al que me referí en la introducción de este libro: el hecho de que, en la actualidad, la cristiandad está atravesando una seria crisis religiosa, una crisis que no perdona ninguno de los estratos de la Iglesia y que se manifiesta en todos ellos. El desasosiego y la incertidumbre que han echado raíces profundas en el corazón de tantos cristianos emergen, a menudo, bajo el aspecto de un sombrío pesimismo, y este pesimismo ha infectado, a su vez, a la fe misma.

En primer lugar, muchas de las prácticas de la fe tradicionales, aunque secundarias, han desaparecido. En segundo lugar, se discute el significado de muchos aspectos importantes de la cristiandad: las enseñanzas morales de la Iglesia, la naturaleza absoluta de sus declaraciones dogmáticas, su práctica sacramental, la auténtica presencia de Cristo en la Eucaristía, la Biblia como depositaria de la Palabra de Dios, la Iglesia como institución, la historicidad de Cristo y, ahora, incluso la existencia de Dios. Todo ello ha provocado considerable alarma y hace que nos preguntemos si no estamos enfrentando un verdadero estallido de incredulidad y una era de la que Dios se ve totalmente relegado.

Por cierto que nuestra era parecería caracterizada por la incredulidad. No me refiero al clima cultural de hoy, con su humanismo ateo imperante, sino a esa casi intangible incredulidad de la cristiandad que resulta tan difícil de palpar. ¡Ojalá se tratara de una incredulidad abiertamente rebelde! Pero no, es una casi imperceptible pérdida de la fe, un silencioso alejamiento, una

tranquila indiferencia. Es una incredulidad que madura lentamente en las mentes de los hombres que han descubierto que pueden llegar a realizarse como hombres, en un pleno sentido de la palabra, sin necesidad de una fe religiosa. Es un tipo de indiferencia positiva que se aparta de la fe por una aceptación positiva de las realidades mundanas: trabajo, ciencia, arte y política valen por sí mismas y el hombre puede colmar su vida con ellas de tal modo que la Iglesia y el mismo Dios son una redundancia.⁷

Esta indiferencia positiva puede encontrarse hoy en todos los estratos de la alta sociedad. En los niveles más bajos y, a menudo, entre la gente joven, esta indiferencia adquiere más bien una forma negativa. El así llamado proletariado es, en su mayor parte, arreligioso y aespiritual, y forma una parte intranquilizadamente grande de toda comunidad. Este grupo es, en general, bastante indiferente a la religión, carece, en forma alarmante y en buena medida, de toda idea de lo que constituye una norma y está casi exclusivamente preocupado por los bienes de consumo: su escala de valores no suele ir más allá de ganar dinero fácilmente y comprar con él artículos de lujo.

¿Resulta entonces tan inesperada la expresión “Dios está muerto” una vez que comprendemos que, de hecho, ha muerto en los corazones de tantos hombres? Pero tenemos la mala tendencia a tranquilizarnos de inmediato con la siguiente reflexión: “sí, pero nosotros somos cristianos responsables, aún creemos”. En este contexto, la palabra “aún” es muy significativa. Sí, aún creemos; pero, ¿por cuánto tiempo? Muchos creyentes sinceros están atormentados por profundas incertidumbres y temores mientras contemplan que los cimientos,

aparentemente inquebrantables, sobre los que estaba edificada su fe desde la niñez, crujen y se derrumban bajo sus pies. Muchos pensadores, tanto dentro como fuera de la Iglesia, comparten la opinión de que el problema de Dios constituye la esencia y la médula del problema que aqueja a los hombres de nuestros tiempos.

2. La idea de Dios

Dios como problema: ésta no es una novedad. A lo largo de los siglos XVIII y XIX, el problema de Dios fue el tema de discusiones filosóficas y teológicas del más alto nivel. Sólo necesito mencionar aquí los nombres de Kant, Feuerbach, Schleiermacher, Troeltsch, Marx, Nietzsche y Freud. Pero, ¿qué sabían los cristianos comunes y silvestres de estas sesudas especulaciones? Existía una sensación de seguridad entre las paredes de la Iglesia, entre las que el cristiano medio podía arrojarse en una entrega incondicional (y sin crítica) a la palabra de Dios (fundamentalismo) o buscar refugio en la devoción individual a Jesucristo (pietismo). Existía, tal vez, un cierto malestar en el clero, pero el común de las gentes podía continuar en calma su camino, inconscientes de que las acechara algún peligro y, en consecuencia, sin la menor preparación para la crisis que se les venía encima. Puede decirse que el librito del obispo Robinson quebró simultáneamente las barreras de la ciencia y de la Iglesia. El problema de Dios súbitamente se convirtió en propiedad de la prensa y, de este modo, en una propiedad bastante discutible del hombre de la calle. Aún vivimos bajo el estado de shock provocado por *Honest to God*. Ni los teólogos ni el clero estaban preparados para la imprevista tormenta religiosa que

⁷ A. VERGOTE, *Universitas-schrift*, 10 (Lovaina, 1965).

desató este libro y, en consecuencia, se vieron imposibilitados de mover siquiera un dedo para calmarla y sortearla.

Por lo tanto, es posible decir que el problema de Dios se ha convertido rápidamente en un problema universal para los cristianos de nuestro tiempo. Esto no significa que Dios esté muerto sino que hoy se plantea a muchos cristianos el problema de Dios, en el sentido de que la existencia de Dios y la realidad de Dios, como algo experimentable en este mundo, han sido puestos seriamente sobre el tapete. En otras palabras, Dios ya no es aceptado por todos los cristianos como un simple porque sí. Inesperadamente, hemos hecho el sorprendente descubrimiento de que los círculos donde fácilmente encontrábamos antes a Dios, se han estrechado. Al principio se decía que en la época actual Dios se ocultaba de nosotros. De por sí, sin embargo, este “ocultamiento” de Dios no indicaba una crisis religiosa, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de un tema bíblico que ya se presenta en Isaías y en los salmos. “Ocultamiento” es, al menos, aún una forma de presencia. Luego, de pronto, la frase “ausencia de Dios” se oyó en los círculos religiosos. Es más o menos la misma idea que los teólogos que he citado anteriormente, intentaron expresar, aunque de manera más chocante, con la frase “Dios está muerto”.

Debo ahora tratar de interpretar esta frase tan alarmante y negativa. La pregunta es: ¿qué razón existe para hacer esta referencia a la muerte de Dios en los círculos cristianos? La respuesta, al menos por ahora, debe ser la aceptación positiva de la *secularización* de nuestra sociedad occidental, secularización que en nuestro medio se ha ido agudizando en lo que llevamos de este siglo.

3. Secularización

Esta palabra requiere cierta aclaración. Siempre nos la encontramos pero pocas veces se nos dice, realmente, lo que significa. La dificultad estriba en que la secularización es un fenómeno que aún está teniendo lugar y que no puede, en consecuencia, ser integralmente definido. La palabra deriva del latín *saeculum*, que significa este mundo, este siglo. Podemos, entonces, definir a la secularización como la liberación del hombre de toda explicación religiosa, sobrenatural, mítica y metafísica del mundo, después de lo cual el hombre intenta explicar su mundo y a sí mismo en el mundo examinando la legalidad de este mundo (las ciencias) y analizando su propia existencia (existencialismo). Sin embargo, resulta a todas luces evidente que esta definición requiere mayor explicación.

El hombre primitivo intentó explicar su existencia y los misterios del mundo que lo rodeaba con relatos *míticos*. Los primeros testimonios del hombre, de su fe primitiva y de su sabiduría moral, han tomado la forma de mitos. Sin adentrarnos mucho en este terreno, daré simplemente dos ejemplos: tanto la división del mundo en tres niveles (cielo, tierra e infierno) como la personificación del bien y del mal (dioses buenos y malos, ángeles y demonios) tienen orígenes míticos.

En un período más avanzado, el pensamiento filosófico se desarrolló y de él resultó el pensamiento *metafísico*. La metafísica surgió porque el hombre no estaba satisfecho con el mundo tal como lo veía. Los antiguos filósofos griegos fueron los primeros que intentaron trascender las variadas formas del mundo, e intentaron contestar al gran interrogante: ¿qué es lo que hay detrás de las formas sensoriales y perceptibles

de nuestra realidad? Todas las realidades son similares por el hecho de *existir*; los metafísicos, por lo tanto, hurgaron más profundamente en el significado de esos seres, buscaron, en otras palabras, la *esencia* de las cosas. Desde el principio, pues, los metafísicos trazaron una línea divisoria entre ambos mundos: el mundo que percibían por los sentidos y el mundo real que existe más allá de los sentidos. Platón, el exponente más clásico de este punto de vista, sostenía que el hombre no puede encontrar significación en el mundo visible puesto que éste sólo apunta a las formas básicas e invisibles (por ahora) de un “ser” más elevado, o sea el ser del mundo de las ideas, esto es, el ser del mundo real. Nuestro mundo, en consecuencia, es sólo un reflejo de una realidad más elevada, y ésa la constituye el mundo real de las ideas.⁸ Esta explicación metafísica del mundo y del hombre condiciona, en sus muchas variaciones, el total del pensamiento filosófico y teológico de nuestra civilización occidental.

En consecuencia, es muy importante comprender que la cristiandad se vio profundamente influida tanto por el pensamiento mítico como por el metafísico. La Biblia se originó en una sociedad que respondía al pensamiento metafísico. En los siglos III y IV de nuestra era, el cristianismo se vio fuertemente influido por el pensamiento metafísico griego. Las grandes controversias sobre el dogma de Cristo se resolvieron finalmente con ayuda de conceptos derivados de la filosofía griega, y la teología escolástica de la Edad Media se basó, en gran medida, en la filosofía de Aristóteles.

Dos ejemplos del credo Niceno bastarán para ilustrar esto: “Quien para nosotros los hombres... bajó de los

cielos”, refleja claras influencias míticas, y “*consustancial con el Padre*”, muestra la influencia metafísica.

Los elementos problemáticos de las afirmaciones cristianas sobre la fe y, aún más, de las pruebas cristianas de la existencia de Dios pueden ahora verse bajo una luz mejor. El testimonio cristiano estaba guardado como una reliquia dentro del contexto de las ideas míticas y metafísicas. Una sociedad en proceso de secularización —que rechaza tanto las ideas míticas como las metafísicas— piensa que el cristianismo y sus pruebas de la existencia de Dios son incomprensibles, forman parte de una fase de desarrollo ya pasada de moda y poco verosímil en nuestros tiempos.

4. Liberación de la religión

La secularización significa también una liberación del hombre y su contorno de las exigencias de la religión y del enfoque religioso de la vida. El punto de vista secular comúnmente aceptado estima que la religión y los fenómenos religiosos pertenecen a un peldaño inmeduro del desarrollo del hombre. De acuerdo con el enfoque religioso del mundo, todo aquello que resultaba inexplicable se interpretaba como sagrado. Para una persona religiosa, el mundo estaba lleno de elementos misteriosos, sagrados y mágicos, en otras palabras, estaba lleno de dioses. Con la llegada del cristianismo, se dio por sentado que la fe cristiana había purificado a la religión, que había reducido estos dioses, a menudo demasiado mundanos, a un único Dios celestial y que, fundiendo los elementos mágicos y sagrados, los había elevado a un sistema sacramental.

Ahora los teólogos se preguntan, cada vez con mayor frecuencia, si el cristianismo es realmente una religión

⁸ WALTER SCHULTZ, “Der Gott der modernen Metaphysik”. *Der Gottesgedanke Abendland* (Stuttgart, 1964), págs. 89-108.

o si no deberíamos considerar superada la etapa religiosa y, siguiendo a Bonhoeffer, pensar en términos de cristianismo sin religión. De acuerdo con este punto de vista que, de hecho, aplica la secularización al cristianismo, éste no es una religión, sino una fe (o sea una orientación de la existencia humana) en Jesús y en su Evangelio, donde se enuncian los sucesos escatológicos de la plenitud de los tiempos. El cristianismo debe, por lo tanto, liberarse de su “carácter religioso”. Algunos teólogos que se inclinan hacia este punto de vista sostienen, incluso, que la secularización del cristianismo tiene sus raíces y ya está prevista en el mensaje del Antiguo Testamento y en los Evangelios.

En semejante contexto, es comprensible que podamos hablar, en un sentido positivo, de la muerte de Dios. El dios de la religión y el dios de los filósofos (esto es, el teísmo y las enseñanzas naturales acerca de Dios) es un dios que está fuera de la realidad palpable, un dios que es a la vez mítico y metafísico, un dios sobre quien se pueden sostener profundas discusiones y a cuya existencia nos podemos acercar mediante pruebas escolásticas. Estos teólogos no niegan la posibilidad de la existencia de un dios así, pero sostienen que ha dejado de ser relevante en nuestro mundo. Agregan que también puede discutirse si este dios sigue siendo el Padre de Jesucristo y el dios de la gracia (van Buren). En este sentido, podemos hablar de un cristianismo a-teístico.⁹

La secularización significa, por lo tanto, la desaparición de la idea mítica, metafísica y religiosa de Dios. ¿Entonces, qué nos queda?, dirán algunos lectores. ¡Esto es el fin del cristianismo! Los teólogos de “La muerte

⁹ H. BERKHOF, “Theologiseren in een a-theïstisch tijdperk”, *Katernen 2.000*, n° 2 (Amersfoort, 1965).

de Dios” insisten, sin embargo, que lo cierto es, justamente, lo contrario. Para ellos, la secularización es una purificación necesaria, una liberación del cristianismo de la acción avasalladora del mito, de la metafísica y de la religión.

De hecho, la frase “Dios ha muerto” señala, dentro del contexto de lo que han escrito estos teólogos, una profunda preocupación por Dios como creyentes. Ellos esperan, confiadamente, que Dios volverá a ser relevante en el mundo y en una forma que hasta ahora no habíamos conocido. Han preferido no adelantar demasiado sobre este punto, puesto que la forma en que Dios se hará presente no será muy clara para nosotros hasta que todos no hayamos experimentado y causado la muerte de Dios. Algunos de ellos ya ven, sin embargo, un rayo de luz.

Altizer cree que esta luz irrumpirá cuando todo lo sagrado, lo simbólico y lo mítico puedan ser interpretados en forma nueva y en una forma tal que sean otra vez relevantes para nuestra sensibilidad de hoy en día.

Hamilton dice que, al experimentar la ausencia de Dios, no necesitamos perder totalmente las esperanzas porque Dios se nos volverá a aparecer dentro de una auténtica “espera” cristiana. Entre tanto, debemos entregarnos totalmente a la inspiración de Jesús y a la forma de vida que él nos trajo. Y ese encuentro con Jesús tiene lugar todas las veces que tenemos contacto amoroso con aquellos de nuestros congéneres que sufren espiritual y materialmente.

Vahanian intentó encontrar un nuevo aparecer de Dios reinterpretando el concepto de la trascendencia. Para él, trascendencia no significa que Dios existe en otro mundo infinitamente distante, en un mundo ubicado más allá del nuestro y, en consecuencia, más allá

de nuestro alcance, sino que Dios es immanente y está muy cerca de nuestra realidad histórica.

Finalmente, van Buren desea eliminar la palabra Dios de nuestro vocabulario. Puede referirse al Padre del que habló el hombre Jesús de Nazarat. El mismo Jesús parece sugerir que debemos buscar “la esencia del Padre”, puesto que cuanto sabemos del Padre nos fue revelado en Jesús. Jesús es el hombre realmente libre y de él emana un efecto liberador y renovador. El Evangelio es la Buena Nueva acerca de un hombre libre cuya libertad es, aún hoy, contagiosa y capaz de conducirnos hacia una verdadera humanidad.

5. Reseña crítica

Por lo anterior, queda claramente establecido que el problema de Dios ha surgido como resultado de la confrontación entre el concepto de Dios, que es corriente en las Iglesias de hoy en día, y el pensamiento y la comprensión secular del hombre moderno. El Dios de la Iglesia cristiana ha perdido en gran parte toda relevancia y verosimilitud en el mundo de hoy. Los pensadores que así lo expresan en la declaración “Dios está muerto”, no expresan simplemente una experiencia contemporánea, sino también, y con buen motivo, señalan una cierta insostenibilidad de la idea tradicional de Dios. Debemos examinar ahora sus opiniones para ver si realmente tienen o no razón.

En primer lugar, en la frase “Dios está muerto” hay ecos de una oposición totalmente justificada a la así llamada objetivación de Dios dentro de la enseñanza cristiana tradicional; en otras palabras, al hacer de Dios el objeto de nuestro conocimiento, el producto final de un razonamiento metafísico.

Oponiéndose a la objetivación de Dios, ciertos teólogos contemporáneos, influidos por el pensamiento existencial y su énfasis sobre el punto de vista del sujeto humano, han ido al otro extremo y han caído en la trampa de la subjetivación. Pero como observó correctamente Vahanian, “creer” es un movimiento que tiende a reconciliar y a reunir al sujeto, hombre, y al objeto, Dios. Dios, sin embargo, ha sido divorciado del acto de creer y, en consecuencia, objetivado y situado en algún sitio “allí arriba”. Ni Hamilton ni van Buren, tras rechazar la objetivación de Dios, han tenido demasiado éxito en su intento de obviar la tendencia de ubicar a Dios, lisa y llanamente, dentro de los límites de nuestro mundo sensorial, al situarlo en un plano de encuentro entre seres humanos que responda a la inspiración de Cristo. No importa cuán valioso puede ser esto, lo cierto es que deja de lado una dimensión esencial. (Ver el próximo tema.)

Los teólogos de “la muerte de Dios” tienen razón, sin embargo, en desprenderse, en lo que concierne al conocimiento de la existencia y la esencia de Dios, de todo conocimiento que se baste a sí mismo. Comparados con los escritores de los inflamados tratados teológicos del último período, Tomás de Aquino fue un modesto pensador y aparece como un pío agnóstico en el siguiente párrafo perteneciente a *De Veritate*: “Lo que Dios es, permanecerá siempre oculto para nosotros, y éste es el supremo conocimiento que podemos adquirir acerca de Dios en la vida presente: saber que trasciende toda idea que jamás lleguemos a formarnos de él.”

En consecuencia, el giro “Dios está muerto” es un toque de atención a los teólogos para que dediquen mayor atención a la renuencia y al temor con que los autores del Antiguo Testamento hablan de Dios. El respeto im-

pulsó a éstos a evitar la utilización del nombre de “Yavé” tanto como pudieron. “Yavé” no era para ellos el nombre de un Ser Supremo objetivado, sino una forma de dirigirse a él, un llamado, un nombre para ser invocado, implorado y alabado. “Yavé” no descubría su ser objetivado sino que se revelaba en la historia del pueblo. La liberación de Israel de la esclavitud en Egipto fue la revelación del amor de Yavé, de la preocupación que sentía por su pueblo y la demostración de la gracia de elección. Es esta revelación divina que abre una nueva perspectiva en la historia y, por lo tanto, en nuestras propias vidas, lo que los teólogos de “la muerte de Dios” se muestran ansiosos de subrayar. Están convencidos de que los dioses míticos, metafísicos y religiosos deben morir antes que podamos abrirnos nuevamente a la verdadera revelación de Dios.

6. La dimensión perdida

En mi opinión, sin embargo, los teólogos de “la muerte de Dios” son culpables de una grave falta. Han saludado la secularización con demasiado entusiasmo y no suficientes reservas. El problema reside en si las explicaciones míticas, metafísicas y religiosas de los períodos del mundo en la historia del desarrollo consciente del hombre y su proceso de humanización, pertenecen definitivamente al pasado y son “formas de ver” e interpretaciones del mundo tan pasadas de moda. ¿Acaso no se han logrado descubrimientos, en el sentido de experiencias explícitas, en los modos de pensamiento y de enfoque míticos, metafísicos y religiosos que sean valederos para la realidad del mundo en que hoy vivimos? Rudolf Bultmann ya señaló que el punto de vista mítico del mundo es, en su forma original y primitiva,

incomprensible y carente de sentido para el hombre moderno. Su meta al “desmitificar”, no era barrer con los mitos sino “traducir” su contenido a términos modernos (existenciales). Altizer también intentó reinterpretar las experiencias primitivas de lo sagrado. El hombre moderno y secular, en su aversión a toda posibilidad de infravalorar la realidad de este mundo en aras a una “creencia” en otro que está más allá de éste —un mundo sobrenatural, trascendental, ubicado más allá de los sentidos—, terminó por crearse un punto ciego en la visión. Tiende a ignorar la profunda experiencia existencial de las generaciones anteriores y a sobreestimar su propio modo de ver.

¿No se produce en este mundo un *crecimiento* hacia una condición más elevada de la conciencia humana? A pesar de la inhumanidad de las guerras, de las aflicciones, de la crueldad y del egoísmo centrado sobre sí mismo, el género humano siempre ha luchado por lograr una forma de humanidad más completa y más profunda y ha recibido gozoso y atrapado ansiosamente como un progreso real todo aquello que pudiera renovar y humanizar su existencia.

Pero ¿a qué se debe que la obtención de una humanidad mejor, de mayores oportunidades en la vida, de más libertad, bondad, paz y felicidad en el mundo hayan sido siempre, a través de toda la historia, causa de duras batallas? ¿Se deduce esto del simple análisis de nuestra propia existencia en este mundo? ¡No lo creo! El hombre podría haber elegido, del mismo modo, la corriente del egoísmo, amándose sólo a sí mismo y odiando a sus congéneres, y, de hecho, ésa es una senda que siempre tiende a seguir y de la que una y otra vez regresa. No, sólo puede seguir la senda del verdadero progreso porque de algún modo es (y aquí las palabras

resultan totalmente inadecuadas) “llamado” de una u otra forma. De algún modo se lo llama, se lo emplaza, se lo desafía; tiene conciencia, por así decir, de una “voz” misteriosa que lo “llama”. Esto no es misticismo barato, es una genuina experiencia existencial, que no puede describirse en forma adecuada con palabras. El hombre siempre ha sentido esta “llamada” como algo que viene de otra dimensión, de una esfera que es distinta al mundo de su experiencia inmediata y personal. El hombre mítico expresaba esta experiencia de manera propia y primitiva; el metafísico se refería a un mundo trascendental más allá de sus sentidos y el hombre religioso lo llamaba “dios”. ¿Qué error hay en suponer que Jesús lo llamara “el Padre”? En nuestra situación actual, tal vez sea mejor que evitemos la palabra “Dios”. Pero quizás debamos igualmente aprender a cultivar una actitud de atención y de espera receptiva para con ese misterio que “nos llama”, “se dirige a nosotros”, “nos invita”, aunque quizás por ahora no podamos todavía nombrarlo.

El ámbito dentro del cual una pregunta como “¿tiene un futuro la Iglesia?” puede presentarse, se caracteriza aparentemente por una crisis que tiene su epicentro en la idea cristiana de Dios. Esta crisis tiene sus orígenes en el rígido dogmatismo de las Iglesias, que se han aferrado durante demasiado tiempo a fórmulas míticas, metafísicas y religiosas, sin reinterpretar constantemente estas fórmulas para darles significado y poder mantener la fe en cada sucesiva generación de cristianos. Además, Dios fue objetivado y, en consecuencia, situado como un objeto fuera de la esfera de nuestra realidad. Esta objetivación de Dios ha tenido consecuencias muy graves, puesto que un Dios así concebido se prestaba a ser mal utilizado por una Iglesia con ambiciones oportu-

tunistas.¹⁰ Este mal empleo de un Dios objetivado fue muy frecuente en los siglos pasados para justificar, por ejemplo, la opresión de sus semejantes por un hombre o situaciones inhumanas. Como Bonhoeffer ha señalado, este Dios se usó para rellenar las fisuras de nuestros conocimientos y de nuestra habilidad, para justificar guerras y derramamientos de sangre (“¡Es la voluntad de Dios!”) y para defender intereses partidistas de las Iglesias. Retrocediendo en la historia, fue utilizado para justificar el sistema feudal y, más recientemente, fue visto, no sin justificación, por los comunistas del siglo XIX como el protector del sistema capitalista y de la burguesía.

Dentro de semejante contexto, queda en pie, sin embargo, como tema de discusión, si el problema de Dios es en sí mismo el centro de nuestra presente situación crítica o si es sólo un síntoma de esta situación.

En un artículo muy ilustrativo acerca del problema de Dios en Robinson, el profesor Schillebeeckx ha expuesto la siguiente opinión:

Todas las encuestas sociales llevadas a cabo por sociólogos religiosos (y nuestra propia experiencia concreta) muestran claramente que la mayor dificultad no reside en el problema de Dios, ni siquiera en el de Cristo, sino en la Iglesia. La pregunta que, en consecuencia, se plantea es por qué media la Iglesia entre nosotros y Dios o entre nosotros y Cristo. Una encuesta bastante compulsiva llevada a cabo entre la *nouvelle vague* francesa (es decir, entre jóvenes cuyas edades oscilaban entre los 18 y los 30 años) reveló que sólo el 9 % de este grupo

¹⁰ Un buen resumen del problema filosófico de Dios y del mal uso que puede hacerse de un “Dios” objetivado puede encontrarse en W. LUYFEN, *Fenomenologie en Atheïsme* (Utrecht, 1963).

se declaraba conscientemente ateo, un 5 % dudaba (agnósticos) y el 13 % demostraba estar formado por católicos no practicantes con tendencias ateas, mientras el 73 % restante admitía una vaga creencia en Dios como fuente de todo lo creado, aun cuando los integrantes del grupo no fueran cristianos practicantes. Las dificultades que se experimentan en la “Francia secularizada” en conexión con la religión, en suma, no tienen real vinculación con Dios o con Cristo sino con la Iglesia, su carácter y su funcionamiento. La misma imagen surge de varias encuestas hechas en Inglaterra y que he consultado a la ligera. (Robinson) no ha dado, por lo tanto, en el verdadero blanco de la inseguridad con respecto a la fe, a saber, la Iglesia.¹¹

2. EL ANUNCIO DEL MENSAJE CRISTIANO

Es posible, sin embargo, que estemos precipitando conclusiones. En los últimos años, se han hecho oír en los círculos teológicos voces muy poderosas que han subrayado no tanto el problema de la Iglesia como tal, cuanto la existencia de una situación crítica en el anuncio del mensaje cristiano. El mensaje se predica de tal manera en nuestra sociedad secular que se ha vuelto incomprensible. Es posible que la jerga de la Iglesia sea aún accesible en los altos círculos clericales, que están familiarizados con las enseñanzas tradicionales de la Iglesia, pero en el mundo exterior se la considera, en el mejor de los casos, piadosa pero irrelevante.

Tales comprobaciones han dado como resultado in-

¹¹ “Herinterpretatie van het geloof in het licht van de seculariteit”, en *Tijdschrift voor Theologie*, 4 (1964), págs. 148-9.

gentes esfuerzos que se han llevado a cabo en varios frentes teológicos tendientes a la renovación de la predicación de la Iglesia. La genuina preocupación ante esta predicación ha fructificado en la aparición de tres escuelas teológicas muy interesantes, que han llegado a ser sumamente importantes en el moderno pensamiento cristiano. Como se verá fácilmente, hay una clara conexión entre estos intentos de renovar el anuncio del mensaje y lo que discutimos en la primera parte de este capítulo bajo el título de “el problema de Dios”. Además, estas tres tendencias teológicas presentan notables parecidos, lo que se debe, en cierta medida, a que todas se inspiran en filosofías contemporáneas.

Estos tres movimientos serán brevemente discutidos a continuación, para que podamos tener una idea más clara de cuál es la situación dentro de la que se planteó el interrogante original.

1. Desmitificación

La “desmitificación” se originó con Rudolf Bultmann. Durante la primera Guerra Mundial, mientras actuaba en las trincheras como capellán del ejército, llegó al penoso descubrimiento de que el tradicional mensaje cristiano poseía una especie de magia primitiva, tipo “cuento de hadas”, que resultaba eficaz en la nursery pero que no significaba absolutamente nada en el farrago de la guerra. El interrogante sobre cómo el mensaje cristiano podía predicarse en forma tal que resultara significativo para el hombre contemporáneo, lo persiguió durante mucho tiempo; pero sólo durante la segunda Guerra Mundial (1942) publicó Bultmann sus ideas sobre la desmitificación del Nuevo Testamento.

Muy brevemente: la desmitificación de Bultman es

un método mediante el cual el concepto mitológico del hombre, concepto que se encuentra implícito en el Nuevo Testamento, se interpreta en forma tal que pueda ser entendido por un hombre contemporáneo y lo impulsa a tomar una decisión, una decisión de fe que íntimamente concierna a su *propia* existencia.¹²

Bultmann, en consecuencia, no intentó borrar con los mitos del Nuevo Testamento sino reinterpretarlos. Consideró a la mitología como verdadera expresión de la comprensión que el hombre tenía de sí mismo en el mundo en que vivía, y, en el caso del Nuevo Testamento, en el mundo que provenía del helenismo oriental de principios de nuestra era. La idea mítica de este mundo reflejaba un concepto del hombre que era corriente en aquellos tiempos; pero esta mitología, que veía el mundo poblado por ángeles, demonios y espíritus y desbordante de milagros, ha sido desde entonces superada y significa poco o nada en nuestro mundo moderno. En consecuencia, Bultmann llega a la conclusión de que el anuncio del Evangelio no tiene por qué ser, al mismo tiempo, el anuncio del punto de vista mítico del hombre y del mundo contenido en el Nuevo Testamento. Para decirlo con palabras más sencillas, el cristianismo moderno ya no se puede tragar toda esa mitología. Bultmann, en consecuencia, cree que es necesario, para poder proclamar el Evangelio hoy en día, examinar esta antigua mitología con el mayor de los cuidados, a fin de descubrir el concepto de la existencia humana que allí estaba implícito y luego interpretar esta concepción del hombre en términos modernos. Esta terminología moderna, desde el punto de vista de Bultmann, se la

¹² Cfr. EDWIN M. GOOD, "The Meaning of Demythologization", en *The Theology of Rudolf Bultmann*, ed. Charles W. Kegley (Nueva York, 1966), págs. 21-44.

brinda la terminología de la filosofía existencial de hoy en día, y Bultmann, en consecuencia, hace considerable uso del análisis de la existencia humana (*Daseinsanalyse*) que proveía el filósofo Martín Heidegger en su libro *Sein und Zeit*.¹³

La utilización de términos filosóficos no era desconocida en teología. Los teólogos escolásticos de la Edad Media aceptaban sin dificultad los logros de la filosofía. Pero Bultmann ha sido agudamente criticado, especialmente en los círculos ortodoxos de la Iglesia, por sus intentos de desmitificar el Evangelio ya que se temía que la influencia de la moderna filosofía "pagana" pudiera hacer perder su esplendor al Evangelio. Además, han surgido frecuentes malentendidos en conexión con la desmitificación de Bultmann, que puede, después de todo, interpretarse como un intento de dejar completamente de lado la terminología mitológica del Nuevo Testamento. Debe subrayarse, sin embargo, que ésta no era de ninguna manera la intención de Bultmann. Su teología, de la que la desmitificación es, de hecho, sólo un aspecto, es también bastante difícil de entender y no se presta, por cierto, a la vulgarización. Sin embargo, tuvo éxito en su empeño por introducir un elemento nuevo y dinámico dentro de la teología y, en particular, en el estudio del Nuevo Testamento, y en dar una nueva esperanza a quienes creen que el Evangelio aún puede predicarse al hombre moderno y secular en forma que sea relevante.

¹³ En un sentido estricto de la palabra, Heidegger no es un existencialista sino un ontologista. En su análisis de las estructuras de la existencia humana (*Daseinsanalyse*), su punto de partida es el problema del ser.

2. La teología de la “respuesta”

Paul Tillich es otro teólogo que ha intentado hacer inteligible al hombre moderno el anuncio del Evangelio. Según su sentir, toda teología tiene carácter histórico. Para Tillich, una teología auténticamente cristiana debe satisfacer dos exigencias: proporcionar una exposición de la verdad del mensaje cristiano y, al mismo tiempo, una interpretación de esta verdad para cada nueva generación. Toda teología y todo anuncio del mensaje deben, en consecuencia, tomar en cuenta siempre la situación del hombre a quien va destinado el mensaje.

El hombre moderno está apartado de la Iglesia, de la Biblia y de la fe. El mensaje cristiano ya no atrae al hombre de hoy porque ya no tiene conexión con la situación humana contemporánea y ya no se dirige a esta situación. La actitud cristiana se vio obnubilada por el deseo de poseer la verdad eterna del mensaje cristiano. Como consecuencia, en su ansiedad por no empujarse esta verdad eterna que quedaba —por así decirlo— entre sus manos, los teólogos identificaron su formulación con los avances teológicos del pasado y con los conceptos y conclusiones tradicionales. La predicación del mensaje cristiano fue, por lo tanto, un continuo intento de imponer al hombre moderno, cuya situación es totalmente nueva y enteramente distinta, esta “posesión” tradicional. En otras palabras, la eterna verdad del cristianismo se confundió con una expresión de esta verdad que estaba condicionada por las circunstancias históricas.

El punto de partida de la teología de Tillich es, por lo tanto, escuchar al hombre contemporáneo. ¿Cómo interpreta el hombre moderno su propia humanidad y su situación en este mundo? Para descubrirlo, Tillich

hizo uso extensivo de la moderna filosofía existencial y en particular del análisis de la existencia humana tal como lo desarrolló Heidegger. Pero no se limitó simplemente a la filosofía contemporánea. Para poder comprender quién es este hombre a quien se dirige el mensaje cristiano, examinó la literatura, el arte pictórico, el drama, la psicología moderna y otras esferas. Tillich insiste en que los teólogos no podrán averiguar qué *preguntas* formula el hombre moderno hasta que no tengan ciertos conocimientos de este hombre y de su situación. Su teología se conoce, pues, como la teología de la “respuesta”, porque intenta contestar las preguntas que están implícitas en la situación del hombre. En otras palabras, si queremos que el anuncio del mensaje cristiano supere esta permanente alienación de la situación humana, debemos tomar en consideración las necesidades, aspiraciones y preguntas del hombre. Si el mensaje cristiano no hace esto, no puede ser considerado un mensaje, puesto que un mensaje que no se relaciona con nada, no es un mensaje. Debe, por lo tanto, existir una interacción, una relación recíproca o una correlación entre el mensaje cristiano y la situación humana dentro de la cual el mensaje ha de ser anunciado.¹⁴

Tillich ha desarrollado esto en gran detalle en los tres volúmenes de su *Systematic Theology* (*Teología sistemática*), una obra que, como la teología de Bultmann, no es en forma alguna fácil de entender para el lector común, pero que indirectamente ha tenido gran influencia en el desarrollo de una predicación del Evangelio más relevante para el hombre moderno y secular.

¹⁴ PAUL TILlich, *Systematic Theology*, Introduction, Vol. 1 (Londres, 1953), págs. 3-10.

3. El método del análisis lingüístico

Los intentos más recientes de renovar el anuncio del mensaje cristiano se deben al teólogo americano Paul van Buren, en su libro *The Secular Meaning of the Gospel*.¹⁵ Van Buren intentó hacer este anuncio inteligible para el hombre moderno “cuyo trabajo, comunidad y vida cotidiana están ubicados en el contexto del pensamiento empírico y en la pragmática de la industria y de la ciencia”.¹⁶ Esta necesidad hizo que van Buren se volviera hacia el movimiento que en la filosofía del mundo de habla inglesa se conoce como el positivismo lógico (Wittgenstein, G. E. Moore), aun cuando se interese menos en la filosofía del positivismo lógico como tal que en el método del análisis lingüístico que resultó de ella. Éste es una investigación sobre la forma como funciona el lenguaje, sobre cómo usamos las palabras y las proposiciones, método con el cual se lograría establecer, según sus proponentes, qué palabras y proposiciones tienen sentido y cuáles no. El análisis lingüístico se basa en el supuesto inicial de que, al pensar, nos sentimos a menudo fascinados por palabras y proposiciones sin saber, de hecho, qué significan exactamente. Existe, entonces, la urgente necesidad de un método científico que investigue nuestras afirmaciones sobre la base de su significado. En el método del análisis lingüístico, el así llamado principio de verificación proporciona el criterio mediante el cual juzgamos si nuestras palabras y proposiciones son significativas o no. De acuerdo con este principio, las proposiciones son verdaderas y significativas si pueden verificarse experimental o empíricamente. Así, pueden verificarse empí-

¹⁵ Véase nota 6.

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 17.

ricamente los acontecimientos históricos, pero no un mundo sobrenatural y, en consecuencia, carece éste de significado.

Van Buren está convencido de que el cristiano debe armarse con los métodos del análisis lingüístico, que reflejan y proyectan luz, a la vez, sobre la forma en que pensamos y hablamos en nuestra vida cotidiana. La vida empíricamente orientada caracteriza a nuestra sociedad industrializada y tecnológica. Según la opinión de van Buren, los cristianos que viven en una sociedad industrializada deberían permanecer receptivos a esta actitud siempre y cuando se tomen en serio el problema de “cómo piensa el hombre moderno”.¹⁷

En lo que respecta a la teología, una gran dificultad que presentaba el positivismo lógico era que, al menos al principio, se consideraba que todas las declaraciones teológicas carecían de significado porque no podían verificarse. Van Buren, sin embargo, pudo utilizar un desarrollo posterior del principio de verificación, que fue necesario introducir cuando quedó bien de manifiesto que la aplicación original y rigurosa del principio no era ya sostenible. En primer lugar, los positivistas lógicos habían concebido el lenguaje como una entidad formada por palabras y proposiciones que poseían, cada una, con precisión casi matemática, un solo significado. Más adelante, sin embargo, descubrieron que en todo lenguaje había en buen número lo que llamaron “equipos de palabras”, que se diferenciaban en el contenido y que no podían intercambiarse sin consecuencias (el equipo de palabras de la biología, por ejemplo, era distinto del de la política y del del amor). Entre estos equipos de lenguaje hay que contar el equipo de lenguaje que surge de las así llamadas “situaciones de dis-

¹⁷ *Op. cit.*, pág. 14.

cernimiento". Tal situación existe, por ejemplo, cuando un joven se enamora de pronto de una muchacha que conoce desde hace algún tiempo. Lo que exactamente ocurre en una situación de discernimiento no puede verificarse, pero el hecho de que una situación tal ha tenido lugar puede verificarse por las acciones subsiguientes de la persona y por el uso que hace del lenguaje.

Estas explicaciones, más bien técnicas, del análisis son necesarias si queremos dejar bien claras las intenciones de van Buren. La pregunta que van Buren hace es: "¿Cómo puede un cristiano, siendo una persona secular, comprender el Evangelio en forma secular?" En primer lugar, esta pregunta señala la preocupación que van Buren siente por hacer comprender el Evangelio. Insiste que vivimos en una sociedad secular, que la secularidad es algo presente en todo hombre moderno, en consecuencia, en todo cristiano y que debemos aceptar esta secularidad. Si lo hacemos, el Evangelio también debe ser interpretado en forma secular. Una de sus primeras conclusiones y tal vez una de las más sorprendentes, es la que dice que todo hablar de Dios carece de sentido. "Dios" es una palabra sin sentido porque no puede verificarse empíricamente. En consecuencia, van Buren sostiene que la teología como "enseñanza acerca de Dios" carece de sentido. A primera vista esta afirmación parece alarmante. Pero vista más de cerca, ¿es realmente tan alarmante? Van Buren dice que no, puesto que el estudio de la historia de la teología revela, en primera instancia, una preocupación por la cristología. Van Buren reduce la teología a una enseñanza acerca de Jesús de Nazaret. Utilizando el principio de verificación como base de su razonamiento, sostiene que el punto de partida de toda "teología" debe ser la persona de Jesús de Nazaret.

Jesús fue una figura histórica y, como tal, la podemos verificar. Es cierto que la historia de Jesús de Nazaret se nos oculta en cierto modo porque el Evangelio nos lo presenta tal como lo vio y consideró la primitiva comunidad cristiana. Pero esto no resulta problemático porque la primitiva comunidad cristiana vio a Jesús bajo la luz de los acontecimientos de Pascua y ésta, para los apóstoles y para los discípulos, fue la gran "situación de discernimiento". El contenido preciso del discernimiento en los hechos pascuales no se puede verificar pero lo que sí podemos establecer es que tanto los apóstoles como los discípulos fueron después hombres distintos, que vieron a Jesús y sus propias vidas bajo una perspectiva totalmente distinta. Según mi opinión, van Buren ha secularizado de esta manera el significado de la palabra "creer".

Van Buren describe también a Jesús como a un hombre enteramente libre. Estaba libre de lazos familiares, hablaba con una libre autoridad, actuaba con gran libertad hasta ante la legislación religiosa de su propio pueblo y estaba, por sobre todo, libre para ocuparse de los demás. A través de la situación discernida de los acontecimientos pascuales, su libertad surtió un efecto contagioso sobre los apóstoles y los discípulos con el resultado de que, a partir de ese momento, la libertad de Jesús se convirtió en el poder y en la norma del modo de vivir de los apóstoles (y esto resulta, bien a las claras, una secularización de la doctrina cristiana de la redención). Esta situación de discernimiento, este modo de enfocar la personalidad histórica de Jesús de Nazaret bajo una nueva perspectiva, la de la fe, aún está teniendo lugar y conduce a una situación de dedicación y de entrega, a una determinada forma de vida, de compromiso, como lo llama van Buren. La libertad de Jesús

puede también ser contagiosa en nuestra época, siempre y cuando el mensaje cristiano se proclame en términos que sean aceptables para el hombre moderno, secular y empíricamente orientado.

Este brevísimo resumen del libro de van Buren es, por supuesto, un poco infiel al autor y sólo puedo asegurar a mis lectores que el libro es un trabajo serio, escrito con mucho cuidado. Es un libro muy difícil de leer pero constituye un serio intento de irrumpir, por medios radicales, en el núcleo de la crisis en que hoy está sumida la proclamación del Evangelio. El que un libro tan difícil —para quien no posea instrucción teológica es ilegible— se haya convertido en *best-seller* es claro indicio de que el hombre moderno se afana tras un nuevo y relevante anuncio del mensaje cristiano.

Una apreciación crítica de estos tres movimientos teológicos queda ya fuera del radio de acción de este capítulo. Por ahora nos limitaremos a señalar que el anuncio del mensaje de salvación cristiano aun cuando esté expresado en términos modernos, no conduce automáticamente a su aceptación. La predicación del Evangelio es siempre una intromisión que hace violencia a la constelación humana.

3. LA ESENCIA DEL PROBLEMA

En las secciones anteriores he señalado uno o dos aspectos importantes de la situación crítica en que se encuentra hoy en día el cristianismo. En la primera parte de este capítulo, discutí los vastos alcances de los fenómenos de la secularización. Es casi imposible imaginar el efecto revolucionario de la secularización sobre el pensamiento cristiano. Este mundo y esta vida fueron

vistos hasta el presente por los cristianos como irreales y pecaminosos; un mundo al cual se aplicaba la frase “no ames a este mundo” (1 Juan 2, 15). El mundo real de la verdad y de la pureza debía buscarse al otro lado de la tumba: aunque su principio estuviera aquí, la vida verdadera era extraterrenal.

El pensamiento secular se opone con firmeza a esta idea y afirma exactamente lo contrario: que éste es el mundo real y que debe ser plenamente aceptado. El problema conocido como “La Iglesia y el Mundo” se centraliza en un intento de llegar a un entendimiento con esta tendencia hacia la secularización, que ha desembocado en la crisis existente en la idea cristiana de Dios y de la existencia de Dios. Pero todavía subsiste la duda de si el problema de Dios constituye la esencia del problema del cristianismo contemporáneo; es más probable que sea un síntoma de la crisis que viven las Iglesias.

Los diversos intentos que se han hecho para penetrar en la médula de este problema han llegado a la siguiente conclusión: el anuncio del mensaje ya no es adecuado. Ésta es la conclusión a que han llegado tres importantes teólogos, cada uno por camino distinto. Y cada uno ha intentado, además, ofrecer una solución. Pero aun así es dudoso que hayan llegado realmente a la médula del problema. ¿No es el anuncio del Evangelio la misión específica y primaria de la Iglesia? ¿No será el carácter conservador de las instituciones eclesíásticas el motivo por el cual la predicación (y la teología) se ha vuelto ininteligible en el mundo moderno y secular?

Lo que surge una y otra vez de los trabajos de los teólogos que hemos venido discutiendo a lo largo de este capítulo, es que la Iglesia no debería, en nombre de la ortodoxia, continuar presentando lisa y llanamente sus viejas y tradicionales enseñanzas sino que, consciente

de su misión como de algo que debe aplicarse a todas las edades en continuidad y discontinuidad con el pasado, debería reinterpretar el mensaje cristiano para cada nueva generación.

La predicación y la promulgación del Evangelio constituyen una enorme tarea para la Iglesia y exigen constantemente que recurra al límite de sus fuerzas. Pero, hasta el presente, la Iglesia siempre se ha considerado a sí misma “un depósito de la fe”, al que consideraba como una suerte de tesoro que había que guardar en la caja fuerte y custodiar cuidadosamente, con el resultado de que su enseñanza adquirió un carácter trans-histórico y absoluto y que el Evangelio terminó por interpretarse en modo tal que resultó asociado a un período ya superado de la historia.

La enseñanza de la Iglesia marcha a destiempo con la edad moderna porque la forma misma de la Iglesia es una supervivencia de épocas pasadas. Esta forma debe ser reinterpretada y remodelada según toda nueva situación del hombre y del mundo. Todo apunta al hecho de que es casi seguro que la estructura de la Iglesia sea la verdadera culpable del estado de crisis en que hoy día está sumido el cristianismo. Si la Iglesia permanece tal como hasta el presente (y esto también se aplica a la Iglesia post-conciliar) es bastante probable que se convierta en la tumba de la cristiandad. Este es un pensamiento paradójico que no queremos ni podemos aceptar. Entonces, ¿en qué ha fracasado la Iglesia? Debemos adentrarnos más en el problema en los capítulos siguientes. Nuestro interrogante original se relacionaba con el futuro de la Iglesia. Esbozada ya la situación dentro de la cual pudo plantearse tal interrogante, debemos analizar ante todo el sentido de la palabra “futuro” dentro del contexto de este interrogante.

El futuro

Cualquiera que intente responder al interrogante: “¿tiene un futuro la Iglesia?”, pretende obviamente saber algo acerca del futuro. Una pretensión que, de inmediato, lo enfrenta con dificultades. Profetizar el futuro es, para decirlo con términos moderados, una actividad sospechosa. En este campo hubo demasiados charlatanes y demasiados “profetas” imbuidos con fantasías y a quienes faltaba totalmente el sentido de la realidad. Existe, a pesar de ello, una larga tradición de intentos de formarse una idea acerca del futuro, donde los optimistas pronostican un futuro utópico y los pesimistas, como Spengler, predicen la declinación de Occidente. Pero aquí no me propongo enfocar el futuro de ninguna de estas maneras.

1. Futurología

En nuestra época, hemos presenciado el surgimiento de una nueva forma, positiva, científica y, por sobre todo, necesaria de hablar acerca del futuro. La necesidad surgió porque en el mundo se produjo un fenómeno totalmente nuevo: la increíble velocidad con que se producen las evoluciones. “El hombre moderno se está moviendo geográfica, social y espiritualmente en forma mucho más rápida y más extensa de lo que jamás lo

había hecho en la historia.”¹ Este movimiento y estos cambios fueron específicamente provocados por los descubrimientos científicos y técnicos. “Pasaron 500.000 años entre el primer hombre que empleó una herramienta de piedra y el primero que talló las piedras para convertirlas en hachas y cabezas de lanzas. Transcurrieron 5.000 entre el primer herrero y el primer conductor de locomotoras, pero sólo 130 entre el conductor de locomotoras y el primer piloto de jets que voló a una velocidad superior a la del sonido. Este progreso ha abarcado incluso varias generaciones; en cambio a lo largo de nuestra vida hemos experimentado el descubrimiento de la reacción en cadena de la fisión nuclear del uranio, hecho por Otto Hahn, y apenas siete años más tarde fuimos testigos del estallido de la primera bomba atómica en Hiroshima, en 1945.”²

El rápido desarrollo del mundo moderno ha obligado a muchos hombres —industriales, hombres de empresa, políticos y científicos— a mirar con veinte años de anticipación si no más. La gran palabra de nuestra época es “planificar”, pero resulta imposible planificar sin un análisis provisional de las futuras evoluciones. Por este motivo, ya se han creado institutos científicos cuya única preocupación es el futuro. Ha surgido una nueva ciencia: la ciencia de la futurología.³

Esta ciencia se diferencia de las otras en que deja un margen mucho más amplio para lo desconocido, para lo

¹ RICHARD F. BEHRENDT, *Der Mensch im Licht der Soziologie* (Stuttgart, 1962).

² FRITZ GUMMERT, citado en WERNER CONZE, *Die Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht* (Colonia, 1957).

³ Ver el ensayo “The Futurists”, en *Time*, vol. 87 (1966), nº 8, págs. 22-3. Cfr. también *Unsere Welt 1983*, ed. ROBERT JUNGK (Viena, 1965) y A. TH. LEEUWEN, “Gloabaal Perspectief” en *Wending*, 20 (1965), págs. 533-44.

imprevisto y para los factores problemáticos. Si nuestra actitud hacia el mundo del mañana pretende ser de responsabilidad y de previsión, es condición indispensable una estrategia de vasto alcance en cada esfera del pensamiento y de las acciones humanas. Análisis, pronóstico, interpolaciones de la realidad presente que ya está en movimiento, forman las bases de este estudio científico del futuro. Aun cuando los futurólogos admitan la existencia de ciertos eventos tales como nuevos descubrimientos, revoluciones y guerras —especialmente una guerra atómica— que pueden cambiar, transformar e incluso detener este acontecer histórico, también están firmemente convencidos que es ahora, en el momento presente, cuando deben trazarse las bases de una planificación estratégica sobre las que asentar precisamente ese futuro.

Hablaré del futuro en este sentido. Además, me siento obligado a ello porque estoy convencido de que el cristianismo y la Iglesia deben seguir existiendo en el mundo del mañana, y de que la Iglesia de hoy se mantiene demasiado dominada, en su pensamiento, por categorías trascendentes y ultramundanas y no se preocupa lo suficiente por el hombre y por la sociedad en este mundo, en el mundo del futuro. Es necesario dejar esto señalado aquí, aun cuando en un capítulo posterior volveremos sobre el asunto e insistiremos otra vez sobre este mismo problema.

2. Más allá de las revoluciones

Antes de discutir el problema del hombre y del mundo, debemos decir algo más acerca de nuestra visión de la historia en relación con el presente. La palabra “revolución” se utiliza muy a menudo referida a nuestra época

ca. ⁴ Una revolución es una acción o intervención súbita y, casi siempre, inesperada o una alteración en el curso de la historia que obliga a los acontecimientos a desviarse hacia una nueva dirección. Revolución es un concepto comodín que puede aplicarse a todas las esferas de la vida humana. En lo que sigue consideraré la palabra “revolución” en el significado más amplio que el término puede tener.

En mi opinión, es un error considerar revolucionaria la evolución de nuestra época (y del futuro). Creo que, aunque el dinamismo del presente es el producto de una revolución, las revoluciones en sí pertenecen al pasado. Utilizamos la palabra revolución a falta de otra mejor y porque no tenemos a mano ninguna que sirva para designar los fenómenos totalmente nuevos que se presentan en nuestra situación actual. Y no hay duda, creo yo, que estamos enfrentando un fenómeno histórico que ningún hombre conoció con anterioridad. Es importante, por lo tanto, en sí mismo y para nuestro propósito examinar y ponderar este nuevo fenómeno e interpretarlo correctamente.

Dije que nuestra época es el producto de una serie de revoluciones que tuvieron lugar en el pasado. Los siglos XVIII y XIX se caracterizaron especialmente por una serie de acontecimientos revolucionarios que desviaron en forma radical el curso de la historia. No intento entrar aquí en demasiados detalles de la historia del pasado inmediato, pero es importante señalar muy brevemente las distintas revoluciones que tuvieron lugar en esos siglos.

⁴ Cfr., por ejemplo, HARVEY COX, *The secular City* (Nueva York y Londres, 1965) y *God's Revolution and Man's Responsibility* (Valley Forge, Pa., 1965), los autores de *La Triple Revolución*, FRED L. POLAK, *Automatie als doorbraak naar nieuwe internationale verhoudingen* (Amersfoort, 1957).

1. *La revolución científica* fue la más gradual. Quizá el verdadero comienzo de esta revolución en el pensamiento y en la “forma de ver” del hombre (occidental) fue la filosofía de Descartes. Empezó a existir una nueva visión de la realidad del cosmos, y la tierra y las fuerzas que estaban latentes en ella se volvieron objeto de intensos estudios. Antes de esta revolución científica el hombre se sentía indefenso frente a las fuerzas de la naturaleza. Abandonado a fuerzas cósmicas desconocidas, que no entendía y que frecuentemente amenazaban su existencia, se volvía espontáneamente a Dios en busca de protección, creyendo que Dios controlaba el mundo natural. El pensamiento científico significó un cambio radical en la forma en que el hombre consideraba a la tierra. Se estudiaron las leyes íntimas de la naturaleza, se diferenciaron las distintas ciencias, el cosmos perdió su calidad misteriosa, pareció menos amenazador y el hombre se encontró, de repente, dueño de la naturaleza. La realidad de este mundo era vista cada vez con mayor frecuencia como algo que se podía medir y predecir. Esta visión continuó desarrollándose hasta que fue la única posible para encarar la realidad cósmica.

No hay duda que esto constiuyó el primer gran paso hacia la secularización. El hombre había arrebatado a Dios cierto poder que hasta entonces había considerado de propiedad exclusiva de Dios. La tierra había perdido su carácter sagrado y misterioso.

2. *La revolución social* fue el gran acontecimiento de fines del siglo XVIII. La Revolución Francesa se considera, por lo general, el gran acontecimiento histórico que produjo este cambio social, en otras palabras, que destruyó violentamente la estructura feudal de la sociedad que se había mantenido incólume durante siglos.

A partir de ese momento histórico el hombre se negó a seguir aceptando la arbitraria opresión de la inmensa mayoría por un grupo minoritario, en este caso, la aristocracia. Al mismo tiempo, esta revolución social desembocó en el surgimiento de los ideales democráticos de libertad, en el derecho que cada hombre tiene a un mínimo de oportunidades en la vida y en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana. Hoy, cuando se acepta sin titubear el ambiente democrático en que vivimos, resulta bastante difícil de imaginar el enorme significado de esta revolución en las normas de vida del individuo y de la sociedad.

3. *La revolución técnica y la industrial* fueron la resultante de la aplicación práctica de los logros de las ciencias naturales. Una invención práctica siguió a otra en rápida sucesión. Se descubrieron nuevas fuentes de energía y se las sometió a la productividad humana. Estos descubrimientos técnicos produjeron cambios profundos en la esfera del trabajo: los oficios y el trabajo manual que habían sobrevivido durante siglos, fueron reemplazados por las máquinas, y las industrias tanto familiares como caseras dieron lugar a una forma cada vez más organizada de trabajo en grandes fábricas. La revolución técnica, en otras palabras, condujo a la industrialización y a la producción masiva, un desarrollo que cambió radicalmente la faz de la humanidad en menos de cien años.

4. *La revolución económica y social* en parte fue consecuencia de la revolución industrial. La industrialización y la producción masiva trajeron una transformación en la, hasta entonces, primitiva economía. Las nuevas leyes económicas como las de oferta y demanda,

producto del nuevo proceso de producción industrial, no fueron al principio fáciles de discernir. Muy pronto, sin embargo, surgió el sistema capitalista que alentaba la más grande libertad en el comercio, en la producción y en la creación de capital. Este nuevo sistema capitalista tuvo muy vastas consecuencias, a nivel social, creando una nueva forma de sociedad que tenía mucho en común con la anterior forma feudal, en lo que a relaciones humanas respecta. El capital se convirtió en la posesión de un reducido grupo de personas. Los obreros, que por otra parte formaban la gran mayoría, descubrieron que sus esfuerzos estaban, relativamente hablando, muy mal recompensados. El pequeño grupo que poseía el capital y formaba la clase alta llegó a ejercer un control casi absoluto mientras que el proletariado industrial, trabajando muy a menudo en condiciones subhumanas, seguía sin ningún poder.⁵ Un tal sistema económico derivó como consecuencia en un grave problema social. El socialismo —y el comunismo—, movimientos del siglo XIX, fueron el resultado de una reacción violenta frente a estas desesperadas condiciones sociales. El trabajo industrial colectivo, la pobreza y la injusticia que sufría toda la clase trabajadora condujeron a una nueva solidaridad entre los proletarios, una solidaridad que muy pronto fue capitalizada por el movimiento socialista en “lucha de clases”. Después de una lucha larga y dura, la economía capitalista y el poder del capitalismo fueron derrotados, habiéndoseles dado el golpe de gracia después de la gran depresión de 1929 que tuvo repercusiones en el mundo entero. Las reformas económicas basadas en las ideas del economista inglés J. M. Keynes, que se introdujeron más o menos

⁵ ROBERT ADOLFS, *op. cit.*, págs. 123-9.

hacia esa fecha, condujeron a una “economía planificada”, que ahora se acepta casi en todas partes y en forma universal.

La revolución económica contribuyó aún más a la internacionalización de las relaciones mundiales —incluyendo las relaciones políticas— que cualquiera otra de las revoluciones mencionadas en este capítulo. Hoy en día, se acepta que la prosperidad sólo puede lograrse si queda claramente reconocida la interdependencia de las naciones y esta mutua dependencia se garantiza por acuerdos y tratados tanto económicos como políticos. Esta revolución económica y social es un acontecimiento que ha encauzado, en forma innegable, en una dirección totalmente nueva y original el curso de la historia de la humanidad.

3. Las guerras

He resumido en unos pocos renglones estas importantes revoluciones; opino, sin embargo, que el punto que hay que subrayar es que, a pesar de que sus efectos hayan sido distintos en cada país, estas revoluciones se han producido y que, desde entonces, no ha sobrevenido ninguna otra revolución en el mundo. Lo que sí ha sobrevenido son dos grandes guerras. Las guerras no son revoluciones, pero las de este siglo fueron conflictos que se produjeron, en el plano de la política internacional, como resultado de obstrucciones en el camino de las evoluciones que se habían puesto en marcha gracias a las revoluciones. Una de estas obstrucciones fue el nacionalismo político. Las revoluciones científicas, técnico-industrial y social-económica, dejaron fuera de moda a muchas instituciones existentes y lo mismo ocurrió con la política internacional en boga en esa época,

pero no se hizo nada para renovar ni esas instituciones ni esa política.

La primera Guerra Mundial terminó en un compromiso dudoso. Europa adoptó una actitud bastante más liberal y la mayoría de los elementos que aún sobrevivían del feudalismo fueron barridos; pero los Estados victoriosos cometieron discriminaciones en contra de Alemania y al hacerlo plantaron la semilla de un nuevo conflicto internacional. Aun cuando la mayoría admitía que ninguna nación podía enclaustrarse en un reducto cerrado y el principio de internacionalización se aceptaba en forma general en las relaciones políticas, sociales y económicas del mundo, el nacionalismo se presentó bajo un nuevo aspecto. Ciertas naciones reclamaron supremacía sobre otras. Esta tendencia prevaleció en la Alemania nazi y en la Italia fascista, que exigían el derecho de conducir a Europa, y en la Rusia soviética, que reclamaba el liderazgo del mundo.

La segunda Guerra Mundial también terminó en un compromiso. La necesidad de una unidad política, social-económica y científica y la mutua cooperación determinaron la creación de las Naciones Unidas; además una expresión memorable del idealismo internacional y de los sentimientos humanitarios quedó plasmada en la Declaración de los Derechos Humanos. Se abolió el colonialismo y un nuevo sentido de responsabilidad frente a las naciones subdesarrolladas dio como resultado un movimiento mundial contra la pobreza, que cristalizó en forma de una ayuda internacional. Tremendas evoluciones en el plano de la tecnología han provocado grandes avances en los sistemas de comunicación y en las posibilidades de movilización, y el principio de interdependencia entre nación y nación ha sido admitido con mayor amplitud. Pero, por otra parte, a

partir de la segunda Guerra Mundial se han agudizado las tensiones entre Oriente y Occidente y esta vez con miras a la conquista de una supremacía mundial. Como resultado, vivimos ahora bajo la amenaza de una tercera guerra mundial, aunque, al menos por ahora, la haya hecho imposible el hecho de que conozcamos bien las consecuencias del uso de armas nucleares. Este equilibrio debe mantenerse a cualquier costo y durante el mayor tiempo posible para darnos el plazo necesario en que podamos elaborar principios de donde derive una solución pacífica de los conflictos internacionales.

4. Rapidación

Estas revoluciones y las dos guerras mundiales provocaron la aparición de un gran número de fenómenos enteramente nuevos y que parecen tener enorme gravitación en el futuro del hombre y de la sociedad. Entre estos nuevos fenómenos mencionaré los siguientes: urbanización, o sea la tendencia a vivir en aglomeraciones urbanas cada vez mayores;⁶ el continuo incremento de la población mundial; la posibilidad de medir, calcular, controlar y, al mismo tiempo, de asimilar y producir automáticamente informaciones y datos de manera totalmente nueva y con increíble velocidad (la cibernética y la automatización), y, por fin, la tremenda intensificación de los medios de comunicación y la expansión casi ilimitada de los medios de comunicación con la consecuente movilidad que la acompañó.

Todos estos fenómenos apuntan hacia un factor básico: un aumento de velocidad en el desarrollo del mun-

⁶ HARVEY COX señala en forma excelente las implicaciones de la urbanización para la Iglesia y la cristiandad, en su libro *The secular City*.

do. Y esto me lleva a lo que yo considero el aspecto esencial de nuestra situación actual y futura.

Según mi opinión, nuestra situación no es revolucionaria, sino más bien se caracteriza por una aceleración hasta ahora desconocida en el curso normal de los acontecimientos y un alejamiento creciente de las formas tradicionales de la vida y del pensamiento. Hoy en día tienen lugar cambios históricos a una velocidad que hasta hace poco tiempo hubiera parecido inverosímil. Estos cambios y estas evoluciones, sin embargo, no son revoluciones en el curso de la historia sino más bien una aceleración del acontecer histórico. Por ello mis primeras palabras en este libro —en la introducción— fueron una referencia al “rápido cambio” como característica esencial de la edad presente. Este cambio rápido es un fenómeno típico y novedoso de mediados de este siglo y no se lo debe confundir con el término “revolución”.

Para denominar este nuevo fenómeno se necesitará una nueva palabra y me gustaría emplear el término “rapidación” (y el adjetivo “rapidario”) en este sentido. He elegido esta palabra (y admito que no tiene nada de bonito) porque puede significar tanto “aceleración” como “aumentar la velocidad”. Los sociólogos conscientes del paso acelerado con que hoy en día se producen las evoluciones, se refieren frecuentemente a “cambios rápidos” aunque en un contexto totalmente distinto. Además, la palabra “rápido” se utiliza en varios idiomas europeos para señalar un súbito aumento en la velocidad del curso de un río, por ejemplo (“rápidos”, *rapids*, *le rapide*, etcétera) y es tal vez la imagen más apropiada que pueda encontrarse para este fenómeno que tengo en mente.

Damos la siguiente definición para este nuevo fenó-

meno: *la rapidación es un fenómeno complejo y comprensible de nuestra época, en que se produce una aceleración de los desarrollos históricos, en todos los planos de la sociedad humana y cada vez en forma más discontinua con el pasado.*

5. El carácter inestable de la vida

No analizaré aquí si la rapidación es buena o mala o si el paso acelerado de los acontecimientos debería estimularse o frenarse. Lo importante para nosotros, en este momento, es dejar bien establecido que el fenómeno de la rapidación existe y preguntarnos qué implicancias tiene respecto al futuro. Estoy convencido de que sólo podremos decir algo significativo acerca del futuro si analizamos el fenómeno de la rapidación en sí y en sus consecuencias.

En el pasado, las estructuras sociales, políticas e incluso eclesiásticas eran mucho más estáticas y resistentes, y las evoluciones que tenían lugar en esas estructuras eran mucho más graduales. Es obvio, sin embargo, que a causa de la rapidación, las estructuras del mundo de hoy están muy lejos de ser estáticas y duraderas. Estamos atrapados en una rápida corriente de evolución cuya meta aún no se vislumbra. La verdad es que deberíamos preguntarnos si existe una meta en este proceso de rápidas evoluciones. Gran parte del desasosiego que reina hoy en día, tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella, se debe a que poderosos reaccionarios se aferran obstinadamente a las estructuras fenecidas y se atrincheran en codificaciones que consideran irrevocables e inmutables, cuyo carácter relativo y, de hecho, superado se rehúsan a admitir. Repitámoslo: gran parte de la profunda ansiedad y de la alarma que se mani-

fiesta hoy en día, está producida por la confusión que causa esta rapidación, por la incertidumbre acerca de la forma que adoptará, eventualmente, esta rápida evolución del mundo. Esta actitud temerosa ha conducido inevitablemente a intentos de frenar o detener la marea de las evoluciones en el mundo moderno.

Las estructuras tradicionales de la sociedad se están empezando a resquebrajar y a caer en pedazos. Mucha gente se pregunta si la democracia, en su forma tradicional, podrá prevalecer en el futuro. El sistema parlamentario es demasiado lento cuando se trata de tomar decisiones rápidas. Los problemas que deben enfrentar los gobiernos de hoy son tan complicados que no pueden sencillamente ser presentados y explicados a los parlamentos, y cada vez, con mayor frecuencia, deben ponerse en manos de expertos y de comisiones especiales, si el país no quiere quedarse atrás en su proceso de rápido desarrollo.

Las consecuencias de la rapidación se sintieron, y se aceptaron primero en las esferas empresarias y en el mundo del comercio. Muchas empresas e industrias modernas en manera alguna quieren seguir atadas a estructuras y sistemas de trabajo y administración inmutables y permanentes. La supervivencia y el éxito en el actual mundo de la industria y el comercio exigen una rápida adaptación a los cambios que reclama un mercado en perpetua fluctuación, una gran flexibilidad en la estrategia y las tácticas administrativas, habilidad para improvisar rápidamente, una sensibilidad en extremo sutil y casi intuitiva para prever las fluctuaciones de la oferta y la demanda y una reacción muy rápida ante cada desarrollo nuevo. Como consecuencia, estas industrias crearon secciones especiales para investigación, cuya tarea específica es probar constantemente

rumbos nuevos, examinar nuevos proyectos y adaptar los planes que ya existen.

La moderna vida empresaria se preocupa, por lo tanto, mucho más de las hipótesis, de tácticas provisionarias y de sistemas flexibles que de normas de conducta tradicionalmente constituidas y de moldes de trabajo prefijados. No se da valor absoluto a las hipótesis y se prefieren las acciones basadas sobre aquellas ya existentes a aguardar demasiado tiempo la posible formulación de otras mejores. Frente a la gran fluidez en la situación existente, se admite la necesidad de un sistema de normas, tácticas y rumbos de acción flexibles e hipotéticos, imprescindibles si se quiere que una empresa o una industria puedan mantener su vitalidad presente y sobrevivir en el futuro.

He dedicado bastante atención a este problema porque creo que las evoluciones en el plano de la vida empresaria, comercial e industrial están muy a tono con la real situación del mundo actual y porque la Iglesia estuvo constantemente presente en lo hondo de mi mente a lo largo de toda esta disquisición. También la Iglesia posee una estructura tradicional y sus funciones fueron codificadas de acuerdo con normas corrientes en su época. Mi comparación entre la Iglesia y una gran empresa es, por supuesto, imperfecta; pero hay, sin duda, una importante similitud entre ambas. La estructura total de la Iglesia está enfrentada al fenómeno de la rapidación y la misma Iglesia no se atreve a dar por sentado que el fenómeno no le atañe. Precisamente como estructura la Iglesia está encarnada en el mundo. Pero esta estructura y las codificaciones, gobierno, política y principios rectores de la Iglesia derivan de otra época y de una situación bien distinta. Porque el fenómeno de la rapidación implica una discontinuidad cada

vez mayor con el pasado, cada vez se le hará más difícil a la Iglesia seguir utilizando tradiciones y experiencias del pasado. Estas tradiciones y normas del pasado son cada vez menos adecuadas para establecer el presente y el futuro. No es que se las desprecie sino que se las mira como objetos que en sí ya no tienen el sello de la autenticidad.⁷

Es, por lo tanto, fundamental que la Iglesia acepte la realidad del mundo de hoy si quiere seguir siendo, en el futuro, una comunidad vital y relevante.

No intento adentrarme más, aquí, en este problema ya que lo discutiremos mucho más ampliamente en un capítulo posterior.

6. Los fenómenos de la rapidación

Llegados a este punto, creo importante penetrar un poco más profundamente en los fenómenos a que hice referencia poco antes, en este mismo capítulo, fenómenos que, en parte, fueron los instrumentos que provocaron el proceso de rapidación y que, en parte, resultaron de él.

1. *Urbanización.* Por urbanización entiendo la expansión de la civilización urbana y el crecimiento continuo de las ciudades que están teniendo lugar en casi todas partes del mundo. Antes de la revolución industrial, un pueblo o una ciudad se consideraba el centro de una sociedad humana independiente; es decir, que formaba, junto con la campiña que lo rodeaba, un conjunto más o menos cerrado. En nuestra civilización actual este hecho ya no se produce. La tecnología moderna, los medios de comunicación y de transporte, la aparición de

⁷ HARVEY COX, *op. cit.*, pág. 121.

las grandes industrias, la superpoblación, la constante y cada vez mayor deserción de las tareas rurales que los hombres abandonan por la industria y los servicios públicos de las ciudades, han provocado, a lo largo y a lo ancho del mundo, un enorme crecimiento demográfico urbano. Intentando dar una visión más clara del fenómeno de la urbanización, los demógrafos y los sociólogos adoptaron la siguiente definición provisoria para área o metrópoli urbana tipo estándar: "una unidad urbana con una población de no menos de 100.000 almas, un conglomerado de uno o varios poblados con distritos adyacentes unidos a ellos por vínculos económicos y donde el 65 % o más de la población económicamente activa trabaja en labores no agrícolas".⁸ Por lo tanto, cuando hablamos de urbanización nos referimos a la existencia de un sistema integrado por centros urbanos o por áreas con distritos interconectados, en donde cada parte aporta algo en el reparto del trabajo total. El total puede referirse a un país o a una confederación de países.

Todo hace creer que la urbanización aumentará en el futuro. Esto no significa que más y más gente se concentrará en sectores relativamente pequeños. Por el contrario, el continuo progreso en el plano de los transportes logrará una forma de urbanización centrífuga, o sea, que el distrito en que vive el habitante de estos centros urbanos crecerá formando círculos concéntricos cada vez mayores en torno a los primitivos centros de la ciudad. De hecho, cuando el transporte barato que traslada a la gente a velocidades supersónicas (por ejemplo en túneles al vacío) sea una realidad, será pasible que las personas habiten a 120 millas o más de sus lugares de trabajo.

⁸ PETER HALL, *The World Cities* (Londres, 1966).

En el pasado también existió una clara tendencia a mantener en alguna medida separadas las áreas en que la gente vivía y aquellas en las que trabajaba. Ciertos distritos residenciales solían llamarse "suburbios" pero esta palabra está un poco pasada de moda. Estos suburbios se organizaban y administraban, muy a menudo, como "pueblos independientes"; pero con la presente tendencia rapidaria hacia la urbanización ya no pueden ser administrados en forma efectiva siguiendo ese sistema y, en consecuencia, los "pueblos" suburbanos se encuentran cada vez más sujetos, tanto administrativa como gubernamentalmente hablando, a la así llamada co-urbanización. En esta forma, la totalidad urbanizada de un área metropolitana puede administrarse y gobernarse con mayor grado de coordinación.

El "centro" es el lugar donde la vida empresaria, los servicios públicos, el gobierno municipal, la vida cultural, las diversiones y, a menudo, las actividades industriales de una ciudad están concentradas. Pero aun allí existe la tendencia hacia una urbanización centrífuga, hacia el desarrollo de amplias áreas metropolitanas con diversos centros de este tipo, estrechamente unidos unos a otros por modernos medios de comunicación. En tales casos, cabe hablar solamente de una descentralización local.

La creciente industrialización, la mecanización de la agricultura y la elaboración cada vez en mayor escala de productos alimenticios artificialmente manufacturados, desembocará, inevitablemente, en un declinar continuo de la población rural y en un crecimiento aún más rápido de la urbanización. Los sociólogos comprenden con más y más claridad que el crecimiento del comercio y de la industria mundial desempeña un papel preponderante en el hecho de que la urbanización se

esté transformando en un fenómeno mundial. Aun cuando este proceso de urbanización haya disminuido, en cierta medida, en las partes más urbanizadas del mundo (en los Estados Unidos y en el noroeste de Europa, por ejemplo), crece en forma ininterrumpida en los países subdesarrollados y lo hace en una especie de “crescendo perpetuo”. Los alrededores de las grandes ciudades de hoy son, en una palabra, el mundo mismo, y esto sucede a causa del rápido y continuo crecimiento de las redes de comunicación y las interrelaciones entre las grandes áreas urbanas del mundo. Es bastante frecuente que áreas urbanas enormes e intercomunicadas se desarrollen dentro de un solo país. (El sociólogo francés Jean Gottmann inventó el término “megalópolis” para este fenómeno.) Un típico ejemplo es la franja costera, relativamente angosta, en la costa oriental de los Estados Unidos, entre Boston y Washington que en la actualidad está habitada por cuarenta millones de almas, casi una cuarta parte de la población total de Norteamérica.

La urbanización no implica sólo un cambio cuantitativo en la sociedad, o sea, la concentración de un número elevado de habitantes en un área relativamente pequeña, sino también un gran cambio en la calidad de esta sociedad. Este cambio cualitativo tiene sus ventajas y sus desventajas. La urbanización ha traído mayor prosperidad a un gran número de personas y mayores posibilidades para que la gente pueda disfrutar su parte en la vida cultural, social, artística y científica del país en que vive. Pero también trajo un aumento considerable de crímenes (especialmente juveniles), de soledad, despersonalización, neurosis, enfermedades cardíacas, separaciones y divorcios, corrupción política, etcétera. En consecuencia el problema más urgente que plantea la urbanización es aprender a vivir con ella.

Las grandes aglomeraciones urbanas se convirtieron en áreas de enorme influencia política y económica. En ellas se toman las decisiones de más largo alcance en lo que concierne al futuro del hombre y del mundo. En ellas se trazan los proyectos más importantes para el progreso o el retroceso de la humanidad. Y lo que es más, cada día resulta más claro que ya no es posible reducirse a las decisiones tomadas por una sola aglomeración urbana o por un solo país, debido a la creciente intercomunicación e interdependencia de las grandes áreas urbanas.⁹

He analizado con cierto detalle el fenómeno de la urbanización porque soy de los que creen que la rápida evolución de la sociedad moderna— aún más que otras evoluciones de la sociedad moderna— con un desafío que la obliga a reevaluar en forma creativa las instituciones sociales existentes. Y esto se aplica en particular a la Iglesia como institución.

2. *El crecimiento demográfico.* Comúnmente lo llamamos “explosión demográfica”. El rapidísimo incremento de la población mundial ha asumido proporciones hasta ahora desconocidas, causando considerable alarma. Aunque aceptable y aun recomendable por

⁹ Acerca de la urbanización se han escrito muchísimos libros. Aparte de las obras ya mencionadas, he consultado un artículo, muy aclaratorio pero con las estadísticas un poco atrasadas, de KINGSLEY DAVIS, titulado “The origin and Growth of Urbanization in the World”, en *The American Journal of Sociology*, vol. LX (1955), págs. 429-37; AMOS H. HAWLEY, *Human Ecology* (Nueva York, 1950), págs. 239-45; BRIAN J. L. BERRY y W. L. GARRISON, *Recent Developments in Central Place Theory* (Papers and Proceedings of the Regional Science Association, 1958); EDGAR M. HOOVER, “The Concept of a System of Cities”, en *Economic Development and Cultural Change*, vol. III (1955); OTIS DUDLEY DUNCAN ET AL., *Metropolis and Region* (Baltimore, 1960), págs. 259-75; ALVIN BOSKOFF, *The Sociology of Urban Regions* (Nueva York, 1962); JEAN GOTTMANN, *Megalopolis* (Nueva York, 1961).

muchos aspectos, el término no es estrictamente exacto, ya que una explosión es un estallido repentino y violento. Con todo, la fuerza sugestiva de la palabra “explosión” en este contexto no está fuera de lugar, pues evoca el incremento rapidario de la población mundial y la alarma que el hecho ha suscitado. Los expertos de las Naciones Unidas estiman que la población mundial actual se habrá duplicado a fines de siglo.¹⁰ Hasta la revolución industrial el promedio de muertes por enfermedades, hambre y guerras estaba apenas excedido por el número de nacimientos. Sin embargo, desde las revoluciones social e industrial, el estándar de vida se ha elevado enormemente y el progreso de la medicina ha provocado un descenso en el promedio de muertes y un aumento en el de los nacimientos. Entre 1800 y 1950 la población de Europa aumentó de 187 a 559 millones. En el mismo período la de Estados Unidos aumentó de 6 a 166 millones. En el mismo lapso, la población de Asia y África “sólo” se duplicó.

El primer problema que ha surgido ante tal situación ha sido el de la falta de igualdad para obtener oportunidades y prosperidad. Antes de la revolución industrial, los países del mundo civilizado diferían muy poco en su estándar de vida. En la actualidad, el 54 % más pobre de la población mundial (que vive en doce países) produce aproximadamente el 9 % de los ingresos del mundo mientras que el 7 % de la población mundial que habita en los Estados Unidos y en el Canadá produce el 43 % del ingreso mundial. En otros tiempos, la existencia de grandes desniveles económicos entre los países tenía menos importancia a causa de las malas comunicaciones que hacían difícil, sino imposible, com-

¹⁰ RICHARD F. BEHRENDT, “Weltbevölkerungsprobleme”, en *Echo der Welt*, vol. III (Zurich, 1959), págs. 25 y sigs.

parar el estándar de vida de un país con otro y, en consecuencia, envidiar a otros países por su más alto nivel de prosperidad.¹¹ Ahora, sin embargo, esta desigualdad entre los países más ricos del Oeste y los subdesarrollados del mundo es una gran fuente de intranquilidad política, social y económica. Simples intentos de nivelar estas diferencias mandando, por ejemplo, alimentos o ayuda económica a un país hambriento como la India, contienen elementos de gran peligro. Pueden elevar, temporariamente, un poco el nivel de vida, pero como consecuencia pueden traer un descenso en el promedio de decesos lo que da lugar a un aumento de población proporcionalmente más alto que el alza del nivel de vida. El resultado es que el problema se agudiza aún más y da pie a la pregunta sobre si no se debería, al mismo tiempo, controlar el crecimiento demográfico al par que se envía alimentos y ayuda económica a los países subdesarrollados.

Por ahora, al menos, el actual crecimiento rapidario de la población mundial continuará. También será uno de los grandes problemas del futuro. Porque es un hecho muy simple que la población mundial no puede seguir creciendo al ritmo actual. Aún si se distribuyera la población del mundo más razonablemente sobre la superficie del globo terráqueo, cada metro cuadrado de tierra cultivable deberá estar, dentro de trescientos años, en condiciones de utilizarse para la producción de alimentos. Y aun si se lograra producir con éxito alimentos artificiales, dentro de dos mil años el mundo estará tan colmado que sólo habrá lugar para permanecer de pie.¹²

¹¹ Estos datos han sido tomados del artículo de JOSEPH A. DAVIS, titulado “Population”, en *The Fabric of Society*, ed Ralph Ross y Ernest van der Haag (Nueva York, 1957), págs. 434-41.

¹² KARL SAX, *Standing Room Only* (Boston, 1955).

En consecuencia, resulta obvio que este problema ya está fuera de los límites de las soluciones que se aplicaron hasta ahora. Éste es otro problema que la Iglesia se verá obligada a enfrentar en un futuro no lejano.

3. *Cibernética (automatización, computadoras)*.¹³ El fenómeno que deseo discutir en esta sección no tiene, hasta ahora, nombre universalmente adoptado. El término corriente en América, en el continente europeo y en la Unión Soviética es cibernética. En Inglaterra, sin embargo, se lo menciona frecuentemente con el de “ingeniería de control” o “ingeniería de comunicaciones”. Algunas veces se emplea el término “automatización” para el fenómeno en su totalidad, aunque esta palabra sólo debería aplicarse, en sentido estrictamente técnico, a máquinas que produzcan automáticamente productos, mientras que las máquinas de calcular y los cerebros electrónicos (computadoras) son muy distintas. Propongo, en nombre de la simplificación, utilizar el término “cibernética” para todos los aspectos de los recientes descubrimientos.

La nueva ciencia teórica y práctica de la cibernética (la palabra deriva del griego y significa timonel) se presentó durante la segunda Guerra Mundial como resultado de una necesidad. Cuando se produjeron aviones que volaban a velocidades cada vez mayores hubo que

¹³ Los datos sobre este tema fueron tomados principalmente de tres números de *Katernen 2.000*, publicado por Werkgroep 2.000, Amersfoort; *Katern 1*, “De drievoudige revolutie”; *Katern 3*, DR. FRED I. POLAK (ver nota 4); *Katern 4/5*, DONALD N. MICHAEL, “Problem rond Automatisering”. También he consultado de GEORGE PALOCZI-HORVATH, *The Facts Rebel* (Londres, 1964); NORBERT WIENER, *The Human Use of Human Beings, Cybernetics and Society* (Londres y Nueva York, 1950); *Idem*, “Some Moral and Technical Consequences of Automation”, en *Science*, vol. 131 (1960), n.º 3.410; JOHN DIEBOLD, *Automation: Its Impact on Business and Labor*, Planning Pamphlet n.º 106 (Washington, 1959).

desarrollar, al mismo tiempo, métodos más rápidos y más precisos para calcular y computar. Se necesitó con urgencia un “cerebro” automático capaz de calcular con mayor rapidez y mayor precisión que el cerebro humano. Así, un grupo de expertos en logística, matemáticos, electrotécnicos y neurofísicos, bajo la dirección del profesor Norbert Wiener, llevó a cabo una investigación científica intensiva, que produjo, rápidamente, resultados asombrosos. En 1947, el profesor Wiener publicó los descubrimientos de su grupo en un libro y dio a esta nueva ciencia el nombre de cibernética.

Los principios de la cibernética son muy difíciles, si no imposibles, de comprender para alguien que no sea experto en la materia, pero, arriesgando una supersimplificación, puede decirse que esta nueva ciencia permitió el diseño de máquinas automáticas que pueden asimilar y controlar una gran cantidad de información muy compleja, un gran número de hechos complejos a velocidad increíble y, además, llevar a cabo complicados cálculos y sacar conclusiones lógicas en un muy breve lapso de tiempo. También ha permitido la creación de varios tipos de aparatos destinados a realizar, en forma automática, tareas sumamente complicadas. El resultado de todo esto es que ahora contamos con la colaboración de máquinas que pueden pensar y máquinas que pueden hacer y, lo que es más, ambos tipos de máquinas pueden utilizarse en forma combinada. La cibernética, por lo tanto, hizo posible la construcción de los siguientes tipos de aparatos:

- a) aparatos que llevan a cabo automáticamente tareas muy complejas (por ejemplo, producen objetos materiales e instrumentos);
- b) aparatos capaces de realizar complicadas operacio-

nes matemáticas, cálculos logísticos y sacar conclusiones (computadoras);

c) aparatos que son una combinación de a) y b), es decir, computadoras que pueden, por ejemplo, realizar un elaborado proceso de producción interpretando los datos que se les suministra, acoplados a otro aparato que puede hacer deducciones sobre la base de los cálculos realizados por estas computadoras. Distintos tipos de aparatos cibernéticos combinados de esta manera pueden calcular, regular, controlar y llevar a buen término procesos extremadamente complicados. Entre estos aparatos pueden incluirse los aparatos o la combinación de aparatos que asimilan y manejan informaciones y, en consecuencia, proporcionan al hombre una oportunidad para entender y regular lo que está sucediendo en un perímetro dado.

Estos descubrimientos en el campo de la cibernética son realmente sensacionales tanto por la precisión como por la velocidad sin parangón a que trabajan esos aparatos y por las muchas y diversas aplicaciones que se les pueden dar. Tienen posibilidades casi ilimitadas. Pueden aprender por la experiencia a adaptarse a variadas condiciones y mejorar sus logros en base a las lecciones aprendidas. Pueden reflexionar, deliberar y juzgar. Incluso pueden decidir cuál sea la mejor forma de actuar bajo ciertas y determinadas circunstancias. En el estado actual de los conocimientos y de la técnica, se considera incluso posible que eventualmente lleguen a ser capaces de reproducirse.

Todo esto tendrá inevitablemente muy importantes consecuencias en el futuro de la humanidad. El profesor Fred Polak formuló cuatro leyes que intentan aclarar las futuras evoluciones en el plano de la cibernética:

1. Estas máquinas irán invadiendo terrenos que hasta ahora eran monopolio del hombre como único ente provisto de razón.

2. En todos los nuevos terrenos que antes se consideraban específicamente humanos, estas máquinas probarán, muy pronto, ser superiores a los seres humanos que tienen facultades limitadas y a los que imitan.

3. Entre los probables desarrollos conocidos hasta ahora que están abiertos a las máquinas cibernéticas, una parte cada vez mayor será realizada en el futuro por aquellas máquinas que son capaces de tomar decisiones automáticas.

4. En la vida económica y social del futuro, más y más tipos de trabajo que hasta ahora eran específica y únicamente humanos serán acaparados por tales máquinas que han probado ser superiores a nosotros en casi todos los aspectos.¹⁴

Aunque en un principio dio lugar a bastantes burlas, la cibernética ahora se toma muy en serio. Sus ventajas son muchas e innegables. Pero también existen desventajas y éstas han causado no pocos dolores de cabeza. Las ventajas para la vida empresarial son numerosas: aumento en el producto bruto nacional, métodos de producción mejores y más baratos, una mayor racionalización en la dirección, una reducción en el número de tareas de dirección de la empresa, la posibilidad de tomar decisiones más eficientes y la simplificación de la administración compleja. El gobierno de un país puede basarse en informaciones rápidas y precisas. El profesor Polak se muestra en extremo optimista y cree que la cibernética logrará un mejor entendimiento internacio-

¹⁴ *Op. cit.*, págs. 11 y 12.

nal en el futuro y volverá imposible una tercera guerra mundial.

Pero también está la otra cara de la moneda. La cibernética provocará sin duda una gran desocupación, especialmente entre aquellos trabajadores sin preparación especial o una preparación a medias. Al menos por ahora, sólo se han sugerido soluciones poco satisfactorias. Al principio se creyó que el superávit de trabajadores podía ser transferido a la parte administrativa y a los servicios públicos, pero pronto quedó claro que la automatización también causará desocupación en ese sector. La solución más satisfactoria sugerida hasta el presente es la limitación drástica de las horas de trabajo. Pero esto da lugar a un nuevo problema: en qué ocupar el tiempo libre. Porque para la gran mayoría de gente sin mayor preparación o menos dotada, demasiado tiempo libre puede conducir al aburrimiento, a la frustración en gran escala, y esto, a su vez, desemboca en malestar social y agresividad.

Finalmente, la aplicación en gran escala de la automatización esconde otro grave peligro para el hombre del futuro. La maquinaria cibernética es tan útil para el hombre como masa que las oficinas de planeamiento —tal como lo observó Donald Michael— estarán tentadas de desarrollar una sociedad con metas que podrán ser alcanzadas más fácilmente en términos de masa que en términos de individuo. El uso aceptado de las computadoras da lugar al peligro de que la atención se dirija directamente hacia aquellos aspectos de la realidad que puedan nutrirse y ser asimilados por una computadora, con el resultado de que la cibernética puede desarrollar un intento de eliminar todo aquello que sea individual y variable en el hombre.¹⁵

¹⁵ *Op. cit.*, págs. 35.

La advertencia de Norbert Wiener en este sentido merece ser tomada muy seriamente: “Tanto si confiamos nuestras decisiones a máquinas como si lo hacemos a oficinas, grandes laboratorios, ejércitos o empresas, . . . jamás obtendremos la respuesta correcta a nuestra pregunta a menos que efectuemos la pregunta correcta.”¹⁶ Y aquí se plantea la pregunta: ¿qué es lo que realmente tratamos de obtener? ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el fin último del hombre y de la humanidad? Éstas son preguntas a las que ni la computadora más perfecta puede responder. Pero éstas son preguntas que se nos presentarán cada vez con mayor frecuencia en el mundo cibernético del futuro.

4. *Internacionalización económica y social como resultado de una interdependencia cada vez mayor.* El 4 de julio de 1962, en su discurso del Día de la Independencia, el difunto presidente Kennedy hizo una “declaración de interdependencia”, juego de palabras sobre la “declaración de la independencia”. Esta declaración fue criticada por ciertos políticos americanos pero refleja con certeza el gran cambio que tuvo lugar en el mundo desde 1950. Desde que en Europa Occidental se desarrolló un tercer gigante económico (para emplear una frase de Adlai Stevenson), ya no es posible pensar en términos de dos gigantes políticos y económicos dentro del mundo: Estados Unidos y Rusia. El tratado de Roma, firmado en 1957, significó el nacimiento de la Comunidad Económica Europea, la cual casi iguala, en lo que a población (170 millones) y a recursos respecta, a los Estados Unidos y a Rusia Soviética. Dentro del Mercado Común, el desarrollo económico es tan “rapidario” que la producción cuenta alcanzar a la de Estados Unidos

¹⁶ *The Human Use of Human Beings* (cfr. nota 13), pág. 213.

para 1975. Además otros países y federaciones de países también lograron mayor importancia y mayor influencia económica; se desarrollaron automáticamente relaciones económicas entre estos países y grupos de países, que a renglón seguido se cristalizaron en intentos de estabilizar y salvaguardar estas relaciones por medios políticos.

Así, en un muy breve espacio de tiempo, relaciones económicas, políticas e incluso sociales surgieron entre países de muy distinta índole, y estas relaciones se reforzaron por la conjunción de fuerzas en el plano de la investigación técnica y científica. Muy poco después de la segunda Guerra Mundial, Karl Jaspers pudo escribir que la humanidad ya formaba una unidad “basada en el hecho de que nada importante puede producirse en algún lugar del mundo que no afecte a todos los demás”.¹⁷ Un economista muy renombrado que es al mismo tiempo sociólogo, se refirió a este nuevo aspecto de la interdependencia y al hecho de que abarca todos los sectores de la vida humana, en los siguientes términos:

Nunca como hasta ahora, ni en la medida que hoy en día ocurre, el hombre ha vivido en tal situación de dinamismo con su vecino. Esta situación, que abarca no sólo a las relaciones entre los hombres sino también los complejos sociales que viven en contacto inmediato uno con otro y, en consecuencia, que dependen uno de otro, ya se ha extendido a toda la humanidad. Esto significa que, de ahora en adelante, el hombre sólo puede vivir o morir, prosperar o sufrir económicamente: *junto con*. Ya no es posible que monopolios nacionales o regiones con

más poder o prosperidad puedan mantener una existencia independiente. En este sentido, enfrentamos un proceso de democratización fundamental en las relaciones internacionales.¹⁸

El fenómeno del bienestar sólo apunta por ahora, a la posibilidad de un monopolio. De hecho, la existencia de Estados subdesarrollados, carentes de bienestar, es una fuente de inquietud política y de tensión económica. Un cierto bienestar mínimo, accesible al mundo entero, debe ser la clara meta de nuestro futuro.

Esto da lugar a muchas preguntas serias: por ejemplo, si la satisfacción de las necesidades del individuo y la creación de un estado de bienestar conducirán automáticamente a la paz y a la armonía social.¹⁹ Resulta imposible analizar ahora esta pregunta y las sucesivas que ella implica, pero podemos debatir brevemente una gran posibilidad que está involucrada en este fenómeno de la interdependencia mundial de las relaciones humanas, y es el de la internacionalización política, social y económica y el de la unificación del mundo. ¿Será posible crear una superestructura política, social y económica en escala mundial que haga las veces de “gobierno mundial” al servicio del progreso humano? Y tal gobierno mundial ¿podrá obtener la unidad preservando las diferencias regionales y nacionales? ¿Es un simple y lejano sueño utópico o algo que puede lograrse a corto plazo mediante un período de rapidación? Si estas preguntas pueden ser contestadas por la afirmativa, entonces podrá realizarse el sueño eterno de la unidad de la especie humana. Pero esta unidad por la que la Iglesia

¹⁸ R. F. BEHRENDT, *Der Mensch im Licht der Soziologie*, op. cit., pág. 97.

¹⁹ B. LANDHEER, *Beeld van de toekomst* (Rotterdam, 1965), págs. 68 y sigs.

¹⁷ KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Munich, 1949), pág. 178.

y la cristiandad bregaron concienzudamente en el pasado, será una unidad secularizada.

5. *Comunicación y movilidad.* La comunicación y la movilidad son, en verdad, consecuencias directas de los cuatro fenómenos que ya discutí en los párrafos precedentes. En una complicada sociedad urbana con crecimiento demográfico rapidario y relaciones de interdependencia, son simplemente el resultado de una necesidad de situación.

En la palabra “comunicación” no incluyo sólo *medios* de comunicación tales como el automotor, los aviones, periódicos, libros, televisión, radio y teléfono. En primer lugar, me refiero a la posibilidad de comunicarnos con otros hombres, de hacernos entender y de intercambiar experiencias significativas. Este evento siempre tuvo lugar, principalmente por medio del lenguaje, pero además por medio de gestos, ritos, símbolos y acciones. Ya comunicación no es, por lo tanto, algo que ocurra en una sola dirección. Siempre se busca una “respuesta” definida y esta respuesta constituye una parte integral de toda comunicación.

Lo novedoso de la comunicación de hoy en día, es la forma rápida y aparentemente ilimitada en que el lenguaje, los gestos, la imagen y la acción pueden, por ejemplo, reproducirse en un instante dado en treinta millones de pantallas de televisión. El conocimiento de los desastres, hechos políticos y acontecimientos sensacionales puede convertirse, en muy poco tiempo en propiedad de la humanidad entera. Las modernas técnicas de reproducción han hecho que los adelantos culturales del presente y del pasado y los descubrimientos técnicos y científicos del presente sean rápidamente accesible a las masas. En la vida empresaria y comercial, la rápida

comunicación se ha convertido en una exigencia. Esta comunicación mundial significa que un cierto grado de entendimiento es necesario, si se quiere que dicha comunicación sea inteligible. Los contactos internacionales están todavía sujetos a gran número de dificultades; el intercambio de ideas entre hombres que tienen un fondo cultural e ideológico distinto es no sólo, muy a menudo, poco factible sino que muchas veces resulta totalmente imposible. En el futuro, sin embargo, una intercomunicación en escala mundial se considera sumamente posible y los sociólogos optimistas opinan que desembocará en una paz mundial duradera.

Pero estas intercomunicaciones en tan gran escala también tienen inconvenientes bastante engorrosos. Grandes organizaciones, como las industriales y más particularmente el Estado, se sienten más que satisfechos de poder emplear estos medios de comunicación para propaganda, e intentan incluso emplearlos para moldear las mentes de los hombres. Vance Packard en *The Hidden Persuaders* (Los persuasores ocultos) y en *Image Makers* (Los fabricantes de imágenes), amén de otros escritores, han demostrado con cuanta facilidad se puede manipular el cerebro humano en forma tal que la comunicación conduzca a una nueva esclavitud, esta vez espiritual. Además, se afirma con frecuencia que los modernos medios de comunicación sólo aportan un intercambio superficial de ideas y que las dimensiones más profundas de la mente humana se vuelven cada vez menos accesibles y están más aisladas.

La mayor comunicación entre los hombres viene acompañada por una mayor movilidad. En las civilizaciones estáticas, el hombre estaba geográficamente atado a su contorno inmediato. El gran número y la gran variedad de modernos y veloces vehículos dieron como

resultado que el hombre se movilizara más fácilmente y se sintiera mucho menos ligado que en el pasado a un lugar determinado. La industrialización y la urbanización fueron factores que dieron como resultado una extrema movilidad en el hombre moderno. La sociedad mundial ha hecho técnicamente posible para el hombre, trasladarse fácil y rápidamente de un lugar a otro. Ahora, esta trasferibilidad veloz es una necesidad económica. Ciertos autores, especialmente los sociólogos, se han referido a los peligros de esta movilidad tan acelerada y creciente; en su opinión, el mayor peligro que entraña es que el hombre moderno pierda sus raíces. Queda pendiente la duda de si el fenómeno moderno de la movilidad del hombre debe ser interpretado tan negativamente, pero sobre lo que no caben dudas es sobre el hecho de que ella progresará aún más en el futuro.

7. Algunas conclusiones

Sin duda me criticarán por haber dejado fuera de mi lista de cinco puntos varios otros aspectos de la sociedad moderna que son instrumentos para determinar el futuro. Es probable. Yo no intentaba presentar una imagen completa sino simplemente proveer a mis lectores con unos pocos e importantes pivotes para futuras eventualidades dentro de nuestra situación actual, una situación que resulta muchas veces difícil de enfocar en su totalidad.

Creo que cuando la situación se enfoca en su totalidad hay un pensamiento que sobrevuela sobre todos los acontecimientos que he intentado subrayar como predominantes: la idea de que el hombre es autónomo y responsable de su conducta frente a sí mismo, al mundo y al futuro de la humanidad. Sería erróneo considerar

que el curso de los eventos del mundo está causado por un destino ciego, por la Divina Providencia o por algún insensato proceso de la naturaleza. Es el hombre quien modela el mundo humano y es responsable por el desarrollo de la historia.

Este capítulo se convirtió gradualmente en una continuación del anterior en que intenté encontrar el motivo del signo de interrogación que hay que poner a cuanto dijimos sobre el futuro de la Iglesia. En el primer capítulo enfocamos el problema desde dentro. Dentro de una cristiandad cada día menos relevante, se ha desencadenado una lucha, una lucha por resolver los problemas de la secularización y el inadecuado anuncio del mensaje cristiano. Ambos problemas, en última instancia, señalan un fracaso por parte de la Iglesia.

En este segundo capítulo, enfocamos la situación desde fuera, desde el punto de vista mundano. A primera vista, el problema que se presenta dentro de la Iglesia y el que se presenta fuera de la cristiandad, parecen tener muy poco en común. Sin embargo, existe una gran conexión entre ambos. La Iglesia descubrió sólo ahora la real extensión de la secularización y fue un descubrimiento en extremo doloroso. Luego, en el Concilio, la Iglesia dio la primera señal de haber admitido abiertamente el problema en el "Esquema 13" y especialmente en la parte del esquema que se refiere a la Iglesia y a la Sociedad. Es posible que utilizando términos tales como "metamorfosis cultural" (par. 4) para describir la situación, la Iglesia revele haber tomado conciencia del problema de la rapidación. Pero las formulaciones del Concilio fueron, al menos en parte, bastante vagas y, además, sólo fueron intentos de ponerse al día ante acontecimientos que ya se habían producido. Sin embargo se comprendió claramente que la secularización

tendía a una autonomía del mundo en lo que respecta al destino del hombre y al futuro de la sociedad (par. 55). La Iglesia también comprende los peligros inherentes a este tipo de autonomía, en particular si el hombre se vuelve autosuficiente mediante una completa confianza en los progresos de la ciencia y en su habilidad técnica (par. 69).

Pero, ¿cómo se las arreglará la Iglesia para seguir manteniendo su influencia en la sociedad moderna y secular? Esta pregunta no obtuvo una respuesta clara por parte del Concilio. La dificultad radica en que los decretos y constituciones del Concilio nos dan, por cierto, imágenes globales, pero resultan vagos en cuanto a cómo solucionar los hechos dentro de la presente estructura de la Iglesia.

El hombre moderno se siente autónomo y responsable en lo que concierne a problemas tales como la urbanización, el crecimiento demográfico, la cibernética, la internacionalización social y económica y la intercomunicación terráquea, y tiene fe en su habilidad técnica y científica para resolver estos problemas del hombre y de la sociedad. ¿Cabe esperar que la Iglesia logre influir en el enfoque de la vida del hombre moderno y secular, simplemente haciendo declaraciones y dando a publicidad un cierto número de publicaciones? Escuchando al Papa pronunciar sus mensajes de buena voluntad en Navidad no hemos avanzado en el camino de la paz.

En algún sitio se ha producido un cortocircuito y nuestro deber es localizarlo. ¿Hay tal vez estructuras heréticas dentro de la Iglesia que están frustrando su propio mensaje y su misión con mayor efectividad aún que los dogmas heréticos?²⁰ ¿O es que la Iglesia se ve

impedida, por su estructura actual —como institución independiente con un prestigio que mantener—, de estar *presente* precisamente allí donde el hombre secular está buscando y haciendo preguntas, planeando y creando? Esta es la pregunta que intentamos responder.

²⁰ Cfr. JOHN T. ROBINSON, *The New Reformation?* (Londres, 1965), pág. 88.

La Iglesia en la situación secular

En el futuro, la Iglesia deberá simplificar drásticamente su forma de vida.

KARL RAHNER¹

Acerca de la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy y de mañana se plantean tantas preguntas y tan apremiantes que ya no podemos seguir esquivando el interrogante fundamental, o sea: ¿qué es lo que realmente entendemos por “Iglesia”? En primer lugar, me propongo dar una descripción abstracta e ideal de la Iglesia, luego corregir esta descripción refiriéndome a la forma actual de la Iglesia y, finalmente, dar una idea de cómo es la Iglesia vista por alguien de afuera.

1. DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA IGLESIA

La Iglesia es a la vez un acontecimiento y una institución en la que los hombres son “llamados” y están unidos, el uno al otro, por la fe común en Jesucristo y en su mensaje. Aquellos que fueron “llamados” saben que Cristo concede salvación y redención a la humanidad que

¹ Ésta es la tendencia general del artículo “Toekomstig Christendom”, en *De Heraut*, 96 (1965), págs. 141-53.

sufre de real impotencia, en lo que respecta al conocimiento de su verdadero destino. En la persona de Jesús de Nazaret, se hace público el verdadero significado de la existencia humana y, mediante esta revelación, el misterio de Dios mismo se hace público como un acercarse por obra del amor. La Iglesia experimenta su unidad con Cristo y la unidad de sus miembros compartiendo la comida eucarística. Pero la Iglesia no es un círculo cerrado, ni la salvación traída por Cristo se cumple y expresa sólo dentro de sus paredes. La Iglesia también tiene la misión de manifestar la vida de Cristo al mundo. Para ello cuenta con dos estructuras básicas: la del anuncio y la de ser un signo (sacramento).² Ambas estructuras presuponen que sea visible y que esté presente en el mundo. El anuncio (que incluye bastante más que la simple predicación) significa que el acontecimiento redentor del pasado es relevante en el presente y en el futuro. Su carácter sacramental primario lo verifica la Iglesia siendo un signo efectivo de “la vida en Cristo” para la salvación del mundo.

Todo cuando dijimos hasta ahora acerca de la Iglesia puede aplicarse tanto a la Iglesia local como a la universal. La unidad de la Iglesia local con las otras Iglesias locales en un todo, es sobre todo función del oficio jerárquico. A la cabeza de la Iglesia local está el cura párroco que, a su vez, depende y está asociado a una Iglesia local más grande, o sea, la diócesis. A la cabeza de las diócesis se encuentran los obispos, que están, a su vez, *in communione* uno con otro formando un colegio. La Iglesia única consiste así de muchas Iglesias locales comunicadas unas con otras. La red de comunicaciones que de esta manera teje la Iglesia tiene sus

nudos en los obispos. Finalmente, existe en la Iglesia católica un factor decisivo que es el que da la orientación a esta unidad de comunión: el obispo de Roma.³

Como un todo, ésta es una definición bastante abstracta e incluso ideal de la Iglesia. En el transcurso de la historia, se han producido desarrollos que determinaron que la unidad original de la Iglesia —la unión del corazón y del alma en la comunión y la confesión conjunta de la fe— sufriera un desplazamiento por el mayor énfasis acordado a ciertos puntos y se convirtiera más en unidad institucional, jurídica y administrativa. La fuerza de la unidad de la Iglesia gradualmente se ha ido situando cada vez más en la uniformidad organizada y en la centralización. La fe cada vez más se ha ido reduciendo a una unidad canónicamente *organizada*, que muestra por sobre todo un alto grado de uniformidad en lo que al pensamiento teológico y a los preceptos morales y regulaciones litúrgicas respecta, todos controlados, dirigidos y centralizados en y por la autoridad central de la Iglesia con asiento en Roma. (El Concilio puso en evidencia un fuerte movimiento contra esto.)

Para alguien de afuera, la Iglesia católica aparece como una institución religiosa rígidamente organizada, con control central, que cuenta con autoridades y prestigio propios y distintivos. Dentro de la Iglesia existe una nítida polaridad entre los laicos y el clero. El clero ocupa una posición de privilegio no sólo porque los sacerdotes administran la palabra y los sacramentos, sino también porque se les ha confiado cuanta función de “autoridad” hay en la Iglesia. Parecen tener la exclusividad de las “tareas misionales” y del apostolado; un

² Cfr. J. MULDER, S. J., *Het mysterie der kerk* (Tielt y La Haya, 1965), págs. 19, 20.

³ J. RATZINGER, “Het kerk-begrip der Vaders”, en *DO-C Dossier*, n° 4 (Hilversum, 1965), págs. 27, 28.

apostolado cuya meta es mantener y, de ser posible, aumentar el número de miembros y para el que cuentan con diversidad de medios. La Iglesia también intenta influir sobre ciertas estructuras seculares creando organizaciones y asociaciones propias. Para concluir, digamos que está organizada territorialmente, o sea, que tiene regiones de poder bien delimitadas (diócesis) dentro de las cuales el obispo ejerce autoridad espiritual y canónica. Estas regiones, a su vez, se dividen en territorios menores (parroquias), cada una de las cuales está a cargo de un párraco.

Esta organización tan cerrada y compleja es, sin duda, para alguien de afuera, uno de los aspectos más impresionantes de la Iglesia católica.

1. Alienación y ausencia

Si repetimos la pregunta que figura al principio de este capítulo: “¿está la Iglesia presente en el mundo?”, podemos contestar que la Iglesia impresiona por cierto como una poderosa institución y, al menos en ese sentido, el hombre secular no puede negar su existencia.

Pero éste no es el punto que se discute. Estar presente en el mundo no es una simple cuestión de “estar allí” pasiva o solemnemente. Es cuestión de estar comprometido en una situación aquí y ahora. La Iglesia tiene la obligación de ser una manifestación de la “vida en Cristo”. Debe proclamar el mensaje del Evangelio y debe hacerlo allí, donde palpita el corazón de nuestra sociedad moderna. En mi opinión, la Iglesia no está presente en este sentido y la conclusión lógica que debe deducirse de ello es que si la Iglesia continúa haciendo y siendo lo que hasta ahora, no tiene futuro. Sus bellas iglesias y sus hermosas catedrales se convertirán en se-

pulcros monumentales y serán las tumbas de Dios y del cristianismo.

Por sobre todo hay que vivir las situaciones reales y existentes y a esto se debe, probablemente, que la Iglesia por su inadecuado anuncio del mensaje cristiano y más que nada por su estructura presente, sea cada día menos relevante en nuestra sociedad moderna y secular. Si la Iglesia continúa tratando de bordar sobre sus esquemas tradicionales, pronto su testimonio *no podrá* siquiera ser oído.

La explicación de esto es que la Iglesia —aparentemente— ha buscado refugio, estructuralmente hablando, en la esfera puramente privada de la vida y, lo que es peor, allí se siente muy a gusto y se ha alejado, si no apartado totalmente, de los centros creativos y dinámicos de la sociedad. La Iglesia y su testimonio están evidentemente ausentes de esas esferas donde el hombre prepara, planifica y crea al mundo de hoy y del futuro, sus posibilidades y las de la especie humana.⁴

No siempre fue así. En la Edad Media, la Iglesia y la sociedad eran en cierta medida idénticas. Se reconocía la prioridad del reinado espiritual y de ello resultaba que, en la sociedad medieval, se atribuyera a la Iglesia una autoridad suprema (aunque esto causara frecuentes conflictos en el curso de la historia). A pesar de ello, la Iglesia siempre estuvo efectivamente presente, a través del clero, en la sociedad de ese tiempo. Con la Reforma se quebró este estado de cosas, y la Iglesia se retiró a sus propios claustros y, a pesar de sus continuos intentos

⁴ Para lo que sigue, estoy en deuda con GIBSON WINTER, *The New Creation as Metropolis* (Nueva York, 1963). Del mismo autor, *The Suburban Captivity of the Churches* (Garden City, 1961). Cfr. también P. E. KRAEMER, “Kerk-in-antwoord is kerk-in-situatie”, en *Gemeente in Meervoud* (Amsterdam, 1965), págs. 11-25.

—mediante la contrarreforma— de restaurar el mito de la unidad europea frente a los poderes que surgían en el nuevo mundo, se convirtió en una institución que desarrollaba una vida paralela a la vida de la sociedad humana. La Iglesia se vio más y más empujada detrás de sus propias puertas, pero también se retiró voluntariamente detrás de esas puertas. Así, desarrolló las estructuras de una institución que existía *paralela* a las estructuras de la sociedad pública.

Por esto deducimos que durante siglos la Iglesia dejó de ser parte de las estructuras creadoras, dinámicas y centrales de la sociedad, y nos enfrentamos a otra pregunta: ¿dónde está presente la Iglesia actualmente? En primer lugar, está presente, en forma clara y definida, en su clero. Pero este constituye, tanto tradicional como estructuralmente, un círculo cerrado. El solo celibato ha convertido al clero de la Iglesia en una agrupación relativamente cerrada y todos los intentos por “abrir” un poco este claustro han conducido inmediatamente a problemas relacionados con el celibato sacerdotal. El movimiento de los sacerdotes obreros estaba sentenciado al fracaso nada más que por este motivo. La crisis actual en el sacerdocio católico es el resultado de la experiencia de muchos sacerdotes, que consideran que el cuerpo cerrado del sacerdocio debe abrirse pero que hasta ahora no existen estructuras adecuadas que hagan posible tal iniciativa.

Pero para poder entablar el diálogo entre la Iglesia y el mundo, este círculo clerical es de primordial importancia. Después de todo, es dentro de este círculo que el pensamiento, la conducción y las decisiones de la Iglesia tienen lugar. Pero el hecho de que este círculo se encuentre tan apartado del mundo y sea tan cerrado en sí mismo (y más se sube por la escala eclesiástica más

apartado del mundo se encuentra el clero) es un gran *handicap* para la presencia activa de la Iglesia en el mundo. En una palabra, la Iglesia no puede estar presente en forma efectiva ni significativa en la estructura de la sociedad moderna por culpa del clero.

2. La Iglesia en los distritos residenciales

Pero la Iglesia está también clara y enfáticamente presente en otro círculo: gracias a su sistema parroquial está presente en los distritos residenciales. Pero ya se está demostrando que esto no carece de problemas. En una época de creciente urbanización, las unidades culturales y sociales sobre las que tradicionalmente se basa el sistema parroquial están desapareciendo. Los centros de la mayoría de las ciudades y pueblos se están despoblando para convertirse cada vez más y exclusivamente, en el núcleo de la vida comercial e industrial. Algunas parroquias del centro, viejas y establecidas, siguen “tirando” pero muchas ya han perdido a casi todos sus feligreses y las iglesias tuvieron que cerrarse. En las áreas marginales de nuestras ciudades han brotado, con increíble velocidad, nuevas aglomeraciones residenciales que están apenas abarcadas por el sistema parroquial. La división entre sectores residenciales y sectores laborales en nuestras ciudades se está así volviendo más y más obvia. Las parroquias más recientes se distribuyen en estos nuevos distritos que, por lo general, consisten en aglomeraciones residenciales más o menos arbitrariamente definidas. Imperceptiblemente, la Iglesia —aun en un sentido físico— ha abandonado el corazón creador y dinámico de la sociedad porque este corazón apenas si palpita en los distritos residenciales. No es en las áreas residenciales que bordean a las ciudades donde

se hace historia y donde el hombre planifica creativamente su futuro, sino en los centros científicos y técnicos, políticos y económicos, en los centros de urbanización controlada, en los centros de la industria y de la producción, de la planificación, de la contabilidad y de las finanzas.

Muchos católicos no quieren admitir hasta qué medida la Iglesia se encuentra ajena a estas estructuras centrales de la sociedad. Han visto, por supuesto, que la Iglesia se encontraba ausente en estas estructuras seculares, pero se dicen que es posible resolver este problema si se continúa trabajando con la estructura básica que la Iglesia desarrolló desde la Reforma y se construyen estructuras paralelas bajo la custodia del clero (por regla general). (Ejemplos de esto, particularmente en Europa, han sido los partidos políticos católicos, los sindicatos católicos, las organizaciones profesionales, etcétera.) Pero ninguna de ellas ha logrado la presencia efectiva de la Iglesia en los centros creadores de la sociedad. Han sido tan sólo instituciones que corren *paralelas* a los centros creativos.

Podemos decir, entonces, que la Iglesia está presente, visible y efectivamente, en los modernos conglomerados residenciales. Hablando geográficamente, estos son los lugares donde es posible el ideal de una vida de familia emocionalmente estable. Son los distritos en los que la gente puede hallar refugio y un poco de paz, donde puede lamer sus heridas y consagrarse a criar a sus hijos. No disminuiremos la importancia de la presencia de la Iglesia, con su proclama del mensaje y su testimonio de fe, en estos distritos residenciales y familiares. Pero no olvidemos que este círculo es sólo uno de muchos dentro del vasto panorama de la sociedad contemporánea. En estos distritos residenciales la gente busca

paz y seguridad al margen del mundo, busca un contrapeso terapéutico a las tensiones causadas por el ritmo de vida que se lleva en los centros dinámicos de los sectores públicos.

Pero en estos sectores residenciales, la Iglesia se preocupa principalmente en tareas que comprometan a la gente, hasta donde sea posible, en una comunidad de culto dominical. Aunque la celebración de la eucaristía es sin duda alguna muy importante y de hecho esencial, la forma en que se realiza no garantiza que la conciencia cristiana se intensifique o dé un testimonio de fe más intenso dentro de la macroestructura de nuestra sociedad moderna. A pesar de la renovación litúrgica, obra del segundo Concilio Vaticano, y del gran impulso que ella ha traído en orden a una activa participación de todos los cristianos en la misa, la celebración de la eucaristía, aún es *de hecho* una "práctica" religiosa que se desarrolla dentro de un círculo privado y cerrado. Y porque esta "práctica" es obligatoria se la sigue considerando, inconscientemente, como algo legalista. El católico aún sigue "cumpliendo con su obligación dominical" y este cumplimiento de un deber hacia la Iglesia deja al católico la satisfacción de pensar que ha probado y confirmado su adhesión a la Iglesia frente a sí mismo y a otras personas. Hay, por supuesto, muchos fieles que experimentan la misa con un profundo sentido religioso, como una unión con el Señor y, probablemente, como un signo de amor mutuo; pero también sabemos por experiencia que para muchos la misa es en parte asunto religioso y en parte convencional.

De todos modos, la forma actual de la celebración de la eucaristía ya no es adecuada y no alcanza para que los cristianos se sientan realmente conscientes de su tarea en la médula de la sociedad moderna. Lo que te-

nemos es una *cristiandad de orden privado* que tiene muy poco que ver con la realidad de la vida cotidiana. Aquellos cristianos cuyas acciones de los lunes reniegan de lo que con sus labios confesaron el domingo son, me temo, demasiado conocidos.

Se dice, sin embargo, que todos estos cristianos practicantes sienten su fe reforzada los domingos y que pueden dar testimonio en los distintos círculos sociales justamente a causa de esta fe. Esto no es más que una teoría grandilocuente que se cae a pedazos ni bien se la confronta con los hechos. En la práctica, lo que debe hacer todo laico es tratar de arreglárselas para dar forma y contenido por propia iniciativa a su cristianismo y para hacer que su fe resulte efectiva en circunstancias, relaciones y problemas concretos, a veces en extremo difíciles, que se le presentan en sus actividades, opiniones y decisiones cotidianas. Queda librado al propio criterio en todos y cada uno de los aspectos en que se asocia o trata con los “poderes” del trabajo, dinero, política, técnica, producción, publicidad, bienestar, etcétera, y debe hacerlo sin el apoyo o el aliciente de camaradas cristianos —que están en la misma posición que él— y sin la ayuda del anuncio del mensaje cristiano que es, a todo esto, el que en estas precisas circunstancias concretas ha de probar su eficacia.⁵

En los suburbios residenciales de la parroquia, que es donde la Iglesia está enfáticamente presente y tiene una forma visible y distintiva, la actividad más importante que desarrolla la Iglesia es, probablemente, el culto dominical. Un párroco tiene éxito cuando logra reunir los domingos en la Iglesia la mayor cantidad de gente posible de su distrito. Además de la administración de los otros sacramentos, la tarea pastoral consiste

⁵ P. E. KRAEMER, *op. cit.*, págs. 22 y 23.

también en el anuncio del mensaje cristiano, que muchas veces se concentra exclusivamente en valores individuales y privados. En estos días, los feligreses se ven invitados, con frecuencia, a unirse activamente a la liturgia, pero los textos en sí resultan oscuros porque derivan de anticuadas prácticas de la Iglesia (toda la mística del bautismo durante la Cuaresma y Pascua es un ejemplo de esto), o porque la fraseología es a menudo tan mitológica que hace muy difícil una real comprensión de la liturgia. Los predicadores están más que dispuestos a caer en un sentimentalismo pseudo religioso o tienden a moralizar, exhortando a los creyentes a guardar los preceptos de la Iglesia o enfatizan la necesidad de alentar el crecimiento de la vida espiritual en un plano puramente personal. No niego que la situación sea bastante distinta en algunas iglesias, pero deseo subrayar que es importante tomar como punto de partida no la situación ideal sino la que, de hecho, está más ampliamente difundida. Cualquier sacerdote que ha pasado largas horas en el confesionario sabe que la conciencia del católico medio se ha formado de acuerdo con una moral cristiana (?) que está casi enteramente confinada a los círculos de la vida privada.

No quiero decir que todo lo hasta aquí mencionado carezca enteramente de valor, pero sí creo que es difícil negar el carácter inadecuado de la vida de una Iglesia que se manifiesta principalmente en formas más o menos cerradas de culto y que enfatiza sobre todo una piedad litúrgica ya pasada de moda, una moralidad individual o valores pietistas. Cómo no preguntarse sobre cómo se puede vincular esta vida de la Iglesia a la macroestructura de la sociedad moderna. ¿Acaso la Iglesia sólo existe para unificar a sus miembros, sobre la base de estructuras tradicionales, en una celebración semice-

rrada de la eucaristía y para proveerles paz, confianza, sentimientos píos, un cierto equilibrio espiritual y la perspectiva de la vida eterna?

El profesor Gibson Winter formuló suscintos comentarios sobre el problema en su totalidad: “Un ministerio dirigido a individuos y a familias que se encuentran en el contexto de una asociación residencial, ya no es un ministerio para la sociedad; en la sociedad de masa, los individuos contribuyen a las decisiones para el bien o el mal de la sociedad, pero hacen estas contribuciones a través de las jerarquías administrativas, los sindicatos, las organizaciones comunales, los partidos políticos y las oficinas burocráticas, que son las que organizan la vida.”⁶

La urbanización desemboca en una brecha, que cada día se ensancha más, entre la vida privada del hombre y su existencia pública. En tal situación, la Iglesia tiende a concentrar sus esfuerzos en las necesidades del hombre en la esfera privada, y —en mi opinión— hay algo que no funciona en este retraimiento aparentemente imperturbable de la Iglesia a la esfera de esta vida circunscrita y restringida. Creo que la Iglesia está destinada por el Evangelio a ser una ciudad en una colina donde no puede ocultarse, una lámpara colocada no bajo la mesa sino sobre la repisa, donde todos pueden verla y aprovechar su luz. Resulta, por lo tanto, inquietante presenciar la manera en que la Iglesia ha evitado, hasta el presente, todo encuentro con los poderes que controlan la vida pública del hombre urbano, moderno y secular. Apparentemente, parece incapaz de ejercer la menor influencia en el curso de la urbanización porque tampoco está presente en las fuerzas determinantes del mundo del futuro. La urbanización, el crecimiento de-

mográfico, la cibernética, la internacionalización, las comunicaciones intercontinentales y las facilidades de movilización son estructuras y evoluciones seculares que penetran hasta las raíces mismas de la existencia humana. Nunca en la historia como en la actualidad, el hombre tuvo tal oportunidad de controlar su propio destino, de dar forma a sus propias posibilidades, de determinar la dirección de su propia evolución y de planificar su futuro en escala tan mundial y masiva. Queda bien claro, sin embargo, que la Iglesia y la cristiandad, en este período crucial de la historia, ejercen menos influencia que nunca, y pienso que la causa de esta decreciente influencia de la Iglesia es la presente estructura de la Iglesia misma.

Ésta no es, sin embargo, una apreciación totalmente correcta de la situación, porque salta a la vista que la sociedad moderna no ve con buenos ojos ninguna influencia seria por parte de la Iglesia o de la religión en las esferas de la vida pública. Se estima que la completa separación de la Iglesia y del Estado es el ideal en una moderna democracia. Se mira como absurda cualquier tutela por parte de la Iglesia o la religión o incluso cualquier cosa dicha por ellas aun al pasar, tanto en lo que atañe a la esfera industrial como a la esfera de la producción, la ciencia, la técnica, la planificación, etcétera. Por otra parte, es obvio que la sociedad moderna e industrial tiende a asignar el cuidado y la preservación de la vida personal, individual y privada de los hombres y sus mutuas relaciones a la esfera particular de las Iglesias y de la religión. Es importante que admitamos la existencia de este aspecto del problema si queremos ser realmente honestos y considerar la situación en su totalidad.

⁶ *The Suburban Captivity of the Churches*, op cit., pág. 136.

2. LA OTRA CARA DEL PROBLEMA

Antes de la revolución social, técnica e industrial, el cristianismo era *la* religión de la civilización occidental de esa época y, antes de la Reforma, la Iglesia era incluso una superestructura que dominaba todo el esquema de la sociedad. Con el surgimiento del esquema moderno de la sociedad, se produjo una emancipación gradual de toda atadura religiosa y eclesiástica que desembocó eventualmente en una completa secularización de las relaciones sociales.

El filósofo Hegel, que vivió en el período de transición de los viejos moldes a la nueva sociedad industrial, vio esta tendencia a la secularización sobre todo como un crecer hacia una sociedad que se basaría principalmente en la *satisfacción de las necesidades humanas*. Todas las demás fuerzas y estructuras, tales como la religión, las *Iglesias y las tradiciones culturales y religiosas*, que habían determinado previamente la forma de la sociedad, quedaron relegadas a la esfera de la libertad personal e individual. En contraste con otros sistemas anteriores, la sociedad se redujo, en esos términos, a significar las relaciones sociales que unían a los individuos en la satisfacción de sus necesidades materiales mediante el trabajo colectivo.⁷

Hegel previó el surgimiento de una era de uniformación universal que nivelaría a la sociedad en escala masiva. Pero, a diferencia de otros críticos de la sociedad contemporánea, tuvo conciencia de la dialéctica antípoda de la situación. Según su punto de vista, la objetiva-

⁷ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister (Hamburgo, 1955) (la primera edición de este libro apareció en 1821), pár. 188, pág. 169. También cfr. J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution* (Hamburgo, 1957), págs. 33 y sigs.

ción, el carácter casual y la naturaleza funcional de las relaciones de la sociedad moderna debían desembocar en el surgimiento de un sector de la sociedad nuevo y libre, el sector privado, dentro del cual cada hombre podría, más que nunca, conducir su vida personal e individual.⁸ La presión social de la religión, de la Iglesia, de la nacionalidad y de la civilización estaban condenadas a disminuir en importancia, a la par que, en la sociedad moderna, el hombre sería valorado más *como hombre*, por ser hombre y no por ser judío, católico, protestante, alemán o italiano.⁹

Un conocido sociólogo contemporáneo ha escrito las siguientes palabras:

La uniformación de la sociedad moderna y su tendencia a nivelar ha logrado que un número y una variedad sin precedentes de gustos, valores y opiniones sean accesibles al individuo. Como resultado de esto, muchas de las distintas agrupaciones informales que existían dentro de las organizaciones sociales mayores, se están volviendo más y más uniformes. Así, la era de la nueva uniformidad burocrática es al mismo tiempo un período histórico en el que está teniendo lugar un despliegue único de vida personal e individual.¹⁰

H. Schelsky llega más o menos a la misma conclusión: "La uniformación y la individualización tienen su origen en el hecho de que las relaciones sociales se vuelven más laxas y menos exigentes. . . La movilidad de la sociedad industrial de hoy facilita, por una parte,

⁸ *Op. cit.*, pár. 187, págs. 167-8.

⁹ *Op. cit.*, pár. 209, pág. 180.

¹⁰ A. GEHLEN, "Mensch trotz Masse", en *Wort und Wahrheit*, 7 (1952), págs. 579 sigs.

la adaptación a los moldes sociales y, por la otra, favorece la preservación de la esfera privada y personal.”¹¹

Muchos pesimistas sólo saben decir que nuestra sociedad moderna sólo es capaz de generar males, como la “existencia anónima” o la “pérdida de la identidad”, la soledad y la despersonalización. Pero éste es un punto de vista parcial, que ignora la nueva libertad que ha surgido en el sector personal de la vida humana.

Harvey Cox ha visto esto con mucha claridad. Sostiene que resulta imposible mantener relaciones personales e íntimas con todos los sujetos de una sociedad urbana donde tantas personas viven literalmente pegadas unas a otras. En los sectores públicos de las grandes comunidades urbanas, la mayoría de las relaciones humanas *tienen que ser* impersonales y casuales. Si todas las relaciones humanas dentro de las empresas, industrias y servicios públicos fueran amistades íntimas y personales, *la sociedad moderna sufriría un colapso. En las esferas públicas, por lo tanto, el hombre moderno debe aceptar formas de vida y relaciones casuales y superficiales. Pero tiene más libertad que nunca en su vida privada. La sociedad urbana le ofrece libre elección —más extensa y más amplia— en muchas esferas (por ejemplo, en escuelas, profesiones, clubs, amigos, cónyuges, entretenimientos teatrales y expresiones artísticas). Cox llega a la conclusión de que “el hombre urbano... desea mantener una clara separación entre lo público y lo privado. De otro modo, la vida pública lo ahogaría y lo deshumanizaría”.*¹²

La separación entre los sectores públicos y privados de la sociedad moderna es también bastante visible lo-

¹¹ H. SCHELKY, *Die skeptische Generation*, (Düsseldorf, 1963), pág. 297.

¹² HARVEY COX, *The Secular City*, *op. cit.*, pág. 46. Cfr el pasaje completo, págs. 38-49.

calmente en la urbanización, donde los límites entre áreas de trabajo y residenciales están cada vez más claramente establecidos. La división entre el trabajo y la vida privada causó, por supuesto, cierta tensión y una resquebrajadura en la vida del hombre moderno. La tarea más importante de éste es vivir en forma significativa y en estado de equilibrio a pesar de la tensión existente entre su vida pública y su vida privada y entre los papeles o roles totalmente distintos que tiene que desempeñar en cada una de estas esferas.

1. El lugar de la cultura y de la religión

Una de las mayores dificultades que experimenta la sociedad moderna es otorgar a la cultura y a la religión un lugar significativo dentro de la vida. Aquellos miembros de la sociedad cuyas personalidades están más desarrolladas tienen tendencia a tomar uno u otro aspecto de la cultura como motivo de interés o de investigación en su tiempo libre. Por otra parte, quienes están menos desarrollados o menos dotados tienden a ser fáciles víctimas de las sensaciones superficiales que provee la industria del entretenimiento, una industria que especula con las necesidades de sensaciones y excitación que tanta gente experimenta como consecuencia de una profunda frustración ante una sociedad casual, carente de aventuras e impersonal. Ahora hay mucho más tiempo libre en la vida privada y hay que ocuparlo de alguna manera: clara indicación de que la libertad recién adquirida no es una indiscriminada bendición del cielo.

La religión y la Iglesia se encuentran en situación similar. La religión ya no es una obligación pública y social, sino un asunto privado. La Iglesia tiene tendencia a concentrarse únicamente en la espiritualidad de

“la vida interior”, en otras palabras, en la espiritualidad individual y en la piedad personal. Esto se combina con el énfasis en la moral individual que se especializa en las relaciones humanas dentro de la esfera privada, y una consecuencia de esto es que hoy en día se otorga muy especial importancia a la ética del matrimonio y de la familia. Cualquiera diría que la moralidad del matrimonio constituye el mayor problema ético que la Iglesia debe resolver en este siglo. Al amor cristiano se lo entiende y se le da forma dentro del molde privado del encuentro entre seres humanos; pero no se lo aplica en forma alguna en la esfera de la justicia, de la política o en el campo que abarcan las macroestructuras sociales.

Esta situación está totalmente de acuerdo con lo que la sociedad moderna espera de la Iglesia y de la religión. Se espera que la Iglesia cuide de que una situación saludable prevalezca en la esfera de la vida privada. Utilizando la excusa del apostolado en la industria, se le permite penetrar en el seno de la moderna vida industrial, pero sólo para crear “mejores relaciones humanas”. Cosa que, después de todo, mejora la efectividad del trabajo colectivo y aumenta, en consecuencia, la producción. He aquí un caso notable del amor cristiano sirviendo a la producción industrial. Pero a la Iglesia no se le permite intervenir bajo ninguna circunstancia cuando, por ejemplo, la meta de esta producción es la creación de un monopolio que aniquilará totalmente la competencia en el mismo ramo, o cuando se trata de fabricar municiones o implementos de guerra.

Hay escuelas teológicas que subrayan esta profunda brecha abierta entre la actividad ética pública y privada. El punto de partida más usual de esta teología es que las estructuras públicas de la industria, de la vida empresarial y de la economía y tecnología son “poderes”

(malignos) a los que hay que resistir dándoles la espalda y encerrándose en una subjetividad personal. Según esta teología, la fe se basa por sobre todo en la subjetividad personal y está determinada por “decisiones” y “encuentros” y no por las normas vigentes en la sociedad o por la racionalidad autónoma de las estructuras industriales, económicas, técnicas o políticas.

Ésta es la dirección que ha tomado la escuela de teología protestante de Rudolph Bultmann (teólogo que, incidentalmente, ejerce gran influencia sobre muchos teólogos católicos). Según esta escuela, la fe es el “total reflejo del hombre sobre sí mismo”¹³ y es, según una frase muy conocida de Bultmann, el problema “del entendimiento de sí mismo” que logre el sujeto humano. La fe es el recibirse a sí mismo de manos de Dios, mediante lo cual el hombre está colocado en una soledad radical pero está libre para “caminar consolado a través de la oscuridad y de los misterios y para asumir y sobrellevar la responsabilidad del *acto* en la soledad de sus propias decisiones”.¹⁴ Este “acto”, sin embargo, sólo se relaciona con la existencia privada del hombre donde también se incluye el encuentro con sus congéneres. Como Robinson, Bultmann también interpreta la parábola de las ovejas y los cabritos (Mat. 25, 31-46) como la aparición de Dios, *incógnito*, a nivel de la co-humanidad privada.¹⁵ Desgraciadamente, no toma en consideración el hecho de que en el hambre, la sed y la des-

¹³ F. GOGARTEN, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Stuttgart, 1952), págs. 181 y sigs.

¹⁴ RUDOLF BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, III (Tubinga, 1962), pág. 196.

¹⁵ R. BULTMANN, “Der Gottesgedanke und der moderne Mensch”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60 (1963), págs. 335 y sigs. Este artículo también aparece en la colección, *Der Christ in der neuen Wirklichkeit* (Frankfurt, 1964), págs. 11-21.

duz también pueden estar involucradas estructuras sociales. Gerhard Ebeling ha expresado más o menos la misma idea: "La Iglesia no es un compromiso con un individuo abstracto sino con el hombre en la humanidad del prójimo."¹⁶

Esto proporciona una solución parcial al enigma del anuncio inadecuado del mensaje por parte de las Iglesias en una sociedad secular (cfr. cap. I). En el transcurso de estos desarrollos históricos, la Iglesia se ha visto gradual e imperceptiblemente empujada hacia la esfera de la vida personal y privada del individuo. Esto ha significado que su campo de actividades se viera restringido drásticamente y que cualquier intento de su parte por ejercer la menor influencia en el sector público de la sociedad parezca no sólo extraño y absurdo sino incluso una usurpación de poder.

Me apresuro a añadir que lo dicho hasta ahora no significa que vea con agrado un retorno a la situación medieval, cuando la Iglesia era un *cultus publicus* y un *corpus christianorum* que todo lo abarcaba y que afectaba a la sociedad íntegra. "Debemos librarnos de una vez por todas de la idea de que la civilización occidental debe o puede ser recristianizada mediante la restauración, con un nuevo rostro, del *corpus christianum*."¹⁷

2. La amenaza oculta

Esa vaga sensación de molestia que experimentamos hoy, se debe a que nos damos cuenta de que la Iglesia ha perdido por completo el contacto con la esfera pública de la sociedad. Esta conciencia es, a su vez, el re-

¹⁶ GERHARD EBELING, *Theologie und Verkündigung* (Tubinga, 1962), pág. 101.

¹⁷ A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity in World History* (Edinburgo, 1964), pág. 410.

sultado de nuestra observación de que la tajante división entre sector público y privado de la vida humana no es absoluta sino hasta tal vez ilusoria. Es cierto que las estructuras están separadas, pero la influencia que el sector público de la sociedad contemporánea ejerce sobre la esfera privada aumenta en forma alarmante.

Lo notable es que el sector público de la vida, tal como se manifiesta en la totalidad de la técnica y de la industria y en la supraestructura social y económica de nuestra sociedad, no tiene una ideología claramente definida (al contrario de lo que ocurre en el comunismo). Esto no significa que no exista una ideología predominante (y subrayo predominante) dentro de nuestras estructuras sociales.

Esta ideología predominante consiste en numerosas convicciones que, muy a menudo, no se expresan sino que se dan por sentadas. Se las podría llamar los seudo mitos de nuestra sociedad. En sí mismas, no se las considera problemáticas y, por lo tanto, rara vez se las pone en duda. Para aclarar estas aseveraciones, me gustaría enumerar algunas de estas convicciones aceptadas; pero hago constar que hay que tomarlas en conjunto porque si se las considera individualmente se me puede acusar de hacer una generalización bastante grosera. Esto ocurre porque, oficialmente, la ideología de nuestra sociedad occidental no está ni formulada ni sistematizada y tiene, en cierta forma, carácter oculto. Lo que es más, estos seudo mitos varían de país a país.

Estamos, pues, lidiando con presupuestos difíciles de concretar y en buena medida inconscientes. Pongamos algunos ejemplos:

La humanidad progresa con ayuda del trabajo, de la ciencia y de la tecnología;

el progreso trae bienestar;
el bienestar se consigue satisfaciendo nuestras necesidades materiales;
las necesidades espirituales del hombre (cultura y religión) deben ser provistas por el sector privado de la sociedad;
todo lo que no se puede atender en el sector privado y que, en consecuencia, constituye una amenaza para el manejo sin tropiezos del sector público, debe quitarse de manos de la iniciativa privada;
el tiempo es dinero;
el dinero es poder;
el éxito (financiero, político o en la propia carrera) significa felicidad;
el puesto mejor remunerado es el mejor puesto;
en la vida hay que tener éxito, no importa cómo se logre;
toda incertidumbre debe ser eliminada;
sólo son buenas las cosas útiles;
demasiada especulación puede ser peligrosa;
nuestro sistema social es bueno;
todo debe arreglarse en forma tal que pueda ser regulado y controlado;
todo lo que no pueda ser medido o calculado carece de valor;
toda crítica radical a la sociedad debe ser suprimida;
las preguntas que no pueden contestarse deben evitarse;
hay que mantener a la gente contenta proporcionándoles abundante comida y diversión;
las personas que no encajan en nuestra sociedad son o antisociales o inferiores;
los elementos variables e individuales del hombre deben ser reducidos a un mínimo;

la realidad es idéntica a todo lo que se puede verificar empíricamente;

lo que no se puede discutir (lo inefable, lo misterioso, lo simbólico) no debe ser discutido.

Podríamos extender indefinidamente esta lista arbitraria. Pero resulta por demás interesante explicitar conscientemente la ideología de estos supuestos ocultos o indiscutidos, que se dan por sentados en el sector público de nuestra sociedad.

Hay gente, claro está, que consiguen ver a través de la maraña de este contexto ideológico de la vida de hoy, pero son los menos y, como individuos, carecen de poder para hacer nada al respecto. La gran mayoría acepta todos estos supuestos como el clima normal en que se debe vivir. De tanto en tanto se produce una reacción masiva contra ciertas medidas que se consideran una severa limitación a las libertades humanas: la desocupación, la restricción en los gastos, el aumento de los precios y de los impuestos; pero la mayoría se resigna con bastante rapidez a la nueva situación porque la maquinaria del sector público es, en fin de cuentas, anónima y su ideología está siempre oculta y es desconocida. Ésta es la gran fuerza de la ideología social del mundo occidental de hoy, a saber, su ser siempre anónima y escondida. Una ideología claramente definida es mucho más vulnerable, porque está expuesta a críticas.

3. IMPOTENCIA

En su estructura pública, nuestra moderna sociedad técnica e industrial es, pues, un sistema con ideología oculta y anónima. La imagen del hombre y del ideal

social con el cual trabaja, permanecen ocultos y son anónimos. En sí la ideología no sería tan mala, pero durante largo tiempo ha venido ejerciendo influencias más y más poderosas sobre el sector privado de nuestra sociedad. Como consecuencia, desde el sector privado se han dirigido siempre ataques tanto a la ideología como al sistema que la incorpora. Pero la conclusión es siempre —inevitablemente— la misma: el triste desdoblamiento de que el ataque está destinado al fracaso.

Una y otra vez han surgido movimientos revolucionarios y anticonformistas, algunos pequeños y otros mayores, entablado batalla contra ese inhumano sistema ideológico de la sociedad; pero todas las revueltas terminaron en la nada. El primer gran ataque fue llevado a cabo por los movimientos socialista y comunista. Sin embargo, tras muchas dificultades y complicaciones, el socialismo ha sido prolijamente integrado al sistema social de la sociedad occidental por vía de los sindicatos y de los partidos políticos.

Un segundo asalto a esta ideología de la sociedad, hecho desde el sector privado, ha tomado la forma de una especie de propaganda ideológica que tenía como lema la idea de “comunidad”. Este movimiento recibió su primer impulso en el continente por incentivo de las ideas de Ferdinand Tönnies, tal como las planteó en su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft*. (La primera edición de esta obra apareció en 1887 y muy pronto alcanzó fama en todo el continente.) Frente a los “poderes” inhumanos de la sociedad como totalidad (*die Gesellschaft*) estaban las fuerzas de la pequeña comunidad (*die Gemeinschaft*), que restañaban las heridas de aquélla y la elevaban. Éste fue el período de los movimientos juveniles y de la activa vida social de diversas clases de clubs y asociaciones.

La poderosa macroestructura de la sociedad fue quebrada con la ayuda de numerosas microestructuras que permitieron al hombre volver a ser hombre, a los jóvenes el disfrutar juntos la libertad de la naturaleza y a cuantos deseaban escapar al carácter casual de la vida moderna relacionarse con amigos y conocidos que tuvieran gustos e intereses similares. Incluso hay ecos de este ideal romántico de la comunidad en la encíclica papal *Mater et Magistra*.¹⁸ No es sorprendente que a la Iglesia también se la considerara muy frecuentemente, en esa época, una “comunidad” de dicho tipo.

Desgraciadamente, aun prescindiendo del hecho de que esa vida de comunidad está pasando un período de depresión, se puede decir con certeza que las comunidades, asociaciones o clubs de carácter privado tienen poca o ninguna influencia sobre la ideología o el sistema del sector público de nuestra sociedad. De hecho, se ha puesto resueltamente de manifiesto que estas microestructuras pertenecen sólo al impotente sector privado de la sociedad.

Cada tanto surgen grupos de presión o líderes carismáticos que logran prominencia en la sociedad y, mediante una resistencia activa o pasiva frente a la macroestructura anónima, hacen oír su protesta. Causan malestar durante un corto tiempo, pero la vida retoma muy rápidamente su curso normal. El verdadero mensaje de protesta queda muy a menudo anulado por el trato de carácter sensacionalista que los periódicos dan a tales grupos o individuos. El *Nozem's* y el *Provo's* en los Países Bajos son los voceros de la protesta intuitiva de la juventud contra la sociedad. Pero como estos jóvenes no saben a ciencia cierta contra qué están protestando y a favor de qué valores positivos están luchando (lo que

¹⁸ Pár. 65, 91, 174.

dicen es a menudo anárquico o nihilista) esta revuelta está condenada al fracaso. El fenómeno de los *beatniks* en América cayó en muy pocos años en el desprestigio porque se puso de moda, y en cuanto algo se pone de moda queda integrado a los moldes de la sociedad.

Nos vemos forzados a admitir el hecho de que todo ataque proveniente del sector privado sobre esta ideología problemática, inhumana y amoral de la macroestructura totalmente secularizada de nuestra sociedad, terminó en agua de borrajas. Pero debemos avanzar un poco más en nuestro análisis. La Iglesia, como institución, no pertenece exclusivamente al sector privado sino que está integrada al cuerpo funcional de nuestra sociedad. Tal vez, incluso sin saberlo, se ha convertido en parte del sistema anónimo. Es posible considerar al sector privado como un antipolo independiente del sistema público y objetivo de la sociedad. De hecho, sin embargo, el sector privado ya ha sido absorbido, en gran medida, por este sistema. La Iglesia tiene un lugar dentro de este sistema. Ya he señalado las tareas que se asignan a la Iglesia en particular (y a la religión en general). Pero en nuestra sociedad hay otra tarea asignada a la Iglesia. Hay un aspecto de la vida humana en el sector privado, que es temido en el sector público: la incertidumbre fundamental. Me refiero aquí a un tipo muy especial de incertidumbre, puesto que en nuestra sociedad es posible asegurarse contra todos los riesgos de la vida. Pero hay una incertidumbre que aún subsiste y para la cual el sector público no ha encontrado solución: la incertidumbre que acosa al individuo acerca de su propia existencia: la incertidumbre que viene ligada al temor a la muerte (y a las desgracias irremediables y a las enfermedades incurables). Si las enfermedades y la muerte fuesen reprimidas por la

ideología de la macroestructura social, podría desatarse una neurosis de ansiedad colectiva.

La Iglesia resulta así la institución que acepta la responsabilidad de ocuparse de las más profundas incertidumbres del hombre. Los aspectos inciertos de la existencia tales como la muerte, el sufrimiento, las enfermedades y la desgracia forman parte del haber de la Iglesia y de la cristiandad. ¿No fue Bonhoeffer quien en la prisión se sintió seriamente preocupado ante una Iglesia y una cristiandad que funcionaban exclusivamente dentro de la esfera del sufrimiento, la debilidad y la incertidumbre humanas? (En este sentido, Hoekendijk se ha referido a la "*sphere of pastoral scalping*" [espera de desolladura pastoral] de la Iglesia.) Tal situación le pareció un peligro para la relevancia de Dios o del cristianismo en el mundo moderno.¹⁹

La Iglesia, pues, parece ser la víctima de un papel y una función que le fueron impuestos por la sociedad y que por cierto disminuyen su misión universal en el mundo. El problema del futuro de la Iglesia es muy serio. Si la Iglesia continúa siendo y haciendo lo que hasta ahora, no tiene futuro. Imperceptiblemente cumplirá más y más deberes funcionales en el interior de un orden social esencialmente ligado a una ideología anticristiana. Cavará paulatinamente su propia tumba, que será, al mismo tiempo, la tumba de Dios. La situación es seria y lo que he dicho no debe desecharse fácilmente con una sonrisa tolerante o con un encogimiento de hombros.

Creemos en la Iglesia. Creemos que tiene un mensaje que proclamar, una misión que cumplir y un futuro

¹⁹ Por supuesto que no niego que el sufrimiento, las enfermedades y la muerte pertenecen al ámbito de los cuidados pastorales de la Iglesia.

por delante demasiado grande para que lo podamos siquiera imaginar. Por otra parte, estamos enfrentados a una poderosa macroestructura social y a una ideología oculta que, en el presente, conduce la humanidad hacia un futuro dudoso.

1. ¿Pesimismo unilateral?

Mis puntos de vista serán sin duda blanco de las críticas: se los tachará de ser demasiado sombríos. No es posible que nuestra supraestructura social actual esté tan envilecida y sea tan anticristiana e inmoral. Después de todo nos ha proporcionado un verdadero bienestar, abundantes oportunidades para mejorar nuestro estándar de vida, atención médica, social, humana y afectiva y vías técnicas para llevar una vida más placentera. Sin duda vivimos mejor, más saludable y plenamente que nuestros antepasados de la edad preindustrial. Y ¿no existe una fuerte tendencia humanitaria en nuestra sociedad moderna?

No se puede negar ninguno de estos beneficios. Se puede hablar de nuestra sociedad como de un campo donde las raíces del trigo y de la cizaña están entrelazadas unas con otras. Como cristianos, también nos vemos forzados a admitir que resulta imposible vivir en un estado de absoluta pureza y sin ensuciarnos las manos. En el juicio final, la cizaña será separada del trigo pero, en el ínterin, sólo nos cabe vivir situaciones moralmente ambiguas y una existencia sumida en la penumbra, donde la luz y las sombras están mezcladas.

Ésta es una actitud que se asume muy frecuentemente en nuestra situación presente e incluso parece tener antecedentes bíblicos. Pero no olvidemos que la Biblia también dice que el grano de trigo puede ser ahogado y

que los hijos de la oscuridad son más inteligentes que los hijos de la luz. Un cuidadoso análisis de la situación me ha llevado a la conclusión de que la ideología oculta del sector público de nuestra sociedad —y la estructura social en sí— amenazan, en la actualidad, sofocar al cristianismo, en la medida en que han conseguido ganar un lugar en las Iglesias. Esta ideología se disfraza con el ropaje de oveja de la “humanización” y con ella amenaza ocultarnos su verdadera forma y contenido.

La secularización nos ha liberado de las explicaciones míticas, metafísicas y religiosas del mundo. A juzgar por las apariencias, estamos en libertad de elegir las interpretaciones ideológicas del hombre y del mundo que más nos plazcan, porque ése es asunto nuestro. Pero no es cierto: la secularización nos impone una nueva ideología pero en forma indolora e imperceptible. Esta ideología tiene un horizonte limitado e intenta que lo aceptemos como único horizonte posible de la existencia humana. Funciona con una oculta imagen del hombre y con una idea del “mundo nuevo” que obtienen su gran fuerza de atracción del hecho de aparecer tan “de cajón” y, al mismo tiempo, tan humanas. Es una ideología que nos lleva a un “futuro mejor” pero a la que no le importa saber si el hombre tiene, en verdad, un destino o no. Por sobre todo, evita plantear interrogantes explícitos sobre lo que el hombre es y cuál es su destino. No deben hacerse preguntas muy inquisitivas sobre la naturaleza del hombre, porque esto provocaría intranquilidad e incertidumbre y ambas amenazan la aceptación del sistema social existente como algo natural. La ideología de la sociedad secular intenta, por lo tanto, anestesiar nuestra más recóndita inseguridad. Estando en posesión de los medios de comunicación de la sociedad, controlando las industrias del entretenimiento

y pudiendo distribuir “pan y circo”, puede dirigir en forma efectiva nuestra atención hacia preguntas superficiales o limitarlas a los intereses cotidianos. Las preguntas realmente vitales —las que se refieren al significado profundo de todo— no deben plantearse en el sector público. ¡Quedaría mal! Citando palabras del sociólogo A. Gehlen, diré que existe en el mundo moderno una “piadosa ausencia de interrogantes”.²⁰ En este sentido, puede aplicarse a la ideología oculta de nuestra sociedad moderna la frase de Marx sobre “el opio del pueblo”.

Otra crítica que se le puede hacer a mi insistencia sobre la situación de la Iglesia, es que estoy juzgando a la secularización y, en especial, a la secularización en las estructuras públicas de la sociedad, según el esquema tradicional negativo y, en consecuencia, que traiciono un secreto deseo de retornar a una “sociedad cristiana” parecida a la que existía en la Edad Media.

Es imposible retornar a ese cristianismo del pasado. Los analistas más optimistas de la situación sostienen que debemos aceptar a la sociedad moderna de hoy y estar alerta tanto a lo bueno que puede ofrecernos como a los peligros que entraña. Vivimos en un mundo nuevo y esto significa que las verdades de ayer pertenecen irrevocablemente al pasado. J. Sperna Weiland ha dicho:

La tarea de la Iglesia, de la fe y de la teología, en nuestra época, no es combatir la secularización o resistirse a un desarrollo que se ha ido produciendo a lo largo de siglos, desarrollo que no estamos padeciendo sino en el que, por el contrario, estamos

²⁰ A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur* (Düsseldorf, 1956), pág. 69.

tomando parte activa y que ha desembocado en esta sociedad secular a través de una serie de decisiones humanas. Si el Evangelio pretende seguir teniendo vigencia en este mundo nuevo, desde un punto de vista humano, sólo logrará ser escuchado si toma como punto de partida el hecho de que se está viviendo una nueva situación, en la que las viejas verdades ya no funcionan, y si se deja de insistir en que la verdad de ayer es irrevocable incluso a la luz de la verdad de hoy y de mañana.²¹

Esta declaración un tanto abstracta no requiere aquí mayor desarrollo. Pero debemos notar que también contiene la idea de que toda oposición a la secularización en su forma contemporánea es consecuencia de la rigidez en el anuncio del mensaje cristiano y que esto debe superarse. La Iglesia, la fe y la teología deben ir al encuentro, en forma constructiva, de la situación secular de hoy.

2. La secularización en el debate teológico

En el debate teológico, el problema de la secularización ha desempeñado un papel muy trascendente desde la aparición del libro de Friederich Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart, 1953). Gogarten insistía en que debía hacerse una distinción entre “secularización” y “secularismo”. Según Gogarten, secularización es hacer mundano al mundo, proceso no sólo exigido por la revelación cristiana sino hecho posible, desde un principio, por dicha revelación. El secularismo,

²¹ J. SPERNA WEILAND, “Geloof in geschiedenis”, en *Wending*, 21 (1966), pág. 10.

en cambio, sería, según el mismo Gogarten, una degeneración de la secularización.

Siguiendo a Gogarten, la secularización resulta una necesidad y una legítima consecuencia de la fe cristiana. Esta fe pudo triunfar sobre las religiones existentes y las explicaciones míticas del mundo porque concebía al mundo como una *creación*. El cristiano puede vivir en el mundo sin terrores míticos. En la fe, el mundo se libera en su misma mundanalidad y, al mismo tiempo, es confiado al hombre que sólo ante Dios aparece como responsable de sus mejoras. El mundo se ve así liberado en su misma mundanalidad mientras la fe se libera a sí misma del mundo. Siguiendo una línea argumental notoriamente complicada, Gogarten llega a la conclusión de que la verdadera fe sólo pudo surgir cuando la actitud del creyente hacia el mundo fue secularizada.²² Este mundo secularizado, con normas propias y mundanas para la sociedad y para la civilización, se convierte, por lo tanto, en el verdadero asiento de la fe.

Aunque esta actitud causa la impresión de ser una justificación teológica a posteriori de la secularización, trajo una sensación de liberación a muchos círculos teológicos. En cierto sentido, Gogarten descubrió la fórmula que permitió a la Iglesia dejar de mirar melancólicamente hacia el ideal de “sociedad cristiana” del pasado y ver al cristianismo como un “servicio al mundo”, a un mundo con progreso autónomo a través de la historia, al que la Iglesia ahora podía adaptarse sin temor y sin sentido de frustración. Según Gogarten, a la Iglesia le era posible ocupar su lugar entre las instituciones de nuestra sociedad pluralista como “socio” reconocido.

²² “Las relaciones entre la fe y la secularización son tales que no existe fe sin secularización de la relación entre el creyente y el mundo”, *op. cit.*, pág. 141.

Gogarten insistía en que la secularización era muy distinta del “secularismo”, que es un orden mundano donde la fe no tiene cabida, que no tolera las libertades religiosas y espirituales de nuestra sociedad pluralista y que no ofrece positivo apoyo a la Iglesia a pesar de ser ésta un elemento fundamental de la historia. Una sociedad secular en ese sentido otorga amplia libertad aun a ideologías que tienen fuerza suficiente para atacar a la existencia humana en su totalidad y proscribir la fe de la sociedad. Gogarten cita al marxismo, al fascismo, al nacional-socialismo como formas de secularismo contra las que la Iglesia y la fe deben levantarse constantemente. No pone, sin embargo, objeciones a que la Iglesia acepte, en forma positiva, la secularización como tal. Gogarten reconcilió de esta manera la fe y la Iglesia con el mundo moderno.

El teólogo católico Johannes B. Metz ha apoyado, en gran medida, al luterano Gogarten en un reciente artículo donde dice literalmente: “La mundanalidad del mundo que se ha producido en el moderno proceso de secularización, fue provocada fundamentalmente (aunque no en sus formas históricas y particulares) no a pesar sino *a causa de* la cristiandad. Es, en su origen, un acontecimiento *cristiano*.”²³ La pregunta entonces es: ¿Por qué la Iglesia se ha resistido durante tanto tiempo al proceso de la secularización? La respuesta de Metz es que se ha debido a que la Iglesia permaneció aferrada durante largo tiempo a un enfoque de la historia del mundo occidental ya pasado de moda. Según Metz, la Iglesia sostuvo durante largo período una batalla desesperada contra la secularización porque su pensa-

²³ JOHANNES B. METZ, “Weltverständnis im Glauben”, en *Geist und Leben*, 35 (1962), págs. 165-84; *Idem.*, “Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt”, en *Hochland*, 56 (1964), págs. 377-91.

miento se veía obnubilado por una interpretación casi exclusivamente medieval del mundo. Metz, por supuesto, también nos pone en guardia contra una falsa autonomía dentro del proceso de secularización.

Estas reflexiones teológicas más bien abstractas de Gogarten y de Metz son de gran importancia y han tenido considerable influencia sobre los pensadores cristianos de hoy. Harvey Cox, por ejemplo, en su libro *The Secular City*, se inclina hacia el punto de vista de Gogarten, aunque ha introducido en él varias pequeñas diferencias. En los Países Bajos, el doctor A. Th. van Leeuwen ha demostrado que es, en este aspecto, un discípulo de Gogarten.²⁴

Los valores positivos contenidos en el proceso de secularización —valores que también son aplicables a la Iglesia y a la fe— estuvieron en la sombra durante demasiado tiempo. Cuando la secularización llevaba a penosas consecuencias, quedaban en evidencia sólo las desventajas del proceso. Así, por ejemplo, se lamentó y condenó como una diabólica usurpación de poderes la pérdida de derechos por parte de la Iglesia o de sus posesiones en Francia a principios de este siglo. Pocos cristianos advirtieron en su momento que, al debilitarse la posición de poder que la Iglesia tenía en el mundo, quedaban liberadas nuevas fuerzas espirituales y religiosas.

Aunque Gogarten, Metz y Cox hayan hecho análisis muy valiosos de la situación, éstos resultan poco satisfactorios en algunos aspectos. En primer lugar, la proposición de que la secularización es una exigencia de la revelación cristiana y una consecuencia del anuncio del mensaje bíblico no ha sido, hasta ahora, adecuadamente respaldada por la teología, aun cuando, con el tiempo, se logre apoyar este punto de vista en argumentos más

convincentes. En segundo lugar —y este es el objeto principal de nuestro análisis—, Gogarten y Cox no parecen haber advertido el creciente poder, en una forma nueva y oculta, del secularismo dentro de las estructuras de nuestra sociedad; en consecuencia, fueron incapaces de suministrar un análisis eficaz de la verdadera situación. Pudieron combatir abiertamente al marxismo y al nacional-socialismo porque eran ideologías fáciles de reconocer. Pero no vieron a la ideología oculta que carcome nuestra sociedad moderna, la ideología que está devorando los cimientos de la Iglesia mientras externamente y en público la trata con aparente respeto.

3. La contienda con los “poderes”

Resumiendo, podemos decir que la Iglesia y la cristiandad se sometieron originalmente a la secularización como a una descristianización dolorosa y perniciosa del mundo, y sólo ahora comienzan a adoptar una actitud más positiva frente a este acontecimiento. Además, la secularización ha producido una división tajante entre la vida privada y la pública del individuo. Ha dado como resultado un alto grado de libertad individual en el sector privado de la sociedad, que puede utilizarse para el autodesarrollo creativo del hombre. Sin embargo, en el sector público de la sociedad existe menos libertad en la vida y en el trabajo desde que dicho sector se ve dominado por estructuras, formas de vida, relaciones y formas de conducta objetivas. La Iglesia y la fe encontraron en el ámbito de la vida privada un confortable nicho, y ahora contemplan ese ámbito como propio y particular y como su territorio misional. Esto es, en cierta medida, contradictorio con el carácter *universal* de la misión cristiana. El cristianismo no existe para

²⁴ Cfr. nota 17.

prestar testimonio sólo en distritos residenciales dentro de clubs, asociaciones y familias. También está para proclamar el mensaje cristiano en la vida pública y en la macroestructura de la sociedad. Pero la naturaleza misma de esta estructura ha vuelto imposible esa misión. Parecería que la Iglesia se ha resignado a la situación. La verdadera situación, sin embargo, es aún más grave ya que una ideología oculta y totalmente anticristiana *predomina* dentro de la macroestructura de la sociedad, y esta ideología se está deslizándose imperceptiblemente dentro del sector privado de la vida, una vez más en forma oculta, y comienza de este modo a predominar también en el ámbito que todavía permanecía accesible a la Iglesia, al punto que los cristianos apenas si advierten la presencia de estas potencias ocultas o comprenden que son un peligro latente.

¿Qué hacer frente a esta situación? Lo primero: estar alertas y vigilantes, admitir la situación tal cual es. Es notable que el Nuevo Testamento y la Iglesia primitiva tuvieran tan clara conciencia de la necesidad de luchar contra potencias invisibles y ocultas. En la teología tradicional y en la exégesis de la Iglesia Católica, se ha prestado poca o ninguna atención a estas referencias bíblicas. Sin embargo, el exégeta Heinrich Schlier ha escrito, hace poco, un excelente estudio sobre este tema.²⁵

La enseñanza de la Biblia sobre “los principados y las potencias” se entremezcla, por supuesto, con otro elemento que nos resulta muy difícil de aceptar hoy en día, a saber, la referencia a buenos y malos espíritus. Es preciso desmitificar de espíritus concienzudamente al Nuevo Testamento. En lo que respecta a nuestro problema particular no se nos exige pensar que Satanás está

en todas partes como lo hacen ciertas sectas o ciertos fanáticos líderes religiosos. Admitimos que los autores del Nuevo Testamento tenían una marcada tendencia a proyectar lo bueno y lo malo en un mundo exterior a ellos mismos y en un mundo de espíritus, lo que se debe al clima totalmente mitológico en que vivían y a la herencia de siglos de pensamiento mítico.

Hoy en día ya no podemos aceptar este mundo de demonios en la medida en que lo admitió espontáneamente el Nuevo Testamento. Pero, a pesar de ello, podemos aceptar el contenido esencial de este primitivo mensaje cristiano: que la fe y la Iglesia están siendo constantemente puestas a prueba por “potencias” intangibles y ocultas. “No estamos luchando contra seres de carne y hueso sino contra principados, contra potencias, contra los dirigentes mundiales de esta presente oscuridad, contra los anfitriones espirituales de la perversidad en lugares celestiales...” (Efes. 6, 12), “el príncipe del poder del aire...” (Efes. 2,2). Según Schlier, “el cielo” y “el aire” significan aquí “el clima general espiritual que influye sobre la humanidad, en el que viven los hombres, en el que respiran, que domina sus pensamientos, aspiraciones y realizaciones”.²⁶

La medida en que esta potencia oculta e ideológica de nuestra sociedad moderna, a la que ya he aludido, coincide con las potencias del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo, queda clara en la descripción que hace Schlier de la esencia y de la actividad de esas potencias: “Influir sobre la naturaleza en forma tal que acreciente sus exigencias y su autoridad sobre el hombre... así las instituciones históricas y las situaciones se han convertido en residencia, alojamiento, medio e instrumento de esas potencias.” Esas potencias pueden

²⁵ H. SCHLIER, *Principalities and Powers in the New Testament* (Londres y Nueva York, 1961).

²⁶ *Op. cit.*, pág. 31.

desembocar en “una ideología mediante la cual la autoridad de este (el anticristiano) Estado se filtre en todo, se establezca y opere en todos lugares”. Pero “cuando las principalidades penetran el mundo y las circunstancias de la vida humana para ejercer su poder mediante ellas, también mediante ellas se ocultan al mundo y a la vida diaria de la humanidad. Se retiran de la vista alojándose en los hombres, elementos e instituciones, gracias a los cuales hacen sentir su poderío”. La conclusión de Schlier queda expresa en un diáfano juego de palabras: “Parecer no aparecer es parte de su esencia.”²⁷

Debo destacar que no considero demoníaca a la ideología predominante en nuestra sociedad de hoy. Creo, eso sí, que damos demasiada poca importancia a las convicciones bíblicas y cristianas primitivas sobre la constante lucha que hay que librar contra las potencias ocultas de nuestro mundo y de nuestra sociedad. La Biblia nos advierte contra estas potencias secretas llamándolas un adversario “que nos ronda como un león que ruge mientras busca alguien a quien devorar”. Pero esta advertencia está acompañada por la recomendación de “mantenernos serenos, de estar alerta” (1 Ped. 5,8). Me parece que la Iglesia ha desdeñado un tanto esta recomendación. “Serenos”, en este contexto, significa que no debemos hacernos ilusiones sobre las “potencias” y, en consecuencia, tener bien en cuenta la situación real sin sentirnos en forma alguna inquietos. “Alerta” quiere decir vigilar incansablemente el verdadero curso que toman los acontecimientos en el mundo.

²⁷ *Op. cit.*, págs. 23-9.

4. Entre un futuro falso y uno verdadero

Mientras la Iglesia —incluso después de las reformas del segundo Concilio Vaticano— continúe organizándose como una espléndida y poderosa institución y subrayando su propio prestigio e influencia en el mundo; mientras su bella e impresionante fachada sea más importante que lo que guarda detrás; mientras su propia estructura jurídica cuente más que la verdadera situación humana que intenta poner en orden; mientras la Iglesia se vea a sí misma como más importante que el mensaje que debe proclamar, y mientras su propia renovación le parezca más urgente que la renovación del mundo: mientras estas actitudes prevalezcan, la Iglesia sentirá la necesidad de sentirse confortablemente integrada dentro de las estructuras de este mundo, para obtener así la seguridad de una existencia continuada.²⁸

Pero una Iglesia en lucha incesante contra las “potencias” no puede llevar una existencia confortable. Una Iglesia que está sitiada por el espíritu de las “potencias” debe vivir en la constante realización de que ha recibido otro Espíritu. Apenas me atrevo a decirlo, especialmente ahora, pero la cristiandad no puede permitirse otra vez el lujo de estar totalmente asimilada a una situación histórica dada. En otras palabras, la cristiandad debe permanecer siempre, en cierta medida, “extraña al mundo”. No quiero decir que la Iglesia deba aferrarse a estructuras pasadas de moda y a formas de vida igualmente fenecidas y lamentar el proceso de secularización. No, la cristiandad es, en un ultimísimo y profundo sentido de la frase, una extraña al mundo porque no espera que la salvación provenga de la ciencia o de la tec-

²⁸ Cfr. PIERRE BERTON, *The Comfortable Pew* (Filadelfia y Londres, 1965).

nología, de sistemas de producción, de computadoras y de la planificación.

Es cierto que la cristiandad y la Iglesia deberán siempre existir en el devenir histórico y que la Iglesia deberá estar siempre encarnada en el mundo. Pero, al mismo tiempo, también es cierto, que esta encarnación no puede nunca ser absoluta. De hecho, hoy, corremos el peligro de olvidar un aspecto esencial del cristianismo: que el mensaje cristiano apunta siempre por encima y más allá de cualquier constelación histórica definida. Por ello la Iglesia no puede nunca asimilarse completamente a la sociedad contemporánea, porque *también* ella tiene la tarea de conducir a esa sociedad contemporánea ante el juicio de Dios. Si la Iglesia olvida esta tarea, en otras palabras, si se deja estar, abandona la vigilancia y pierde la serenidad, entonces elegirá, inevitablemente, establecerse con toda comodidad dentro de la constelación del orden existente. Como consecuencia, su actitud será de permanente compromiso. Ésta es una de las razones por la que los desvanes del Vaticano están llenos de desperdicios acumulados durante siglos.

Cuantas veces hubo que elegir entre mantener la existencia de la Iglesia como estructura dentro de una sociedad definida o asumir una actitud basada en principios frente a las inhumanidades de un régimen, se optó siempre por lo primero. Al referirse a la imposibilidad de la rebelión cristiana, el filósofo francés Merleau-Ponty estaba persuadido de que la opción por la defensa de la estructura formaba parte de la esencia de la Iglesia cristiana: “Hubo casos, es cierto, en que la Iglesia apoyó a rebeldes, pero fue porque éstos protegían sus templos, sus ministros y sus posesiones. Pero Dios sólo entrará plenamente en la historia cuando la Iglesia sea tan consciente de sus deberes *hacia todos los hombres* como de

sus deberes para con sus ministros, cuando se preocupe tanto por la seguridad de las casas de una ciudad amenazada como por la de sus propios edificios. Existe, sí, una rebelión cristiana pero limitada y sólo cuando la amenazada es la Iglesia misma.”²⁹

Creo, sin embargo, que esta actitud *no* forma parte de la esencia de la Iglesia. El mensaje cristiano no fue hecho para entrar en la historia sólo de manera contemporánea y adaptada. Siempre debe ser una especie de “intrusión” en el acontecer histórico. Sólo bajo esta luz podremos entender que lo que se espera del cristianismo y de la Iglesia no es que se limiten a penetrar en las presentes estructuras sociales, sino que además las modifiquen. En otras palabras, la levadura no debe ser absorbida por la masa, debe transformarla. La encarnación sin transfiguración quita sentido a la Iglesia y al cristianismo.

En su esencia más profunda, el cristianismo es la elección de un futuro tanto para el hombre como para el mundo. Este futuro difiere radicalmente del futuro buscado por la ideología oculta de nuestra sociedad. Sólo la serenidad y la vigilancia cristiana nos permiten ver que la vida de la Iglesia no puede sincronizarse totalmente con la del mundo. Es esencial que comprendamos esto porque es el factor que corre permanente peligro de caer en el olvido cuando se discuten los problemas de la Iglesia y del mundo. Por supuesto, no nos equivocamos cuando lamentamos el aislamiento y la separación de una Iglesia que enfrenta al mundo. Y sin embargo, no es tan fácil conocer las alternativas de esta situación. Ciertamente, la alternativa no puede ser una Iglesia totalmente asimilada al mundo o que aspira a una com-

²⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens* (París, 1948). Este pasaje debe leerse en su contexto, págs. 305-21.

pleta integración. Tenemos razón al lamentar el hecho de que la Iglesia y el mundo estén separados, pero esta separación se produjo a causa de la rígida adhesión de la Iglesia a esquemas superados en la civilización. Debemos, con todo, guardarnos de aceptar como ideal la total integración de la Iglesia y la completa modernización del cristianismo. Debemos mantenernos sensibles a aquellos aspectos del mensaje cristiano que trascienden a toda situación histórica.

En la presente situación secular, la Iglesia se ve amenazada por la ideología oculta del sistema social. Si acepta el lugar que se le concede en la sociedad moderna y si —consciente o inconscientemente aspira a completar esa integración— no tiene futuro. Si quiere cumplir, al menos en parte, con su verdadero futuro, tendrá que “vaciar”, “anonadarse”, en el más profundo sentido cristiano de la palabra. En el capítulo próximo, me gustaría discutir el verdadero sentido de este vaciarse de la Iglesia.

CAPÍTULO IV

La Iglesia y la kenosis

Antes de explicar lo que significa la palabra *kenosis* en el título de este capítulo, me gustaría reconsiderar el significado de la palabra “Iglesia”. La pregunta sobre el futuro de la Iglesia se reduce más o menos a esto: ¿Cómo puede escapar la Iglesia a las garras, es más, al aprisionamiento de las “potencias” ocultas en la sociedad secular? Si su estructura y su forma están firmemente establecidas como los cimientos de una casa, entonces no podrá escapar a un futuro mortal. Pero ¿tenemos necesariamente que pensar en términos de una estructura original incommovible, dentro de la cual sólo la forma podrá estar sujeta a cambios? Propongo que encaremos el estudio de este problema desde varios caminos.

1. LA IGLESIA

Hay claros indicios de que la faz externa y la forma de la Iglesia están sujetos a cambios. Esto se deduce de los distintos modos en que la Iglesia se ha entendido a sí misma en el curso de la historia. Este entendimiento quedó expresado en la gran variedad de nombres que recibió la Iglesia y en la gran variedad de maneras en que se hizo referencia a la Iglesia.

1. El empleo del lenguaje en la Iglesia

“Iglesia” es una de esas extrañas palabras que se emplea, a veces, en multiplicidad de formas en un mismo sermón o discurso. Cuando, por ejemplo, se utiliza la frase: “nuestra Santa Madre la Iglesia nos enseña que . . .”, el predicador se refiere simplemente al sector jerárquico de la comunidad de la Iglesia. Por otra parte, una frase como: “la Iglesia hoy celebra . . .”, se refiere a la Iglesia universal y a sus miembros.

Estas “maneras de hablar” revelan, al mismo tiempo, algo sobre el modo en que la Iglesia se ve a sí misma. Señalan la existencia, dentro de la Iglesia, de dos grupos de personas: uno que enseña y otro que escucha, un grupo mayor y otro menor de edad, en otras palabras, la jerarquía y los laicos. Puesto que los jerarcas se identifican a sí mismos con la Iglesia, esta expresión también sugiere que la jerarquía es, por así decirlo, la Iglesia de primera categoría dentro de la Iglesia, mientras que el sector no jerárquico es sólo una Iglesia de segundo orden. He acentuado esta situación en forma un tanto tajante para mostrar las implicaciones que tienen frases como: “nuestra Santa Madre Iglesia dice que . . .”; pero esto no significa, por cierto, que estas implicaciones estén siempre presentes.

“La Iglesia hoy celebra . . .” parece referirse más a la Iglesia como a toda la comunidad de los creyentes. Contiene sin embargo un elemento notable. Nos resulta, por supuesto, una frase muy familiar, y se la utiliza con frecuencia desde el púlpito para anunciar una fiesta litúrgica particular o para llamar la atención sobre las características de una fiesta litúrgica. Pero lo extraño aquí es que sea necesario hacer presente a la comunidad de la Iglesia la celebración de algo que está celebrando.

Por cierto que sería muy extraño o, al menos superfluo, que el locutor en una boda dijera: “hoy celebramos una boda”. Parecería redundante señalar por un anuncio explícito lo que todos los presentes están haciendo.

Por lo tanto, el verdadero significado de la frase: “la Iglesia hoy celebra . . .”, es: “la Iglesia debería celebrar hoy la festividad de . . . porque eso es lo que señalan los textos litúrgicos; estos textos litúrgicos no son accesibles para ustedes (los fieles) porque provienen de una antigua tradición de la Iglesia que ya no sigue vigente pero que debemos revivir. Yo (el predicador) la aclararé para ustedes (los fieles): esto es lo que hoy deberíamos celebrar por virtud de una antigua tradición”.

Para comprender, en parte, la tensión que existe entre “lo que en verdad debería estar teniendo lugar” y “lo que de hecho está teniendo lugar”, bastará citar un solo ejemplo: nos basta pensar en las dificultades catequéticas que surgen cuando un predicador tiene que explicar lo que la Iglesia debería celebrar en Pentecostés. Una simple frase como: “la Iglesia hoy celebra . . .”, señala así el contraste que existe entre la forma de una comunidad eclesial que pertenece al pasado remoto y el clima que entonces se vivía y la comunidad eclesial de hoy. En otras palabras, es bastante obvio que hubo en otra época, dentro de la Iglesia, una forma muy distinta de existencia y que, a pesar de los intentos de renovar la liturgia y los métodos catequéticos, sólo con dificultad —y, tal vez, sólo en ciertas comunidades monásticas— se pueden revivir esas formas del pasado.

2. ¿Qué encierra un nombre?

Podremos llegar a una mejor comprensión de la gran diversidad de aspectos en el rostro de la Iglesia a lo

largo de la historia, analizando no sólo el empleo del lenguaje en la Iglesia de hoy sino también examinando los varios nombres que se dan a la Iglesia.¹ Las palabras *Kirche, kerk, kirk, church* que se utilizan en los idiomas germánicos derivan del griego *Kuriake*, que significa “lo que pertenece al señor (*Kurios*)”. Karl Barth y otros señalaron una posible derivación del latín *circa* o *circulus*, palabras que indicaban el ábside semicircular donde los fieles, en torno al obispo, celebraban la eucaristía.² La costumbre sajona de llamar “church” (la iglesia) al lugar donde se celebraba la eucaristía puede, presumiblemente, derivar de la misma fuente.

Las lenguas romances usan derivados de otra palabra griega, *ekklesia*: *église, chiesa, iglesia*. Para los griegos, *ekklesia* tenía el significado de “una asamblea de personas reunidas para discutir los asuntos de Estado”. La palabra fue empleada en la versión griega del Antiguo Testamento para traducir la palabra hebrea *qahal* que, con el habitual añadido de “Yavé”, también significaba “asamblea de gente reunida”, pero en este caso con el énfasis puesto en aquel que era causa de la reunión, o sea, Yavé. En otras palabras, el pueblo de Israel, que se consumía cautivo en Egipto, fue congregado por Yavé, por mediación de Moisés, para emprender la ruta (el Éxodo) hacia la Tierra Prometida. En el Nuevo Testamento, *ekklesia* significa el pueblo congregado por Cristo y que se reúne en su nombre. Puede tratarse de la Iglesia local (“donde dos o tres estén reunidos en mi nombre”) o de todas las Iglesias locales reunidas.

¹ Cfr. J. MULDER, *Het Myesterie der Kerk* (Tielt, 1965), capítulo II; L. G. M. ALTING VON GEUSAU, “Enkele aantekeningen over de Ecclesiologie”, en *DO-C Dossier*, n° 4 (Hilversum, 1965), págs. 31-41; MICHAEL SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* (Munich, 1958), III, 1, págs. 202-96.

² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, vol. IV, págs. 727-8.

En el Nuevo Testamento también se emplean muchos otros nombres para mencionar a la Iglesia en forma más o menos explícita, a saber: Sembrado de Dios, Edificio de Dios, Templo de Dios, Jerusalén celestial, Prometida de Dios, Casa y Fundación de Dios.³

Pero el nombre más conocido que se da a la Iglesia es el de “cuerpo de Cristo”. Este término se originó con Pablo y aparece con frecuencia en sus cartas. El sentido preciso en que Pablo utiliza este término no nos resulta claro de inmediato porque pensamos sobre el “cuerpo” en forma totalmente distinta a la del Apóstol. Pero Pablo, de todos modos, parece querer subrayar dos aspectos del ser de la Iglesia: primero, la unidad y la solidaridad mutua de todos los creyentes en Cristo (pero no primariamente en el sentido sociológico de “cuerpo”) y, en segundo lugar, el Cristo glorioso que se hace visible a la fe. Los Padres de la Iglesia elaboraron esa idea de la Iglesia como cuerpo en términos de la humanidad que deviene una. El hombre estaba encarcelado y desgarrado por el pecado; pero la Iglesia, como cuerpo de Cristo, es “la humanidad en su movimiento hacia la unidad de Dios. . . la transición del hombre desgarrado y vuelto contra sus semejantes hacia una nueva humanidad, unión de aquellos que están extrañados unos de otros”.⁴ Los Padres también vieron siempre a la Iglesia como cuerpo en relación con el cuerpo de Cristo en la eucaristía. Esto queda ilustrado en la aseveración de San Thierry: “Tomar el cuerpo de Cristo es lo mismo que volverse el cuerpo de Cristo”.

Lo notable es que en el período preescolástico, la Iglesia era llamada el “verdadero cuerpo” de Cristo y el pan

³ Cfr. 1 Cor. 3, 6-9. 16 y 17; Gál. 4, 26; 2 Cor. 11, 2; 1 Tim. 3, 5-15.

⁴ J. RATZINGER, “Over het kerkbegrip der Vaders”, en *DO-C Dossier*, n° 4 (1965), pág. 22.

eucarístico el “cuerpo místico” (*corpus mysticum*). Después de la controversia del siglo décimo sobre la real presencia de Cristo en la eucaristía, se produjo un cambio en la terminología. La eucaristía pasó a ser el “cuerpo real” y la Iglesia fue primero llamada “cuerpo cristiano” (*corpus christianum*) y más tarde “cuerpo místico” (*corpus mysticum*).⁵

Como resultado del conflicto entre papas y emperadores en la Edad Media, la palabra “cuerpo” pasó a entenderse en un sentido jurídico y a utilizarse para determinar “los derechos de la Iglesia”. Los aspectos externos, jurídicos e institucionales de la Iglesia también se acentúan en períodos más tardíos (por ejemplo, en la época de la Reforma) con la consecuencia de que, en 1966, los obispos holandeses podían escribir en su carta pastoral de Cuaresma: “En el pasado, muchos cristianos veían en la Iglesia una institución oficial y organizada, con una determinada profesión de fe.” Los obispos luego señalaban que esta idea de la Iglesia era correcta pero incompleta y se referían al enfoque de la Iglesia que habían desarrollado los Padres de la Iglesia.

Esta forma jurídica e institucional de encarar a la Iglesia, que predominó durante tanto tiempo, cayó finalmente derribada por la encíclica *Mystici Corporis* (1943), en que el aspecto “místico” de la Iglesia se subrayaba enfáticamente. Por “místico” la encíclica entendía que la Iglesia era algo más que la suma total de los fieles, que era también una realidad suprapersonal, una con Cristo, inspirada por el Espíritu Santo, y que, como tal, podía decirse de ella que “era sin mácula, sin arruga y sin tacha” (Efes. 5, 27).

Así se estableció una distinción entre la santidad de la Iglesia y su iniquidad; entre su estado de ser redi-

⁵ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum* (París, 1949).

midó y su estado irredente; entre la gracia interna y la forma externa; entre lo que es ahora y lo que será, y entre lo que ya se ha cumplido y lo que encierra aún en estado de promesa.

Sería, por lo tanto, posible escribir una historia del concepto de “cuerpo”, de la forma en que esta palabra ha sido entendida por la Iglesia a través del tiempo. El empleo del lenguaje en la Iglesia —de una palabra o de un nombre— no significa que una realidad queda por ello definitivamente determinada. Un nombre puede, por así decir, llevar vida propia en la historia.

3. El pueblo de Dios

Debo analizar ahora un nombre que sólo en estos días revive en la mente de la Iglesia: “Pueblo de Dios”.⁶ Este nombre es para la Iglesia tan antiguo como la Biblia misma,⁷ pero quedó bastante en la penumbra en el transcurso de la historia. El teólogo conciliar Yves Congar ha hablado de un redescubrimiento de la idea de la Iglesia como Pueblo de Dios y ha señalado que no arraigó firmemente en la teología católica hasta el período comprendido entre 1937 y 1942. En el segundo Concilio Vaticano, el esquema *De Ecclesia* no incluía originalmente ningún capítulo sobre la Iglesia como Pueblo de Dios. Esta sección se insertó a última hora a instancias de la comisión coordinadora.

El nombre “Pueblo de Dios” deriva obviamente del Antiguo Testamento. Aplicado a la Iglesia, subraya antes que nada y por sobre todo la continuidad entre la

⁶ Además de la Constitución de la Iglesia (*Lumen Gentium*), también he consultado el trabajo de J. MULDER (cfr. nota 1) y el artículo de Y. CONGAR “La Iglesia, Pueblo de Dios”, en *Concilium*, I (1965), págs. 9-33.

⁷ Hech. 17, 14; 18, 10; 1 Ped. 2, 9; Tit. 2, 14.

Iglesia e Israel. Los privilegios de Israel pueden, por lo tanto, aplicarse a la Iglesia: su elección, la Alianza y la entrega de Israel a Dios y a sus promesas. Otro aspecto que subraya el nombre, es la igualdad de todos los creyentes en el plano de la existencia cristiana. Al aceptar y apreciar en su plenitud la idea de la Iglesia como Pueblo de Dios, nos vemos obligados a rechazar toda sugerencia de que la Iglesia consista primariamente en la jerarquía y secundariamente en los laicos, y a destacar la genuina y activa participación de todo el “pueblo” no sólo en la liturgia sino también en toda la vida de la Iglesia.

Más que nada, el nombre de “Pueblo de Dios” sugiere la idea de comunidad viva y dinámica de gente en busca de una realidad y en camino hacia una realidad que ya vive en la comunidad bajo la forma de promesa. La Iglesia no es una institución rígida, fosilizada y estática sino un pueblo en camino, en peregrinaje: un pueblo que vive más en tiendas que en templos. Como Pueblo de Dios, la Iglesia constituye un acontecimiento histórico, una tarea constante,⁸ y es este aspecto de la Iglesia, más que ningún otro, el que, en este momento, tiene un atractivo especial para todos los cristianos que se sienten intranquilos por la Iglesia.

La cuestión de la prioridad de los nombres “Cuerpo Místico” y “Pueblo de Dios” ha preocupado muy en particular a los teólogos. No se puede negar que hay una cierta contradicción entre las realidades que indican estos nombres de la Iglesia. Congar se inclina a decir que Pueblo de Dios y Cuerpo Místico son nociones entre sí complementarias. Esto implica reconocer que ha habido, con anterioridad al Concilio, una visión uni-

⁸ He dedicado especial atención a este punto en mi libro: *La Iglesia es algo distinto*, op. cit., capítulos 1 y 6.

lateral de la Iglesia, a pesar de una decidida conciencia de la tensión existente entre la Iglesia como institución (o realidad corpórea) y como “acontecimiento”.

Aquí también debo mencionar otro nombre de la Iglesia que, aparentemente, es bastante negativo. Lutero llamaba a la Iglesia “la prostituta de Babilonia”. No se mostró en esto particularmente original; el poeta Dante y el teólogo medieval Guillaume d’Auvergne ya habían “adornado” a la Iglesia con un título similar.⁹ Es evidente que este nombre se refiere a la Iglesia en decadencia, a la Iglesia infiel a su misión. Un término tal hay que entenderlo a la luz del Antiguo Testamento, en el que la infidelidad de Israel a Yavé se pinta con imágenes alusivas a la falta de castidad. Agustín, Orígenes y Juan Crisóstomo vieron a María Magdalena como la imagen de la Iglesia redimida del pecado, que fue entonces designada como la “Santa Ramera”. Otros escritores (Bernardo, Hildegard van Bingen) si bien nunca se refirieron a la Iglesia en su período de decadencia como a una “ramera”, la llamaron, empero, “la prometida violada”. Bernardo expresó esto en un atractivo juego de palabras: “Los malos pastores ‘prostituyen’ a la Iglesia en vez de ‘instituir’la.”¹⁰

Finalmente, me gustaría mencionar otro título equívoco de la Iglesia, el de “Reino de Dios”. En la Iglesia ortodoxa oriental, la Iglesia se identifica por completo con el Reino de Dios y, dentro de la Iglesia católica romana, hay muchas declaraciones que tienden a sugerir la misma identificación. Es, sin embargo, incorrecta. La Iglesia debería llamarse “la puerta de acceso al Reino de

⁹ Para este tema cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?* (Basilea, 1965); véase el capítulo titulado “Die heilige Hure”, págs. 55-137.

¹⁰ Cant. S. 77, I; Migne PL 183, 1156A.

Dios”, “el advenimiento del Reino de Dios” o incluso el órgano, el signo del Reino de Dios en este mundo.¹¹ El Reino de Dios está presente en la Iglesia, pero siempre hay tensión entre lo que la Iglesia es ahora y lo que llegará a ser.

En conclusión, podemos decir que la Iglesia no es, en su forma y en su apariencia, una realidad clara y definida. Incluso en su estructura básica, la Iglesia surge en tantos aspectos y tantas formas durante las variables situaciones de la historia que no hay un solo período en que su forma se concrete en una realidad. El nombre “cuerpo” puede en un momento indicar la profunda unidad de todos los cristianos en la gracia (en última instancia, la de toda la humanidad). En un período de conflicto, el nombre puede tener un mayor sabor jurídico y subrayar los derechos de la Iglesia. En la controversia de la Reforma, el aspecto externo de la Iglesia tendió a predominar, mientras que en un período posterior se ha enfatizado más la inspiración interior y misteriosa del cuerpo de la Iglesia (*corpus mysticum*). Además, la idea de la Iglesia como cuerpo puede interpretarse en un sentido tan fuertemente institucional que debe corregirse con la idea de Pueblo de Dios en camino y de la Iglesia como acontecimiento y tarea. La instrucción litúrgica trata de establecer una continuidad entre el modo en que pensamos hoy en día de la Iglesia y la idea tradicional de la Iglesia antigua (“la Iglesia celebra hoy...”); pero no alcanza a traducir el hecho de que existe tanto una clara discontinuidad como una continuidad en la vida de la Iglesia. En alguna época, la Iglesia podía identificarse con su sector jerárquico; en la nuestra, sin embargo, predomina la igualdad de todos los miembros de la Iglesia.

¹¹ Cfr. MICHAEL SCHMAUS, *op. cit.*, págs. 684 y sigs.

La Iglesia puede presentar distintos aspectos en distintas situaciones históricas porque sus módulos de vida tradicionales son lo bastante polifacéticos para permitir una tan rica variedad. Cada vez que se encuentra emprendiendo un nuevo camino, tiene que desarrollar una nueva forma que corresponda a este nuevo enfoque de sí misma, siempre debe adaptarse, corregirse, dar nueva forma a su estructura. Ésta surgirá, por un lado, de las abundantes posibilidades contenidas en sus módulos de vida fundamentales y, por el otro, de las exigencias de la situación histórica.

4. La elección de un camino

En todos estos cambios en la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma, es posible hablar de distintos aspectos que resaltan en un momento dado por sobre los demás. Pero me parece que, en un momento dado de la historia, se hizo *una elección más fundamental* en lo que respecta a la forma de vida y a la apariencia de la Iglesia. Y precisamente porque esta elección se hizo hace siglos puede todavía permanecer oculta a nuestra vista.

Podemos considerar el camino de la historia como un camino por el cual adelantamos y, al mismo tiempo, como un camino que nos vamos construyendo a medida que avanzamos. De tiempo en tiempo, llegamos a encrucijadas. Entonces debemos *elegir* entre dos rutas posibles.

La Iglesia llegó a tal encrucijada en el siglo cuarto. Se le ofreció la posibilidad de entrar en el sistema político en vigencia o sea en el Imperio Romano. Enfrentada con la posibilidad de elegir entre la figura profética del Siervo, la forma del servicio sin pretensión, y la figura regia y política, la forma del poderío y de las pompas mundanas, eligió la segunda. Éste fue el punto decisivo

constantiniano en el camino de la Iglesia. Quizás esta elección pudo haber sido necesaria en su época. Incluso pudo haber sido la elección acertada, puesto que elegir el otro camino quizás hubiera llevado a la Iglesia a convertirse en una secta insignificante. Pero fue, por cierto, la elección que determinó toda la historia subsiguiente de la Iglesia. Trajo como resultado que la Iglesia, gradualmente, expresara sus pensamientos y sus acciones en términos de poder. No quiero sugerir que la Iglesia haya abusado del poder; pero, desde ese momento en adelante, tuvo una tendencia a pensar que el establecimiento del Reino de Dios quería decir la instauración del poder de la Iglesia en el mundo entero. Y en esa época “el mundo entero” (*oikoumene*) era el territorio controlado por el Imperio Romano. Asegurándose, mediante el poder, una situación de privilegio dentro de ese Imperio, la Iglesia obtenía nuevas y enormes oportunidades de establecer el Reino de Dios sobre la tierra.

La idea del Reino de Dios se entendía, por supuesto, en sentido espiritual, pero, al parecer, no se veía objeción en dar al poder espiritual del Reino de Dios una forma visible y externa al mismo tiempo. Es evidente que una particular interpretación de “el Reino de Dios” desempeñó un papel muy importante en la elección histórica cuyo centro es el Edicto de Milán, (313), tanto en la época en que se hizo esta elección como las subsiguientes. Los muchos textos bíblicos que se refieren al poder y a la dignidad real de Cristo y de su “Reino” se interpretaron en sentido más literal que metafórico y se los concibió como referidos a la forma mundana de la Iglesia y de aquellos que ocupaban un cargo en la Iglesia. No pasó mucho tiempo sin que el papa recibiera el título que el Apocalipsis (19,16) da a Cristo: “Rey de reyes y Señor de señores” (*Rex regum et Dominus*

dominantium). Por supuesto, seguían existiendo dos “reinos”, pero podían ensamblarse; quedó bien claro entonces que el que debía ser supremo era el Reino de Dios en la forma de la Iglesia.

Gracias a esta elección, la Iglesia obtuvo inmensas ventajas. La más obvia fue el rápido auge del cristianismo en todo el Imperio Romano: en muy poco tiempo fue promovido de culto simplemente “autorizado” a *cultus publicus*. Las tribus paganas incorporadas por conquista al Imperio se vieron forzadas a aceptar el bautismo. La negativa significaba muy a menudo la masacre. (¡No estoy ni por asomo sugiriendo que ésta fuera una de las “ventajas”!)

Las desventajas, que fueron tan grandes como las así llamadas ventajas, quedaron en evidencia en los siglos siguientes. La división del Imperio Romano condujo en el siglo décimo al cisma de la Iglesia. Había ahora dos Iglesias cristianas. La Iglesia Occidental del patriarcado romano, con la ayuda de Carlomagno, se organizó dentro del Sacro Imperio. La Iglesia Oriental, por su parte, quedó incorporada al Imperio Bizantino. Ambas Iglesias reclamaban para sí el título de “verdadera y única Iglesia de Cristo”. La Iglesia católica romana mantuvo su posición de predominio dentro del gran Imperio Occidental.

Cuando, a fines de la Edad Media, declinó el poder político del Imperio, se produjo el correspondiente deterioro en el poder de la Iglesia. El único gran Imperio fue despedazado por el nacionalismo. Europa occidental quedó dividida en muchos y distintos Estados nacionales y la unidad europea dejó de existir. Por eso, la Reforma fue inevitable: una conclusión del declinar político y de la pérdida del poder político de la Iglesia. Mientras la Iglesia fue una presencia poderosa dentro del Imperio,

cismáticos y herejes como Jan Hus podían quemarse en la pira. En 1917 ya no era posible.

5. Aislamiento

Como ya lo dije en un capítulo previo, después de la Reforma la Iglesia católica se encerró detrás de su propia muralla. La identificación política y geográfica con un sistema político ya no era posible (aunque todavía son visibles en algunos países los restos de una anterior constelación, por ejemplo en España). Pero las viejas estructuras aún se mantienen dentro de la Iglesia. Todavía sigue dividida y subdividida en territorios de poder (diócesis y parroquias), aunque éstos con frecuencia ya no corresponden con los territorios políticos.

La única tarea misional de la Iglesia sigue todavía repartida entre dos órdenes. Éstas son las dos potestades reservadas al clero: la potestad de ordenación (*potestas ordinis*), por la que se recibe el poder y se es ordenado para administrar los sacramentos y la “Palabra”, y la potestad de jurisdicción (*potestas jurisdictionis*) por la que se confiere la *potestad pastoral* dentro de un *territorio definido*.

La aparición de muchos nuevos Estados nacionales creó el peligro del advenimiento de Iglesias nacionales, un peligro que no era ilusorio (anglicanismo, febronianismo, americanismo). La autoridad de la Iglesia y su poder jurisdiccional se centralizaron así en el oficio petrinio y esto naturalmente se hizo en detrimento del oficio episcopal. El primer Concilio Vaticano representó así un clímax en esta evolución.

Mientras el mundo occidental se desarrollaba —lentamente y no sin conflictos— a lo largo de lineamientos democráticos, la Iglesia romana continuaba desarro-

llando, tal vez con mayor énfasis, su sistema feudal de gobierno, basado en la idea de un emperador supremo con príncipes dependientes, y como consecuencia inevitable, quedó cada vez más alejada del mundo. Adoptó una actitud defensiva frente a las grandes revoluciones sociales de los siglos dieciocho y diecinueve, continuó pensando y actuando frente al poder de acuerdo con la actitud feudal y hasta el siglo pasado persistió en sus intentos de restaurar el mito de la unidad europea.

Llegados aquí, quizás se le ocurra al lector el comentario de que la Reforma eligió un nuevo camino. En un aspecto, es cierto. Pero la reforma protestante está dialécticamente relacionada con la Iglesia católica romana y por este solo motivo permaneció siempre dentro del movimiento histórico que se inició en el siglo cuarto. Por lo tanto, puede ser considerada como un primer intento de crear una forma más original de cristianismo. Este intento, sin embargo, se frustró porque el movimiento histórico en que la Reforma estaba incluida no llegó a sus últimas consecuencias. La actitud medieval frente al poder reapareció bajo formas distintas y temperadas (religión del Estado, Iglesias nacionales, etcétera), aun cuando muchas de las Iglesias reformadas sean hoy en día sumamente democráticas.

La tendencia moderna e histórica hacia la secularización ya está casi completada. Todo intento de interpretar positivamente a la secularización como “una consecuencia del anuncio del Evangelio” (Gogarten, Cox) forzosamente se nos aparecerá como muy discutible, y contradice por cierto el verdadero curso de los acontecimientos. La Iglesia ya no es relevante en las grandes estructuras de la sociedad moderna; está presa dentro del gran sistema, un prisionero capaz de llevar una vida bastante inocua y comfortable.

Puede parecer una comparación exagerada pero la Iglesia está en una situación similar a la de los indios en los Estados Unidos. La forma de vida de éstos no encaja dentro de la moderna sociedad americana y, en consecuencia, se los ha colocado en reservas especiales donde “no pueden hacer ningún daño”. Lo mismo ocurre con la Iglesia. Se ha convertido en una “reserva religiosa” con sistema propio de vida. Aún puede ejercer cierta influencia en el sector privado de la vida, pero fuera de allí cualquier efecto que pueda tener es rápidamente neutralizado.

En este momento de la historia estamos en bancarrota. Es el legado de la elección que la Iglesia hizo en la encrucijada del siglo cuarto. La Iglesia optó entonces por seguir una cierta ruta en el curso de la historia. Ahora resulta obvio que era un callejón sin salida.

6. Retorno

¿Qué puede hacer la Iglesia en tal situación? Cuando se está en un callejón sin salida hay una sola cosa que se puede hacer: retornar. Pero ¿cómo puede la Iglesia virar y desandar el sendero de la historia? (¡Esto parece la pregunta de Nicodemos!) Por supuesto que, literalmente, no puede hacerlo. Pero sí puede examinar con cuidado el camino recorrido, como muy brevemente lo hemos hecho aquí, en este libro. Tiene que descubrir cuál fue el origen de esta elección que la llevó a una posición en la que ya no puede avanzar. Ya sugerí que su origen se encontrará en la elección que hizo en el siglo cuarto. En ese momento histórico se le presentaron dos caminos divergentes: en otras palabras, existió otra posibilidad. Ahora debemos tratar de establecer cuál fue esa otra posibilidad.

Se me preguntará qué garantías tenemos de que la otra ruta no conduzca también a un callejón sin salida. Ninguna. Cuanto tenemos son las promesas de Cristo y el deber de “marchar por el camino” como Pueblo de Dios. Sólo podemos elegir ahora la *metanoia*: “dar vuelta”, convertirnos, elegir el “otro camino”.¹²

Y vemos borrosamente el otro camino, porque la idea de Pueblo de Dios resucitó y recibió prominencia en el Concilio. Si miramos a la Iglesia simplemente como “cuerpo” estático e institucional, el “retorno” es imposible. Pero comprendiendo a la Iglesia como Pueblo de Dios podemos verla nuevamente como una realidad dinámica, como gente que está en movimiento y siempre en camino, como un pueblo que está en búsqueda constante, como un pueblo que puede seguir distintos caminos y que se puede extraviar. ¿Diremos entonces que la Iglesia ha seguido el camino equivocado? Y si así lo hizo, ¿no se contradice esto con su infalibilidad? No lo creo. Lo que ahora experimentamos es la mayoría de edad de la Iglesia, su madurez. Tuvo que seguir este “camino equivocado” para obtener una comprensión más profunda y mejor de sí misma y de su misión. La Iglesia no perdió tiempo o esfuerzos por seguir los caminos equivocados a que me referí. No se entretuvo vagando sin propósito. Tuvo que seguir este camino (del sufrimiento) para poder obtener una mayor madurez espiritual.

En la parábola del hijo pródigo, el padre no intenta retener al hijo cuando éste desea partir de viaje. El ca-

¹² El lector comprenderá, por supuesto, que aquí hay una analogía con el problema que Heidegger discute en relación con la metafísica occidental. También él se refiere a un “retorno” necesario (*Kehre*). Nuestro problema no fue directamente sugerido por Heidegger sino que la similitud se me ocurrió después. Cfr. S. IJSSSELING, “Het Zijn en de zijden”, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966), págs. 3-53; cfr. págs. 27-40.

mino del hijo lo lleva a un callejón sin salida, pero *regresa*, más maduro interiormente y con un amor aún más grande por el padre, al “origen” del camino, a la bifurcación de los caminos. Ahora volverá a partir pero enriquecido por todo lo que experimentó en el otro camino. No ha roto los vínculos con su padre. Al contrario, los ha fortalecido.

Del mismo modo, la Iglesia no ha perdido el legado de Cristo en su “camino extraviado”. No ha roto el vínculo con la gracia. También ella puede partir de nuevo, enriquecida por la experiencia y purificada por el sufrimiento. Su nuevo camino debe ser genuinamente cristiano. ¿Existe ese camino para la Iglesia? Creo que sí y lo he llamado el camino de la *kenosis*.

2. KENOSIS

He tomado esta palabra griega de lo que fue probablemente un himno que se cantaba en la primitiva Iglesia. De cualquier forma, ese himno o cántico aparece en la epístola de Pablo a los filipenses. Allí, *kenosis* significa “anonadarse”, y el pasaje en que el texto se encuentra es: “(Cristo) *se anonadó* a sí mismo, tomando la forma de siervo” (Fil. 2, 7).

Es fácil perder el significado más profundo de este texto si no advertimos el valor particular que conlleva el uso de la palabra “siervo” (o “esclavo”). “Siervo” llegó a ser un concepto bíblico muy significativo gracias, especialmente, a los escritos proféticos del Antiguo Testamento, como los de Isaías. En cuatro cánticos, “Isaías” vio al prometido Mesías como un amable y sufrido “siervo de Yavé” (*‘ebhedh Yahveh*).¹³

¹³ Is. 42, 1-9; 49, 1-11; 50, 4-11; 52, 13-53.

En la primera parte del libro de Isaías, el Mesías está representado más como un rey. Estas profecías son presumiblemente obra del mismo Isaías. La segunda parte del libro (capítulos 40-66) se llama a veces el “Segundo Isaías” o el “Deutero-Isaías”, y es probablemente obra de un profeta desconocido ya que la obra se relaciona con una situación histórica más tardía, aun cuando la tradición lo haya atribuido a Isaías.

Estas segundas profecías nos presentan una figura bastante diferente del esperado Mesías. Se lo ve como al humilde y amable siervo de Yavé, el elegido que complace a Yavé. No gritará, ni clamará, no romperá la caña quebrada. Será la luz de las naciones, abrirá los ojos ciegos y librerá a los prisioneros de la mazmorra. Despreciado por los hombres, permanecerá como siervo de Yavé, fiel a su misión. Sufrirá pero no hurtará el rostro a las afrentas o a los salivazos. No tendrá ni figura, ni donaire, ni belleza para complacernos. Será despreciado a pesar de haber cargado con nuestras aflicciones. Será rechazado, tratado como alguien ante quien los hombres se cubran los rostros (es decir, como un leproso). Y con todo, será como un cordero que llevan al matadero. Quebrantado por el sufrimiento y la muerte, será una ofrenda por los pecados y conducirá a muchos a la justicia. Al final, será elevado y exaltado por Yavé.

Esta imagen del Siervo de Yavé tuvieron en mente los evangelistas cuando escribieron la historia de la vida de Jesús y es también en extremo probable que el mismo Jesús viera la misión de su vida expresada en la imagen del siervo de Yavé.¹⁴ Al principio de la vida pública

¹⁴ En este punto estoy en deuda con el excelente artículo de P. SCHOONENBERG, “Kenosis”, en *Concilium*, 2 (1966), págs. 27-36. Para la exégesis, cfr. también a A. FEUILLET, “L’Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de Serviteur et de Rédempteur”, en *Vivre et Penser*, I (1942), págs. 58-79.

de Jesús, tuvo lugar un acontecimiento, en ocasión de su bautismo en aguas del Jordán, que puede interpretarse como el momento de la revelación, cuando Jesús adquirió conciencia de la naturaleza de su misión. Juan, el Evangelista, hace en esa ocasión una clara referencia al texto de Isaías sobre el siervo de Yavé al hacer decir a Juan Bautista: “¡He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!” (Juan 1, 29). Aún más llamativas son las palabras del propio Jesús, que muestran hasta qué punto se identificó más y más a través de su vida con el sufrido siervo de Yavé.

Jesús vio su tarea como un servicio: “El hijo del Hombre no vino a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (Marc. 10, 45; cfr. Is. 53, 11). En Lucas, esta aseveración se presenta en la Última Cena: “Mas yo en medio de vosotros estoy como quien sirve” (Luc. 22, 27). Aunque la Última Cena se presenta en los evangelios sinópticos como la comida pascual, las palabras de Jesús en la consagración no aluden al cordero pascual sino al sacrificio del Siervo. Las narraciones de Mateo y de Lucas sobre las tentaciones de Jesús revelan claramente cómo Jesús eligió el papel del amable profeta que prefería exponerse a contradicciones a un mesianismo espectacular.

Sin embargo, Jesús no desea limitar su papel de Siervo a sí mismo, sus discípulos también debían serlo: “El mayor de vosotros será vuestro servidor” (Mat. 23, 11). Pablo describe la forma de siervo de Cristo y su anonadamiento como la disposición que dominaba en Jesús y hacía un llamado a los cristianos de Filipos para que tuvieran la misma disposición entre ellos (Fil. 2, 5). El gesto de lavar los pies de sus discípulos —tarea normalmente desempeñada por esclavos— recibió un énfasis y una interpretación muy especiales dados por el

mismo Jesús: “Si pues os lavé los pies yo, el Señor y el Maestro, también vosotros debéis unos a otros lavaros los pies. Porque ejemplo os di para que como yo hice con vosotros, así vosotros lo hagáis. En verdad, en verdad os digo: no es el siervo mayor que su señor” (Juan 13, 12-27).

Por otra parte, Jesús condenó explícitamente toda búsqueda del honor, estima y poder mundanos; en otras palabras, todo cuanto se opusiera a lo que representaba el Siervo (y yo, personalmente, encuentro muy desconcertante este texto, porque la palabra “escriba” puede entenderse con facilidad como “clérigo”): “Guardaos de los escribas, que gustan de pasearse con su amplio ropaje, son amigos de los saludos en las plazas y de los primeros asientos en la sinagoga y de los primeros puestos en las cenas; devoran las casas de las viudas so color de recitar largas oraciones; éstos recibirán más rigurosa condenación” (Luc. 20, 46-47). En palabras del padre Schoonenberg, “la imagen del Siervo siempre indica lo opuesto de la gloria, indica el anonadarse”.¹⁵

Leamos ahora el texto de san Pablo (Fil. 2, 6-11) sobre la *kenosis* a la luz de lo dicho. Doy las primeras cuatro estrofas de este himno en una traducción basada en la del padre Schoonenberg:

El que existió en forma divina
no persiguió la vida como una presa
a nivel divino,

Sino que se anonadó
asumiendo en sí mismo la existencia de un *siervo*
y haciéndose igual a los hombres.

¹⁵ P. SCHOONENBERG, *loc. cit.*, pág. 28.

Y, habiendo tomado la apariencia de hombre
se humilló
tornándose obediente hasta la muerte
(hasta la muerte en la cruz).

Por ello Dios lo exaltó
y le dio un nombre
que está por encima de todo nombre...

1. "Kenosis" como elección existencial

El anonadarse de Jesús, tal como lo he subrayado en la sección precedente no fue discutido en gran detalle por la teología católica. Schoonenberg señala que el texto íntegro ha sido interpretado a la luz de la doctrina de las dos naturalezas tal como fuera definida en el Concilio de Calcedonia. El punto de partida, en consecuencia, ha sido siempre que las palabras con que empieza este himno se refieren a Cristo en su existencia como Palabra de Dios, esto es, antes de la encarnación. Fue, entonces, la Palabra de Dios la que se anonadó de la gloria inherente a la naturaleza divina y adoptó la forma de siervo haciéndose hombre. De acuerdo con esta interpretación, el anonadarse de Cristo se refiere a una elección realizada en la esfera divina, antes de la encarnación.

Esta interpretación no debe necesariamente descartarse por entero, pero es bastante más probable que Jesús haya elegido el anonadarse durante su vida en la tierra. Este criterio queda reforzado si se hace una comparación entre los varios textos kenóticos que se encuentran en el Nuevo Testamento. De ellos queda bien claro que Jesús siempre eligió anonadarse, que eligió la forma del Siervo, cada vez que se encontró en situaciones que exigían

tal elección. En el desierto, por ejemplo, rechazó el camino que le ofrecía Satán ("El demonio... le mostró todos los reinos de la tierra... y dijole: te daré toda esta potencia y la gloria..." [Luc. 4, 5-6]). Defendió su acatamiento al sufrimiento cuando Pedro lo interrogó al respecto. Dijo que no había venido a ser servido sino a servir. Eligió la cruz antes que la alegría a que tenía derecho. No eligió la propia voluntad sino el caliz que su Padre le dio a beber.

Todos los textos pueden, en consecuencia, interpretarse a la luz de las decisiones tomadas por *Jesús en el lapso de su existencia humana*.¹⁶ Existen claros indicios de que también el texto kenótico de Filipenses 2, debe interpretarse de este modo.

La pregunta que entonces se plantea es: ¿Ante qué se anonadó Jesús durante su vida en la Tierra? El origen divino y la misión que había recibido de Dios de establecer el reino de Dios, significaban que se podía haber presentado al mundo con gran despliegue de dignidad, poderío real y majestad, en otras palabras, "vida a nivel divino" (Fil. 2,6). Esto era muy factible para él. Sus hermanos, después de todo, lo urgieron a buscar publicidad e ir a Judea "para que también tus discípulos vean esas obras que haces. Porque nadie hace las cosas ocultamente si quiere ser conocido en público... Manifiéstate al mundo (Juan 7, 3-5). Los zelotes, un partido compuesto por judíos que se oponían al gobierno romano, gozaban de gran apoyo entre el pueblo. Después del milagro de la multiplicación de los peces, trataron de hacerlo mesías, papel que al mismo tiempo hubiera implicado un acto de resistencia contra los gobernantes romanos. Jesús, sin embargo, evitó esta posibilidad, como si fuera una tentación. Vale la pena recordar que

¹⁶ *Idem.*, pág. 32

el papel de mesías regio debió de haber atraído a Jesús como una verdadera oportunidad de establecer el reino de Dios. El evitar esta posibilidad no quiere decir que considerara el papel pecaminoso.

La mejor vía de acceso al secreto de Jesús es decir que rehusó las funciones de un mesías político porque se sentía llamado por el Padre a ser profeta. Para él fue más elevada vocación la de ser el Siervo de Yavé que la de ser Hijo de David. . . . Cuando Israel en el exilio acariciaba la imagen de Ebed Yavé, del siervo de Yavé, como ideal, había alcanzado una mayor madurez a través del Espíritu que cuando admitió la imagen del Mesías teocrático. . . . Dios encuentra una aproximación más directa al corazón humano mediante la mansedumbre del profeta que a través del poder del semejante aun cuando este semejante haga justicia al pobre. Es precisamente este camino supremamente humano en un mundo indefenso, personificado en una sola persona, el que resulta más fuerte que cualquier poder político. . . . Junto con el rechazo del poder, Cristo obviamente rechazó por el mismo acto toda codicia del poder y todo abuso del poder.¹⁷

Luego para Jesús, *kenosis* significaba un anonadarse a toda ansia de poder y de darse importancia y a toda concentración en sí mismo. Como siervo de Yavé, se propuso concentrarse en la función de ser mediador entre el Padre y sus hermanos, una actitud que llenó toda su vida y que, en caso necesario, incluía la muerte en la cruz.

El camino de la *kenosis* significó para Jesús una elec-

ción definitiva en su vida en la tierra. Se le abrían dos caminos: estaba en la encrucijada del camino de su vida. Al rechazar el liderazgo político, elegía el papel del profeta indefenso. Gradualmente llegó a advertir que su elección le exigía una cosa: seguir la ruta del Siervo de Yavé hasta sus últimas consecuencias, la muerte del mártir a fin de que “muchos sean justificados y sus iniquidades cargará sobre sí” (Is. 53, 11). La paradoja es que Jesús, que no perseguía vida a nivel divino, sino que eligió el camino del amable y sufrido Siervo que se sacrificó por los otros, no oscureció al hacerlo su forma divina. Al anonadarse reveló en forma más profunda su divinidad, y la divinidad de Aquel que lo había enviado.¹⁸ “Porque Dios es amor. . . . En esto está su amor: no que nosotros hubiéramos amado a Dios sino que él nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo propiciación por nuestros pecados” (1 Juan 4, 8-10).

2. “Kenosis” como camino de la Iglesia

Me he ocupado del tema bíblico del anonadarse ampliamente para que pudiéramos sentir el más recóndito sentido del misterio de Cristo, puesto que todo cuanto he dicho sobre él también se puede aplicar a la Iglesia. La vida del Cuerpo es la misma que la de la Cabeza: la Prometida sigue al Esposo. Si la Iglesia quiere tener un futuro debe renunciar a toda exigencia de poder y a toda ansia de poder, a todo honor, estima mundana y amor al lujo. Por amor de Cristo debe convertirse en “pobre” en el más profundo sentido evangélico de la palabra. Para poder ganar todo, deberá estar preparada a perder todo. Deberá ser una *Sierva*, una Sierva que no utilizará el poder para obligar a los hombres a la

¹⁷ *Idem.*, pág. 34.

¹⁸ *Idem.*, págs. 35-36.

acción sino que intentará gobernar inspirándose solamente en el amor como guía.

No imaginemos que este llamado a la Iglesia para que acepte la forma kenótica de Cristo es exagerado. La crisis en que actualmente se encuentra la Iglesia es muy seria. La Iglesia transitaba con su figura de poder regio un "camino" y ahora resulta que era un callejón sin salida. Si intenta continuar por esa senda corre verdadero peligro de extraviarse. Hoy en día el peligro de romper los vínculos con su "origen" es muy grade. Nosotros —la Iglesia— nos vemos arrastrados en un proceso poderoso y abrumador, en un dinamismo secular que siempre mira al futuro y jamás hacia atrás. El sistema social y su ideología oculta amenazan con devorar a la Iglesia.

La mayoría de aquellos que están alertas al peligro parecen temerosos de hacer cambios radicales y simplemente abogan o por una "adaptación" o por novedades espectaculares. Debemos, dicen, adaptarnos a la situación inevitable y sacar de ella el mejor partido posible.

Paul van Buren (ver capítulo primero) acepta el pensamiento empírico que prevalece en nuestra moderna sociedad industrializada como punto de partida necesario y luego prosigue, con magistral destreza profesional, el intento de aplicar el método del análisis lingüístico al Evangelio. Con cierto orgullo muestra que algo de éste aún queda en pie al término del proceso.

Bultmann acepta el exilio de la Iglesia en la esfera de la vida privada y se concentra en la "fe" como actitud existencial del individuo en un espléndido análisis cristiano de la situación. Pero sus pensamientos acerca de la Iglesia son vagos e inadecuados.¹⁹

¹⁹ Cfr. JOHN MACQUARRIE, *An Existential Theology* (Londres, 1960), pág. 215.

Tillich toma como punto de partida las preguntas implícitas en nuestra situación presente, pero no discute ni el aspecto problemático de la situación en sí, ni las limitaciones de los interrogantes planteados.

Un teólogo ecuménico como el checo HajdaneK resume muy bien esta actitud en un artículo reciente. Sostiene que el mensaje cristiano debe reinterpretarse en forma tal que se transforme en "un reflejo a nivel del pensamiento moderno, en un reflejo arreligioso, social y secular que tenga algún significado para el hombre moderno, que lo atraiga y lo convenza".²⁰ Estas palabras evidencian la mejor buena voluntad del mundo, pero detecto en ellas la sugerencia de que debemos salir a pregonar el mensaje cristiano a *cualquier precio*, no importa cómo, con tal que consigamos atraer de alguna manera al hombre moderno.

La Iglesia católica que también estaba alerta al peligro, convocó a un Concilio. La verdadera meta del Concilio sólo se hizo clara a los Padres durante el curso de las sesiones. El Concilio fue consagrado principalmente a la renovación de la Iglesia y nadie negará que logró mucho. La palabra *aggiornamento*, utilizada primero por el papa Juan, se convirtió en el símbolo de todo el movimiento de renovación dentro de la Iglesia. El significado literal de *aggiornamento*, sin embargo, es "adaptación a la edad moderna" y, por este motivo, la elección fue poco feliz. La palabra que realmente debió utilizarse no fue *aggiornamento*, adaptación o renovación sino *kenosis*.

El único cristiano que hasta ahora expresó una actitud más radical respecto a la conducta de la Iglesia

²⁰ LADISLAV HAJDANEK, "Perspectieven van oecumenische arbeid in Tsjechoslowakije", en *Kerk in Ontmoeting*, 2 (1966), pág. 6.

es el obispo John Robinson, en su libro *¿La Nueva Reforma?* En él sostiene que debe haber un “total despojo” por parte de la Iglesia: la Iglesia debe despojarse de todo cuanto le confiere privilegios y prestigio frente al mundo. Éste es innegablemente un principio kenótico. Pero Robinson cree que podemos trabajar ambas caras simultáneamente y que podemos aprender a vivir en una situación ambigua.

Esto equivale a decir que la Reforma descubrió para la Iglesia el principio kenótico. Entre otras cosas, la Reforma fue una revuelta contra el poderío de la Iglesia. Por ello los predicadores de la Reforma subrayaron un *retorno* a la pureza y a la simplicidad del Evangelio. Esta revuelta, sin embargo, fue unilateral y condujo a un concepto ambivalente de la Iglesia: la verdadera Iglesia permanecía invisible. Podemos en verdad preguntarnos si esa unilateralidad no llevó eventualmente, a las Iglesias reformadas de hoy hacia una forma distinta y más oculta de rigidez institucional.

Podemos concluir diciendo que la situación crítica de la Iglesia, hablando en forma generalizada, está ampliamente admitida pero que sus causas más profundas no han sido suficientemente comprendidas. Las “soluciones” que hasta ahora se han sugerido, resultan poco adecuadas. La Iglesia sigue amenazada. El camino de la *kenosis* ya está descubierto pero aún no hemos empezado a transitar por él.

3. ¿Por qué la Iglesia no eligió antes ese camino?

Intentaremos ahora contestar la pregunta de por qué no ha desandado la Iglesia el camino equivocado y de por qué no ha elegido antes el camino del anonadamiento. Para resolver este problema, el nuevo Pueblo

de Dios debe consultar al Antiguo Pueblo de Dios. Sólo a través de la purificación obtenida por el sufrimiento en el exilio, llegó Israel a entender la verdadera naturaleza de su elección y la verdadera forma del Mesías.

Después de la liberación del cautiverio en Egipto y de la conquista de la Tierra Prometida, el antiguo Pueblo de Dios se orientó hacia una existencia cómoda y sedentaria en el nuevo país. Quería asegurarse una larga historia. También quería que lo respetaran sus vecinos y tener un rey como las otras naciones que lo rodeaban. Hubo, por cierto, objeciones a esto: ¿acaso no era Yavé el único rey de Israel? (1 Sam. 8, 7; 12, 12). Yavé, sin embargo, no les impidió tomar el camino que deseaban y les dio un rey.²¹

Esta monarquía alcanzó su máximo esplendor y magnificencia, poder y estima, su clímax en suma, en la corte de Salomón. Fue seguida de una división, una grieta mental y geográfica que desembocó en el cautiverio de Babilonia. Israel terminó siendo víctima de su poder político y estaba en peligro de ser devorado como nación por un pueblo extranjero. Su conciencia nacional y religiosa se mantuvo viva gracias a los profetas. Al principio, el pueblo colocó sus esperanzas en la venida de un Mesías que los liberaría y pensaban en este Mesías como en un rey, una figura teocrática, un líder militar. Pero el sufrimiento purificó y maduró a Israel y la imagen del Mesías bajo la forma del Siervo gradualmente se hizo carne en la mente del Pueblo. Este es el *'ebhedh Yahveh* descrito por el profeta anónimo, el segundo Isaías, tal cual nos lo presentan los cuatro cánticos del Antiguo Testamento.

El nuevo Pueblo de Dios, o sea la Iglesia, *tuvo* que

²¹ Cfr. G. Auzou, *La Tradition biblique* (Paris, 1957), págs. 108 y sigs.

seguir el camino del poder, de la magnificencia, del aprecio mundano y de la majestad. Pues bien: también ha sido purificado por un exilio del mundo en el que Dios ha estado muerto durante mucho tiempo y en el que tanto él como su forma de poder se han vuelto irrelevantes y pasados de moda, un mundo que o no escucha su predicación o no la comprende. En la sociedad actual, se ve amenazado por “potencias” ideológicas y estructurales. Por ello, éste es el momento adecuado para la purificación de la Iglesia, el tiempo en el que por fin puede ella reconocer el camino de la *kenosis*.

Esta forma de anonadamiento se encuentra mucho más cerca del auténtico camino de Cristo que el del poder real, porque es el camino de la cruz y de la resurrección. El anonadamiento y la humillación fueron el destino del Siervo de Yavé.

Los cristianos se sienten a veces seriamente preocupados porque la Iglesia ya no es respetada, porque se la desprecia o simplemente se la ignora. Pero esto es parte esencial del camino de la *kenosis* y de la cruz. Son aspectos fundamentales del destino del Siervo de Yavé, que no tenía ni apariencia, ni donaire, ni belleza y que era despreciado y rechazado por los hombres (Is. 53, 2-3). Los cristianos que están detrás de la Cortina de Hierro se desalentaron al principio cuando después de 1945 la Iglesia perdió, en los Estados satélites del Soviet, todas sus prerrogativas externas, todo su brillo y su belleza. Cada vez que la Iglesia se identifica con una forma firmemente establecida y altamente respetada de la sociedad externa, entonces es posible que la pérdida de esta forma parezca el fin de la Iglesia misma. Esto ocurre cuando el camino de la *kenosis* y de la cruz han caído en el olvido porque precisamente este anonadarse hace que la Iglesia revele su real esplendor.

El himno de la *kenosis* en la epístola a los Filipenses (2, 6-11) incluye un “imperativo”, la sugerencia de una ley misteriosa, en la declaración que sigue a las palabras de anonadamiento: “Por lo cual a su vez Dios soberanamente le exaltó” (2, 9). *Ahora* el Siervo de Yavé es despreciado y rechazado pero “he aquí que mi Siervo tendrá éxito. Será elevado, ensalzado y excelso en extremo” (Is. 52, 13). Del mismo modo, la Iglesia siguiendo el camino de la *kenosis* también sabrá que se ha hecho digna de las promesas de Cristo. La esencia del ser del cristiano es tener fe en el futuro mediante la resurrección.

4. “Kenosis” en la tradición de la Iglesia

Finalmente, podemos preguntarnos si el camino de la *kenosis* no se ha mantenido siempre vivo en la mente de la Iglesia. Yves Congar, de alguna forma, lo sugiere en su libro, *Poder y Pobreza dentro de la Iglesia*.²² Se muestra un buen apologista de la Iglesia cuando intenta demostrar que “durante siglos la jerarquía de la Iglesia trazó su vida siguiendo el ideal de servicio que recibió, como ley, del Señor y de los Apóstoles”. Pero no nos proporciona la prueba de ello. Al contrario, su argumentación parece probar exactamente lo contrario. Los testimonios que nos brindan los primeros cuatro siglos del cristianismo sobre la Iglesia como Sierva son muy impresionantes; pero al hablar de la Iglesia medieval, Congar dice que “la palabra *Ecclesia* se refiere no tanto al cuerpo de los fieles cuanto al sistema, al aparato, al depositario impersonal de un sistema de derechos cuyos representantes son el clero o como ahora

²² *Power and Poverty in the Church* (Londres y Nueva York, 1964).

la llamamos la jerarquía y, en última instancia, el papa y la Curia Romana". Y continúa diciendo:

Me gustaría señalar a este respecto un problema que, por lo que yo sé, jamás ha sido considerado, a saber: las aplicaciones de las directivas del Evangelio no sólo a los individuos sino a la Iglesia como tal. ¿Es sólo el individuo quien debe ser siervo y no amo, quien debe perdonar las ofensas, bendecir a sus enemigos y no maldecirlos? ¿Se puede acaso decir que todavía queda lugar para estos temas en una eclesiología identificada en la práctica con un tratado sobre el derecho público eclesiástico?

La Iglesia, sin embargo, ha seguido otros caminos desde los primeros cuatro siglos de cristianismo y esto ha dado como resultado el surgimiento de una tradición distinta. En la Iglesia medieval, "se veía como sagrada la autoridad de Dios; puede casi decirse que esa autoridad estaba física y automáticamente presente en la autoridad de la Iglesia; la norma absoluta de la autoridad divina parecería haberse identificado con la norma humana de las autoridades eclesiásticas, y haber investido a ésta". Congar sigue subrayando la discontinuidad con el pasado al decir: "Es obvio que esta evolución hubiera sido apenas posible si no se hubiera producido un progreso que iba más allá del antiguo significado de *Ecclesia* en cuanto designaba a la comunidad cristiana." Congar, en consecuencia, llega a la conclusión de que debe de haberse seguido un nuevo camino puesto que en nuestra época, la Iglesia "está llamada a romper definitivamente con los viejos moldes de su presencia y de su herencia en el mundo, un legado de los días en que controlaba a la mano que sostenía el cetro y debe en-

contrar una nueva forma de hacerse presente a los hombres".²³

No, no existe en la estructura de la Iglesia una tradición continuada del ideal de *kenosis* y de servicio a través de los siglos. Pero esto no quiere decir que dentro de la Iglesia no haya habido conciencia de este ideal. Figuras carismáticas y proféticas mantuvieron encendida la lámpara de la *kenosis* tradicional, aunque a veces no haya sido más que una imperceptible llanita. Lo que es más, la elección del camino del poder siempre se consideró iniciada en la crisis constantiniana del siglo iv.

El gran místico medieval, Bernardo de Claraval, escribió, por ejemplo, al papa Eugenio III (que había sido cofrade de Bernardo en la congregación del Cister): "Te dejas agobiar por fallos que debes pronunciar sobre toda clase de asuntos externos y mundanos. No oigo de ti más que fallos y 'leyes'. Y todo eso, que no busca más que el aprecio y las riquezas, deriva de Constantino, no de Pedro."²⁴ Esta idea queda expresada en forma aún más concreta en la siguiente declaración tomada de otra carta que Bernardo escribió a Eugenio: "Si el papa se viste de seda, se cubre con oro y piedras preciosas, se rodea con soldados y sirvientes, cabalga un blanco corcel, termina pareciendo más un sucesor de Constantino que un sucesor de San Pedro."²⁵

5. Resurgimiento

La lámpara de la tradición kenótica no se extinguió completamente y pudo, en consecuencia, reavivarse nuevamente en el segundo Concilio Vaticano. Allí, el mun-

²³ YVES GONGAR, *op. cit.*, págs. 12, 64, 64-5, 73 y 136-7.

²⁴ "L'Ecclesiologie de saint Bernard", *Saint Bernard théologien*, *Anal. S. Ord. Cist.*, 9 (1953), pág. 184.

²⁵ *De Consideratione*, IV, 3, 6. Migne *PL*, 182, 776A.

do presencié el notable fenómeno de ver al Papa y a varios obispos que parecían sentirse otra vez conscientes de la conducta kenótica de la Iglesia. El tema del “anonadamiento” de la Iglesia (expresado, a menudo, como “la Iglesia de los pobres”) y de su estado de servicio fue subrayado con inusitado y a menudo extremo vigor.

El 20 de octubre de 1962, el Concilio se dirigió al mundo con el siguiente mensaje: “Lejos de apartarnos de nuestras obligaciones en este mundo, nuestra devoción a Cristo en la fe, la esperanza y la caridad nos coloca totalmente al *servicio* de nuestros hermanos, de acuerdo con el ejemplo dado por nuestro Maestro que vino ‘no a ser servido sino a servir’. La Iglesia por lo tanto no fue hecha para gobernar sino para servir.”

En su mensaje de Navidad, el papa Juan habló de “la Iglesia, que no había sido hecha para regir las naciones sino para servir las”. El cardenal Frings, de Colonia, escribió en su carta pastoral de Cuaresma de 1963: “Tener un oficio en la Iglesia no significa dominar sobre el bienestar de los fieles sino servirlo.”

Es interesante observar cómo los obispos subrayaron el tema del servicio en las cartas pastorales que dirigieron a sus diócesis después de las primeras sesiones del Concilio. Monseñor Guerry, arzobispo de Cambrai, escribió, por ejemplo: “Un primer principio de los Evangelios es que la autoridad no debe considerarse una forma de mando sino de servicio. Cuán a menudo (!) los Padres Conciliares citaron en sus intervenciones las palabras del Redentor ‘yo no vine a ser servido sino a servir’.” El cardenal arzobispo Gerlier, de Lyon, tocó el tema del anonadamiento cuando escribió a su diócesis: “Como obispo no puedo simplificar todo en un día, pero me inquieta de continuo el pensamiento del ropaje que

la costumbre me obliga a vestir en las ceremonias litúrgicas y en otros lugares, de los honores que se me rinden en mis funciones religiosas y en la vida diaria...” Y monseñor Mercier, obispo de Laghouat, se preguntaba si “el cuerpo de obispos no debería tomar la iniciativa de desprenderse voluntariamente de todo lo que aún resta de boato, de ostentación, de riqueza y de poder temporal, cosas que ahora, afortunadamente ya han sido superadas”.

El cuerpo de los obispos en su totalidad no ha llegado aún a tales extremos, pero algunos obispos han respondido a este llamado en forma individual. En su carta pastoral de Cuaresma, el cardenal Frings, a quien ya cité, sancionó explícitamente la “elección” del siglo cuarto: “Los diversos signos exteriores y las ceremonias que exaltan la persona del obispo hicieron su aparición en el dominio de la historia, especialmente en época del emperador Constantino, cuando se especificaron las señales de honra a que tenían derecho los altos funcionarios del Imperio Romano y cuando las mismas se hicieron extensivas a los obispos. La Iglesia puede, empero, entenderse sin estas distinciones de aparato exterior. Cada vez que sufre una persecución tiene que arreglárselas sin ellas y esto no hace la menor mella en su vida interior.” Tal vez el pronunciamiento más drástico y más concreto contra la forma de poder y de prestigio de la Iglesia haya sido el de monseñor Juan Iriarte, obispo de Reconquista, Argentina: “Debemos proclamar el mensaje cristiano desde lo alto de nuestros altares de mármol y de nuestros palacios episcopales, en el estilo barroco e incomprensible de nuestras misas pontificales y en las definiciones aún más extrañas de nuestro idioma eclesiástico, mientras aparecemos ante el pueblo envueltos en púrpura... ¡y nuestro pueblo, cuando se

dirige a nosotros debe llamarnos "Excelencia" y arrodillarse para besarnos el anillo! No es tarea fácil liberarnos del gran peso de la historia y de las costumbres." ²⁶

Finalmente, en una entrevista celebrada entre Michel van der Plas y monseñor W. Bekkers, el fallecido obispo de Hertogenbosch, éste se refirió a la *Kenosis* del texto de Filipenses, capítulo dos, y lo comenta de la siguiente manera: "En el total anonadamiento de Cristo —y con esto no me refiero sólo a su muerte sino también a la forma en que se rebajó al acompañar al hombre— debemos buscar la pobreza de espíritu. Y en esto debemos imitarlo a nuestro propio nivel *con un análogo anonadamiento de nosotros mismos.*" ²⁷

6. "Kenosis" es Éxodo

Existe una polaridad entre el contenido de estos textos y la realidad de la Iglesia aquí y ahora, entre el escuchar la palabra y el hacer. ¿Cómo llegaremos a ser no simples oyentes que olvidan, sino actores que obran? (Sant. 1, 22-26).

¿Cómo hará la Iglesia para cambiar su personalidad y la dirección tomada y emprender el camino de la *kenosis*? ¿Cómo hará para anonadarse frente al poder que ostenta? ¿Cómo hará para huir de las garras de la estructura de la sociedad y de su ideología oculta? Éstas son las primeras preguntas que me saltan a la mente y debemos admitir que no tenemos ninguna respuesta pronta para ninguna. No sabemos *cómo* hará la Iglesia

²⁶ Los textos completos de estas y de otras declaraciones sobre este punto se encontrarán en un apéndice del libro de CONGAR (ver nota 22).

²⁷ Cfr. la edición americana de *God's People on the March* (Nueva York, 1966); este párrafo no está incluido en la edición británica, *God's People on the Way* (Londres, 1966).

para lograrlo. En este momento carecemos de un líder carismático que nos lo muestre. ¿Quiere decir que la Iglesia, a pesar de los reajustes hechos durante el Concilio, tendrá que seguir su curso hasta el amargo y absurdo final? ¿Debe acaso, como el grano de trigo que cae en tierra, morir antes de dar fruto? ¿O es posible advertir la existencia de un nuevo camino de *kenosis* en forma tal que, arriesgando emprender el Éxodo, elija esta nueva dirección y la siga?

El total de mi estudio sobre este problema contiene la oculta esperanza de que sea posible. En el próximo capítulo intentaré, a fuer de exploración, descubrir lo que la *kenosis* debería significar para la Iglesia.

El futuro de la Iglesia

Ya establecimos que las preguntas acerca del futuro de la Iglesia pueden hacerse porque la fe cristiana y el Credo de la Iglesia están en situación crítica. A primera vista, esta situación parecía relacionada con una crisis concerniente a la idea de Dios y a la forma en que se anunciaba el mensaje cristiano. Un examen más minucioso de este problema nos reveló, sin embargo, que está relacionada con el aspecto exterior de la Iglesia en sí.

La secularización y el desarrollo rapidario de nuestro mundo son las causas de la creciente irrelevancia de la Iglesia dentro de nuestra sociedad moderna, urbana, superpoblada, cibernética, social y económicamente interdependiente y variable. La Iglesia se vio relegada al sector puramente privado de esta sociedad en donde, al fin, pareció tener asegurada una existencia independiente. Pero aún ésta se ve amenazada por los "poderes" de la ideología oculta de la macroestructura de la sociedad.

Ninguno de los diversos intentos que se han hecho para resolver el problema ha resultado adecuado. El movimiento del cristianismo en la historia no puede sincronizarse con el del dinamismo secular del futuro. El único camino posible que la Iglesia puede tomar para escapar a los "poderes" es el de la *kenosis*, del anodamiento a todo reclamo del poder mundano. La Igle-

sia debe aceptar la forma del profético Siervo de Yavé sin temer el desprecio del mundo.

Ahora me propongo presentar el esbozo de un plan concreto para la forma *kenótica* de la Iglesia. Debo, sin embargo, subrayar que no tengo pretensiones de ninguna especie en lo que a este plan concierne. Lo ofrezco como mero material de discusión. Un anteproyecto como éste siempre está destinado a sufrir cambios y modificaciones. Aunque no he escrito todo cuanto sigue entre signos de interrogación, se lo debe mirar como una pregunta seria e importante, planteada a toda la comunidad que constituye la Iglesia católica romana.

1. El anonadamiento ante las formas de poder

Primero y ante todo, la “naturaleza visible de la Iglesia” debe expresarse en forma nueva. Resulta imposible encontrar la más mínima justificación para hacer descansar la visibilidad de la Iglesia en formas de poder imperial, por no hablar del papa y los obispos presentándose con el esplendor de príncipes renacentistas. Lo que hace visible a la Iglesia es, en primer lugar, la comunidad del pueblo que ella es sobre la base de la palabra y el sacramento. Esta comunidad incluye a aquellos que cumplen una función en la Iglesia, aquellos hombres que fueron llamados y que recibieron el poder de administrar la palabra y los sacramentos de la Iglesia y de asegurar la unidad de pensamiento entre sus miembros. Estoy por lo tanto convencido de que todo esplendor y oropel principesco es contrario a la forma *kenótica* de la Iglesia y más vale que desaparezca. Si queremos emprender en forma seria la ruta de la *kenosis*, tendrán que tener lugar un cierto número de “anonadamientos” radicales.

En primer lugar, me parece que el papa debería abandonar el “Estado Pontificio”. Es de por sí notable que el obispo de Roma —en sentido formal— no reside en Roma sino en otro Estado. Todas las así llamadas especulaciones sobre que la Iglesia debe poseer un Estado propio como condición esencial de su existencia deben considerarse tendenciosas. No puede haber objeciones a que la Iglesia retenga el Vaticano como propiedad privada. Pero la organización de este pequeño territorio como un Estado miniatura con “gobierno” propio, parlamento, ejército, sistema impositivo y funcionarios es contrario a la forma *kenótica* de la Iglesia.

Una vez que el Estado Pontificio haya desaparecido, no habrá necesidad de seguir enviando representantes diplomáticos ante los diversos gobiernos. Los nuncios papales desaparecerán y la Escuela Diplomática del Vaticano podrá clausurarse. De paso, debo destacar que esto dejaría disponible un número bastante apreciable de sacerdotes-oficinistas que podrían emplearse en reducir la escasez de sacerdotes ocupados en trabajos pastorales que sufre la diócesis de Roma.

También me gustaría sugerir que el papa abandone el palacio Vaticano y busque una morada más sencilla en la ciudad de Roma. Al mismo tiempo, también podría emplear una iglesia más sencilla que San Pedro como iglesia episcopal. La “vieja” iglesia de San Pedro podría tal vez guardarse como museo o monumento de la época en que la Iglesia tenía una forma distinta. Quizás esto parezca demasiado drástico, pero no implicaría cambio alguno en lo que es esencial a la Iglesia y, por el contrario, revelaría más claramente que nunca la verdadera forma de la Iglesia.

El primado del papa debe despojarse de todo cuanto implique semejanza con la supremacía de los empera-

dores en relación con los príncipes. La verdadera naturaleza de la función petrina sólo se revelará cuando esté despojada de toda marca de distinción imperial. La tiara papal, con su triple corona, deberá abandonarse puesto que el papa habrá renunciado a una de ellas. Por cierto, que no es una simple cuestión de tiara: toda la vestimenta eclesiástica debe desaparecer y cambiarse por otra más simple y menos extravagante y habrá que deshacerse de todos los items que sugieran una corte ya sea real o imperial. No intento hacer sugerencias concretas sobre el aspecto de estas nuevas vestimentas pero existen muchas posibilidades al respecto.

El anonadamiento del boato del Vaticano y de la forma exterior del papado deberá estar acompañado de un anonadamiento similar en la forma exterior del episcopado. Queda bien claro por las numerosas citas que figuran al final del capítulo anterior que muchos obispos ya tienen conciencia de la necesidad de una *kenosis* también en esta esfera. La verdadera naturaleza de la función del obispo se expresará con mucha mayor claridad una vez que esta función sea “anonadada”. Lo que es más, el diálogo ecuménico acerca de “el ministerio de la Iglesia” podrá desplazarse hacia un plano más elevado en cuanto el papa y las funciones episcopales hayan sido despojadas de toda forma principesca de poder (vestimenta, señales de honor, normas de comportamiento, palacios, etcétera). En este sentido, recuerdo lo que un muy conocido comentarista sobre el ministerio en la Iglesia, dom Gregory Dix, ha dicho sobre que las funciones eclesiásticas son el problema ecuménico número uno.

Esto también implica que los dos “poderes” inherentes a la función eclesiástica (la ordenación y la jurisdicción) deben recibir una intensidad distinta. ¿Debe-

mos seguir hablando de poderes (*potestates*)? En la “forma imperial” de la Iglesia resultaba obvio que esas “potestates” se tradujesen en términos de poder, pero no creo que esto sea en sí mismo una necesidad. El ministerio de la Iglesia es esencialmente un servicio (*ministerium*) para con la comunidad de los creyentes.

Esto no significa que la autoridad no esté ligada al ministerio de la Iglesia. El verdadero problema de la autoridad reside en que en el pasado se la entendió en un sentido demasiado mecánico y jurídico, como si la consagración sacramental automáticamente y por virtud de una “ley” invistiera de autoridad al portador del oficio y éste, en consecuencia, pudiera ejercer poder o rehusar el ejercerlo, arbitrariamente y de acuerdo a su punto de vista personal, sobre el creyente (tanto en lo que respecta a sus acciones públicas como a su conciencia), quien a su vez debía obedecer ciegamente. La autoridad de Dios y de Cristo eran vistas, por así decir, como propiedad personal del ministro, y el cristiano, al obedecer al ministro, obedecía a Dios y a Cristo. Tal concepción mecánica (y de hecho casi física) de la autoridad de los ministros de la Iglesia ya no es sostenible. Resulta obvio, desde un enfoque histórico, que tal punto de vista condujo, entre otras cosas, a un abuso de autoridad. La correspondiente idea de obediencia como sujeción absoluta de la voluntad (que muy a menudo se extendía también a una sujeción del intelecto) no deriva de los evangelios sino de la relación entre un príncipe con autoridad absoluta y sus obedientes “sujetos”.

La autoridad del ministerio de la Iglesia emana de la ordenación sacramental en la que los ministros reciben especial ayuda por la imposición de las manos y la oración al Espíritu Santo, para llevar a cabo su ministerio. El ministro es, pues, elegido por la comunidad

de los creyentes (la Iglesia) para que la obra de la salvación por Cristo siga siendo actual en la comunidad. Para eso se le adjudica la tarea de predicar la palabra y de administrar los sacramentos. Pero el ministro no es libre de hacer lo que quiere sino que está ligado, como los demás creyentes, a obedecer el Evangelio. Ha sido puesto en sus funciones por los dones espirituales (*charisma*) propios de la función y por elección y encargo de la comunidad creyente de la Iglesia. Por lo tanto no es simplemente alguien que continúa algo que ya está vivo en esta comunidad. Sólo puede cumplir su ministerio si además escucha lo que vibra dentro de su grey (lo que el Espíritu Santo está diciendo en su comunidad de creyentes, la Iglesia) y por virtud de la autoridad que le fue conferida en su función, verifica lo que oye con el Evangelio. Debe, en otras palabras, “discernir los espíritus”, y sólo tras haberlo hecho, guiar a la comunidad y tomar decisiones con autoridad en nombre de la comunidad de los creyentes.

Este es el difícil y laborioso servicio que los ministros deben cumplir en una comunidad de creyentes. Por lo tanto, tendríamos que hablar no del “poder de ordenación” sino de la función, del servicio o del ministerio de la ordenación (*ministerium ordinis*).

El otro aspecto del ministerio en la Iglesia es la preservación de la unidad en la fe y la uniformidad de pensamiento o unanimidad dentro de la comunidad. Esto también es, por sobre todo, un servicio para con la comunidad. *No se puede* llevar a cabo mediante un poder del tipo del que ejerce un juez o un gobernante. La historia ha demostrado que los decretos y los métodos policiales jamás han logrado ni la unidad ni la unanimidad. Los ejemplos de esto son numerosos: la Inquisición, las prisiones, las torturas, las hogueras, los juicios y condenas

sin defensa, la excomunión inmotivada, la suspensión, etcétera. Sin embargo, el servicio de la unidad del rebaño fue descrito por el mismo Jesús en la parábola de la oveja extraviada y del buen pastor. Deberíamos notar que el buen pastor de esta parábola no utiliza la fuerza para traer a la oveja de vuelta al rebaño —empleando, por así decir, el estricto poder de jurisdicción—, sino más bien muestra su servicio al rebaño marchando tras la oveja extraviada con amorosa preocupación “y en hallándola, pónesela sobre los hombros” y se regocija (Luc. 15, 5).

Este aspecto de las funciones de la Iglesia debería, por lo tanto, llevar el nombre de función pastoral, servicio o ministerio (*ministerium pastoralis*).

2. Territorial o personal

Esto conduce automáticamente a la cuestión de cómo debería llevarse a cabo esta función pastoral en una Iglesia kenótica.

Es bien sabido que cuando se redactó la actual ley canónica, que data de 1918, se produjo un fuerte movimiento tendiente a asociar las leyes de la Iglesia no con territorios sino con personas. Uno de los abogados del “derecho personal” fue el joven canonista monseñor Paccelli, que más adelante se convertiría en el papa Pío XII. El caso, sin embargo, fue ganado por quienes defendían el derecho territorial con su larga tradición, y de allí en adelante la idea *leges sunt territoriales* quedó en vigencia. No insistiré sobre los puntos de vista que prevalecieron en aquella época en materia de derecho personal, pero me gustaría apuntar como sugerencia que hoy debería abolirse la organización territorial de las diócesis de la Iglesia y de las parroquias. Este sistema

territorial, que tanto recuerda la antigua estructura feudal de la Iglesia, suele a menudo defenderse sólo sobre la base de argumentos históricos. Parece absurdo que un territorio casi despoblado tenga su propia diócesis sólo porque en otra época fue un principado.

Tenemos que tomar como punto de partida la idea que fue formulada por el Concilio: la Iglesia es el sacramento de salvación para el mundo. La Iglesia debe, en consecuencia, ser un *signo* de redención *para el mundo*. Esto significa que debemos tomar en cuenta la estructura del mundo moderno que consiste, sobre todo, en grandes aglomeraciones urbanas. Por ello, la Iglesia debe dirigir su atención, en primer lugar, a las grandes metrópolis, conurbanizaciones y otras formas de vida ciudadana. La Iglesia debe considerar estas grandes ciudades, en cuanto forman una entidad única en lo político, social y económico, como una sola tarea pastoral con pluralidad de subdivisiones. No es suficiente con intentar aproximarse al moderno habitante de las ciudades por vía de las organizaciones parroquiales de los suburbios residenciales.

Esto restauraría a la palabra "obispo" el significado literal del original griego *episkopos*. Esta palabra significa "veedor". Su equivalente latino es "superintendente". Así la Iglesia no circunscribiría su actividad a distritos residenciales arbitrariamente delimitados en la periferia de la ciudad, sino tendría primero una visión completa de la estructura de la ciudad: sus industrias, el funcionamiento de su vida empresarial, sus instituciones educacionales, las formas de su vida cultural y sus servicios públicos, sus estratificaciones sociales, el lugar que ocupan la juventud y los problemas que le son propios, sus trabajadores, funcionarios, técnicos, intelectuales, ancianos, etcétera. El obispo superintendente y sus

hermanos en función (los sacerdotes), con una visión completa de la multiplicidad de situaciones funcionales, tratarán de establecer muchas pequeñas iglesias comunales de gente que se encuentra en la misma situación. La Iglesia debería crear contextos especiales según cada situación, para llevar su responsabilidad no sólo a las esferas en que la gente trabaja sino para crear grupos de personas del mismo nivel intelectual o de la misma edad (jóvenes, ancianos, etcétera).

La gran dificultad que presenta el sistema territorial es la transformación de toda comunidad e Iglesia similar en una masa anónima. Por el mero hecho de que algunas personas vivan en una misma área residencial, se las embarca, como miembros de la Iglesia, en un mismo grupo y a éste se lo eleva artificialmente a la categoría de "comunidad". Esto conduce inevitablemente a frustraciones en el anuncio del mensaje cristiano que debe así dirigirse a una masa indiscriminada de gente a la que hay que tratar, a pesar de todo, como una sola unidad. La consecuencia es que el predicador se ve obligado a hablar en forma tal que pueda ser entendido por el grupo de menor inteligencia y esto a su vez provoca una verdadera crisis en la fe de los más inteligentes, de los más cultos y de las mentes académicas que están pidiendo un alimento más sólido y se las tienen que arreglar con leche. Este hecho es sin duda el responsable de la aparición espontánea en los Países Bajos de grupos de discusión más reducidos que tienen como finalidad discutir el credo a nivel más profundo. Creo que esto es, al mismo tiempo, la demostración cabal de que existe un deseo espontáneo de pequeñas comunidades eclesíásticas en las que se pueda encarar un planteamiento serio de las consecuencias de la fe cristiana dentro de una situación específica.

En el futuro, los obispos y los párrocos tendrán que dirigir su atención a comunidades eclesíásticas situacionales, no a una indiscriminada masa de gente reunida por casualidad dentro de un territorio dado. Esto traerá además un gran ahorro de dinero, que hoy se gasta en costosos edificios para iglesias. La pequeña comunidad de esta Iglesia kenótica del futuro podrá reunirse y celebrar la eucaristía en cualquier lugar adecuado.

3. La comunidad eclesíástica local

De lo dicho en esta sección se desprende que la comunidad local desempeñará un papel cada vez más importante en la Iglesia del futuro. Una de las dificultades del decreto conciliar sobre la Iglesia es que en él los textos del Nuevo Testamento se aplican a la situación presente sin la conveniente distinción.

En el cristianismo primitivo, la palabra "obispo" tenía un significado muy distinto del que tiene ahora. El obispo del Nuevo Testamento no era la cabeza de una diócesis territorial sino de la *comunidad* eclesíástica local.¹ Si este hecho hubiera sido mejor conocido, la comunidad local hubiera recibido en el Concilio un lugar más importante del que en realidad tuvo.

La comunidad local del futuro deberá ser pequeña. Sus miembros se conocerán personalmente y a menudo trabajarán y vivirán en esferas similares. Estarán dedicados a su pequeña comunidad a la que mirarán como parte de toda la Iglesia. Firmemente conscientes de su misión, encontrarán en su pequeña comunidad cuantos medios necesiten para hacer de su visión cristiana de la

¹ Entre otros, O. CULLMANN señaló esto en su artículo, "Die Bibel auf dem Konzil", en *Evangelische Theologie*, 24 (1964), págs. 397-403.

humanidad y del futuro del mundo algo efectivo en las decisiones que tomen en el ámbito de las estructuras de la sociedad.

Vivirán entregados activamente al desarrollo de la historia humana y medirán constantemente la situación existente en el mundo con la realidad de la "nueva creación" y de la nueva humanidad de que nos habla el apóstol San Pablo (2 Cor. 5, 17).

4. "Perseverar unánimes" (ver Hech., 1-14)

Es obvio que si en lo futuro habrá muchas comunidades eclesiales locales, también habrá un considerable pluriformismo en la Iglesia. El temor de perder su unidad ha llevado a la Iglesia a atribuir a la uniformidad características de un principio muy particular. La uniformidad ha sido vista como un aspecto de la forma de poder de la Iglesia, como el principio que subyace en el control de la humanidad en cuanto masa. Realidad impresionante pero carente de profundidad. La raza humana no es una simple masa homogénea. Consta de individuos y grupos que están ubicados en muchos niveles distintos. La Iglesia debe admitir este hecho y adaptarse a él.

Aunque la amplia base estructural de la liturgia de la Iglesia siga siendo la misma en todas partes, se producirá una creciente pluriformidad en las expresiones y en la experiencia litúrgicas, a medida que las comunidades locales se desarrollen, y además una correspondiente pluralidad en la teología. Esta pluriformidad es indudablemente un aspecto esencial en una Iglesia que está orientada hacia una raza humana pluriforme y pluriformes situaciones humanas. Un eclesiólogo moderno como el Dr. J. Mulders, S.J., lo comprendió claramente cuando escribió:

Hay, por supuesto, ciertos elementos básicos que forman parte de la esencia de la Iglesia y que, como tales, también deben ser visibles. Incluimos entre éstos, por ejemplo, la celebración de la eucaristía y la predicación sobre Jesús como el Señor. Pero estos elementos básicos se hacen visibles, por así decirlo, en el segundo poder: el rito esencial de la eucaristía está incluido en una totalidad de palabras y de actos y una parte importante de éstos está determinada más que nada por circunstancias locales e históricas. Los textos eucarísticos de Pablo y de Lucas, por ejemplo, se desvían en el rito, de las tradiciones de Mateo y de Marcos. Esta ley emerge muy claramente en la teología del Nuevo Testamento. La cristología joánica difiere de la paulina; la fe en un solo Señor (Efes. 4, 4-6) se encarna en distintas teologías. El mismo fenómeno es también visible en la evolución de la Iglesia. *La existencia de una pluriformidad en torno a un núcleo único es elemento esencial de la Iglesia.* O, para decirlo con más exactitud, el núcleo existe *en* pluriformidad.²

Se podrá objetar que esta pluriformidad contiene un gran peligro para la unidad de la Iglesia. Yo respondo que no es la uniformidad en sí la que trae unidad. La unidad de la Iglesia es una unanimidad, una misma forma de pensar, una unidad de corazón y de alma, de fe y confesión y de mutuo amor. Es por lo tanto importante subrayar que la comunidad eclesial local no es una "Iglesia" independiente, sino que debe estar *in comunione* con la comunidad local mayor, cuya cabeza es el "superintendente", el obispo.

² J. MULDER, S. J., *Het Myserie der Kerk*, op. cit., pág. 56. Las bastardillas son mías.

La tarea más importante del obispo será mantener la unidad en la fe en medio de la multiplicidad de formas, aunque tal vez sea aún más importante para la unidad en la fe que ella se exprese en la unidad del mutuo amor. La existencia de muchas comunidades eclesiales locales y pluriformes puede engendrar fácilmente "distinciones de clases" dentro de la Iglesia. El obispo debe vigilar que se preserve la unidad del amor fraterno entre las Iglesias. Los representantes de las distintas Iglesias tendrán, pues, que reunirse periódicamente para manifestar, en solidaridad eucarística, la unidad de la comunidad eclesial local mayor que es la diócesis.

Pero el obispo y su diócesis tampoco deben constituir un grupo independiente y cerrado. Cada obispo es obispo sólo porque pertenece a la comunidad, al colegio de obispos católicos. Joseph Ratzinger lo ha expresado, refiriéndose a la Iglesia primitiva, de la siguiente manera:

El obispo de por sí no es el sucesor de un solo apóstol. Es el colegio de los obispos el que continúa el colegio de los apóstoles, y el obispo individual está en la línea de la sucesión apostólica porque pertenece a ese colegio. Así, la solidaridad con otros obispos resulta importante para el obispo individual. . . Pero la solidaridad de los obispos incluye, al mismo tiempo, la solidaridad y la intercomunidad de las distintas comunidades, a través de las cuales los obispos forman, reunidos, la *ecclesia* única, aunque aparentemente sean muchas.³

La unidad mutua del colegio de los obispos recibe finalmente su punto de orientación definitivo y su "vér-

³ J. RATZINGER, "Over het kerkbegrip der Vaders", op. cit. pág. 27.

tice personal” (utilizando la frase de Karl Rahner) en el obispo de Roma. De este modo, quedan garantizadas —a pesar de la multiplicidad de formas y de las diferencias entre las comunidades en que aquéllas se expresan— la estructura de la unanimidad de la Iglesia, la mismidad en la forma de pensar, la unidad de corazón y de alma y la unidad en la fe, la esperanza y la caridad.

Estos principios de pluriformidad abren amplias perspectivas para la divulgación del Evangelio entre los pueblos no-europeos. Ya no será necesario imponer formas religiosas occidentales a pueblos con un pasado cultural totalmente distinto. La pluriformidad también proveerá una solución al problema del desarrollo desaparejo de la Iglesia y de la religión en el mundo. Ha sido hasta cierto punto injusto imponer una liturgia vernácula a comunidades eclesiales más tradicionales o conservadoras sin haberlas preparado previamente. No se debería imponer súbitamente una nueva forma litúrgica a gente que no está preparada para recibirla. El Concilio advirtió que dentro de la Iglesia la evolución era desapareja y decidió retener el canon latino como solución de compromiso. Pero esto a su vez ha provocado que muchas comunidades eclesiales más progresistas hayan sentido que se les ha impuesto un serio obstáculo. Estas dificultades podrían resolverse de inmediato si se aceptara el principio de la unidad del pensar en la pluriformidad.

5. El clero

¿Cuál debe ser la relación entre el clero y los laicos en la Iglesia kenótica? Si realmente queremos entender este problema, debemos considerar la situación reinante en la Iglesia antes de la “elección” del siglo cuarto. En

aquella época, la única diferencia entre clero y laicos era la *función* que cumplían dentro de la Iglesia.

De entre los miembros laicos de la Iglesia local, algunos eran elegidos y ordenados para cumplir ciertas funciones en la Iglesia. Hoy, de hecho, ya no son ni elegidos ni llamados por la comunidad. La siguiente formulación, correcta en sí pero mínima en extremo, la debemos al Concilio de Trento: “En la consagración de los obispos y la ordenación de los sacerdotes, el consenso del pueblo o el llamado del mismo no son una exigencia en el sentido que la consagración u ordenación fuera inválida sin ese consenso o llamado.”⁴ Este llamado de la comunidad eclesial cayó luego en desuso y todo cuanto aún se conserva de ello es una mera formalidad en los ritos de la consagración y ordenación. Este “llamado” a una función en la Iglesia se ha convertido en una especie de experiencia mística del individuo, que se siente “llamado” directamente por Dios.

En primer término, creo que debemos retornar a esta elección y a este llamado hechos por la comunidad eclesial misma a uno de sus miembros para cumplir con la función de predicar el evangelio y de administrar los sacramentos.

En segundo lugar, esta función debe quedar liberada de todo aquello que ha convertido al clero en una clase privilegiada. Los obispos y los sacerdotes de la Iglesia del poder, adquirieron toda clase de privilegios que les aseguran honor y prestigio. “Estos privilegios forman parte del conjunto de medidas legales que de allí en adelante contribuyeron en buena medida a hacer del clero una clase aparte. Entre estas medidas, el celibato fue la más importante, pero otras, como la introducción de una vestimenta especial... significan de hecho el

⁴ DENZ., 960 (1767-70).

principio de un cambio considerable en las relaciones entre los fieles y los presidentes de la comunidad, sacerdotes u obispos.”⁵ En el año 428, el papa Celestino I censuró a Honorato, abad de Lerins, que había llegado a ser obispo de Atrecht (o Arras) por introducir vestimentas especiales (la túnica y el cinturón usados por los monjes). No iba a tolerar tales novedades. Hasta ese momento, *los sacerdotes no se distinguían de los demás hombres*, e incluso para celebrar la liturgia se limitaban a vestir “ropa limpia”. Celestino, en consecuencia, escribió a los obispos del distrito de Narbona: “No nos diferenciamos de los demás por nuestro exterior aparato sino por nuestros conocimientos, no por nuestro vestido sino por nuestra conversación.”⁶

Para dar a la posición privilegiada del clero un carácter espiritual y superior se prescribieron también ciertas reglas monásticas al clero secular. La función en la Iglesia que originalmente era un deber funcional en el seno de la comunidad eclesial se convirtió más adelante en una posición de privilegio con una forma especial de vida espiritual. Esto completó la separación total entre clero y laicos, y el aislamiento del clero fue la secuela de esta separación.

En la Iglesia kenótica debemos retornar a la forma original de ministro, quien, en lo que a apariencia exterior y estándar de vida se refiere, no se diferencie en forma alguna de los demás miembros de la comunidad. Sigue en pie la dificultad del celibato. Habrá, pues, que abolirlo para aquellos que cumplan una función en la Iglesia. Entiendo que el estado de virginidad continuará existiendo en la Iglesia, pero no tendrá que ser necesariamente un requisito de la función clerical. Una me-

⁵ Y. CONGAR, *op. cit.*, págs. 56-7.

⁶ *Epist.*, 4, 1, 2; Migne, *PL*, 50, 431.

dida de este tipo remediaria de inmediato la tremenda escasez de sacerdotes. Muchos laicos calificados que ya están casados podrían ser llamados a cumplir una función en el seno de la Iglesia.

Hasta el presente no se ha permitido a las mujeres desempeñar función alguna en la Iglesia. Con todo, esta manera de pensar sólo refleja viejos moldes propios de una sociedad dominada por hombres. No hay objeción teológica alguna que impida a las mujeres desempeñar funciones en la Iglesia. En nuestra sociedad moderna las mujeres tienen —al menos formalmente— los mismos derechos que los hombres y no puede objetarse que se las llame a llenar ciertas funciones que les sean adecuadas dentro del ministerio de la Iglesia. Si el ministerio significa por sobre todo “servicio” y “cuidado” de los sacramentos y de la palabra en la Iglesia, nos hallamos ante cualidades que tradicionalmente parecen adecuarse más a las mujeres que a los hombres. Puedo, por lo tanto, imaginar que las mujeres podrían ser llamadas a administrar la Palabra y que parecen particularmente dotadas para administrar el bautismo (a los niños) y la santa unción a los enfermos.

6. El laicado

Sólo cuando las funciones del clero se “anonaden”, podrán aquellos cristianos que ahora se conocen como “laicos” tomar conciencia de su real misión y trabajo en la Iglesia.

Los etimólogos nos dicen que la palabra “laico” deriva de la forma griega *laos* y que esta palabra significa “pueblo”.⁷ Los hombres y las mujeres laicos no son, de ninguna manera, miembros secundarios de la Iglesia.

⁷ Sé que hay otras derivaciones etimológicas posibles.

Son simplemente el *laos theou*, el pueblo de Dios, en otras palabras, la Iglesia. Como *laos* (laicos) responsables, son los únicos que prácticamente pueden llevar a cabo el servicio de la Iglesia en una sociedad dominada por “poderes”. Una Iglesia clericalizada, compuesta de sacerdotes activos y miembros laicos pasivos, puede tener la apariencia exterior de una Iglesia, pero no participa de la vida del mundo y, en consecuencia, no representa al Pueblo de Dios en el mundo.⁸

No me estoy refiriendo a lo que ha dado en llamarse el apostolado “laico” o “seglar”. Porque este movimiento jamás logró despertar la dedicación absoluta por parte de la totalidad del Pueblo de Dios. A pesar de todos los intentos que se han hecho por convertirlo en una verdadera obra de laicos, jamás ha llegado a ser otra cosa que una extensión de las actividades del clero. En ese movimiento, los laicos se han convertido en meros auxiliares del clero. Pero como Pueblo servicial de Dios, dedicado y totalmente consciente de su misión, los laicos no pueden ser los meros asistentes del clero en la Iglesia, los que ayudan a los sacerdotes a cumplir mejor su tarea. Los asistentes de la totalidad del pueblo de Dios son los sacerdotes, como quienes ayudan a todos a ser la Iglesia. Pero sólo los laicos, como Pueblo de Dios, pueden estar presentes de modo efectivo dentro de los centros creativos de nuestra sociedad.

En el futuro, una tarea muy importante del clero será hacer comprender a los laicos que están llamados al servicio activo como Pueblo de Dios dentro de las estructuras de una sociedad secular. A algunos de esos laicos calificados y conscientes habrá que darles una formación teológica. Y veremos surgir una forma total-

⁸ GIBSON WINTER, *The New Creation as Metropolis*, op. cit., págs. 10 y 11.

mente nueva de teología cuando la enseñanza de ésta quede liberada de las limitaciones y del aislamiento en que la encierran los muros de los seminarios.

Las decisiones más importantes para los individuos y la sociedad se adoptan en las estructuras seculares. Los cristianos laicos que participan en esas decisiones de la vida empresarial, económica, tecnológica o política no se dan generalmente cuenta de que, en todas estas esferas, se maneja una cierta imagen del hombre y de la sociedad que es automática e incuestionablemente aceptada. El cristiano laico debe medir esos presupuestos humanos que se manipulan en los centros dinámicos de nuestra sociedad y que contradicen la imagen cristiana del hombre, la visión cristiana del futuro y la idea cristiana de la sociedad vista como Nueva Creación y Nueva Humanidad.

Me gustaría citar lo que dijo Congar a este respecto: “Parece ser que, en la presentación de la religión —especialmente como culto y como conjunto de obligaciones morales— heredada de los clásicos del siglo xvii, habíamos perdido un poco el sentimiento de que el cristianismo presenta *una esperanza*, una esperanza total, incluso para el mundo llamado material.” Y continúa diciendo: “El Pueblo de Dios vuelve a tomar conciencia de su carácter mesiánico y de que es portador de la esperanza de una consumación del mundo en Jesucristo. . . Elegido, instituido y consagrado por Dios para que sea su *siervo* y su testigo, el Pueblo de Dios es, en el mundo, como el sacramento de la salvación ofrecida al mismo mundo.”⁹

⁹ Y. CONGAR, “La Iglesia, Pueblo de Dios”, en *Concilium*, I (1965), pág. 17.

7. Las comunidades religiosas

La vida monástica también pasa en este momento por una situación crítica. Y también se debe esto a haber perdido la perspectiva del origen de la vida religiosa.

Si consideramos este origen esquemáticamente y sin atender a detalles, podemos concluir que la vida religiosa, en sus principios, se relaciona con el testimonio carismático de la fe por parte de los mártires de los primeros siglos cristianos. El martirio era una forma especial de testimoniar la fe en una sociedad hostil al cristianismo. Cuando esta hostilidad se mudó en una aceptación positiva del cristianismo (¡en el siglo cuarto!) la necesidad de alguna forma especial de testimonio se hizo sentir en la Iglesia, y la vida monástica dejó de ser privativa de los anacoretas y se convirtió en *forma de vida* practicada por una comunidad que se proponía brindar un testimonio de fe especial y carismático a la Iglesia y al mundo. La comunidad monástica fue, por así decir, una intensificación de la comunidad mayor de la Iglesia, un reflejo de la Iglesia ideal y como tal un exaltado testimonio de la vida de fe y de amor en esa Iglesia.

Siglos más tarde, cuando el lujo, la política y el amor al placer comenzaron a predominar en la Iglesia, se dio más y más énfasis en la vida monástica a la pobreza, a la simplicidad y a la penitencia (órdenes mendicantes). Francisco de Asís y sus seguidores fueron probablemente los primeros en expresar en su forma de vida el anhelo de los cristianos por retornar a la Iglesia kenótica. Algo de esto también se vio reflejado en otro aspecto de la vida monástica: la rica variedad de este tipo de vida y la gran cantidad de pequeñas comunidades fueron, por supuesto, una imagen de muchas comunidades pluriformes y locales, cada una de ellas con su

propio *episkopos* (el abad, prior o superior) a la cabeza. Hablando históricamente, lo que vemos en la vida monástica es la búsqueda constante de una Iglesia kenótica.

La vida monástica también desarrolló su propio “status” especial: el status o estado de perfección. Cada vez que el clero (que pronto pasaría a llamarse “secular” para distinguir a sus miembros de los monjes o “regulares”) decaía espiritualmente, se recurría a los monjes para renovar ese estado espiritual perdido (Cluny, las órdenes mendicantes, los jesuitas, etcétera). Por ello creció una cierta tensión entre el clero y las órdenes monásticas, con el resultado de que ambos “estados” se influyeron mutuamente.

Aunque primitivamente quienes ocupaban un cargo en la Iglesia sólo se distinguían del resto de los fieles por deberes especiales y funciones, el status privilegiado del clero, que se desarrolló en tiempos posteriores, desembocó en un modo de vida inspirado en el de los monjes. La renovación que empezó con el Concilio de Trento también condujo a una reforma en la preparación de los sacerdotes. Bajo la dirección de la recién aparecida Compañía de Jesús, se establecieron numerosos seminarios. A partir de ese momento, la forma de vida sacerdotal se vio fuertemente influida por la espiritualidad ignaciana. (Todavía hoy se nota esto en la legislación canónica.)

Por otra parte, la vida monástica se vio cada vez más influida por las necesidades pastorales de la Iglesia, con el resultado de que se confiriera la ordenación cada vez a más y más monjes. Hoy en día, es raro que un monje no sea al mismo tiempo sacerdote. En los siglos dieciocho y diecinueve, se fundaron gran número de congregaciones y éstas fueron, en la práctica, activas comunidades de sacerdotes, cuya obra era pastoral aunque la

estructura en que vivían fuera monástica y estuviera basada en la forma religiosa de vida. Como religiosos, estos hombres se sometían al cumplimiento de las reglas monásticas, con una forma de vida especial y regulada que sugería una vida “dentro” del monasterio. Pero como sacerdotes, estaban obligados, a causa de las necesidades pastorales de la Iglesia, a “salir” de la comunidad, y así se veían en la necesidad de llevar un tipo de vida muy distinto. El activo religioso-sacerdote debía llevar, en otras palabras, una vida ambivalente.

Si hablamos de renovar la vida religiosa, entonces también aquí tendría que producirse un “retorno”. La actual escasez de sacerdotes será menos aguda cuando el celibato no sea requisito indispensable para los seculares, y entonces muchos de los sacerdotes regulares de las órdenes religiosas podrán retirarse de la práctica pastoral y dedicarse a cumplir su verdadera obra dentro de la Iglesia. Deben ser una manifestación constante de la Iglesia tal como Cristo la quería, testigos conscientes y especiales de la fe y una comunidad eclesial local muy particular que proyecte su luz a la *Ecclesia* única y al mundo. Me explayaré más adelante sobre el contenido último y el significado de esto.

Hasta ahora no dije nada de las órdenes femeninas. Es evidente que las órdenes contemplativas de mujeres, cuya forma de vida estaba modelada siguiendo la de los monjes (por ello se las llamó *moniales*), han resultado menos afectadas por las tendencias clericales que las de los hombres. Las comunidades religiosas femeninas florecieron en los siglos dieciocho y diecinueve y muchas de ellas se dedicaron a las diversas tareas relacionadas con los servicios pastorales tales como educación, enseñanza y atención de enfermos y ancianos. Pero estas tareas pasaron gradualmente a los servicios sociales del

Estado y las mujeres de las comunidades religiosas se sienten cada vez más inseguras acerca de qué deben hacer y cómo justificar su propia existencia. Por otra parte, muchos miembros de estas órdenes contemplativas desean cada vez más emplearse, de una u otra forma, en las tareas pastorales.

Todo esto es un claro indicio de una búsqueda de los “orígenes”. ¿Y no podemos suponer que sea al mismo tiempo la búsqueda de una experiencia kenótica? ¿No será que a los hombres y a las mujeres de las órdenes religiosas les cumple una tarea capital en esta misión de conducir a la Iglesia rumbo a su forma kenótica de servicio? En este mismo capítulo, un poco más adelante, agregaré algo acerca de esto, en una relación distinta. En el ínterin, debo discutir otro aspecto de la Iglesia kenótica.

8. El orden legal en la Iglesia

La vida en una comunidad de creyentes tendrá, por supuesto, que regularse de acuerdo a un orden legal definido. Este orden ha quedado establecido hasta el presente en un código de derecho eclesiástico (el *Codex Iuris Canonici*) modelado sobre el esquema del derecho romano. Pero el derecho romano es un derecho constitucional y nos sentimos inclinados a preguntar si el sistema de derecho de la Iglesia kenótica puede estar basado en principios del derecho constitucional de un Estado.

Si el derecho eclesiástico está creado en analogía con la estructura y los principios de derecho de un Estado, la Iglesia en su tarea de servicio no debe poner su propio sistema legislativo ni a la par ni por encima del sistema de la ley civil. Si la libertad fundamental y los

derechos del hombre son violados (como, por ejemplo, en la elección del cónyuge), entonces nos cabe preguntar si no asiste el derecho a la Iglesia de declarar válidas o inválidas las acciones de los creyentes o si no puede decidir que las personas interesadas son competentes o incompetentes para realizar actos o tomar decisiones.¹⁰

En principio, el punto de partida del orden legal de la Iglesia debe ser la comunidad eclesial local. Por descontento que de acuerdo con los principios de pluriformidad el sistema legal de una Iglesia local no podrá reglamentarse en sus detalles. Pero seguramente se podrán dictar ciertas reglas que establezcan lo mínimo indispensable para el funcionamiento de la comunidad local. Los reglamentos más concretos quedarían librados a la discreción del obispo. Hasta ahora, todo fue reglamentado “desde arriba”. En adelante, sin embargo, estas autoridades más altas: obispos, conferencias de obispos, el papa, etcétera, actuarían como autoridades ante quienes se pueda apelar. Cada vez que se produzca, por ejemplo, un conflicto en el seno de una Iglesia local, o dudas sobre problemas de fe y de costumbres, podría apelarse a una autoridad más alta, empezando por el obispo y, en caso de necesidad, llegando hasta el mismo papa.

El nuevo orden legal de la Iglesia debe inspirarse y proceder en mucho mayor escala de su función pastoral.

9. La Iglesia como “zona de verdad”

Un breve resumen del discurso pronunciado en Berlín, en julio de 1964, por Josef Pieper, aclarará lo que quie-

¹⁰ Estos datos acerca de las posibilidades y dificultades de los matrimonios entre personas de distinta religión los he tomado de un discurso pronunciado por L. C. MELJERS, funcionario de la diócesis de Den Bosch. Ver el resumen de este discurso en *De Tijd*, junio 12 de 1966.

ro decir por “zona de verdad”. Casi la totalidad de este discurso fue publicada en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 29 de julio de 1964 bajo el título de “Der Verderb des Wortes und die Macht” (“La corrupción de la palabra y del poder”).¹¹

Pieper toma como punto de partida una cuestión aparentemente académica: ¿Cuál fue la objeción exacta que Platón hizo a los sofistas? Platón presentó muchos cargos contra los sofistas y todos ellos se aplican estrictamente a nuestra situación contemporánea. Una de sus acusaciones fue su “corrupción de la palabra” (“*Korrumpierung des Wortes*”). Un elemento de la existencia humana está contenido en la palabra y, si la palabra se corrompe, la existencia humana no permanece inviolada. Platón sostenía que los sofistas habían corrompido la palabra porque su enseñanza ya no tenía como función primordial transmitir la verdad sino que simplemente se la manoseaba con el propósito de impresionar, sin miramiento por la verdad. Esto traía como consecuencia que la otra persona dejara de ser un verdadero interlocutor y se convirtiera en un mero objeto: un *material* humano, utilizado por el “locutor”. La palabra perdió así su carácter de comunicación y se convirtió en instrumento de poder, en un arma.

Existen innumerables ejemplos de la enorme extensión en que nuestra sociedad contemporánea está penetrada, como lo estuvo la de Platón, por el empleo sofístico de la palabra. En publicidad, la palabra se emplea con efecto calculado, con el ojo puesto en su posibilidad de éxito. Esto ocurre constantemente en la política, donde la palabra se degrada frecuentemente al nivel de un

¹¹ En esta sección, estoy en deuda con mi amigo agustino, el DR. J. B. ROELAND, O. S. A., quien me llamó la atención sobre el discurso del profesor Pieper.

slogan alagador, y en el caso extremo de un régimen de terror constituye un arma muy peligrosa. En tales casos, y en otros, la degradación del lenguaje es siempre una degradación de la comunicación de la verdadera comunidad humana.

Una respuesta final que Platón dio a este problema que tanto le preocupaba fue la siguiente: “El sofista es el fabricante de una realidad ficticia” (“*Der Sophist ist ein Verfertiger fiktiver Realität*”). En otras palabras, al sofista no le importaba la verdad: en su lugar puso una realidad aparente.

Esta definición de Platón puede también aplicarse con sorprendente pertinencia a nuestra situación contemporánea. Es cierta en el caso de la moderna industria del entretenimiento, de la prensa sensacionalista y, a menudo, de la política o de todo lo que se da por sentado en la ideología oculta de nuestra sociedad; todos ellos emplean “la realidad ficticia” y todos tienen por meta no transmitir la verdad sino ofrecernos algo que podamos tragar fácilmente y con placer. La realidad ficticia prevalece de tal modo en nuestra sociedad que el hombre medio no sólo no puede encontrar la verdadera realidad sino que ni siquiera es capaz de buscarla. Su visión está tan limitada a la realidad ficticia que ya no puede mirar ni detrás ni por encima de ella.

Al final de su discurso, Pieper dice algunas cosas realmente valiosas en defensa de nuestra existencia y contra las tendencias sofistas de este tipo que prevalecen hoy en día. Una de estas cosas es que en nuestra sociedad debe haber una “zona de verdad” donde los hombres puedan preocuparse de la verdad, independientemente de toda meta o intención. Pues hablaba en una reunión universitaria, Pieper sugirió que la Universidad debería ser esa “zona de verdad”.

Sin querer discutirse, me gustaría también sugerir que la Iglesia debería, en primera instancia, mostrar la dimensión más profunda de su servicio y de su ministerio como sacramento de salvación de nuestra sociedad, siendo la *zona de verdad*. También estoy convencido de que la Iglesia en su forma de poder imperial, puede llevar a cabo esta función sólo en forma muy imperfecta, porque en una situación de poder el propio prestigio está siempre en juego.

10. Veracidad

Kenosis significa que la Iglesia debe despojarse de todo falso deseo de prestigio. Por falso prestigio, no sólo me refiero a lo que el Concilio llamó “triumfalismo”, sino también a la actitud que estima que debe mantenerse *a toda costa* la impresión que la Iglesia provoca en el mundo exterior. En consecuencia, se establece una distinción entre el católico individual y la Iglesia. El individuo puede descarriarse, pecar, perder la gracia, etcétera, pero la Iglesia no. Así, se entendía que era posible hablar de una “Iglesia de pecadores” pero no de una “Iglesia pecadora” (la prostituta de Babilonia). En cierta época la distinción pareció proporcionar la solución a muchas dificultades, pero cada día es más difícil mantenerla a la luz de los cambios y de la visión modificada de la Iglesia actual.

El papa, sin embargo, ante el Concilio confesó las culpas *en nombre de la Iglesia* (aunque esto fue expresado en forma subjetiva). Si la Iglesia ha sido realmente culpable entonces no estuvo a la altura de sus merecimientos. . . ¡como Iglesia! De todos modos, existe todavía una tendencia a subrayar por sobre todo la *continuidad*, a pesar de que estén teniendo lugar cambios

drásticos. Los cambios están sin duda acaeciendo; pero la Iglesia, en verdad, no se desdice de nada.¹² Existe un claro temor de dar pie a la posible impresión de que la Iglesia *erró* en el pasado. Las encíclicas papales no son “declaraciones infalibles *ex cathedra*”, pero se las rodea de un aura de infalibilidad, a tal punto que siempre resulta difícil admitir, en un período posterior, que estuvieron determinadas por las condiciones históricas imperantes y que ahora, a la luz de las experiencias presentes, resultan insostenibles e incluso erróneas. Admitir esto, podría dañar el prestigio de la Iglesia. No podemos sustraernos a la impresión de que el reconocimiento por parte de la Iglesia de sus propios errores y de sus malas interpretaciones se considera un gran peligro, con el resultado de que se recurre a cuanto expediente se presenta para demostrar que existe una *continuidad* en los cambios que están teniendo lugar.

Creo que una Iglesia kenótica que progrese cada vez más en servicio y humildad, siempre abierta a la verdadera autocrítica, a la luz de los evangelios y de cualquier nueva situación histórica, acrecentará su “prestigio” lejos de disminuirlo.

Esto nos conduce a la cuestión de la honestidad de la Iglesia y de su veracidad. Una de las grandes dificultades del diálogo ecuménico reside en la impresión que da siempre la Iglesia católica romana de ser de poco fiar. Por cierto que hay entre los católicos muchos individuos sumamente honestos; pero, ¿es la Iglesia, como totalidad, igualmente sincera? Los ajenos encuentran difícil confiar en una Iglesia que emplea palabras untuosas, en prelados diplomáticos y astutos, en teólogos

¹² Cfr. los cuatro artículos del PROF. G. C. BERKHOUWER, “Het prestige der Kerk”, en *Gereformeerde Weekblad*, 21 (1966), págs. 217, 225, 233 y 241.

que le buscan cinco pies al gato y que con toda clase de muy sutiles razonamientos demuestran que la Iglesia *en verdad nunca* cometió el menor error.

Nada daña tanto la confiabilidad de la Iglesia católica a los ojos de aquellos que piensan de otro modo (y a los ojos del mundo moderno en general) como la negativa de la Iglesia de admitir los errores cometidos y su forma de silenciar, oscurecer o excusar esos mismos errores. Por cierto, ¿qué hay de extraño que en semejante contexto la teología moral de la Iglesia tradicional haya siempre considerado pecados graves (en sí mismos) los que se cometen contra el sexto mandamiento mientras tenía como veniales los cometidos contra el octavo: los pecados contra la veracidad? La verdad de la Iglesia está íntimamente vinculada a su veracidad. Ser una “zona de verdad” significa que la Iglesia debe verificar constantemente las ideologías del mundo y las formas de vida que las acompañan. Debe estar intensamente presente en el mundo, pero al mismo tiempo reservar espacio suficiente para mantenerse apartada a fin de no verse arrastrada sin remedio y no ser absorbida por el dinamismo secular.

Como ya lo dije, el movimiento vital del cristianismo no puede, en última instancia, sincronizarse con el movimiento del mundo, tal como aparece expresado en el dinamismo de la sociedad moderna. La realidad ficticia que la sociedad moderna indolora y casi imperceptiblemente nos impone, debe reconocerse como *ficticia*. La unilateralidad y las limitaciones de la visión oculta del mundo que paralizan el espíritu, deben revelarse. Las preguntas más profundas acerca del hombre deben seguir siendo planteadas y la saludable inquietud de la sobriedad y la vigilancia cristiana deben mantenerse vivas. Hoy es imposible ser creyente en un reducto pequeño,

privado e inviolable: somos todos creyentes *dentro del mundo*. La verdad y las apariencias, la honestidad y las mentiras no están presentes en el mundo en forma pura. La apariencia se presenta como verdad y las mentiras se presentan como honestidad. Es tarea constante de la Iglesia como “zona de verdad” desenmascararlas.

Cumplir plenamente esta tarea requiere habilidad para *ver* con el sentido especialmente aguzado por la fe. Obviamente no es tarea que pueda cumplir cualquiera, pero me parece que podrían llevarla a cabo las órdenes religiosas de la Iglesia. Siempre tuvieron tendencia a apartarse del mundo; esto, desgraciadamente, las condujo, en algunas oportunidades, a un aislamiento total y falso. Desde mi punto de vista, quienes integran las órdenes religiosas están llamados a estar, por una parte, totalmente presentes en el mundo y, por la otra, en cierta medida apartados. Su presencia será así una presencia con reservas. Esta distancia será necesaria si tienen que proyectar el movimiento más profundo de la vida sobre nuestro mundo y luego, por reflejo, ver las reales motivaciones de nuestra sociedad contemporánea a la luz del Evangelio y revelarlas.

Mucho más podría decirse acerca de las formas concretas que el cumplimiento de esta tarea debería adoptar, pero me limitaré a señalar que creo que ésta podría ser la esfera genuina de actividad apostólica para muchas de las órdenes religiosas que en la actualidad están buscando un nuevo sentido para su existencia y una nueva forma de trabajo. Esta esfera de trabajo, además, no es tan opuesta como podría parecer al propósito original de las comunidades religiosas en la Iglesia. Después de todo, sólo en el verdadero servicio a la veracidad de la Iglesia kenótica podremos continuar la obra de Cristo con fe profunda. Aquel que dijo: “Yo soy la verdad”,

no se cansaba de desenmascarar y denunciar las falsas apariencias, la hipocresía, y los sepulcros blanqueados. Su tarea era destruir a las “potestades” ocultas (1 Cor. 15, 24).

11. Conclusión

En este capítulo hice sencillamente un esbozo a gruesos trazos de algunas consecuencias concretas que traerá nuestra aceptación de la Iglesia kenótica. Lo que sugerí pueden parecer cambios muy radicales; pero, de hecho, no alteran en nada la esencia fundamental de la Iglesia. Todo lo que hice fue buscar en las infinitas riquezas de la *radix* de la Iglesia. Estoy sinceramente convencido de que una Iglesia kenótica será un testigo mucho más elocuente del misterio de Cristo que una Iglesia con poder imperial.

Una Iglesia kenótica es además mucho menos vulnerable que una Iglesia imperial. En su forma kenótica, la Iglesia tiene muchas más posibilidades de eludir el predominio de las “potestades” ideológicas que están escondidas entre las normas de nuestra sociedad moderna y resulta así menos vulnerable. Su actividad se originaría y se difundiría, a partir del ámbito menos pretencioso de las pequeñas comunidades locales, en lugar de hacerlo desde una autoridad fuertemente centralizada. Una Iglesia kenótica no necesitaría comprometerse en una lucha constante por sobrevivir en la sociedad moderna, una lucha para preservar su propia estructura de influencias extrañas. Tendría así mayores posibilidades de proseguir su tarea aun en las sociedades que le fueran hostiles o que la persiguieran. Para expresarlo en términos militares, su estrategia sería pluriforme y variable.

Sólo una Iglesia kenótica puede ser realmente ecuménica. El mayor obstáculo con que tropieza la Iglesia católica en su diálogo con otras Iglesias y comunidades cristianas, es la forma de poder que ostenta. Precisamente este poder sirvió de causa generadora de la principal protesta de los reformadores. Con la desaparición del poder de la Iglesia, el diálogo ecuménico quedará ubicado en un plano enteramente distinto e incluso me inclino a vislumbrar que a nivel de las Iglesias locales se descubrirán formas de verdadera unidad eclesiástica.

Una Iglesia kenótica también estará por primera vez en condiciones de divulgar el Evangelio en escala mundial.¹³ La Iglesia como forma de servicio ya no estará ligada a las formas occidentales de cristianismo y podrá estar presente, como sierva, en culturas no cristianas de Asia y África e incorporar todos los logros de estas culturas. Una Iglesia kenótica carece de pretensiones exclusivas sobre la revelación y sobre la gracia. Reverenciará, pues, el misterio de la revelación divina y la gracia presente en la herencia religiosa y en la experiencia de las religiones no cristianas.

Falta contestar una última pregunta: ¿Cómo realizar este cambio de dirección y orientarnos hacia una Iglesia kenótica? Por cierto que no se lo logrará ni con “medidas” ni con reorganización. Será por sobre todo el resultado de la *metanoia*, de un cambio en el corazón o de una conversión, del desarrollo de una nueva mentalidad, de una actitud kenótica. Quienquiera preste atención a cuanto se dice entre el clero, alto y bajo, y entre los así llamados “laicos”, descubrirá que, en todas partes, hay un anhelo más o menos explícito por una Iglesia kenótica. La lucha del Concilio contra el triunfalismo

y el juridismo y su nostalgia de una “Iglesia de los pobres”, ¿no fueron acaso la expresión de un deseo por parte de los cristianos de encontrar una forma distinta de Iglesia, una Iglesia de kenosis y del siervo de Yavé? Se requiere, por lo tanto, una nueva actitud, y como conclusión, sólo puedo repetir las palabras del apóstol Pablo: “Tened en vosotros estos sentimientos, los mismos que en Cristo Jesús. . . quien se anonadó a sí mismo, tomando forma de siervo. . .” (Fil. 2, 5-7).

¹³ Cfr. DR. C. A. VAN PEURSEN, C. AALDERS y DR. J. BLAUW, *Evangelieverkondiging in wereldperspectief* (Kampen, 1965).

Epílogo

El Evangelio habla de dos clases de tumbas.

Una estaba blanqueada y la otra estaba vacía.

La tumba blanqueada es el símbolo de las falsas fachadas, de la apariencia exteriormente bella que no perdura.

La tumba vacía era del Hombre-Dios, Jesucristo, aquel que se había anonadado (vaciado).

La esperanza del futuro nació en torno a este anonadamiento.

El pueblo contempló esta tumba vacía. Se le había dicho que no debía buscar a los vivos entre los muertos.

Luego un grito se elevó: está vivo, ¡ha resucitado! Más y más gente se reunió y fue bautizada en el nombre de Jesucristo para perdón de sus pecados. Se entregaron de todo corazón a la enseñanza de los apóstoles y al amor del prójimo, a compartir el pan y las oraciones.

Ésa fue la Iglesia.

Así, en torno al vacío de la tumba, nacieron la esperanza del futuro y la Iglesia, que es y debe siempre ser *el mensaje de lo que ha de venir*.

Índice

	<u>PÁG.</u>
INTRODUCCIÓN	9
I. LA SITUACIÓN DEL INTERROGANTE	17
1. El problema de Dios	17
1. La crisis religiosa	20
2. La idea de Dios	23
3. Secularización	25
4. Liberación de la religión	27
5. Reseña crítica	30
6. La dimensión perdida	32
2. El anuncio del mensaje cristiano	36
1. Desmitificación	37
2. La teología de la "respuesta"	40
3. El método del análisis lingüístico	42
3. La esencia del problema	46
II. EL FUTURO	49
1. Futurología	49
2. Más allá de las revoluciones	51
3. Las guerras	56
4. Rapidación	58
5. El carácter inestable de la vida	60
6. Los fenómenos de la rapidación	63
7. Algunas conclusiones	80
III. LA IGLESIA EN LA SITUACIÓN SECULAR	85
1. Desde el punto de vista de la Iglesia	85
1. Alienación y ausencia	88
2. La Iglesia en los distritos residenciales	91
2. La otra cara del problema	98
1. El lugar de la cultura y de la religión	101
2. La amenaza oculta	104

	<u>PÁG.</u>
3. Impotencia	107
1. ¿Pesimismo unilateral?	112
2. La secularización en el debate teológico	115
3. La contienda con los "poderes"	119
4. Entre un futuro falso y uno verdadero	123
IV. LA IGLESIA Y LA KENOSIS	127
1. La Iglesia	127
1. El empleo del lenguaje en la Iglesia	128
2. ¿Qué encierra un nombre?	129
3. El pueblo de Dios	133
4. La elección de un camino	137
5. Aislamiento	140
6. Retorno	142
2. Kenosis	144
1. "Kenosis" como elección existencial	148
2. "Kenosis" como camino de la Iglesia	151
3. ¿Por qué la Iglesia no eligió antes este camino?	154
4. "Kenosis" en la tradición de la Iglesia	157
5. Resurgimiento	159
6. "Kenosis" es Éxodo	162
V. EL FUTURO DE LA IGLESIA	165
1. El anonadamiento ante las formas de poder ...	166
2. Territorial o personal	171
3. La comunidad eclesial local	174
4. "Perseverar unánimes"	175
5. El clero	178
6. El laicado	181
7. Las comunidades religiosas	184
8. El orden legal en la Iglesia	187
9. La Iglesia como "zona de verdad"	188
10. Veracidad	191
11. Conclusión	195
Epílogo	199

SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
25 DE OCTUBRE DE MIL NOVE-
CIENTOS SESENTA Y SIETE EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DIDOT S.C.A.,
LUCA 2223 - BUENOS AIRES