

DOCUMENTACION

Respuesta de Leonardo Boff a la carta del cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la congregación para la doctrina de la fe, sobre el libro "Iglesia: Carisma y Poder."

La revista *Il regno, quindicinale di attualita e documenti*, Bologna, publicó en su número 514, (1984) la carta del cardenal Ratzinger del 15 de mayo de 1984 a L. Boff sobre su libro *Iglesia: carisma y poder*, y la respuesta de L. Boff a dicha carta del 24 de agosto de 1984.

Se reproduce a continuación una traducción de la respuesta de L. Boff, en los puntos teológicamente más pertinentes. No se publica la carta del Cardenal Ratzinger porque la respuesta de L. Boff la cita en sus párrafos más importantes.

Las páginas citadas del libro *Iglesia: carisma y poder*, tanto en la carta del cardenal como en la respuesta de L. Boff, corresponden a la versión original portuguesa, *Egreja: carisma e poder*, Petrópolis, 1981.

III. Respuestas a las observaciones de carácter general y metodológico

1. Doctrina de la Iglesia y magisterio

Dice el texto de la carta del cardenal Ratzinger:

En el intento de acercarse a los problemas de América Latina y, en particular de Brasil, no se presta atención a la doctrina de la Iglesia y del magisterio con un estudio directo y profundo y se acude a una cierta corriente teológica desgraciadamente discutible y más propia de otros contextos (Hans Küng, *Carisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Ernst Käsemann, etc.).

El magisterio es ciertamente un lugar teológico, pero no es el único ni siquiera el más importante. La sana teología se construye como una mesa sobre cuatro patas: la Escritura, la tradición, el magisterio y la razón teológica. A pesar de la disparidad de los trece artículos que componen *Iglesia: carisma y poder* (sus destinatarios van desde CEBS hasta los obispos), hay en las citas que hago un notable predominio de la Sagrada Escritura, "alma de la Sagrada Teología" (*Dei Verbum*, 24).

Cito 228 textos escriturísticos; hablo (sin citar los textos) 120 veces del evangelio; 20 de la Sagrada Escritura, 45 del Antiguo y Nuevo Testamento; de donde se deduce la importancia capital de la referencia bíblica con 413 referencias.

Los dos últimos capítulos sobre el carácter pneumático de la Iglesia están prácticamente elaborados a base de referencias bíblicas sobre textos relativos al tema.

Además hay una presencia significativa de los Santos Padres. Los cito 49 veces, preferentemente a San Agustín (13 veces) y a continuación otros como Ignacio de Antioquía, León Magno, Clemente Romano, etc.

Pero vayamos al magisterio; de hecho este es el *punto doliente* de las observaciones del cardenal: 52 veces cito a los papas recientes, teniendo en cuenta que más de la mitad (7) de los estudios se publicaron antes de la elección de Juan Pablo II, 79 veces cito el Vaticano II; 78 veces Puebla; 56 me remito al magisterio sin especificar los textos, en sentido positivo. Innumerables las citas de la conferencia nacional de los obispos.

El capítulo III ("La Iglesia y la lucha por la justicia y el derecho de los pobres," 42-57) ha sido totalmente elaborado sobre documentos oficiales del magisterio como la *Octogesima Adveniens*, la *Evangelii Nuntiandi*, la *Redemptor Hominis*, la *Justicia en el mundo*, la *Lumen Gentium*, la *Evangelica Testificatio*, el documento de Puebla, y los documentos de la CNBB. Creo al menos que en este capítulo se de "un estudio directo y profundo" del magisterio y de la sana doctrina de la Iglesia.

Como ya he notado en la introducción, sigo el método que usan habitualmente nuestras conferencias episcopales, el documento de Puebla y los teólogos: se parte de los problemas de la vida de la Iglesia; se acude luego a la luz de la exégesis, la historia de la Iglesia, el magisterio y la buena literatura teológica, accesible al que hace teología en un país pobre como Brasil.

Si se analizan las citas de autores, no es justo afirmar como hace el cardenal Ratzinger que yo prefiero una cierta corriente teológica desgraciadamente discutible. Pongo a pie de páginas 402 citas; y allí están presentes las más diversas corrientes del presente y del pasado: padres de la Iglesia, teólogos medievales, neoescolásticos, representantes de la teología moderna como Congar, de Lubac, Rahner y J. Ratzinger, como también teólogos latinoamericanos.

Se citan en prueba de mi tendenciosidad los nombres de Hasenbüttl, Küng y Käsemann. Analicemos sin ira ni excesivas sutilezas lo que cito de ellos.

Ante todo es preciso corregir dos errores de transcripción; Hasenhüttl se escribe con dos t; el título correcto de su libro es *Charisma* y no Carisma. Es católico y profesor ordinario de dogmática de la Universidad de Saarbrücken. Estudió en Tübingen cuando J. Ratzinger era allí profesor de la misma materia.

El libro: *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969) es un estudio histórico-dogmático del carisma como principio de organización de la vida de la comunidad. El mismo J. Ratzinger siguió ciertamente la elaboración del libro, pues el autor le muestra su agradecimiento en el prólogo por "sus numerosas y enriquecedoras sugerencias" (*für ihre* — junto con P. Stockmeier — *zahlreichen weiterführenden Ratschläge.*).

El libro tuvo que ser considerado bueno, porque ha sido incluido en la colección dirigida por J. Ratzinger y H. Küng —*Okumenische Forschungen*— por la editorial Herder (*Ekklesiologische Abteilung, Band V: Charisma*). Un libro importante para todos los que pretendan escribir sobre un tema tan actual como el de los carismas. Y también es importante para nuestro contexto social —contrariamente a lo que dice la carta del cardenal "*propio de otros contextos*"— pues los retos sociales y pastorales que descubre la conciencia cristiana nos llaman a la creatividad no sólo para poder dilatar, sino también para mantener la actual situación de la Iglesia.

Gotthold Hasenhüttl demuestra en su libro que la *Ordnung* (orden, organización) no es en la Iglesia una organización jurídica externa, sino un principio que hace de la Iglesia un organismo (*organicam ut aiunt*, como escribía Pio XII). El autor no ignora los ministros instituidos (carismas permanentes) y hace ver la importancia de los carismas personales y comunitarios para la construcción viva y concreta de la Iglesia. Estas perspectivas me parecen relevantes para nuestra situación de Iglesia que nace de la fe del pueblo en la base, como afirmo en los dos últimos capítulos del libro *Iglesia: carisma y poder*, donde cito expresamente a Hasenhüttl, unas ocho veces.

Cito aquí en total siete veces a Küng. Resultaría extraño publicar un libro sobre temas eclesiológicos, como el mío, desconociendo la obra fundamental de la eclesiología pstconciliar *La chiesa* de Hans Küng. El mismo J. Ratzinger en su libro *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1969, cita a Küng más veces que yo, en total once veces. En las siete veces que cito aquí lo hago incluyendo dos artículos: "La estructura carismática de la Iglesia" (*Concilium*, n. 1, 1965, 31-45), y el que trata del problema que yo afronto sobre qué es el catolicismo ("Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem," en E. Käsemann, *Das neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970). Como se puede ver no cito ninguna obra de Küng incluida en las condenas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, excepto una entrevista en *Herder-Korrespondenz* (27, 1973).

Cito seis veces a Käsemann tanto en la colección organizada por él con otros autores, *Das neue Testament als Kanon* (op. cit.) como en su colección de artículos en el *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen, 1960. La categoría exegetica de Käsemann es tan universalmente reconocida

que me parece ridículo que un teólogo, pequeño y periférico como yo, pueda retorcarle alguna cosa.

Concluyendo ya esta parte, pienso que he dado al magisterio el lugar que le corresponde en el discurso global de la teología, sobre todo si se tiene en cuenta la variedad de temas discutidos en el libro, *Iglesia: Carisma y poder*. En una teología que tiende a identificar la Iglesia con la jerarquía se corre el riesgo de *debilitar* la doctrina del magisterio en detrimento de los otros lugares teológicos.

Los pronunciamientos del magisterio son claramente importantes y pueden incluso ser normativos. Pero, como decían los maestros de la Gregoriana, Z. Alszeghi y M. Flik," por sí solos estos pronunciamientos no bastan para iniciar el trabajo teológico y aún menos constituyen el fundamento último. Las fórmulas del magisterio no son una pista de despegue adecuada para la investigación teológica... Las fórmulas propuestas con autoridad surgen generalmente de determinadas situaciones históricas, concentrando la atención sobre aspectos polémicos e inevitablemente unilaterales" (*Como se faz teologia*, Sao Paulo, 1979, p. 41).

2. El lenguaje

Reza así el segundo punto de la carta del cardenal Ratzinger:

La segunda observación general se refiere al lenguaje usado. Falta a veces, la necesaria serenidad y moderación, fruto de la caridad, la justicia y el respeto hacia las personas e instituciones de la Iglesia. Por el contrario, su tono es polémico, difamatorio, e incluso panfletario, absolutamente impropio de un teólogo (cf pp. 65 y ss; 89 ss; 238-240). Además falta más con frecuencia todavía la precisión teológica: los términos usados adquieren un significado ambiguo, por ejemplo cuando se habla de "sincretismo" (cf pp. 145 ss). Quien desea edificar la Iglesia y consolidar su comunión interna debe utilizar un lenguaje sereno y moderado y, al mismo tiempo, también más coherente con el uso propio del magisterio.

Aquí se critican dos faltas: una de moderación con el lenguaje y la otra de precisión del lenguaje teológico. Afrontemos por separado las dos cuestiones.

a) Falta de moderación del lenguaje y tradición profética

El lenguaje depende del género literario utilizado; los géneros por su parte dependen de los problemas discutidos como ya observaba Aristóteles. La teología conoce los distintos lenguajes, y nosotros teólogos (también yo) usamos ayer y hoy distintos géneros literarios.

Existe el lenguaje narrativo, el reflexivo, el científico-técnico, el pastoral y también el profético. El teólogo, según las circunstancias, puede hacerse pastor (como la mayoría de los antiguos, que eran obispos y teólogos), poeta (santo Tomás), místico (san Buenaventura) y profeta (san Juan Crisóstomo y san Antonio de Lisboa).

En mi libro critico situaciones deplorables en la Iglesia de ayer y de hoy.

Ante todo es preciso aceptar la realidad: existen pecadores en la Iglesia. No pretendo entrar en la discusión de cómo ha de entenderse esta realidad negativa de la comunidad cristiana: si existe una *Iglesia pecadora* o si es santa, aunque esté formada por pecadores (teorías de C. Journet, Y. Congar, K. Ranher, H. Urs von Balthasar y otros).

Sólo quiero recordar que existe una larga tradición teológica que se refiere a la Iglesia como a una *casta meretriz*, objeto de un estudio erudito de Von Balthasar (*Sponsa Verbi*, Einsiedeln 2/1971, 203-305). El *habitus meretricius* de la Iglesia fue tan duramente criticado por los padres como Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Bernardo y por teólogos como el gran obispo Wilhelm von Auvergne que mis expresiones parecen incluso demasiado moderadas. Yo nunca he llegado a pronunciar frases como las de san Pedro Damiani que llama al Papa Gregorio VII "San Satanás" (cf. D. Romag, *Compendio de Historia da Igreja*, vol II, Petrópolis 1950, p. 112). H. Riedlinger ha recogido muchísimos textos en este sentido (cf. *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohewiliedskomentaren des Mittelalters*, Münster, 1958).

En las páginas citadas critico el autoritarismo que persiste en ciertas personas situadas en el poder dentro de la Iglesia, la escasa libertad de información y expresión en algunos sectores de la misma, algunos procedimientos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en su legítimo oficio de promover y defender la fe del pueblo de Dios. Si tuviera en cuenta la creciente conciencia de los derechos humanos y del sentido jurídico de los hombres de hoy, la Congregación podría perfeccionar, también conmigo, sus formas de proceder. Lo digo con sinceridad y humildad porque no me han gustado las críticas que vienen de hermanos en la fe y de amigos de ruta que, aun no siendo cristianos, admiran el compromiso de la Iglesia y del Papa en pro de la justicia en el mundo.

Critico duramente el culto a la personalidad que algunos sectores de la Iglesia alimentan hacia las autoridades eclesíásticas, hasta el punto de que un autor reciente escribe este evidente error teológico: "de hecho, el Papa es Dios sobre la tierra... Jesús ha colocado al Papa al mismo nivel que Dios" (*Iglesia: carisma y poder*, 89-90).

Ante situaciones semejante la teología tiene que convertirse en profecía, denunciar y anunciar. He utilizado este género en los casos referidos, aunque no me considero un profeta sino un escriba (que tiene que escuchar siempre las críticas de Jesús contra los escribas). Es evidente que este género no se expresa con un lenguaje "sereno y moderado;" es denuncia y, por su misma naturaleza, es polémico.

¡Ojalá nos sirvan de ejemplo en este campo los *profetas* que, según Max Weber, fueron los primeros provocadores de la historia! Isaías llama prostituta a uno de los símbolos más significativo del Antiguo Testamento, Jerusalén, porque se había vuelto infiel a Dios. Lo mismo hará Ezequiel al pronunciar estas crudas palabras: "los amantes de Jerusalén tienen miembros sexuales de jumento y su orgasmo es como el de los sementales en celo" (Ez. 23,217). Amós llama "vacas de Basán" (5,1) a las nobles señoras de Samaria. Podría multipli-

car estos ejemplos sacados de las distintas tradiciones del Antiguo Testamento.

El profeta *Jesús de Nazaret* usó palabras duras con los fariseos; les llamó sepulcros blanqueados, serpientes, raza de víboras, homicidas, hijos de prostitución y del diablo (cf. Mt. 23,13-38; Jn. 8,42-44). Llamó demonio a Judas (Jn. 6,70). A Pedro le llamó piedra por su profesión de fe, y "satanás" por su poca fe (Mt. 16,23). *Pablo* en un momento de furia contra los gálatas, exclama: "ojalá se castrasen todos aquellos que os turban" (Gl. 5,12).

Ciertamente no consideramos "difamadoras e incluso violentas, absolutamente impropias" semejantes expresiones venidas de autores inspirados, profetas, el mismo Hijo de Dios y sus apóstoles; así pues tenemos que entender y tolerar expresiones salidas de un pequeño teólogo pecador, que jamás dejó de amar a la Iglesia, la cual, a pesar de sus arrugas y negligencias, no deja de ser mi madre en la fe.

En cuanto a la *tradicón teplógica* me detendré apenas en un cohermano medieval el dulce y profético san Antonio de Lisboa (1195-1231). En sus sermones usa una vigorosa crítica religiosa a la religión y a las costumbres de los prelados de su tiempo. Tomemos solo algunos textos.

Los centinelas de la Iglesia (los obispos) son "perros sin ninguna vergüenza, porque su rostro se ha vuelto rostro de meretriz y por esto no quieren tener vergüenza" (*sunt canes, impudentissimi, quia frons meretricis facta est eis; et ideo nolunt erubescere*); "este es su camino tenebroso y lúbrico desde el primero al último, desde el señor cerdo a cerdito" (*haec est via illorum tenebrosa et lubrica a summo usque ad novissimum, a domino porco usque ad porcellum*). S. Antononii Patavini, *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, 2 vol. I, Padova, 1895, cuarto domingo después de pentecostés, p. 278).

Otra vez llama a los prelados "monos sobre el tejado que presiden el pueblo de Dios" (*simia in tecto praesidentes Dei populo*; domingo noveno de pentecostés, *op. cit.*, 348). Y continúa: "el prelado de la Iglesia es un esclavo que pretende reinar, un príncipe inicuo, un león rugiente, un oso hambriento de rapiña que despoja al pobre pueblo" (*op. cit.*, 348). En otra ocasión dijo con énfasis: "el verdadero José es Jesucristo vendido por los negociantes, los arzobispos, los obispos y muchos prelados de la Iglesia. Corren y recorren, compran y venden la verdad con mentiras y aplastan la justicia con simonía. Son comerciantes los abades, los priores hipócritas y los falsos religiosos que venden en la plaza de la vanidad humana mercancías falsas de sucia santidad bajo pretexto de religión, por sed de dinero y gloria humana" (décimo domingo de pentecostés, *op. cit.*, 392): Finalmente en la fiesta de san Pedro levanta su voz y grita: "vea cómo Cristo dijo tres veces: apacienta, y ninguna dijo esquila y dispón... Ay de aquel que nunca apacienta, pero trasquila y dispone tres o más veces... El pastor que abandona el rebaño que le ha sido encomendado es un ídolo en la Iglesia, porque es un dragón junto al arca del Señor, que tiene las apariencias y no la verdad. ¿Para qué puede interesar este ídolo marchito a la Iglesia de Cristo?" (*op. cit.*, vol. II, 918).

Estamos seguros de que san Antonio no quiere difamar a las personas y a

las instituciones de la Iglesia. Es el predicador de la Iglesia declarado doctor, que se convierte en profeta y utiliza el género propio de los profetas. Estos no son cómodos para nadie y menos para las instituciones por más sacrosantas que sean.

Existe un lugar para la *profecía dentro de la Iglesia* especialmente frente a los abusos que escandalizan a los pobres y desacreditan el mensaje de Jesús. Los hechos que narro en mi libro (pp. 65 y 238-240) pueden probarse, no son proyecciones de una fantasía detractora.

Decía con razón en su tiempo el teólogo alemán J. Ratzinger: "el sentido de la profecía reside, en realidad menos en algunas predicciones que en la protesta profética: la protesta contra la autosatisfacción de las instituciones, que sustituye la moral con el rito y la conversión con las ceremonias" ("Freimut und Gehorsam," en *Das neue Volk Gottes*, *op. cit.*, 250-251). En el sermón del diácono Esteban en los Hechos de los Apóstoles (7, 1-53), continúa Ratzinger, "se demuestra que Dios más allá de la historia, estaba no al lado de las instituciones, sino de parte de los que sufren y son perseguidos... Jesús es la plenitud de los profetas no porque en Él se realicen algunas previsiones, sino especialmente porque vivió y sufrió hasta lo más hondo la línea profética del Espíritu, la línea de la no autoexaltación de las instituciones sacerdotales" (*op. cit.*, 251).

Ratzinger critica enfáticamente la separación puritana que hemos hecho en la persona de Pedro: antes de la pascua era el traidor; después de pentecostés, el fiel. Pedro continúa viviendo esta tensión del principio y el después; continúa siendo ambas cosas: la piedra y el escándalo, el hombre que profesa la fe cristiana (Jn. 6,68 s.) y el que por miedo de los judíos niega la libertad cristiana (Gl. 2,1 ss.). Se pregunta el teólogo, hoy cardenal: "¿no ha ocurrido acaso en la historia de la Iglesia que el Papa fuera al mismo tiempo el sucesor de Pedro, "piedra" y "escándalo," piedra de Dios y piedra de escándalo?" (*op. cit.*, 259).

Queda con todo claro que, si por un lado comparamos a la Iglesia con Jerusalén y Babilonia, donde residen contemporáneamente Cristo y el Anticristo, no renunciamos jamás a la verdad del credo que nos invita a reconocer a la Iglesia *santa* con la santidad de Jesucristo y de su Espíritu, de todos sus santos y santas, de sus sacramentos y su magisterio solemne e infalible.

Pensamos con santo Tomás que la Iglesia "sólo en la patria celestial está sin mancha ni arruga, no ahora que está todavía en camino; de lo contrario nos engañamos a nosotros mismos con la ilusión de no tener pecado" (1 Jn. 1,8; S. theol. 3 q.8, a.3. ad 2).

Siempre he procurado salvar esta perspectiva: yo critico las situaciones que se dan en la Iglesia. Cuando hablo de las violaciones de los derechos humanos como problema interno de la Iglesia, afirmo claramente: "nuestra intención no es denigrar a la Iglesia dentro de la que nos situamos con un trabajo que supone por el contrario una adhesión explícita a su valor sacramental... Su credibilidad cuando proclama los derechos humanos y denuncia sus violaciones depende del respeto que la misma Iglesia practique en su interior" (*Igle-*

sia: *carisma y poder*). En otro párrafo afirmo: "digo que sólo un amor concreto y evangélico y por eso mismo crítico y libre puede aceptar a la Iglesia con sus límites y errores porque solo amándola nosotros nos convertimos y empieza a manifestarse la fascinación de la esposa de Cristo y madre de todos los hombres" (*op. cit.*, 101).

Con esto pienso haber demostrado que mi lenguaje no es desacostumbrado; en su género, se sitúa dentro de una larga tradición teológica que se alegra por el brillo de la santidad de la Iglesia; sin triunfalismos y con capacidad crítica para señalar las sombras y los pecados que una vez reconocidos, obtienen el perdón de Dios, el teólogo, como la mayor parte de los cristianos, ejerce la profecía dentro de la comunidad que ama tal cual es, negra y resplandeciente.

b) *La "falta de precisión del lenguaje" y lo inadecuado de cualquier razonamiento sobre la verdad divina*

El segundo punto en litigio sería la falta de precisión teológica; como ejemplo se cita la ambigüedad de la expresión "sincretismo."

Ante todo admito que falta precisión teológica en toda mi producción; no por mala voluntad, sino por la inadecuación estatutaria (Congar) de cualquier formulación humana (incluso las inspiradas de la Escritura) acerca del ministerio de Dios. Poseen valor propio, verdadero, analógico, pero siempre aproximado; el misterio, en efecto, es siempre insondable. Por esta razón se puede y se debe decir siempre que cualquier producción tendrá que aceptar la crítica de "falta de precisión teológica." La *Humani generis*, que tanto resalta el valor de las fórmulas, recuerda que pueden ser perfeccionadas (*perfici*: AAS 42,1950,566), lo que equivale a afirmar que siempre pueden mejorarse en precisión.

Me parece que se ha escogido mal el ejemplo del sincretismo. Hago allí un esfuerzo consciente de precisión terminológica muy detallada. Empiezo reconociendo la complejidad del fenómeno y la ambigüedad del término, citando el Vaticano II: "hay que alejar toda especie de sincretismo y de falso particularismo" (*Ad Gentes*, 22/942; *Iglesia: carisma y poder* p. 146). Presento las distintas tendencias de la investigación y el esfuerzo por recuperar su sentido positivo, esfuerzo realizado en los últimos años de la historia del cristianismo, por la sociología religiosa y la antropología cultural (cf. la bibliografía citada en las pp. 145-146).

A continuación, para mayor claridad y superación de la ambigüedad, presento las distintas definiciones con sus correspondientes explicaciones e insuficiencias: sincretismo como suma, como acomodación, como mezcla, concordismos, traducción y refundición (pp. 147-149). Tomo sólo este último significado: "se trata de un largo proceso de producción religiosa casi imperceptible; la religión se abre a las distintas expresiones religiosas, las asimila, las reinterpreta, las refunde a partir de los criterios de su propia identidad" (*Iglesia: carisma y poder*, p. 149).

Este concepto positivo es el que yo asumo; intento demostrar con la histo-

ria del cristianismo antiguo, en citas de Orígenes, Justiniano, Agustín, Gregorio Magno y otros que la fe cristiana, sin perder su identidad ha hecho propios, enriqueciéndose, elementos religiosos ajenos.

Decididamente no consigo comprender cómo después de tantas explicaciones pueden surgir todavía ambigüedades. La historia de los dogmas está llena de ejemplos de palabras con significados ambiguos, aunque todos ellos querían explicar la misma verdad de fe. Así, la palabra *transubstanciación*; según Y. Congar, santo Tomás no la conoce, ni siquiera el misal de su tiempo, aunque el Concilio Laterano (1215) la usa oficialmente. Las expresiones comunes eran *transformación* y *conversión*. Podríamos citar también palabras-clave de la teología como dogma, hipóstasis, *ius divinum*, *anatema sit*, *fides et mores*, etc.

¿Por qué me interesa valorar positivamente el sincretismo? Ya lo indiqué al principio de mi defensa: el catolicismo romano está en contacto con la impresionante vitalidad de las religiones afro-brasileñas y con otras manifestaciones de la religiosidad popular que asimilan elementos de la tradición cristiana o viceversa. ¿Cómo valorar pastoralmente este problema? Se precisa una cierta apertura teológica para no perder la oportunidad de una posible expresión del evangelio que enriquezca al catolicismo latinoamericano con tonalidades africanas y amerindas.

Se me podría objetar: ¿por qué no ha utilizado el término inculturación? Lo evito porque coloca el acento sobre la cultura. La fe asume también códigos culturales. Pero quiero permanecer fiel al fenómeno que estamos afrontando en Brasil: se están asimilando elementos religiosos de otra cultura y no solamente sus códigos laicos. Al mismo tiempo la expresión sincretismo me parecía útil desde el momento en que llegaba purificada de sus ambigüedades históricas, ya hoy curso de superación.

3. Utilización de las ciencias humanas y primado de la praxis

El material utilizado en este ensayo es muy variado, histórico, filosófico, político y sociológico. El uso de las ciencias humanas en teología es, en principio, legítimo. Pero estas ciencias tienen que ser probadas críticamente (no sean simples ideologías) y, sobre todo, las tiene que iluminar y guiar la luz de la fe, la *ratio formalis* de la teología. Nos preguntamos: ¿el discurso de estas páginas está guiado por la fe o por principios ideológicos (de cierta inspiración neo-marxista)? El trabajo teológico tiene sus propias fuentes y exigencias que no son debidamente aplicadas en su libro. A menudo se presenta el contenido no tanto a la luz de la revelación, la tradición y el magisterio, como del primado de la praxis; propone como fin no la escatología cristiana sino una cierta utopía revolucionaria extraña a la Iglesia.

El objeto de la teología es Dios, el Dios revelado; pero no solo El, lo son también todas las cosas en cuanto vistas a la luz de Dios. Así lo enseñaba santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica* y toda la tradición teológica (cf. S.

Th. p.1,q 1,a.7). Esto significa que también es propio de la teología hablar de la historia, política, economía, sociología y cualquier cosa que se contemple la luz de Dios. Creo haber cumplido con clara conciencia esta exigencia de la teología.

Es mi estudio *Cómo hacer teología a partir del cautiverio y de la liberación* afirmo claramente: "la teología de la liberación parte decididamente de la fe. Esta es su primera palabra; en el acto de captar la realidad en su iniquidad y en la opción por las mayorías humilladas resulta vivo el horizonte de la fe en el que se mueve vitalmente el cristiano." (cf. *Teologia do cativo e da libertação*, Petrópolis, 1980, 30.32). Por lo tanto no le basta a la teología con conservar su *ratio formalis*. Cuando, por ejemplo, piensa sobre realidades complejas y "seculares" (la sociedad, los mecanismos del empobrecimiento, las organizaciones populares y la política del trabajo, la función del estado, etc.) necesita conocer analítica y críticamente estas realidades. De lo contrario se mantiene una visión ideológica, empírica, ingenua, utópica o periodística que dañará luego el juicio teológico.

Esta previa operación intelectual (que en el cristiano se da siempre en el horizonte de la fe viva) sirve de base para un razonamiento teológico que se pretende sea serio. Esto no significa que el teólogo politice o socialice la fe. Sólo asegura la seriedad de su razonamiento; seriedad que exige la misma naturaleza intrínseca de la teología y los mismos cristianos conscientes.

Una vez descifradas estas realidades con los instrumentos del análisis crítico (y por eso no ideológico), el teólogo pasa a leerlas a la luz de la fe, de la tradición, del magisterio y la razón teológica. Y, por tanto, hace teología de la política, teología del proceso de liberación, teología del fenómeno socio-religioso, del sincretismo.

La tradición teológica enseña que los teólogos de todos los tiempos han hecho esta distinción. En la misma definición de teología encontramos las razones que exigen conocer la ciencia. Santo Tomás afirma con razón en la *Summa contra gentiles*: "el conocimiento de la naturaleza de las cosas ayuda a destruir los errores en torno a Dios... Se equivocan quienes afirman que no tiene nada que ver con la verdad de la fe la idea que uno tenga de las criaturas, mientras piense correctamente de Dios... En efecto, los errores sobre las criaturas rebotan a una falsa idea de Dios" (1,2,c.3).

La sociedad, la política, la economía no dejan de ser en última instancia criaturas de Dios. Si queremos hablar de estas realidades en la perspectiva de Dios debemos conocer la naturaleza y sus mecanismos de funcionamiento. Sólo entonces el discurso teológico resultará serio y no repetirá cosas sabidas, fruto de todo conocimiento superficial y francamente ideológico.

En el capítulo de mi libro *Iglesia: carisma y poder*. "Características de la Iglesia en una sociedad de clases" (pp. 172-195) remarco esta perspectiva: en la misma y única Iglesia coexisten dos dimensiones, la institucional y la sacramental. No son realidades distintas, sino dos ópticas diferentes para ver una misma cosa, una como realidad teológica y salvífica (sacramento), la otra como realidad concreta e histórica (institución).

En mi análisis me atengo al primer significado (institución), porque el otro (sacramento) se supone aceptado y conocido ya por los fieles. Ahora bien, esta institución que es la Iglesia se inserta en un complejo mayor que en nuestro caso es la sociedad capitalista y de clases. ¿Cómo incide este hecho en la Iglesia? ¿Qué características toma la Iglesia cuando, partiendo de su identidad teológica y divina, debe encarnarse dentro de estos límites?

El interés de semejante análisis no es sólo científico, sino también teológico porque, como escribo en ese capítulo, "la institución es vehículo del sacramento; la visibilidad social de la Iglesia hace concreta la gracia y el reino de Dios" (p. 175). Creo que esta perspectiva encuentra su legitimidad teológica en la *Lumen gentium* (n.8, y todo el cap. 2 sobre el pueblo de Dios). Respondiendo a la cuestión planteada por la carta del cardenal Ratzinger pienso que mi razonamiento está guiado por la fe y respeta las exigencias del trabajo teológico.

En la carta me dice también que presento el contenido preferentemente a la luz de la primacía de la praxis. Por praxis entiendo generalmente en el libro *Iglesia: carisma y poder*, la vida concreta de la Iglesia con sus problemas, con sus testimonios y su búsqueda, como ya dijeron los obispos de Puebla en el primer capítulo del documento final sobre la situación pastoral del continente.

Se trata en primer lugar de observar la realidad, verla en plenitud, en el horizonte más amplio de la fe; plenitud que Dios habita como afirmábamos antes. Luego debe interpretarla a la luz de la revelación, la tradición, el magisterio y la reflexión teológica.

¿No lo hacía así Jesucristo? ¿No es acaso esto lo que enseñan sus parábolas? El conocía a la mujer que amasaba el pan, sabía como actúa un administrador corrupto, como se siembra la semilla. Jesús partía de esta realidad humana, aprendida en la práctica de la vida, y desde ahí hablaba del reino, del Padre, de la conversión.

En mis trabajos acostumbro a seguir este procedimiento metodológico que ha sido ampliamente aceptado por los obispos en los documentos de nuestra conferencia episcopal y en la pedagogía popular de las comunidades eclesiales de base.

¿Por qué alimentar prejuicios contra la "primacía de la praxis"? La praxis de la fe está teológicamente provista de los más elevados significados. Seremos juzgados precisamente en base a esta praxis; lo dice el Señor (Mt. 7,21;25,31-46). La salvación viene más del *hacer* que del *decir*. Entonces ¿por qué no valorar teológicamente lo que es más decisivo en orden a la salvación y la perdición? No se hace teología para lucirse, sino para generar un amor eficaz, lúcido e inteligente.

Considero injustificado e incomprensible afirmar que yo "propongo como fin no una escatología cristiana sino una cierta utopía revolucionaria ajena a la Iglesia." ¿Qué pido yo en el libro *Iglesia: carisma y poder*? No pido un proyecto revolucionario, sino lo que propone el evangelio en términos de relaciones sociales justas y de un poder que preste sus servicios: que todos sean hermanos (Mt. 23,8); que se utilice el poder como servicio (Mc. 22,27); que no

falte el diálogo en los conflictos intraeclesiales (Mt. 5,23; 18,15-17) y que exista un compromiso efectivo hacia los pobres como lo tuvo y lo quiso Jesucristo.

Si esto se realizase en nuestra sociedad brasileña, donde reina uno de los capitalismo más salvajes del mundo, con todas las consecuencias que castigan al pueblo, sería una auténtica revolución. Un concepto preciso de la escatología cristiana (sobre ella escribí todo un libro *Vida más allá de la muerte*, Petropolis, 1983) pide que los bienes del reino se anticipen y encuentren ya aquí cierta realización histórica.

IV. Respuestas relativas al contenido doctrinal

1. La estructura de la Iglesia

Después de contestar a las cuestiones sobre el método, paso a explicar las objeciones que plantea la carta del cardenal Ratzinger sobre el contenido doctrinal. Afronto por separado las cuestiones siguientes: la estructura de la Iglesia; la concepción del dogma y de la revelación; el ejercicio del poder sagrado.

Ud. afirma que Jesús no determinó la estructura de la Iglesia; sino que es más bien el resultado de una necesidad sociológica inevitable. El modelo estructural de la Iglesia católica no sería el único posible ni debería pretender identificarse de forma exclusiva con la Iglesia de Cristo, porque ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas (cf pp. 79; 124-125, etc.). De aquí se deriva una concepción relativizante del catolicismo frente al protestantismo. Tratándose de "dos mediaciones" imperfectas del evangelio, una no debe excluir a la otra, sino que han de comprenderse más bien como acentos o estilos diferentes de vivir la totalidad del cristianismo (cf p. 132). Por lo tanto resultaría ser un error histórico la exclusión del protestantismo, porque al mismo tiempo se excluiría también la posibilidad de la verdadera crítica dentro de la Iglesia y el catolicismo podría transformarse en una ideología reaccionaria, violenta, represiva, llegando a pretender la infalibilidad y alejándose así del evangelio (cf p. 141).

Posiblemente juzgue Ud. exagerada y unilateral esta interpretación de su pensamiento. Nos preguntamos, no obstante, si ésta no es la interpretación justa, dónde está el motivo de una agresión tan despiadada y radical contra el modelo institucional de la Iglesia católica. ¿Qué sentido tiene tanto celo por reducir sus estructuras a caricaturas inaceptables? ¿El nuevo modelo alternativo que defiende, prevé las mismas estructuras que Ud. tanto contesta?

En su interpretación relativizante de la Iglesia católica —fundamento de su crítica radical a la figura histórica de nuestra Iglesia— Ud. apela al Concilio presentándose como intérprete del pensamiento conciliar. Pero la interpretación que Ud. propone de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* n. 8, no sólo es evidentemente falsa, sino que está en abierta contraposición con las verdaderas intenciones del texto, como se puede

observar en las fuentes publicadas sobre dicha Constitución (cf también el Decreto *Unitatis redintegratio* n. 3-4). La auténtica doctrina de la Iglesia sobre este punto fue precisada en la declaración *Mysterium ecclesiae* de donde recogemos las afirmaciones siguientes: “una sola es la Iglesia que Nuestro Señor dejó al cuidado pastoral de Pedro;” “esta Iglesia de Cristo, constituida y organizada como sociedad en este mundo, subsiste en la Iglesia católica;” “sólo... mediante la Iglesia católica de Cristo, instrumento universal de salvación, es posible entrar en la plena posesión de todos los medios de salvación,” “por lo tanto, los fieles no pueden imaginarse la Iglesia de Cristo como la suma —diferenciada y, en cierta manera, también unitaria— de las Iglesias y comunidades eclesiales; ni pueden pensar que la Iglesia de Cristo no exista hoy más en otro lugar y que, por eso, tiene que ser solamente objeto de búsqueda por parte de todas las Iglesias y comunidades” (cf. AAS LXV, 1973, pp. 406-407; Ench. Vat. II, IV, nn. 2565 s.). Estas explicaciones dadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1973, son ya una respuesta a las posiciones que Ud. sostiene.

Respondo a este largo razonamiento en tres partes.

a) Jesús y las estructuras concretas de la Iglesia

Nunca he afirmado que Jesús “no ha determinado la estructura de la Iglesia; y que sería más bien resultado de una necesidad sociológica inevitable.” No se cita ninguna página de referencia. Probablemente se confunda mi posición con la de Rudolf Sohm que yo critico (pp. 114-116: “el catolicismo surgió y debía surgir de una férrea necesidad,” *Iglesia, carisma y poder*, 110). Aquí transcribo mi postura: “la doctrina común afirma que Jesús fundó la Iglesia. Esta verdad pertenece al depósito inalienable de toda la fe cristiana y eclesial. De todas maneras tenemos que determinar en qué forma concreta Cristo quiso y fundó su Iglesia. No todos los elementos institucionales de la Iglesia se remontan a Jesús... Cristo introdujo realidades que más tarde habrían constituido el fundamento de la Iglesia: la institución de los doce, el bautismo y la cena eucarística. Pero estos elementos no constituyen todavía toda la realidad de la Iglesia” (*Iglesia: carisma y poder*, pp. 222-223).

A continuación hablo de misión, de ingreso de los gentiles, de la decisión de los apóstoles de no obligar al cumplimiento de las leyes judías, etc. La Iglesia concreta e histórica no nació directamente del Jesús histórico con todos sus elementos. La teología siempre ha insistido en la importancia de pentecostés respecto a la constitución de la Iglesia.

M. Schmaus, teólogo moderado y eclesial, escribió en su manual *La fe de la Iglesia*: “es cierto que en los días de la vida de Jesús no existía Iglesia alguna. Esta se formó sólo directamente en virtud de la experiencia de pascua y de la venida del Espíritu que tuvieron los discípulos. Jesús preparó la Iglesia durante su vida terrena con su existencia, palabras y acciones, pero no la instituyó” (vol. 4, Petrópolis, 1978, p. 26).

Cuando discuto la problemática del *Frühkatholizismus* (el nacimiento del catolicismo con las estructuras religiosas, dogmáticas, litúrgicas y canónicas) en diálogo con la corriente protestante, retorno a la problemática en términos

históricos: ¿hasta qué punto *estas* determinaciones tan definidas históricamente habrían sido pensadas por Jesús? Evidentemente podemos suponer que nadie osaría afirmar que Jesús, en su vida terrena, creó cardenales, curias diocesanas, consejos pastorales, códigos canónicos con sus especificaciones, como los procesos matrimoniales o los procesos para nombrar y destituir párrocos, como encontramos en el nuevo código de derecho canónico. Este es el sentido de mi libro en las pp. 122-124. Nadie niega la voluntad de Jesús de tener discípulos que promovieran su causa a partir de un núcleo fundamental, del mensaje, de las estructuras, de las personas (los doce y Pedro).

b) *La Iglesia de Cristo, la Iglesia católica y las demás iglesias cristianas*

Es preciso reflexionar también sobre esta afirmación: "el modelo estructural de la Iglesia católica no sería el único posible." Ahora bien, por modelo entendemos la forma histórica mediante la cual los elementos estructurales de la Iglesia han tomado un perfil específico distinto de otros. Algunos elementos estructurales son la doctrina, el culto, la acción en el mundo, la misión universal y el gobierno que confiere a todos los elementos organicidad, unidad y animación. Pero estos elementos estructurales se organizan de forma diferente en la Iglesia católica latina y en la católica ortodoxa. Incluso en la Iglesia católica latina existieron perfiles diversos de Iglesia si tenemos en cuenta los siglos de existencia cristiana. Uno es el perfil de la Iglesia del norte de África con San Cipriano y San Agustín; otro el de la Iglesia de la época carolingia; también es distinto el perfil de la Iglesia en época feudal con Inocencio III y san Francisco de Asís; y por fin distinto es el perfil de la Iglesia que emerge del Vaticano II, Medellín, Puebla. Este pluralismo en las formas de expresión cultural manifiesta la riqueza de la unidad de la fe de la misma y única Iglesia de Jesucristo.

También la segunda parte de la afirmación merece atención: "(el modelo estructural de la iglesia) no debería pretender identificarse de forma exclusiva con la Iglesia de Cristo, porque ella puede subsistir también en otras iglesias cristianas." Con relación a este problema me dirige la crítica siguiente: "la interpretación del n.8 de la constitución dogmática *Lumen Gentium* no solo es claramente falsa sino que está además en abierto contraste con las verdaderas intenciones del texto, como se puede comprobar en las fuentes de dicha constitución (cf. también el decreto *Unitatis redintegratio*, nn. 3-4)." Se alude luego a la *Mysterium ecclesiae*, compuesta de textos del Vaticano II, que vuelve a proponer una misión más orgánica.

Sobre esto tengo que afirmar que mi postura no es falsa; coincide perfectamente con el n.8 de la *Lumen gentium* y con la *Mysterium ecclesiae*. Ya en mi tesis doctoral "Die Kirche als Sakrament" de 1972 consagré al tema un capítulo entero (pp. 413-426). Ni la *Lumen gentium*, n. 8, ni la *Mysterium ecclesiae* identifican pura y simplemente la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica. Además los textos no afirman jamás *est* (es), sino *subsistit in* (subsiste en, alcanza su realización concreta). Por eso afirmo que la identificación *no es exclusiva*. Las actas publicadas sobre la discusión de este famoso n.8 explican exactamente las razones por las que se sustituyó el *est* por el *subsistit in*. En el esquema sobre la Iglesia de 1963 existía esta identificación: "*Haec igitur eccle-*

sia... in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, 'est' ecclesia catholica..." Tras largas discusiones en la comisión teológica, ya el esquema de 1964 sustituía el *est* con el *subsistit in*, con esta razón: "*loco 'est'... dicitur 'subsistit in' ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt*" (cf. *Typis Polyglotis Vaticanis*, 1964; comparar con los textos publicados en *Scholastik*, 40, 1965, 352-388). Todo esto se encuentra en mi libro *Iglesia: carisma y poder*, p. 125 y en la nota 42 de la misma página. El decreto *Unitatis redintegratio* explica dónde se encuentran estos elementos eclesiales, fuera del ámbito institucional de la Iglesia católica romana: "entre los elementos o bienes del conjunto de los cuales se construye y vivifica la misma Iglesia, algunos —bastantes y señalados— pueden encontrarse fuera de los confines visibles de la Iglesia católica" (n.3/761). Por causa de estos elementos el Concilio habla de iglesias (*Unitatis redintegratio*, n.3/763; 764 etc.).

La Iglesia católica posee "la plenitud de los medios de salvación," pero hay medios que se hallan también fuera de ella; por ello y con razón dice la *Unitatis redintegratio* que los miembros de las iglesias aunque sin la plenitud, están constituidos en una cierta comunión, aunque imperfecta, como la Iglesia católica" (n.3/760).

La unidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica no es mecánica y estática. La Iglesia de Cristo se realiza en la Iglesia católica de la manera que corresponde a la realidad constitutivamente dinámica de la naturaleza sacramental de la Iglesia. En su institucionalidad visible la Iglesia católica no es señora y poseedora de todo el "misterio" de la única Iglesia de Jesucristo. Es una realización de servicio humilde, "santa pero siempre necesitada de purificación" (*Lumen gentium*, n.8/22) sin poseer adecuadamente el misterio, sino poseyéndola él.

En este contexto en el que afirmo en mi libro: "la Iglesia católica, apostólica y romana, por un lado es la de Cristo, y por otro no lo es. Es la Iglesia de Cristo, porque aparece en el mundo en esta mediación concreta. Pero no lo es en cuanto no puede tener la pretensión de identificarse de forma exclusiva con la Iglesia de Cristo, pues ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas" (pp. 124-125).

La cita del cardenal Ratzinger en su carta omite la primera parte de mi frase. Así se ha llegado a distorsionar mi pensamiento. Repito, no digo que "la Iglesia de Cristo no subsiste en ningún sitio." Subsiste en la Iglesia católica, está allí, pero en una forma concreta de sombra y de fidelidad (*Lumen Gentium*, n.8/23). Por la falta de unidad que existe en el conjunto del fenómeno cristiano, podemos sostener que todos tenemos la obligación de convertirnos; de hecho, la separación de la plena comunión de la Iglesia católica ocurrió algunas veces no sin culpa de las personas de ambos lados (*Unitas redintegratio*, n.3/760); somos mediaciones imperfectas frente al evangelio que es Jesús en persona, testimoniado por los cuatro escritos evangélicos. Si no fuese así, la Iglesia no necesitaría convertirse al evangelio cada día, mañana y noche.

Espero que estas aclaraciones expresen con nitidez mi posición acorde con

la doctrina oficial de la Iglesia.

c) La cuestión del protestantismo

En este punto de su carta el cardenal confunde los problemas: impide así que se comprenda el sentido de mi exposición. Se trata de la famosa controversia confesional que surgió a raíz de la Reforma: ¿qué es el catolicismo? Para los protestantes, el catolicismo es decadencia del evangelio. *Frühkatholizismus* es precisamente la expresión acuñada para subrayar la diferencia entre el tiempo del evangelio y el de la organización eclesiástica, origen del catolicismo romano.

La discusión hermenéutica de los últimos años llevó a una mayor profundización del problema, mostrando que el evangelio puro y el cristianismo genuino no existirán jamás sin mediaciones culturales, doctrinales y lingüísticas. En esta línea afirmo: "la realización concreta del cristianismo en la historia se llama catolicismo e Iglesia" (*Iglesia: carisma y poder*, p. 123). El cristianismo se identifica *en* las mediaciones históricas, pero no se identifica *con* las mediaciones históricas, es decir, éste alcanza su concretización mediante el proceso de encarnación, pero ninguna concretización agota el cristianismo (cf. *Humanae generis*, AAS 42, 1950,568).

Mi afirmación fundamental consiste en lo siguiente: ser católico implica una doble actitud, una *afirmativa* con la que se asume la historia en forma de dogma, derecho, disciplina litúrgica; la otra *negativa* con la que no se identifica el misterio (y la fe) con ninguna de estas expresiones, de forma completa y plena (cf. p. 129). Ambas actitudes tienen que coexistir y componer la existencia católica. La palabra de la tradición que recoge estas dos perspectivas es *sacramentum*: una realidad visible que contiene otra invisible. El misterio existe en el sacramento, pero lo supera. Halla en el sacramento una identidad y una no identidad.

Históricamente constatamos dos acentos que nacen de la dialéctica del mismo sacramento: una subraya más el lado invisible del sacramento visible, y la otra el lado visible del sacramento invisible (*res sacramentum*). Lo ideal sería que ambas dimensiones se mantuvieran y vivieran en mutua implicación (*pericoreis* o dialéctica).

En la historia encontramos el catolicismo romano y el protestantismo como expresiones sociológicas de la fe cristiana. Para el problema que analizamos no sirve, para discutir, cuál de ellos es el portador de la verdad de Jesús. Ambos son realidades históricas. Sociológicamente uno y otro muestran acentos o estilos diversos de vivir la totalidad del cristianismo. Me parece que el catolicismo se distingue por su valiente afirmación de la identidad sacramental y el protestantismo por la no identidad sacramental. El catolicismo acentúa la encarnación, la penetración en las distintas culturas, la fundación de un "orden religioso." El protestantismo enfatiza el distanciamiento de la cultura, la pureza del evangelio, la trascendencia de la revelación frente a cualquier expresión teológica (cf. la teología de Karl Barth). Es evidente que ni el catolicismo ni el protestantismo excluyen los dos polos; ambos intentan mantener la identidad y la no-identidad sacramental. Con todo uno y otro acentúan polos dife-

rentes, dando origen a estilos distintos de vivir la fe cristiana.

Con esto no quiero relativizar el catolicismo. Otro problema distinto es interrogarse sobre la legitimidad teológica del protestantismo. Yo no afronto este problema. En lo que se refiere a "los acentos o estilos diversos de vivir la totalidad del cristianismo" (p. 132), *no me coloco en el campo dogmático sino en el puramente histórico*. Confrontando catolicismo y protestantismo, así como he hablado de dos estilos, así también podría hablar de dos o más estilos de vivir la fe cristiana también dentro del catolicismo. En efecto, un monje católico en el desierto vive un estilo propio y de características específicas, como, por ejemplo, el padre Charles de Foucauld. Igualmente el estilo de un obispo que vive en la selva amazónica, como Dom Moacyr Grechi, será distinto del de un obispo católico que viva en la ciudad industrial de San Bernardo, como D. Cláudio Hummes. Aunque sean estilos diferentes, cada uno trata de abrirse a la totalidad del evangelio y abrazar la totalidad del cristianismo.

Ambas expresiones, la católica y la protestante, pueden prestarse a deformaciones que yo llamo patológicas. Todo lo sano puede enfermar. El protestantismo corre el peligro de distanciarse de la historia; el catolicismo, el de perderse en la historia. La tentación de los católicos está en no ser suficientemente críticos frente a las encarnaciones culturales que pueden asumir. Los protestantes, nuestros hermanos, podrían ayudarnos en nuestra tarea de distanciamiento crítico y de liberación de algunas mediaciones para inserirnos en otras mediaciones más apropiadas al evangelio en el tiempo.

En un contexto semejante es donde afirmo que "fue un error histórico la exclusión del protestantismo de la Iglesia católica, porque no se excluyó solo a Lutero sino que fue también eliminada la posibilidad de una crítica real a la contestación del sistema en nombre del evangelio" (*Iglesia: carisma y poder*, p. 141).

Así como la fe puede deformarse en fideísmo, lo natural en naturalismo, así también lo católico puede degenerar en catolicismo, cuyas formas históricas fueron finamente descritas por H. Görres y B. Welte ("Pathologie des Katholischen Christentums," en *Handbuch der Pastoraltheologie*, 11/1, Freiburg, 1966, 277-343 y el libro de B. Welte, "Wesen und Unwesen der Religion," en *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965, 279-296).

A este respecto la carta del cardenal transcribe de forma equivocada una cita mía, provocando un grave disfraz de su significado: "el *catolicismo* podría transformarse en una ideología reaccionaria, violenta... etc." Mi texto habla de "la mentalidad catolicística y no de catolicismo. Veamos el texto completo: "lo *catolicístico* puede transformarse en una ideología totalitaria reaccionaria, violenta, represiva y hoy invocada por notorios regímenes totalitarios en el poder en varios países de América Latina. No hay cosa más alejada y extraña al espíritu evangélico que la pretensión del sistema *catolicístico* de la infalibilidad ilimitada" (y no como dice el texto de la carta: "la pretensión de ser infalible;" la infalibilidad, en efecto, existe, y yo acepto el dogma de la infalibilidad) (*Iglesia: carisma y poder*, p. 141).

Considero que la carta del cardenal ha expuesto mi pensamiento de forma poco feliz y como él mismo sospecha de manera "exagerada y unilateral." Espero que estas aclaraciones hayan dado mayor luz a mi postura expuesta en el libro *Iglesia: carisma y poder*, donde digo que "aunque la mentalidad catolicista pertenece a la historia del catolicismo y como tal debería ser reconocida por los católicos...; muchos síntomas patológicos son manifestaciones de un principio verdadero, patologías que no llegan a engullir la fuerza positiva de la identidad del catolicismo" (p 141).

Finalmente queda la cuestión dogmática del catolicismo, la de no ser una expresión particular, sino un sistema abierto a todas las experiencias legítimas de la fe, incluidas aquellas que los sociólogos e historiadores podrían designar como la forma protestante del cristianismo. El llamado "principio protestante," según el padre Tillich, pertenecería a la esencia del auténtico catolicismo.

2. La concepción del dogma y de la revelación

Dice la carta del cardenal Ratzinger:

"En la estructura patológica de fondo del catolicismo romano" Ud. subraya de manera particular el "dogmatismo" de las verdades y la comprensión "doctrinaria" de la revelación, que frecuentemente condujo y continúa llevando todavía hoy hasta la violación de los derechos de los fieles (cf np. 61 ss, 74-75, etc.).

Frente a tal "dogmatismo" Ud. propone una nueva concepción del dogma. "La afirmación dogmática es legítima y también necesaria a causa de la amenaza de herejía y de perversión de la conciencia cristiana. Pero en su formulación existe una clave de desciframiento válida para un determinado tiempo y determinadas circunstancias. Cuando se olvida esta instancia histórica y temporal y se pretende hacerla valer, en su formulación, para todos los tiempos, y de manera exclusiva, entonces ella se transforma en obstáculo para las necesarias y nuevas encarnaciones del cristianismo" (cf. p. 127-128; cf también el contexto).

a) El dogma y sus formulaciones

Cuanto hemos expuesto en el apartado precedente sobre las posibles distorsiones en el interior del catolicismo, que, por lo dicho, se manifiesta como catolicista, nos introduce en la respuesta a las cuestiones relacionadas con el dogma y la revelación. El dogma representa algo verdadero y sano para la fe; jamás puse en duda esta realidad. El dogmatismo en cambio resulta ser una patología. El dogmatismo es una actitud rígida de la persona que le impide ver las dimensiones más elevadas del misterio divino que trasciende las expresiones dogmáticas. La revelación es un acontecimiento salvífico en el que Dios, espontáneamente, se entrega a la persona humana; es profundamente liberadora. La revelación divina, como veremos a continuación, se traduce en doctrinas y formulaciones de la verdad. Por lo tanto, la revelación divina no se confunde con la formulación humana de la verdad. Su identificación conduce a una mentalidad doctrinaria que busca inculcar esas verdades a todos, cuando,

por el contrario, la vida no existe sólo de verdades felizmente encontradas, sino de búsqueda; de formulaciones de hipótesis, de insinuaciones.

Tiene que valer para la teología lo que vale para la Escritura. Como declaró la Comisión Bíblica en 1915: "lo que el hagiógrafo afirma, anuncia e insinúa tiene que aceptarse como afirmado, anunciado e insinuado por el Espíritu Santo" (EnB 433).

El padre P. Benoit lo comenta así, y su comentario vale también para la teología: "en la Biblia, junto a la afirmación categórica existe también la propuesta de una probabilidad, una posibilidad, una simple conjetura o incluso de una duda" ("L'inspiration," en *Initiation biblique*, Tournai, 1954, 37: *Iglesia: carisma y poder*, 69, nota 16).

Semejantes doctrinas dogmáticas y doctrinalistas llevan fácilmente a la violación de los derechos de los fieles, de la expresión pluralista de su fe, en el marco aceptado de los dogmas y de las expresiones de la revelación (cf. 61 s; 73-76).

Para remediar tales exacerbaciones nunca he propuesto "una nueva concepción del dogma," como señala la carta. Tengo que decir también que no he escrito ningún tratado sobre el tema, para que se pueda hacer una afirmación tan apodictica; afronto el tema, *en passant* en media página (127-128). Además mi postura no es nueva; es común y se encuentra en los manuales. Véase, por ejemplo, Y. Congar, *La foi et la théologie* (Desclee, 1962, en especial el capítulo *Le dogme et les formules dogmatiques*, pp. 54-71).

Por lo demás, tal como señala el texto que cita la carta del cardenal, considero que la declaración dogmática no sólo es legítima, sino incluso necesaria (p. 127 y en otras partes). Intentemos ser claros: ¿de qué se trata, a fin de cuentas? ¿Dónde está el problema? En la relación entre el dogma (verdad) y sus formulaciones (expresiones lingüísticas). Aquí soy claro y no veo que es lo que se puede objetar a afirmaciones como ésta: "la obligatoriedad del dogma está ligada a la *verdad enunciada*, no a la *exclusividad* de sus formas de enunciarla (128). Una cosa es la verdad, que es divina, y otra su expresión lingüística que es humana. Se da una analogía con el dogma cristológico, con la conciencia de que el Verbo (en nuestro caso, la verdad divina) sobrepasa infinitamente a la humanidad (en nuestro caso, las expresiones lingüísticas). Las expresiones humanas de la verdad divina están ligadas a un tiempo y a un espacio en cambio continuo. Por esto, sabiamente enseñaba santo Tomás: "*Actus credentis non terminatur ad enunciabile* (la fórmula) *sed ad rem* (la verdad divina)" (*Quaest. disp. De veritate*, q. 14, a.8, ad 5).

La verdad de Dios es universal; nuestro lenguaje expresivo (clave de lectura) es particular. Cuando la Iglesia es misionera en medio de culturas distintas de aquellas en donde nació la fe, tiene que realizar un esfuerzo de traducción para que los hombres reciban la verdad de Dios en su propia lengua, como enseña el acontecimiento de pentecostés: "oímos anunciar en *nuestras lenguas* las grandes obras de Dios" (Act. 2,12). En todas las traducciones hay que salvar el *significado* que la Iglesia ha querido dar siempre y transmitir en sus formulaciones. Es además lo que nos enseña el Vaticano I: *Sacrorum dogmatum*

is "sensus" est perpetuo retinendus, quem semel declaravit sancta mater ecclesia (DS 3020, C.F. 3043). En la historia de la Iglesia pueden cambiar las palabras y las expresiones, con tal de que se conserve y transmita el mismo significado.

La historia del dogma es rica en ejemplos en los que se ve la trayectoria agitada de algunas expresiones fundamentales de la teología, hasta que se fijó el significado preciso que la Iglesia quería darles. Tomemos como ejemplo el término decisivo *omoúsios* (la unicidad de naturaleza en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo). Primero reivindicó la palabra de Dionisio de Alejandría (año 206); a causa de Pablo de Samosata, el vocablo fue condenado por el Concilio de Antioquía (el año 269); Nicea (325) lo declaró oficial y San Atanasio lo difundió ardientemente; con todo, para el santo, lo más importante del término *omoúsios* era el significado que se le atribuía (la divinidad verdadera de Jesús); si se salvaguardaba este significado no cuestionaba de forma intransigente el término. Atanasio escribía al grupo de Basilio de Ancira, que rechazaba el término *omoúsios*, pero aceptaba el significado de la divinidad de Jesús: "quienes aceptan todo lo que se ha escrito en Nicea, a pesar de los escrúpulos relativos al término *omoúsios*, no deben ser tratados como enemigos... yo discuto con ellos como un hermano discute con otros muchos hermanos que piensan *la misma cosa* que yo, aunque difieran en las palabras" (*De synodis*, 41: PG 26,785). Por otra parte san Hilario atacó a los herejes que usan el término *omoúsios* con un significado distinto, lo que demuestra que más que el término lo importante es la verdad pensada (cf. *Contra Auxentium*, PL 10,613). Lo mismo podría decirse del término *hipóstasis*, *ousia* y *prósopon*, como, por otro lado, se discute en una carta de san Jerónimo al Papa Dámaso (Ep. 15: PL 22,356-357).

Concluamos, en términos de evangelización no debemos ser rígidos en las fórmulas; debemos empero actuar de manera que el mismo sentido de la fe pueda sin impedimentos, encarnarse en otras culturas e incluso en otros estratos sociales (ambientes populares, etc.).

b) La revelación de Dios y las doctrinas acerca de Dios

Sigue la carta del cardenal:

Sería igualmente necesario, en su opinión, una nueva comprensión de la revelación y de la fe. "Dios ante todo no ha revelado proposiciones sobre sí mismo, el hombre y la salvación. El se ha revelado a sí mismo en su misterio, en su vida y en sus planes. La fe en su sentido primordial consiste en la adhesión total al Dios vivo y no simplemente en la aceptación de un credo a base de proposiciones. La doctrina tiene su función propia, pero la tiene en un momento posterior o derivado. En la formulación de la doctrina sobre la revelación y la salvación intervienen variantes culturales y por tanto están de la parte del hombre. Las doctrinas cambian, como se ve en la misma Biblia, pero están articuladas de forma que permitan reconocer la presencia de la salvación y del Dios vivo" (cf. p. 79-80; cf. también el contexto).

¿Qué diremos de una relativización semejante de las fórmulas dogmáticas

y de una semejante comprensión "pre-doctrinal" de la revelación y de la fe? Ciertamente dejarán el campo libre a nuevas encarnaciones y nuevas inculturalizaciones del cristianismo, sobre todo si se acepta la peculiar pneumatología, también discutible de las páginas 220 y siguientes.

¿Pero con qué garantía? ¿Cuál podría ser el criterio para discernir la legitimidad de tales encarnaciones e inculturalizaciones? Si una fórmula dogmática no será ya válida en las nuevas culturas del mañana, ¿cómo podrá serlo hoy frente a tantas y tan diversas culturas mundiales? Es verdad que Dios no nos ha revelado fundamentalmente proposiciones, sino a sí mismo, vivo y salvador, pero el Dios de la revelación bíblica no sería reconocible sin enunciados doctrinales.

La fe de la Iglesia, aunque no esté ligada a una determinada sistematización teológica, se expresa en un conjunto orgánico de enunciados normativos. Es verdad también que las formulaciones teológicas responden a problemas del momento histórico concreto y se formulan con un vocabulario tomado de la cultura de su época; no obstante, sin comprometerse con la cultura del tiempo y debiéndose interpretar siempre con relación a la revelación, permanecen siempre verdaderas.

La posición justa en relación con la palabra de Dios, contenida en la revelación y conservada como *depositum fidei* por la Iglesia, fue fijada por la constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

Aquí se cita el n.10 y en relación a los teólogos el n.23. Acaba el texto:

A fin de que el *depositum fidei* pueda seguir su función de sal de la tierra que jamás pierde su sabor, tiene que conservarse en su pureza, sin resbalar como a Ud. le gustaría hacia un proceso único y dialéctico de la historia (cf. p. 130) y el primado de la praxis (cf. pp. 73-74).

Mis afirmaciones son tan comunes en la teología y en el mismo magisterio del Vaticano I y II que me maravilla ver que sea objeto de crítica exigente y alarmante, como si el Espíritu Santo no estuviera en la Iglesia y en una especial asistencia al magisterio para acompañar los procesos, ciertamente difíciles, de penetración del evangelio en las culturas del mundo. Si Dios acompañó el paso del judaísmo bíblico (el mundo de Jesús y los apóstoles) al mundo greco-romano y luego al germánico y moderno, ¿cómo no va a acompañar la trayectoria de la fe en Asia, donde vive más de la mitad de la humanidad; en Africa, donde aún sufre el siervo doliente, y en la América Latina oprimida y en busca de su liberación integral? No basta con preocuparse del propio tesoro; importa mucho tener siempre viva la perspectiva misionera y universalista. De lo contrario damos la impresión de no creer en la fuerza intrínseca del evangelio ni en la presencia del mismo Dios en el corazón de todos los hombres, sus culturas, y creer mucho más en nuestros criterios y pavorosas iniciativas.

No se trata en absoluto de "una nueva comprensión de la revelación." Afirmo más bien que "la doctrina tiene su función, pero en un momento derivado" (*Iglesia: carisma y poder*, p. 80). ¿Por qué "en un momento derivado?" Porque es necesario distinguir el Dios que se revela (*Deus revelans*) de las formas con las cuales los hombres captan esta revelación de Dios o la

forma que Dios mismo usa para que la acogen los destinatarios. Dios no agota su misterio cuando usa palabras, hechos o personas para comunicarse. Decía muy bien el Vaticano II: "Dios, al revelarse a su pueblo... habló con sintonía con la cultura propia de las diversas épocas" (*Gaudium et Spes*, 58/389).

La misma carta del cardenal me da la razón cuando dice, exactamente como yo había dicho antes: "es verdad que Dios, ante todo, no nos ha revelado proposiciones, sino a sí mismo, vivo y salvador."

Pues bien, esto es cabalmente lo que nos enseña el Vaticano II: *Attamen placuisse... se ipsum revelare ac aeterna voluntatis suae decreta humano generis* (DS 3004). El Vaticano II vuelve a la misma perspectiva: "por la divina revelación Dios ha querido *manifestarse y comunicarse* a sí mismo y comunicar los decretos eternos de su voluntad para la salvación de los hombres" (*Dei Verbum*, n.6/167).

Basándome en la doctrina de ambos concilios hago resaltar la revelación como acto operativo de Dios: Dios mismo se autocomunica en un sentido primero y fundamental; luego, en un sentido derivado surgen las doctrinas sobre la revelación de Dios y sobre la realidad que él nos ha desvelado (decreta). Para poner de relieve esta diferencia el mismo Vaticano II modifica en la *Dei Verbum* la redacción inicial que decía así: *Divina revelatione manifestantur ea quae, etc...* por este otro: *Divina revelatione Deus 'se ipsum,' etc...*" (sobre este problema consultar Henri De Lubac, *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution Dei Verbum du concile Vatican II*, Paris, 1983, P. 129).

Es evidente que el oyente recibe la revelación del mismo Dios en base a su propio cuadro conceptual; cuando la revelación es escrita se comunica a través del texto canónico. Pero el Dios revelador es más que el texto inspirado. Este, el texto, será luego la Sagrada Escritura mediante la cual encontramos al Dios vivo y liberador. Por esto en otro lugar de mi libro, al referirme al mensaje de Jesús y al texto que lo encierra, digo: "el mensaje está históricamente ligado al texto. Este funciona como clave para descifrar el mensaje. Sin el testimonio del texto perderíamos el acceso histórico al mensaje y a aquel Jesús que vivió entre nosotros. Por esto la fe, que se presenta como fuerza histórica, esta ligada a los primeros textos" (p. 127). Así pues, no defiendo, como injustamente se hace notar, una concepción predoctrinaria de la revelación.

El mismo texto del cardenal me da nuevamente la razón cuando reconoce que, "es verdad que las formulaciones dogmáticas responden a problemas de un momento histórico determinado y son propuestas con el vocabulario propio de la cultura de aquella época." Entonces ¿qué sentido tiene criticar mi posición si hay concordancia entre mi concepción y lo que expone la carta del cardenal? Está claro que, mientras dure la relación con la cultura comprendida por quienes la viven, las verdades "seguirán siendo verdaderas." Al cambiar la cultura no cambia la verdad, sino las formulaciones culturales apropiadas que deben expresar la misma verdad y el mismo significado dado por la Iglesia, como ya dijimos antes.

c) *El significado dinámico del "depositum fidei"*

Estoy de acuerdo y acepto plenamente los términos del n.10 de la *Dei Verbum* y el n.23 referido a los teólogos. El papa Juan Pablo II, hablando a los teólogos en Salamanca, explicó el significado de este depósito: "El teólogo no puede limitarse a conservar el tesoro doctrinal heredado del pasado, sino que debe buscar una comprensión de la fe acorde con el pensamiento de nuestro tiempo. El criterio que debe guiar la reflexión teológica es la búsqueda de una comprensión renovada del mensaje cristiano, en la *dialéctica* de la renovación, en la continuidad y viceversa (SEDOC 15,1983,653 o L'Oss. rom., ed. port. 7/11/1983; cf. también el discurso a los obispos de Bélgica, 10/9/1982).

Comentando la *Dei Verbum* en el tema que nos concierne, un gran teólogo, Henri de Lubac, hoy cardenal, y con problemas en otro tiempo con el ex Santo Oficio, escribió: "la tradición no debe entenderse exclusivamente como un depósito acumulado del pasado, conservado fuera del tiempo, como acto contemplativo de la verdad revelada; esto nos colocaría en una falsa eternidad mientras que los grandes contemplativos de la tradición cristiana, que fueron a menudo grandes hombres de acción, nos dan un ejemplo muy diferente. La tradición debe confrontarse constantemente (por así decir) con los acontecimientos del mundo, con las distintas culturas de los pueblos, donde la Iglesia se encarna en el curso de la historia. Por eso reflexionar sobre Cristo o, como suele decirse, hacer teología no consiste sólo en organizar las verdades, reducirlas a un sistema o llegar a nuevas conclusiones partiendo de premisas reveladas; es mucho más, es verificar la fuerza explicativa de las verdades de la fe en el interior del contexto inestimable del mundo. Es intentar comprender este mundo, es decir, comprender al hombre, su naturaleza, su destino, su historia es las más variadas vicisitudes a la luz de estas mismas verdades" (*La révélation divine, op. cit.*, 100).

Por ello no basta con "conservar fielmente el depósito en su pureza" como dice el texto, es preciso abrirse al mundo para dar frutos y convertirse en sal de la tierra. La sal realiza su naturaleza de sal si en verdad da gusto a los alimentos distintos de ella.

Lo que se me atribuye en la p. 130 sobre "el proceso único y dialéctico de la historia" no tiene nada que ver con el sentido de la dialéctica que he expuesto ahí, a saber, la coexistencia dentro del catolicismo del aspecto de encarnación de la trascendencia. Llamó la atención al hecho de que en el texto antes citado, el Papa ha usado la palabra dialéctica sin cargarla de preconceptos y sin suscitar fantasmas de miedo. De la misma forma que en las páginas citadas 73/74 no se dice ni siquiera una palabra sobre el "primado de la praxis." En aquellas páginas se critica una concepción de la revelación que la reduce a las doctrinas reveladas y esconde lo principal, a saber, el Dios revelador, como expuse arriba y como subrayaron los concilios.

3. Los eventuales abusos del poder sagrado en la Iglesia y el ideal evangélico

He aquí lo que afirma el tercer punto de la carta de cardenal Ratzinger.

"Otra grave patología" de la que en su opinión tendría que liberarse la Iglesia romana sería el ejercicio hegemónico del poder sagrado, que, además de convertirla en una sociedad asimétrica, habría sido deformado en sí mismo.

Dado como probado que el eje organizador de una sociedad coincide con su forma específica de producción, y aplicando este principio a la Iglesia, Ud. afirma que se ha dado un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero en perjuicio del pueblo cristiano, el cual se ha visto así expropiado de su capacidad de decidir, enseñar, etc. (cf. pp. 192 ss; 215 ss; 238 ss).

Una vez desplazado de su lugar el poder sagrado ha sido también gravemente deformado, pues cayó en los mismos defectos del poder profano: "el ejercicio del poder en la Iglesia siguió los criterios del poder pagano en términos de dominación, centralización, marginación, triunfalismo; subterfugio humano bajo capa sagrada" (p 98; cf. también 87, 91-94 etc.).

Para remediar estos inconvenientes Ud. propone un modelo nuevo de Iglesia, en que el poder se conciba sin privilegios teológicos, como puro servicio articulado según las necesidades del pueblo, de la comunidad. Se trata de "hacer una Iglesia viva, con servicios flexibles, funcionales, sin privilegios teológicos" (p. 207; cf. p. 98 ss., etc).

Semejante postura despierta serias reservas doctrinales y pastorales.

En relación con esta última parte —el ejercicio del poder sagrado en la Iglesia— entran en discusión particularmente los capítulos V, "El poder y la institución en la Iglesia ¿pueden convertirse?"; el VIII; "Características de la Iglesia en una sociedad clasista"; el IX, "¿Está justificada la distinción entre Iglesia docente y discente?" y los últimos sobre la Iglesia y el Espíritu Santo.

a) La situación de la Iglesia en Brasil y los desafíos a la Iglesia-institución.

Para entender los desafíos es preciso situarlos en las condiciones eclesiales del Brasil en el interior de los cuales elaboro mis reflexiones. Como dije al principio, estamos atravesando una grave crisis institucional por la falta sentida y dolorosa de sacerdotes. Las estadísticas dan 1.3 sacerdotes por cada 10 mil fieles. El pueblo es religioso reclama con insistencia la presencia de la Iglesia.

Esta situación de escasez de sacerdotes permite la penetración de centenares de denominaciones cristianas, sectas, religiones orientales y la difusión cada vez más acentada de religiones afro-brasileñas. Dicen los expertos que de continuar esta situación dentro de 60 años el catolicismo no será la religión dominante a nivel popular. Es un terrible desafío pastoral que una teología atenta no puede soslayar de su agenda de reflexión. La estructura tradicional de la Iglesia, excesivamente construida sobre la figura del sacerdote ordenado y célibe, crea cada vez más obstáculos en el esfuerzo de superar el inmovilismo institucional. En cambio la Iglesia del Brasil ha encontrado una posible solución: los miles de comunidades de base. Aquí el pueblo lee la Palabra, celebra, organiza la caridad, permitiendo así el nacimiento de nuevos ministerios laicos. Co-

mo ya dijimos, los obispos apoyan a las comunidades eclesiales y éstas acogen a los obispos en admirable sintonía. Aquí se puede ver cómo la fe vivida en comunidad permite el surgir de nuestras estructuras funcionales sin romper con la tradición y los elementos clásicos de la estructura de la Iglesia universal.

En este contexto y estadio de búsqueda y de ampliación de las posibilidades eclesiológicas es donde se sitúa mi trabajo. Cito una frase de Rahner: "frente a la nueva situación, la Iglesia debe ir con coraje hacia lo nuevo y aún no experimentado hasta el límite último, hasta el punto en donde una doctrina y una conciencia cristiana, clara e indiscutiblemente, no pueden ir más lejos.

En la vida de la práctica de la Iglesia, hoy día, el único "tuciorismo" (certeza) permitido es el "tuciorismo" de la audacia... Lo seguro hoy no es ya el pasado sino el futuro" (*Handbuch der Pastoral Theologie* II/1, Freiburg, 1966, 275-276).

Evidentemente no he llevado mis propuestas hasta los extremos, pero las novedades que sugiero se sitúan en el ámbito de esta urgencia pastoral. En América Latina y en Brasil tenemos que hacer una teología de urgencia. De lo contrario perderemos el tren. Nos suplantarán la enorme vitalidad religiosa del pueblo, secuestrada por otros grupos ajenos a la Iglesia católica, religiosidad enraizada profundamente en el ánimo de la gente. Hay que tener presente también que en el 2000 más de la mitad de los católicos del mundo serán latinoamericanos. Con esta preocupación el cardenal A. Lorscheider notificaba a los padres sinodales en 1974 (*Panorama de la Iglesia universal a partir de 1976*): "exámítese la estructura actual de la Iglesia y véase hasta qué punto podría y debería ser diferente en nuestros días" (Citado en: *Iglesia: carisma y poder*, p. 99).

Con la intención de crear un espacio mayor dentro de la Iglesia para las modificaciones necesarias y exigidas por los desafíos pastorales, analizo a continuación la forma y el ejercicio del poder en la historia de la Iglesia. No tengo intención alguna de difamar, sino que deseo ver a la Iglesia más abierta, más católica, para que pueda ser la Iglesia de la mayoría del pueblo brasileño.

b) La legitimidad de las categorías socio-analíticas aplicadas a la institución de la Iglesia

Antes de contestar a las cuestiones más concretas, es importante garantizar la legitimidad de la aplicación de categorías históricas y socio-religiosas en el análisis de la Iglesia-institucional. La Iglesia también es una sociedad con órganos jerárquicos, una asamblea visible (LG 8), por tanto una realidad histórica y no es sólo esto, es también el sacramento de la salvación universal; ambos elementos forman "una sola realidad compleja en la que coexisten (*coalesci*) el elemento divino y el humano" (LG 8). El elemento humano, como en el misterio de Jesús, posee una *relativa* autonomía (*versus homo*). Por ello se puede discurrir sobre la Iglesia como institución histórica y social bien entendido —en la fe— que esta institución constituye, a los ojos de la fe, la sacramentalidad teológica de la Iglesia. A esta realidad histórico-religioso-social, podemos aplicarle los instrumentos analíticos elaborados por las ciencias sociales y los

específicos para el campo religioso. Es cierto que esta ciencia tiene una tradición reciente, pero no por eso carece de seriedad.

Resulta útil para comprender los condicionamientos sociales de la Iglesia institución, las formas de poder y la forma como se ejerce. Reconozco que no se utiliza frecuentemente esta mediación socio-analítico-religiosa en las eclesiologías modernas, ni siquiera en Hans Küng. Soy conscientes de que los teólogos de América latina somos unos innovadores en este aspecto. Me he servido de los estudios más serios en este ámbito: Pierre Bourdieu, *A economía das trocas simbólicas*, S. Paolo, 1974, spec. el capítulo "Genese e estructura do campo religioso" (pp 27-78); Otto Maduro, *Campo religioso y conflictos sociales*, referencia teórica para el análisis de sus interrelaciones en América latina, Caracas, 1978; C.A. de Medina y Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *Autorità e partecipazione*, *Studio sociológico de la Chiesa cattolica*, Petrópolis, 1973. El magisterio reconoce oficialmente la utilización de las ciencias humanas y sociales, respetando la epistemología propia de la ciencia. (*Octogesima adveniens*, n. 38 y 40; Juan Pablo II, "Discurso en la pontificia universidad de Salamanca," cf. SEDOC, gen/febr, 1983, 652-656).

En este nuevo horizonte epistemológico deben entenderse expresiones técnicas como, "capital simbólico, medios de producción religiosa, modo de producción disimétricos de producción religiosa, proceso de expropiación de los medios de producción religiosa" (cf. p.e. 178-179). Considero que tales expresiones no poseen una connotación moral, sino meramente analítica. Sobre ello llamo explícitamente la atención del lector en las pp. 179, 216 y siguientes. Además, históricamente la teología siempre se demostró dispuesta a asumir nuevas categorías procedentes de los distintos campos del saber, con tal de que no se alterase la identidad de la fe. Hoy las ciencias sociales son un desafío que debe afrontarse con coraje y prudencia, porque son útiles y permiten comprender mejor la institucionalidad de la Iglesia. Particularmente útiles porque muestran además las relaciones de nuestra influencia que concurren entre Iglesia y sociedad. Hay modos de ejercer el poder en la Iglesia que son el tributo de su encarnación en el mundo feudal, otros de su presencia en la sociedad moderna, otros en fin de los estados populares. No todo se ha instituido divinamente, ni podría serlo por más que la encarnación sea también no sólo un acontecimiento histórico-salvífico, sino además una presencia de lo divino en lo humano (transparencia).

La carta del cardenal dice que "desde el punto de vista teológico no tiene sentido introducir en la sociedad eclesial los medios de producción como eje vertebrador." Ciertamente, desde el punto de vista citado, pero no es desde la perspectiva socio-analítica de la que partimos.

La carta se pregunta a renglón seguido: "¿acaso no posee la Iglesia de Cristo una organización original propia, independiente de los medios de producción?" Que la Iglesia posea una organización propia no le exime de tener medios de producción; la Iglesia, en efecto, en cuanto sociedad visible de hombres y mujeres tiene que comer, poseer sus edificios, organiza sus dicasterios, promueve misiones, garantiza el pan y el vino para la celebración

eucarística. Tiene pues medios de producción de vida y de reproducción de la misma, y hasta instituciones financieras como el Instituto para las Obras de Religión (IOR). Si el Verbo encarnado estaba inmerso en el medio productivo de su tiempo, ¿por qué no había de estarlo la Iglesia? Por lo tanto, este principio no es extraño a la teología, quizás su formulación nueva, fruto de la sociología religiosa moderna, cause extrañeza a oídos acostumbrados a un sólo tipo de lenguaje.

c) La pérdida progresiva del poder de decisión de los laicos en la historia de la Iglesia

Tras estas observaciones iniciales paso a contestar a las cuestiones presentadas. "El proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por el clero en perjuicio del pueblo cristiano, que se ha encontrado despojado de su capacidad de decidir, enseñar, etc." Se trata de un hecho histórico. Basta con conocer un poco la historia de las instituciones eclesiásticas. Los hechos cantan, poco importa que nos gusten o no. Así se ha dado efectivamente una pérdida de presencia del pueblo en los procesos de decisión en el interior de la Iglesia. Tomemos como ejemplo su participación en la elección del obispo en otros tiempos.

San Clemente Romano en su *Carta* (44,3) afirma que los presbíteros fueron instituidos por los apóstoles y por hombres insignes "con la aprobación de toda la comunidad." La *Traditio Apostolica* de Hipólito (215) afirma: *Episcopus ordinatur electus ab omni populo* (n 2). Las *Constituciones apostólicas* prescriben que "sea consagrado obispo una persona completamente irreprochable y sea elegida por todo el pueblo" (VIII, 4,2: Funk I, 473). Para Cipriano, una elección sin el *suffragium populis* es ilegítima (Epis. 67,5; CSEL 3,2,7,39). El Concilio de Reims en el 1049, presidido por León IX, establece en el canon 1: "que nadie sea promovido al gobierno eclesiástico sin ser elegido por el clero y el pueblo."

A causa de la arbitrariedad de los príncipes que practicaban la simonía, los laicos fueron apartados progresivamente de la elección de los obispos. Apenas si se les pedirá el consentimiento. Así en 1140 el decreto de Graciano al tratar este asunto dice en forma inicial: "la elección pertenece al clero, el consentimiento, al pueblo" (Dist. 62 y 63). 800 años después, el canon 329/2 del código de 1917 afirma: "el pontífice romano libremente nombra a los obispos." En 1983, el nuevo código de derecho canónico, dispone en el canon 317, "el sumo pontífice nombra a los obispos libremente o confirma a los legítimamente elegidos." Sólo en el proceso previo de información, y "si se considera oportuno," permite consultar "individualmente y en secreto" también a los laicos eminentes en sabiduría" (c. 377/3).

Como se deduce de estos hechos, los laicos han perdido el poder eclesial, el poder de contribuir en las decisiones para la elección de sus propios pastores. En ciertas épocas se ha perdido el recuerdo de esta despotenciación de los laicos. Podemos así leer frases como estas de Pío X en la encíclica *Vehementer* (del 11/02/1911): "solamente el colegio de los pastores tiene el derecho y la autoridad de dirigir y gobernar. La masa no tiene derecho alguno si no es el de

dejarse gobernar como grey obediente que sigue a su pastor" (cf. *Iglesia: carisma y poder*, p. 218).

Ahora bien, esta teología ya no aparece en el Vaticano II, como se ve en la *Lumen Gentium* (33 y 36), donde también los laicos participan, a su manera, en los tres *dones* de Jesucristo y de la Iglesia: celebrar, enseñar y gobernar.

d) Los abusos del poder sagrado y la idefectibilidad de la Iglesia

Afirma también la carta del cardenal Ratzinger:

Dado pero no aprobado que el ejercicio del poder en la historia de la Iglesia pudo ser tan negativo. ¿con qué objeto se acentúa un panorama tan deprimente? ¿Cómo debería ser el ejercicio del poder en el nuevo modelo de Iglesia? ¿Quién tendría que ejercer tal poder? ¿Qué ha de entenderse por servicios flexibles, funcionales, sin privilegios teológicos? La doctrina tradicional de la Iglesia en este punto, claramente confirmada también por el Concilio Vaticano II, supone entre otras cosas dos verdades fundamentales: a) la constitución de la Iglesia es jerárquica por institución divina; b) existe en la Iglesia un misterio jerárquico ligado esencial y exclusivamente al sacramento del orden.

Queda todavía otro problema, del ejercicio del poder en la Iglesia. Aquí se cita una frase que es mía, pero que no representa la visión más compleja y completa de mi postura: "el ejercicio del poder en la Iglesia ha seguido los criterios del poder pagano en términos de dominación, centralismo, marginación triunfalismo, hybris humana bajo la forma de cobertura sacramental" (p. 98, cf. también 87, 91-94, etc.).

Pienso que la forma de ejercer el poder en la Iglesia es un problema objetivo, tanto en el pasado como en el presente. El ejemplo de Jesús es orientador: fue siervo doliente y despojado de todo honor y aparato externo. Las autoridades de su tiempo lo crucificaron; él no utilizó el poder-dominación para hacer valer su mensaje y menos para imponerlo a los demás; mucho menos aún para defenderse y sobrevivir (cf. pp. 103-105). Todavía hoy sufrimos el mal ejemplo de preladados autoritarios; con su excesiva manía de mandar, hacen sufrir de forma excesiva a sus fieles. Esto forma parte de la situación decadente que invade también a la Iglesia. El hecho no constituye ningún motivo para despreciar la Iglesia y el ministerio pastoral, sino para ejercitar la profecía en su interior y saber sufrir por ella. Debe valer siempre lo que enseñó Pablo: "no tenemos poder contra la verdad sino únicamente por la verdad" (2 Cor. 13,8). Cualquier país en su historia y en la actualidad, podría presentar dolorosos ejemplos de líderes comunitarios autoritarios, párrocos dominantes y obispos centralistas. En mi texto y en la perspectiva que presenté antes, intento hacer un "pequeño balance" (p. 97) sobre el camino histórico de la Iglesia-institución-poder, que sucedió a la Iglesia de los mártires; es decir, después del giro constantiniano cuando se convirtió, como religión oficial, en una fuerza histórica. Mi perspectiva es crítica: conocido el ejemplo de Jesús, los valores evangélicos y el ejemplo de los apóstoles podía esperarse un ejercicio del poder distinto, más servicial, con menos aparato y más generador de fraternidad. En realidad, el ejercicio del poder en la Iglesia siguió en muchísimas ocasiones el

curso común e incluso pagano del poder.

El texto del cardenal Ratzinger me hace esta pregunta: "dado aunque no concedido que el ejercicio del poder en la historia de la Iglesia puede haber sido tan negativo ¿con qué objetivo se acentúa un panorama tan deprimente?"

Utilizo las palabras del libro juzgado: "si reconocemos el pasado tan poco vivificante de la Iglesia-institución, en relación con el ejercicio del poder, esto *no significa que rechazemos la Iglesia-institución*, realidad concreta que hace explícito el misterio cristiano y que teza a Jesucristo liberador, a pesar de las contradicciones internas del sistema. Todo cristiano debe asumir este pasado que no se puede ignorar ni resaltar... porque es *nuestro* pasado, porque somos miembros del pueblo de Dios en cuyo interior se sitúa la Iglesia jerárquica" (p. 100). Por lo tanto, este pasado no es sólo de los obispos, sino también nuestro, de los cristianos, presbíteros y laicos. Completo luego mi pensamiento, "sólo un amor concreto y evangélico, y por esto mismo, crítico y libre, puede aceptar a la Iglesia con sus limitaciones y errores; porque sólo amándola nos convertimos a nosotros mismos y comienza a desvelarse la fascinante belleza de la esposa de Cristo y madre de todos los hombres" (p. 101).

Si hubiera querido difamar a la Iglesia por el simple gusto de difamarla hubiera tenido mil formas diversas de hacerlo. Creo que debemos aceptar, con humildad y autocrítica, que se han dado efectivamente escándalos en el ejercicio del poder de la Iglesia, incluso en las más altas esferas como en varios casos de papas a lo largo de la historia.

Recordaré apenas un par de casos: podría citarlos, pero no lo he hecho simplemente para no escandalizar a los fieles. No lo inventaría, sería simplemente narración de lo que se encuentra en los manuales de historia. Tenemos algunos del creyente D. Rops, *La Iglesia de los tiempos bárbaros, (Historia de la Iglesia de Cristo, II, Porto 1960)*. En el capítulo "San Pedro y los tiranos de Roma" (p. 617 y 624) nos dice: "en ninguna otra época se mostró el papado tan débil y tan desigual en su misión... desearíamos echar sobre el espectáculo de este desorden el manto de los hijos de Noé" (p. 617). Lo que se cuenta del Papa Juan XII (955-964), consagrado a los 18 años y de como ejerció el pontificado, es peor que el ejercicio pagano del poder, según Rops: "participaba en todas las intrigas...; respecto a él se narran —quizás con cierta exageración— pero con innegable fondo de verdad— las peores historias de banquetes orgiásticos en los que se cuenta que los convidados daban brindis a Lucifer" (p. 618). Benedicto IX (1033-1045) fué consagrado Papa a los 12 años, "ya lleno de vicios y con tantos escándalos que el pueblo romano acabó por indignarse y apresarlos" (p. 619). Además nada supera en vergüenza para la Iglesia el incalificable abuso de poder que el Papa Esteban VI (896-897) practicó con el cadáver del Papa Formoso (891-896). "Sacó el cadáver del anciano Papa de la tumba, lo sentó en una silla y fué juzgado por una asamblea sinodal presidida por el Papa Esteban VI que lo odiaba. Con él desenterró todo su pasado; revocó todas sus aventuras y enredos y denunció todas sus faltas contra el derecho canónico. Un clérigo, aterrado, contestaba en lugar del difunto y confesaba sus "crímenes." Siguió una ceremonia abominable en la que se privó al difunto de

su dignidad, se le despojó de las vestiduras pontificales, pegadas ya a la carne putrefacta, le quitaron el cilicio que llevaba, le cortaron los dedos de la mano derecha —aquellas manos indignas que habían bendecido al pueblo. Y, para concluir, se entregó el cadáver al pueblo que lo tiró al río” (p. 548-549).

Estos y parecidos crímenes, en papas mundanos que se sucedieron en el período renacentista, no están a favor del ejercicio del poder según los dictámenes evangélicos de un mínimo de humanidad y sentido común. Hay panoramas deprimentes en la historia de los papas, obispos, jerarquía y también laicos. La carta del cardenal Ratzinger me critica por haber apenas insinuado hechos de prepotencia *e hybris* humana sin conocerlos; si lo hubiera deseado podría haberlo hecho dentro de la objetividad de la historia eclesiástica. La voluntad de auto-affirmación de la Iglesia y de la jerarquía no debe sofocar el sentido de auto-crítica, de conversión y de humilde reconocimiento de los errores y pecados históricos cometidos por quienes deberían respetarnos la figura del siervo doliente, el humilde y el pobre Jesús de Nazaret.

Mi exposición en el libro *Iglesia: carisma y poder* no se entretiene morbosamente en esta crítica. Va orientada en la perspectiva pastoral y evangélica de conversión y de la necesaria apertura de todos para que sea posible una mayor floración de los bienes del reino, de la participación y comunión entre todos. Dedico toda una larga sección a exponer “el sentido evangélico de la autoridad” (p. 101-105), vivido en la Iglesia que nace de la fe del pueblo sencillo, concretizada en las comunidades cristianas de base. Aquí hay pastores excelentes, sacerdotes inmersos entre los pobres, religiosos y religiosas que han unido su destino al destino de los últimos de la tierra, los hermanos menores del Señor (cf. Mt. 25,40). Aquí señalo cómo se vive un poder-servicio, donde los portadores del poder consagrado en la Iglesia lo ejercen como un verdadero servicio, dando posibilidad de participación a los demás; en vez de concentrar todo en las propias manos, refuerzan el poder del pueblo cristiano para que participe y sea miembro activo de la comunidad. Digo más: “el papado, el episcopado, el presbiterado no perderán su función; ganarán otras, aun más puras y cercanas al ideal evangélico de confirmar a los hermanos en la fe...” (p. 108). Concluyo reconociendo que “los últimos papas de la Iglesia, se sitúan fundamentalmente en el interior de estos últimos ideales” (p. 108).

Es aquí donde quiero llegar cuando digo que es importante: “hacer una Iglesia viva, con servicios flexibles, funcionales, sin privilegios teológicos.” Existen los ministerios oficiales que nos vienen del sacramento del orden; pero existen también, de hecho, los ministerios desempeñados por los laicos, en las pluriformes experiencias comunitarias, como preparar a los niños para la primera comunión, la liturgia y las celebraciones, visitar ancianos y enfermos, administrar el bautismo y asistir al matrimonio, animar los grupos bíblicos, coordinar los centros para la defensa de los derechos humanos, etc.

Todas estas funciones (carismas) que el Espíritu despierta en la comunidad, muestran la vitalidad, la flexibilidad de los servicios, la participación de todos, sin privilegios teológicos de algunos en detrimento del valor también teológico de los demás.

En ninguna parte de mi libro niego la constitución jerárquica de la Iglesia, de institución divina. Pero la jerarquía, en el transcurso de la historia, asumió el poder que ahora en la Iglesia latina los laicos tendrán que emplearse a fondo si quieren recuperar su sitio. La formulación del eminente teólogo Salaverri citado en las pp. 215-216, expresa mal la perspectiva querida por Jesús en una comunidad de hermanos (cf. Mt. 23,8), donde todos son hijos del mismo Padre celestial: "en la Iglesia existe por deseo de su fundador una discriminación por la que algunas personas tienen que ser llamadas al ejercicio de los poderes esenciales, excluyendo a los otros, según la ley instaurada por el mismo Cristo." Lo mismo que afirma el Papa Gregorio XVI (1831-1846): "nadie puede ignorar que la Iglesia es una sociedad de desiguales en la que Dios ha destinado a unos para gobernar, a los demás para servir. Estos son los laicos, aquellos los clérigos" (p. 218). Las palabras "discriminación," "exclusión," "desigualdad," "gobernantes," —por un lado— y "servidores" —por otro— difícilmente pueden tener un aval en el evangelio. No fue así como obró y habló Jesucristo. Existe la jerarquía en la Iglesia, pero no como entre los grandes y poderosos señores de este mundo (cf. Lc. 22,25), sino a modo de "*hierodulia*," es decir, servicio sagrado, sin discriminación ni separaciones; poder, en cambio, para unir la comunidad, animándola para la misión y hacerla una seguidora más fiel del siervo de los siervos, Jesucristo.

e) El laico y la celebración de la cena del Señor

Finalmente la carta del cardenal vuelve a una *quaestio disputata* que formulé hace años con relación a la práctica de las comunidades eclesiales de base, por falta de sacerdotes, siempre tan queridos y anhelados. Algunas comunidades en ciertas ocasiones, especialmente el Jueves Santo, ritualizan y celebran la cena del Señor, bajo la presidencia del coordinador laico, reconocido por la Iglesia local. Surge entonces la cuestión teológica, ¿qué valor tiene semejante celebración? ¿Es tan sólo una paraliturgia? Aquí lanzo una hipótesis que formulo así (*Eclesiogenesis*, Petrópolis 1977,79): el coordinador laico, dentro del *suplet ecclesiae (oconomia)*, actuaría como ministro extraordinario, sin que por ello se invalidara la necesidad de la ordenación sacerdotal, ni se constituya un nuevo ministro presbiteral en lugar del ya existente en la Iglesia (*op. cit.* 80-81). Mantengo que yo nunca he afirmado, como supone la carta del cardenal, que no sea "necesaria la ordenación sacerdotal para la validez de la Santa Misa." En mi *quaestio disputata* no hablo de la *misa*, sino de *cena del Señor*, dado que la *misa* es una realidad sacramental, teológicamente bien definida y oficial para toda la Iglesia.

En mis "Aclaraciones sobre algunos temas teológicos" (*Grande Sinal*, junio de 1982, 368-369) o en *Sal Terrae*, mayo de 1982, 400-401) he intentado clarificar mi postura. He visto que ha causado escrúpulos manifestados en la carta de Mons. J. Hamer del 25 de junio de 1982, y ahora en la del cardenal Ratzinger.

En realidad mis formulaciones son claras. Las transcribo y vuelvo a clarificarlas. "La Iglesia enseña que toda la comunidad eclesial es sujeto activo en la celebración eucarística. Esta tesis no contradice la afirmación solemne de la misma Iglesia, según la cual *sólo* el sacerdote válidamente ordenado o el obis-

po tiene poder de consagrar (DS 1739 s; 1752; 1771). Esto significa: *sólo* el sacerdote oficial, dentro del *Ordo* de la Iglesia, puede, como ministro ordinario, propunciar eficazmente las palabras en cuya virtud se hace presente la víctima eucarística, el Cuerpo y la Sangre de Jesús" (*Grande Sinal, op. cit.* 369; *Sal Terrae*, 401).

Repito finalmente a modo de conclusión: "de todas maneras debemos reconocer que *no existe celebración eucarística* propiamente dicha, en sentido canónico, como la entiende la Iglesia católica, cuando el celebrante no es ministro ordinario, ordenado válidamente con el sacramento del orden" (ibid.).

Llamo la atención sobre las exclusiones negativas, que en buena lógica menor, no permiten alternativas: "sólo" (dos veces) y "no existe celebración..." Añado "como ministro ordinario" para reforzar todavía más la afirmación precedente: "*sólo* el sacerdote oficial." Aunque hubiera omitido el "como ministro ordinario" no cambiaría en nada el sentido. Como me solicitó esta Congregación en la carta del 26.6.1982: que se omita de una vez por todas para mayor claridad.

La segunda añadidura "en el sentido canónico como lo entiende la Iglesia católica" quiere una vez más subrayar la doctrina oficial; no quiere sustraerle nada, como aparece ya claro en la misma formulación, si se lee sin escrúpulos y sin excesiva desconfianza. En este sentido afirma el Concilio IV de Letrán: *Sacerdos, qui "rite" fuerit ordinatus* (DS 802; y DS 794). El canon significa: según la norma y determinación de la Iglesia. Si eliminamos este añadido no se modifica en nada el sentido de toda la frase. Que se elimine, pues.

Finalmente estoy convencido del carácter fragmentario de mis "ensayos de eclesiología militante;" no tienen la consistencia de un tratado sistemático de eclesiología, que deseo elaborar algún día.

Después de haber justificado el derecho a la profecía en la Iglesia y su ejercicio por parte de santos y teólogos con cualidades mucho mayores que las mías, considero que no he sido más virulento e intolerante que un Orígenes, san Bernardo, Pedro Damiani y san Antonio de Lisboa.

Le expreso mi convicción de que "la Iglesia de Cristo debe edificarse en la pureza de la fe." Pienso al mismo tiempo que el cristiano no sólo posee el derecho a recibir la doctrina pura, sino también a recibirla en una codificación actual que le permita comprenderla. Esta debe de "acomodar en lo posible el Evangelio a la capacidad de todos..." tiene que ser "ley de toda evangelización," como recomienda el Vaticano II (*Gaudium et Spes*, n. 44/340). Por desgracia no encuentro en la carta del cardenal indicio alguno en esta dirección, ni mucha comprensión para quienes, como yo, con los riesgos propios de este empeño, asumen esta recomendación. El querer librarse "de los enemigos del pasado y sobre todo de los actuales" no puede reemplazar a esta misión ni es tampoco la mejor manera de llevarla a término.

Ni en el libro en cuestión ni en cualquier otro propongo "un cierto socialismo utópico;" menos aún "identificado con el Evangelio" como se me reprocha. Quiero expresar claramente que no puedo aceptar esta sospecha injustificada, como si incurriese en un primitivismo teológico desprovisto de to-

da vigilancia epistemológica.

V. A la verdad y a Dios la última palabra

Al concluir mi respuesta deseo manifestar que reconozco la legitimidad de la instancia doctrinal de la Iglesia en la promoción y custodia del mensaje revelado por Dios; instancia que ha realizado, como era su deber, el análisis de mi libro. A mí me ha tocado el esfuerzo de disipar dudas, corregir posibles errores y hacer que tome conciencia de los desafíos históricos que atraviesa nuestra Iglesia, desafíos que provocan la comprensión de la fe. He procurado realizar esta lectura dentro del camino de nuestra Iglesia. Si lo he hecho con provecho para la comunidad eclesial, si me he quedado corto para las exigencias de la fe y de la historia, corresponde a quien corresponda y a Dios. Me considero un siervo inútil que ha procurado hacer lo que debía (cf. Lc. 17,10) o creía que debía hacerlo.

En la casa del Padre hay muchas mansiones (Jn. 14,2). Esta casa se encuentra en la tierra y en el cielo. También en la teología hay muchos caminos que llevan al encuentro con el mismo Dios y muchas moradas para el lenguaje de la fe. Creo que mis reflexiones eclesiológicas, incluso las más audaces a los grandes acontecimientos que detectamos, se sitúan dentro del pluralismo teológico tan valorado por el Vaticano II (UR, n.4/771; GS. n. 44/340).

De una cosa estoy seguro: prefiero caminar con la Iglesia, que ir solo con mi teología; la Iglesia permanece, la teología pasa; la Iglesia es una realidad de fe que yo asumo, la teología es un producto de la razón que discuto; aquella es madre con sus arrugas y manchas, esta es sierva, a pesar de su débil luz y su claridad lunar.

En el intento de servir teológicamente a la Iglesia he tenido la audacia de pensar nuestros problemas vitales y proclamarlos en voz alta. Soy consciente de lo que afirmaba san Agustín, y que he colocado en el frontispicio de mi libro, *Iglesia: carisma y poder*: "caminamos por vías tormentosas por las que nos veíamos obligados a andar con muchas fatigas y sufrimientos impuestos a los hijos de Adán." Estas fatigas y sufrimientos no son metáforas, sino realidades cotidianas. Por ellas he entrado en comunión con tantos hermanos y hermanas que sufren y se fatigan mucho más que yo bajo el peso del dolor de la vida.

Finalmente me permito testificar y declarar que amo y continuaré amando la Iglesia, comunidad viva de los discípulos de Jesús en la fuerza de su Espíritu, más que la tranquila comunidad y el curso sereno de mi camino personal de teólogo de periferia, menor, y, por desgracia, pecador.

Fray Leonardo Boff, O.F.M.

hermano, teólogo menor y pecador.

Petrópolis, fiesta de santa Rosa de Lima, 24 de agosto de 1984.