

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

SACRAMENTALIZACIÓN DE LA HISTORIA HUMANA

En honor de Edward Schillebeeckx (1914-2009)

Erik Borgman, Paul Murray y Andrés Torres Queiruga (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Kevin T. Kelly
Joseph Lionell
Erik Borgman

344

FEBRERO 2012

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



344

FEBRERO • 2012

TEMA MONOGRÁFICO

SACRAMENTALIZACIÓN DE LA HISTORIA HUMANA

En honor de Edward Schillebeeckx (1914-2009)

Erik Borgman, Paul Murray y Andrés Torres Queiruga (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Kevin T. Kelly
Joseph Lionell
Erik Borgman

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

344

FEBRERO 2012
SACRAMENTALIZACIÓN
DE LA HISTORIA HUMANA

345

ABRIL 2012
TEOLOGÍA Y MAGISTERIO

346

JUNIO 2012
VATICANO II

347

SEPTIEMBRE 2012
GÉNERO Y TEOLOGÍA

348

NOVIEMBRE 2012
AGUA



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

| | |
|------------------------------------|---------------------|
| Felix Wilfred - Presidente | Madrás-India |
| Erik Borgman - Vicepresidente | Nimega-Paises Bajos |
| Diego Irarrazaval - Vicepresidente | Santiago-Chile |
| Susan Ross - Vicepresidenta | Chicago-EE.UU. |

FUNDADORES

| | |
|-------------------------|-----------------------|
| A. van den Boogaard | Nimega-Paises Bajos |
| P. Brand | Ankeveen-Paises Bajos |
| Y. Congar, O.P.† | París-Francia |
| H. Küng | Tubinga-Alemania |
| J.-B. Metz | Münster-Alemania |
| K. Rahner, S.J.† | Innsbruck-Austria |
| E. Schillebeeckx, O.P.† | Nimega-Paises Bajos |

CONSEJO EDITORIAL

| | |
|------------------------|-------------------------------|
| Regina Ammicht-Quinn | Fráncfort-Alemania |
| Maria Clara Bingemer | Río de Janeiro-Brasil |
| Erik Borgman | Nimega-Paises Bajos |
| Lisa Sowle Cahill | Boston-EE.UU. |
| Dennis Gira | La Riche-Francia |
| Hille Haker | Fráncfort-Alemania |
| Diego Irarrazaval | Santiago-Chile |
| Solange Lefebvre | Montreal-Canadá |
| Éloi Messi Metogo | Yaoundé-Camerún |
| Paul D. Murray | Durham-Reino Unido |
| Susan Ross | Chicago-EE.UU. |
| Silvia Scatena | Reggio Emilia-Italia |
| Jon Sobrino, S.J. | San Salvador-El Salvador |
| Luiz Carlos Susin | Porto Alegre, RS-Brasil |
| Andrés Torres Queiruga | Santiago de Compostela-España |
| Marie-Theres Wacker | Münster-Alemania |
| Elaine Wainwright | Auckland-Nueva Zelanda |
| Felix Wilfred | Madrás-India |

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)
Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Jayashree Narasimhan
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| Gregory Baum | Montreal-Canadá |
| José Oscar Beozzo | São Paulo-Brasil |
| Wim Beuken | Lovaina-Bélgica |
| Leonardo Boff | Petrópolis-Brasil |
| John Coleman | Los Angeles-Estados Unidos |
| Christian Duquoc | Lyon-Francia |
| Virgilio Elizondo | San Antonio, Tx-EE.UU. |
| Sean Freyne | Dublín-Irlanda |
| Claude Geffré | París-Francia |
| Norbert Greinacher | Tubinga-Alemania |
| Gustavo Gutiérrez | Lima-Perú |
| Hermann Häring | Tubinga-Alemania |
| Werner G. Jeanrond | Glasgow-Inglaterra |
| Jean-Pierre Jossua | Kinshasa-Rep. Dem. Congo |
| Maureen Junker-Kenny | Cambridge-Inglaterra |
| François Kabasele Lumbala | Manila-Filipinas |
| Nicholas Lash | Reggio Emilia-Italia |
| Mary-John Mananzan | Manila-Filipinas |
| Alberto Melloni | Tubinga-Alemania |
| Norbert Mette | Tubinga-Alemania |
| Dietmar Mieth | Kelaniya-Sri Lanka |
| Jürgen Moltmann | Washington-EE.UU. |
| Teresa Okure | Port Harcourt-Nigeria |
| Aloysius Pieris | Kelaniya/Colombo-Sri Lanka |
| David Power | Washington-EE.UU. |
| Giuseppe Ruggieri | Catania-Italia |
| Paul Schotsmans | Lovaina-Bélgica |
| Mary Shawn Copeland | Boston-EE.UU. |
| Janet Martin Soskice | Cambridge-Inglaterra |

Agradecemos las sugerencias recibidas de los siguientes especialistas:

Susan Ross
Felix Wilfred



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

SACRAMENTALIZACIÓN DE LA HISTORIA HUMANA

En honor de Edward Schillebeeckx (1914-2009)

| | |
|--|-----|
| E. Borgman, P. Murray y A. Torres Queiruga: <i>Editorial</i> | 7 |
| 1.1. Erik Borgman: <i>Reflexiones de Edward Schillebeeckx sobre los sacramentos y el futuro de la teología católica</i> ... | 13 |
| 1.2. Jennifer Cooper: <i>La eucaristía: conmemoración, esperanza, presencia real</i> | 29 |
| 1.3. Andrés Torres Queiruga: <i>Los sacramentos: acontecimiento real vs. simbolismo vacío o magia oculta</i> .. | 37 |
| 1.4. Johnson Siluvaipillai: <i>Los sacramentos hoy: la afirmación del «Otro»</i> | 51 |
| 1.5. Ben Kautzer: <i>La profundidad litúrgica de lo éticamente mundano</i> | 63 |
| 1.6. Paul D. Murray: <i>Altibajos, fluctuaciones y aspectos prácticos de análisis eclesiológico. Ganando perspectiva sobre la naturaleza de la labor eclesiológica, en conversación con Edward Schillebeeckx</i> | 81 |
| 1.7. Stephan van Erp: <i>La encarnación incesante como el futuro de la humanidad. La promesa de la teología sacramental de Schillebeeckx</i> | 107 |

2. Foro teológico

- 2.1. Kevin T. Kelly: *El poder subyacente a la nueva traducción inglesa del Misal Romano* 125
- 2.2. Joseph Lionell: *Continuidad o discontinuidad: Propuesta metodológica para el estudio de las oraciones del Misal Romano en cuanto a su contenido teológico* 133
- 2.3. Erik Borgman: *Aspectos teológicos en la crisis de los abusos sexuales* 143

Tradicionalmente, los sacramentos son considerados los «signos» de nuestra redención en Jesucristo, que ocasionan lo que significan. Pero ¿cuál es el sentido de esto? Como es bien sabido, en su Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964), el Concilio Vaticano II dice de la Iglesia que es «en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (n.º 1). Diez párrafos más adelante (n.º 11), son presentados los distintos sacramentos. De la eucaristía se dice que es «fuente y culmen de la vida cristiana», expresión que ha pasado a ser casi un mantra en décadas recientes. A menudo se tiene la impresión de que la eucaristía, llamada en el *Catecismo de la Iglesia Católica* «el compendio y la suma de nuestra fe» (n.º 1327), es lo único verdaderamente importante en la Iglesia. Todo lo demás parece secundario. Entre otras cosas, esto conduce a tensiones entre los católicos orientados hacia los sacramentos —y la eucaristía en particular— y los centrados en la fe como una praxis ético-social. Sin embargo, imaginando la Iglesia «como un sacramento», la *Lumen gentium* quiere poner de relieve la presencia de la Iglesia en el mundo y de cara a él. La Iglesia, como pueblo de Dios, representa para el mundo la actividad salvífica de Dios a través del Cristo resucitado en el Espíritu, en analogía con los sacramentos. Así, implícitamente, la historia humana puede ser descrita como un lugar sacramental.

En los años cincuenta del pasado siglo, Edward Schillebeeckx ya había subrayado que la importancia de los sacramentos radica en

que son de este mundo. Escribió que la realidad de que la presencia de Dios en Jesucristo fue «para nosotros, los seres humanos, y para nuestra salvación» se revela «en el hecho de que Cristo tomó símbolos naturales de la verdadera y concreta vida diaria como elementos de simbolismo sacramental»¹. Compartir el pan y el vino en la eucaristía, por ejemplo, se convierte así en lo que Schillebeeckx llama «una expresión externa, elocuente y tangible de la bondad y amor redentor de Dios»². Los sacramentos no son, pues, distintos casos de milagrosa presencia divina, ni simples recordatorios de lo que hizo Jesús, sino signos efectivos de la continua presencia de Dios en el mundo. Llamen a los creyentes como individuos y como comunidad a atestiguar la cercanía de Dios y a contribuir a la salvación que esto implica. En su naturaleza de signos e instrumentos, muestran la historia humana como sacramento de salvación y la transforman en esto mismo. En el presente número de *Concilium* intentamos desarrollar ulteriormente estas ideas sobre los sacramentos, la Iglesia y su relación con la historia humana.

Dedicamos este número a la memoria de Edward Schillebeeckx

El 23 de diciembre de 2009, tras una breve enfermedad, el teólogo dominico Edward Schillebeeckx murió en Nimega, donde residía. Edward Cornelis Florens Alfons Schillebeeckx, sexto de catorce hermanos, nació el 12 de noviembre de 1914 en Amberes, en el tiempo en que su familia estaba allí evacuada a causa del reciente comienzo de la primera guerra mundial. Edward ingresó en la Orden Dominicana en Flandes, recibió enseñanza en la casa de estudios de los dominicos en Lovaina, y en 1957 empezó a ejercer

¹ Henricus Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie: Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van hedendaagse sacramentsproblematiek*, I, Nelissen, Amberes 1952, p. 140.

² Henricus Schillebeeckx, «Sacramenteel leven», *Thomas* 3 (1949-50), n.º 3, 5-6; citado en E. Borgman, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History. Parte I: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, Continuum, Londres-Nueva York 2003, pp. 209-210.

como profesor de Dogmática e Historia de la Teología en la Universidad de Nimega, donde permaneció hasta su jubilación en 1983. Fue uno de los principales teólogos católicos del siglo xx, una importante figura del Vaticano II³ y uno de los fundadores de *Concilium* en 1964. Schillebeeckx participó intensamente en los debates sobre el perfil y la estrategia de la revista durante decenios y ayudó a mantener activa la Secretaría en Nimega. Entre 1965 y 1997 escribió dieciocho artículos para *Concilium*. Pero que dediquemos este número sobre los sacramentos y la sacramentalidad de la historia humana a honrar su memoria no responde a un gesto nostálgico. Pensamos que la visión teológica de Schillebeeckx es importante para el futuro de la teología.

Como uno de los fundadores de *Concilium*, Edward Schillebeeckx escribió, junto con Karl Rahner, la «Introducción general» para la revista, publicada en el primer número, en 1965. La teología que *Concilium* se proponía desarrollar era descrita como sigue:

[...] esa teología, la cual se nutre, con plena conciencia, de la Escritura y de la Historia de la salvación, y tiene, al mismo tiempo, la valentía de abordar los problemas —con audacia, pero con modestia— desde la «condición humana» de hoy, buscando, a partir de nuestra propia situación, el camino para comprender mejor la palabra de Dios sobre el hombre y sobre el mundo en nuestro tiempo. Tal visión teológica es necesaria a todo el que actúa en la Iglesia y en el mundo con postura de fe.

Buscar un mejor entendimiento de la Palabra de Dios para los seres humanos como un modo de entender mejor la palabra de nuestro tiempo, y a la inversa, fue siempre una característica de la teología de Schillebeeckx. Él no trataba de aplicar o traducir la tradición al presente; quería leer el presente teológicamente como un tiempo y un lugar de presencia de Dios. La reflexión sobre los sacramentos y la sacramentalidad —tema de su primer libro teológico y de su último gran artículo teológico también— fue para él un modo importante de llevar a cabo ese propósito. Desde mediados de los años sesenta, ante todo relacionó a Dios con el futuro que nos es

³ Cf. Karim Schelkens, *The Council Diaries of Edward Schillebeeckx, 1962-1963* (edición bilingüe con anotaciones críticas), Peeters, Lovaina 2010.

dato. Esto sugiere que los sacramentos deben ser entendidos en referencia a lo que pueden devenir las personas y las comunidades, lo cual nos abre un mundo de nuevas posibilidades. Según Schillebeeckx, Dios viene a nosotros de nuevo a cada momento en sucesos y experiencias liberadores que sacramentalizan la historia como el espacio de la revelación divina.

Las renovadas reflexiones de Schillebeeckx sobre los sacramentos se estaban todavía desarrollando cuando él se vio forzado a admitir que no podría llevar a ese proceso a su conclusión. El presente número de *Concilium* es un modesto intento de contribuir al futuro de tal proyecto.

Este número empieza con un artículo de Erik Borgman (Tilburg, Países Bajos) relativo al desarrollo de Schillebeeckx y sobre cómo la sacramentalidad y la sacramentalización de la historia humana son temas centrales de su obra. Para Tomás de Aquino, los sacramentos significan y encarnan la presencia de la salvación de Dios y, según Schillebeeckx, esta no se halla circunscrita a la historia de Jesús. La presencia real de Dios está entre nosotros en nuestra vida cotidiana; esta es una valiosa intuición, pero Schillebeeckx no pudo desarrollarla plenamente. Jennifer Cooper (Oxford, Gran Bretaña) analiza la teología eucarística de Schillebeeckx como un modo en que los creyentes participan de la presencia salvífica de Dios para el mundo. Andrés Torres Queiruga (Santiago, España) desarrolla una interpretación de los sacramentos como celebraciones vivas que, con su simbolismo, ayudan a los creyentes a darse cuenta de la presencia siempre activa de Dios en situaciones vitales y a estar abiertos a ella. Así serán los sacramentos verdaderos acontecimientos de gracia con poder transformador, y no, como frecuentemente han sido y son entre los católicos, palabras y actos casi emparentados con la magia.

Johnson Siluvaipillai (India) entiende los sacramentos como celebraciones del compromiso kenótico de Jesucristo en la tierra. Mediante ellos, la comunidad creyente es impelida a comprometerse a su vez con el Otro, a fin de experimentar la gracia divina. Ben Kautzer (Durham, Gran Bretaña) investiga, más que el significado de entender la liturgia como fuente de la ética, el significado

de entender litúrgicamente las acciones éticas en el mundo de la vida diaria, no produciendo, sino simbolizando, el venidero reinado de Dios. Paul D. Murray (Durham, Gran Bretaña) estudia la eclesiológia de Schillebeeckx como un estimulante intento de dejar atrás la abstracción teológica y como un alegato para volver a la experiencia viva de la realidad eclesial en medio de contextos históricos concretos. Siente que deberíamos proseguir el camino por el que avanzó Schillebeeckx.

Stephan van Erp (Nimega, Países Bajos) cierra la sección temática sobre sacramentalización de la historia humana desarrollando una visión respecto al futuro de los puntos principales en el proyecto teológico de Edward Schillebeeckx. Encarnación y sacramentalidad serán los dos conceptos fundamentales en esa visión.

Algunas reformas litúrgicas procedentes de la jerarquía eclesial parecen ir en sentido contrario a lo que Schillebeeckx trataba de desarrollar cuando pensaba acerca de los sacramentos y su significado e importancia. En el *Foro teológico* hay dos artículos bastante diferentes sobre la introducción de la nueva traducción del Misal Romano para el mundo de habla inglesa, introducción iniciada el primer domingo de Adviento de 2011. Kewin T. Kelly (Liverpool, Gran Bretaña) protesta acerca del modo en que la traducción fue producida y promulgada, sin participación de representantes de las iglesias locales ni enfoque pastoral. Joseph Lionel (Bangalore, India) discute el concepto de continuidad en el que se basan muchas de las disertaciones sobre la liturgia desde el Vaticano II. Aboga por una investigación pluridimensional sobre continuidad y discontinuidad en la tradición litúrgica de la Iglesia.

Tristemente, en muchos lugares, la Iglesia católica romana está involucrada en investigaciones sobre abusos sexuales de menores cometidos por algunos de sus eclesiásticos. De los debates que al respecto se producen en los Países Bajos, Erik Borgman presenta algunas de las cuestiones que la crisis de los abusos sexuales trae a primer plano.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

REFLEXIONES DE EDWARD SCHILLEBEECKX
SOBRE LOS SACRAMENTOS Y EL FUTURO
DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA

Durante la homilía que tuve el honor de pronunciar en la misa funeral de Edward Schillebeeckx el 31 de diciembre de 2009 en Nimega, recordé a las personas asistentes que él mismo, cerca de su muerte, ocurrida poco antes de Navidad, consideraba su teología como inacabada. Siendo ya octogenario, a finales de los años noventa, Schillebeeckx desarrolló el plan para reescribir su primer libro, *De sacramentele heils-*

* ERIK (Dr. E.P.N.M.) BORGMAN nació en Ámsterdam en 1957. Es profesor de la Cobbenhagen Chair en la Universidad de Tilburg, Países Bajos, donde enseña e investiga en el campo de la Teología Sistemática y de la Teología Pública. Está casado, tiene dos hijas, y es dominico laico. Borgman estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Nimega. Su tesis doctoral versó acerca de las diferentes formas de teología de la liberación y su relación con la teología académica occidental (promoción al doctorado en 1990). De 1998 a 2004 trabajó para la provincia neerlandesa de la Orden de Predicadores para estudiar y mantener vivo el legado teológico de Edward Schillebeeckx. De 2000 a 2007 trabajó en el instituto interdisciplinario Heyendaal Institute for Theology, Sciences and Culture de la Radboud University, Nimega, a partir de 2004 como su director académico. Borgman es miembro del Consejo de Directores y vicepresidente de *Concilium*.

Borgman ha realizado numerosas publicaciones acerca de la relación entre religión, la tradición cristiana, la teología y la cultura contemporánea. Véase: <http://www.tilburguniversity.edu/nl/webwijs/show/?uid=e.p.n.m.borgman>.

Ha publicado *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History*. Volumen I: *A Catholic Theology of Culture*, Continuum 2003, Londres-Nueva York.

Dirección: Department of Culture Studies, PO Box 90153, NL - 5000 LE Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl

economie [La economía sacramental de la salvación], publicado en neerlandés en 1952¹. Como las traducciones de ese volumen fueron inexistentes durante mucho tiempo, Karl Rahner escribió que todo teólogo debía aprender neerlandés para leerlo, algo que al parecer hizo él mismo. No era, sin embargo, nostalgia de aquel temprano éxito lo que impulsó a Schillebeeckx a volver al tema del libro que había sido su disertación escrita para el grado de máster (*Sacra Theologiae Magister*) en la Orden Dominicana. Aunque tuvo algo de casual que Schillebeeckx eligiese ese tema para su promoción, y no una de las otras materias de las que se ocuparía ampliamente durante sus años de profesor en el *Studium* dominicano de Lovaina, en Bélgica —p. ej., la teología de la creación, sobre la que él desarrolló una perspectiva innovadora—, los sacramentos fueron el asunto por el que se sintió fascinado durante el resto de su vida².

En la década de los noventa, Schillebeeckx entró en contacto con el relativamente nuevo campo de los estudios rituales. Y decidió que debía reconsiderar a fondo todo el tema de la sacramentalidad partiendo del concepto de ritualización. En 2000 trató de condensar todo su pensamiento sobre la cuestión en un largo artículo, publicado en *Tijdschrift voor Theologie*, la revista que él había fundado en 1960³. El subtítulo resultaba revelador: «Ritualización de elementos religiosos en la vida diaria». Era su interpretación del núcleo de los estudios rituales, que veía en la ritualización un proceso humano en

¹ H. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Nelissen, Amberes 1962.

² Respecto al origen del libro de Schillebeeckx sobre los sacramentos, cf. mi *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*. Parte I: *A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, Continuum, Londres/Nueva York 2003, pp. 199-216.

³ E. Schillebeeckx, «Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten: Ritualisering van religieuze momenten in het alledaagse leven», *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000) 164-187; traducido en parte como «Towards a Rediscovery of the Christian Sacraments: Ritualizing Religious Elements in Daily Life», en D. G. Lange y D. W. Vogel (eds.), *Ordo: Bath, Word, Prayer, Table*, OSL Publications, Akron 2005, pp. 6-34. Véase también E. Schillebeeckx, *Theologisch testament: Notarieel nog niet verleden*, Baam 1994, pp. 185-192 «Verzet en inzet, overgave en viering».

el que ciertos aspectos de la vida diaria son celebrados, abstraídos y por consiguiente santificados. Tal percepción —pensaba Schillebeeckx— le ayudaría a sacar las consecuencias de la evolución teológica acontecida en los decenios posteriores al Concilio Vaticano II. Por desdicha, poco después del año 2000, Schillebeeckx se vio en la necesidad de reconocer que su energía y su capacidad de concentración ya no le permitían escribir otra obra de gran calado.

Sin embargo, había dado con algo importante. En este artículo presento el recorrido teológico de Schillebeeckx durante su última etapa, contemplado a través de sus percepciones de los sacramentos. Entiendo que, en último término, su enfoque es útil para entender la historia humana como sacramental, y que tal visión puede proporcionar un nuevo e importante impulso a la teología católica contemporánea.

Encuentro sacramental con Dios

Que los sacramentos no son en sí y por sí algo especial era ya tesis de Schillebeeckx en *De sacramentele heilseconomie*. Lo que hay de especial en ellos no son ciertas características notables de los ritos de la eucaristía, la confesión, el bautismo, la confirmación, el matrimonio, la ordenación y la unción de los enfermos. Tienen de especial que son signos —«sacramentum est in genere signum», escribió Schillebeeckx citando a Tomás de Aquino— y que, como tales, son signos *de* y apuntan *a*: la historia salvífica de la presencia de Dios en Jesucristo⁴. En los sacramentos y mediante ellos —subraya nuestro autor—, el Cristo vivo sigue presente en su Iglesia y en el mundo.

De sus mentores en el «ala» dominicana de la *nouvelle theologie* durante los años cuarenta y cincuenta, Marie-Dominique Chenu (1895-1990) e Yves Congar (1904-1995), había aprendido Schillebeeckx que Dios no se hace presente al mundo solo en la Iglesia y a través de ella. Es más bien que la continua presencia de Dios es percibida, expresada y, en consecuencia, resaltada por la Iglesia. Siguiendo a Henri-Dominique Lacordaire (1802-1860), Chenu y Congar com-

⁴ Íd., *De sacramentele heilseconomie*, p. 142.

partían la idea de los curas-obreros franceses de los años cincuenta de que *présence au monde est présence à Dieu*: presencia en el mundo es presencia en Dios. Esto es lo que el Vaticano II quería expresar en su Constitución dogmática *Lumen gentium*, con la frase de que la Iglesia es «como un sacramento». La Iglesia, según la formulación de los Padres conciliares, es «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (n.º 1). En esto la Iglesia sigue a Cristo, encuentro sacramental él mismo con Dios, como escribió Schillebeeckx a finales de la década de los cincuenta⁵.

Pero ¿qué entraña exactamente el encuentro con Dios que representa Jesucristo? Y ¿cómo está eso relacionado con nuestro propio encuentro con Dios? Sobre tales interrogantes reflexionó intensamente Schillebeeckx en los años posteriores al Concilio, y de esas reflexiones surgieron los libros que hicieron de él un teólogo de verdadera fama mundial: *Jesús, la historia de un viviente* (neerlandés: *Jezus, het verhaal van een levende*, 1974) y *Justicia y amor: misericordia y salvación* (neerlandés: *Gerechtigheid en liefde; Genade en bevrijding*, 1977). En ellos examinó la cuestión de la continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo proclamado por la Iglesia, partiendo de la idea de que —puesto que la Iglesia así lo define— el Jesús de Nazaret confesado por los creyentes como la salvación procedente de Dios es el mismo que el Cristo ofrecido por la Iglesia a lo largo de los siglos y ahora al mundo para su salvación. Al mismo tiempo, si el Salvador y el Hijo de Dios que la Iglesia confiesa no tuviera nada que ver con el Jesús que anduvo sobre la tierra, el cristianismo no pasaría de ser un «mito» ahistórico que ha perdido su significado específico y crítico. Dice Schillebeeckx:

Si nos preguntamos qué se entiende por la «salvación escatológica» proveniente del Crucificado y Resucitado, para dar sustancia y contenido a la respuesta tendremos que apuntar hacia el mismo Jesús de Nazaret, hacia su persona y todas sus vicisitudes y actuación hasta su muerte, incluida esta⁶.

⁵ Íd., *Christus sacrament van den Godsontmoeting* (trad. esp., *Cristo, Sacramento del Encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971).

⁶ Cf. íd., *Jesus: An Experiment in Christology* (trad. ingl. de *Jezus, het verhaal van een levende*), Crossroad, Nueva York 1979, p. 52.

La intención de Schillebeeckx no era, sin embargo, basar la fe cristiana en el «Jesús de la historia». Puso de relieve que, igual que el «Cristo del dogma» construido por la teología, el Jesús reconstruido por la investigación histórica es una abstracción, determinada en este caso por las posibilidades y límites de los métodos históricos⁷. Por otro lado, para Schillebeeckx, la fe cristiana viene a ser en realidad un encuentro personal con un ser humano concreto. Por qué y cómo se invita a alguien a ver una «Parábola de Dios» en Jesús en tal encuentro no deja de ser un misterio, a la postre imposible de justificar teóricamente⁸. La precisa situación de la persona que experimenta el encuentro es parte del encuentro mismo, sostenía Schillebeeckx en concordancia con su concepto hermenéutico de la fe. Siempre tuvo presente que su teología presentaba una considerable conexión con su propia situación histórica. Estaba atada a la mentalidad de los años setenta y orientada a la reforma del mundo a imagen del reino de Dios mediante activa solidaridad con los pobres y los excluidos⁹. Pero el hecho de que estuviera situada histórica y socialmente no era defecto de un proyecto teológico. Justamente por medio de esta clase de encarnación contemporánea muestra la fe cristiana su pertinencia y credibilidad, según nuestro autor.

Simplificando un poco, la cristología de Schillebeeckx está dirigida principalmente a tender puentes sobre un doble abismo. Primero, él pretende mostrar que es posible justificar razonablemente la transición de una fe en el mensaje de Jesús a una fe en Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios. La fe en Jesús como Cristo no encierra antagonismo con la fe de Jesús en el reino de Dios, sino que es su ampliación. Según Schillebeeckx, el Mensaje y la vida de Jesús se fundamentaban en la estrecha relación de Jesús con Dios como su «Abba». Esta es la razón por la que el rechazo implícito en su muerte en la cruz demandaba una confirmación correctora por parte de Dios: ese aparente desentenderse de Jesús se había convertido en un final signo profético de fe con el sometimiento voluntario de Jesús, quien tenía que ser salvado por Dios. Esto es lo que sucede en su resurrección y ascensión y lo que

⁷ *Ibíd.*, pp. 64-76.

⁸ *Ibíd.*, p. 650.

⁹ *Ibíd.*, p. 61.

reafirman los fieles cuando confiesan que Jesús es el Cristo y el amado Hijo de Dios. Segundo, Schillebeeckx intentó mostrar que todo el que dice haber perdido la fe, y a pesar de ello se siente inspirado por Jesús, no es tan diferente del cristiano creyente como el uno y el otro podrían pensar. Los aspectos de Jesús que atraen a los fieles son comparables a la inspiración que los no cristianos derivan de él, explica el teólogo.

Encarnación continua

Hay un tercer abismo que es de interés en relación con la obra de Schillebeeckx: el existente entre Jesús como hijo de su tiempo, así como el modo en que es presentado por el Nuevo Testamento, y los hombres y mujeres actuales, como hijos de su tiempo, para los que el mismo Jesús puede ser todavía un medio de salvación y redención. Frecuentemente se piensa que Schillebeeckx, al igual que muchos de sus contemporáneos, dirigió sus esfuerzos a salvar ese abismo, y a veces él mismo parece sugerirlo; pero esta es una idea equivocada. Reviste la mayor importancia, pues, ver cómo la percepción de Schillebeeckx difería fundamentalmente del enfoque más habitual entre los seguidores del programa de desmitologización bultmanniano. A juicio de Schillebeeckx, no se necesita un método especial para liberar a Jesús de su cautividad en una visión mítica del mundo que, por ejemplo, admitía la directa intervención divina en la historia e incluso la consideraba probable. Según Bultmann y sus discípulos, nuestra ruptura con esta idea no solo de manera teórica, sino principalmente práctica —nuestro uso de la electricidad y la radio, nuestra fe en la medicina moderna—, convierte el mensaje y los hechos de Jesús en irrelevantes y obsoletos, y exige un método especial de «desmitologización» para la recuperación de esa relevancia¹⁰. Sin embargo, típico del pensamiento de Schillebeeckx es que entre presente y pasado se crea un puente de manera continua: eso sucede siempre que alguien atestigua haberse sentido atraído por Jesús, el mensaje que él predicó y la vida que vivió.

¹⁰ Cf. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Kaiser, Múnich 1985 (orig. 1941).

Los años sesenta y setenta del pasado siglo conocieron un pequeño *boom* de nuevas interpretaciones populares de Jesús, indicio evidente del interés despertado aún por su figura¹¹. El hecho de que todavía nuestros contemporáneos perciban un carácter redentor en el mensaje y los hechos de Jesús es para Schillebeeckx una confirmación de la fe cristiana en que Jesús sigue vivo. En esto se entiende mal a nuestro teólogo. No dice que Jesús continúe viviendo en la imagen que las personas se fueron forjando de él a través de los siglos, lo cual estaría en línea con el pensamiento de algunos de los discípulos más radicales de Bultmann, imbuidos de la idea de que Jesús resucitó y sigue vivo en la predicación de que él resucitó y sigue vivo. Inmediatamente después de la publicación de *Jesús, la historia de un viviente*, se desató un considerable debate sobre la cuestión de si Schillebeeckx confesaba de manera plena la resurrección real de Jesús. Como respuesta, él añadió cinco páginas a la quinta edición neerlandesa del libro en 1975. En ese pasaje explica por extenso que la enmienda divina del rechazo de Jesús implica que el mismo Jesús al que se dio muerte vive verdaderamente por obra de Dios. Schillebeeckx resume esto como sigue:

La resurrección de Jesús, reconocida y confesada en la conversión apostólica o experiencia pascual y a través de esta, es: a) legitimación, ratificación y santificación por Dios de la persona, el mensaje y la vida de servicio de Jesús «hasta la muerte»; b) es también exaltación y nueva creación, o sea, triunfo corrector de Dios sobre la negatividad de la muerte y sobre la historia del sufrimiento humano, del que participó Jesús; en otras palabras, hay vida después de la muerte; c) la resurrección es al mismo tiempo el envío del Espíritu y, por lo mismo, el fundamento de la Iglesia, una comunión viva, ahora renovada, del Jesús (y Cristo) personal, vivo, con su pueblo en la tierra¹².

¹¹ Cf. W. Kasper y J. Moltman, *Jesús ja – Kirche nein?*, Benzinger Verlag, Zürich 1973.

¹² Schillebeeckx, *Jesús*, p. 649; cf. sus anteriores comentarios sobre la resurrección de Jesús en pp. 329-398. Para el debate relativo a los puntos de vista de Schillebeeckx acerca de la resurrección, cf. id., *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, SCM Press, Londres 1980, pp. 74-93; sobre la confrontación acerca de esto con la Congregación para la Doctrina de la Fe. véase T. Schoof (ed.), *The Schillebeeckx Case: Official Exchange of Letters and Documents*, Ramsey, Nueva York 1984.

Así pues, la resurrección de Jesús no es para Schillebeeckx idéntica a la noticia de que su mensaje continúa. Ocurre a la inversa: la continua fuerza de inspiración que las personas experimentan como procedente de su vida y mensaje, incluso si se consideran no creyentes, indica que la presencia de Jesús sigue entre nosotros.

Restablecimiento o renovación

En su cristología, Schillebeeckx intentó hacer ver que no hay discontinuidad entre la existencia histórica de Jesús (en la medida en que puede ser establecida mediante el método histórico-crítico) y la confesión del creyente de que es el Cristo de Dios. Todo el acento es puesto, por tanto, en que lo que fue dicho después acerca de Jesús puede ser considerado el efecto de la fuerza reveladora que emanó de él durante su vida. Según Schillebeeckx, la «historia de Dios con el hombre en Jesús, transmitida y puesta en práctica por la “comunidad de Dios”» que integran los creyentes, es una «historia sin un final histórico» que continúa por lo menos hasta hoy¹³. En su opinión, la fuerza reveladora que encerraba la predicación de Jesús acerca del reino de Dios por medio de sus palabras y hechos históricos se puede sentir aún en nuestros días cuando de alguna manera se confiesa la fe en él.

Hay, sin embargo, un problema escondido en todo esto. La mejor ilustración que se puede hacer de él es probablemente el modo en que Schillebeeckx trata los relatos sobre apariciones de Jesús después de haber muerto y resucitado. A su entender, lo que los discípulos de Jesús experimentan en Pascua de Resurrección es que, por iniciativa de Jesús, están siendo convertidos a Jesucristo y hallando así la salvación en él¹⁴. El resultado de su conversión es que vuelven a hacer lo que hacían antes, algo de lo que equivocadamente permitieron ser apartados por su fallo y culpa en no reconocer la salvación procedente de Dios en las acciones y palabras de Jesús cuando

¹³ E. Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, The Seabury Press, Nueva York 1980, pp. 641-642.

¹⁴ *Íd.*, *Jesus*, p. 379.

estaba con ellos. A juicio de Schillebeeckx, las noticias sobre apariciones del Resucitado son en el fondo relatos de arrepentimiento y confesión por parte de sus discípulos.

Obviamente queda fuera del propósito del presente artículo desarrollar una diferente exégesis de esos relatos. Pero se puede decir que Schillebeeckx no da toda la importancia que merecen a los aspectos rebosantes de expectativas que tienen los hechos del Resucitado en esas narraciones. En vez de referirse a acontecimientos pasados, los relatos de apariciones, como los concernientes a intervenciones del Espíritu Santo contenidos en los Hechos de los Apóstoles, parecen expresar y subrayar que lo que empezó en vida de Jesús y con él, comienza a crear historia de modos nuevos y sin precedentes después de su muerte. El evangelio de Marcos, en su conjunto, recibe el título de «El *comienzo* del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios» (1,1), y en el final original del mismo libro (16,1-8), a las mujeres que han ido al sepulcro se les encarga decir a los discípulos que vayan a Galilea, no para que recuerden mejor lo que Jesús hizo allí, sino para que se encuentren de nuevo con él. La famosa frase de Jesús a María Magdalena en el evangelio de Juan, «No me agarres» (20,17), pide un espíritu abierto para nuevas imágenes de él revelado en ulteriores encuentros. En Hechos, la misión que emprendió Jesús dentro de los límites de Palestina se expande a los confines de la tierra¹⁵. *Nada* de esto indica —pienso— que la Iglesia como comunidad de los creyentes viva exclusiva o principalmente de lo que ha recibido a través de las palabras y hechos de Jesús en su historia y mediante la afirmación de ellos por parte de Dios. En otras palabras, la fe *no* tiene simplemente como eje la «historia de Dios con el hombre en Jesús, transmitida y practicada por la “comunidad de Dios”».

Es interesante recordar que Schillebeeckx hizo siempre mucho hincapié en que, desde una perspectiva cristiana, la plenitud de la

¹⁵ Para explicación adicional de la idea de que el mensaje de Jesús, orientado hacia un futuro en Dios, continúa después de su muerte y, guiado por el Espíritu, halla formas nuevas, inéditas, completamente en armonía con la orientación hacia el futuro, véase mi libro *Wortelen in vaste grond: Een cultuurtheologisch essay*, Zoetermeer 2009. Es mi intención desarrollar sistemáticamente esta visión de la obra del Espíritu y sus consecuencias para la teología en los próximos años.

presencia de Dios no hay que buscarla en el pasado ni en el presente, sino en el futuro¹⁶. Por eso resulta un tanto extraño que señale tan resueltamente a Jesús y su pasada historia como nuestro único punto de contacto con la revelación de Dios. El cometido de la Iglesia es, a su entender, transmitir lo que sucedió en Jesús como el Cristo y a través de él. En determinado momento, este mismo planteamiento parece haber llevado a nuestro teólogo al borde de una crisis. En su introducción de *Los hombres, relato de Dios* (neerlandés: *Mensen als verhaal van God*, 1989), la tercera parte de su trilogía sobre cristología, Schillebeeckx explicó por qué no había querido escribir el libro que tenía pensado como continuación de *Jesús y Cristo*. Había intentado publicar un libro sobre la Iglesia como la encarnación histórica e institucional del mensaje de Jesús. Pero —escribe— «el gozo de pertenecer a esa Iglesia, un gozo incrementado en gran medida durante el Concilio Vaticano II y los años inmediatamente posteriores, había sido dolorosamente puesto a prueba en la última década»¹⁷.

Estas palabras reflejaban el estado de ánimo entonces preponderante entre los católicos holandeses, quienes consideraban desaparecido el espíritu de libertad que había inspirado el Vaticano II, y extinguido el fuego de renovación en la Iglesia local. La conclusión de Schillebeeckx era que, dado el mal funcionamiento de la Iglesia, no valía la pena en aquel momento reflexionar teológicamente sobre ella. Tal reacción, aunque comprensible desde el punto de vista psicológico, como declaración teológica produce enorme extrañeza. Como si «la Iglesia» estuviera limitada a la actuación y al discurso de un grupo de eclesiásticos; como si la eclesiología se redujera a legitimar las prácticas eclesiológicas de un determinado momento, ¡y como si no hubiera sido siempre una de las cuestiones cristológicas principales la de si una Iglesia con fallos, pecadora,

¹⁶ Cf. especialmente Schillebeeckx, *The Understanding of Faith: Interpretation and criticism*, Sheed and Ward, Londres 1974, donde el autor protesta contra una interpretación de la fe cristiana demasiado parcial y orientada hacia los tiempos presentes. Véase también su libro titulado *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, que recoge en parte los mismos artículos.

¹⁷ E. Schillebeeckx, *Church: The Human Story of God*, Crossroad, Nueva York 1999, p. xiii (trad. esp., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1995).

lejos de ser perfecta, puede servir de algún modo y en algún sentido como transmisora de la salvación de Dios!

La Iglesia como sacramento

La crítica más frecuentemente dirigida contra el Vaticano II es que fue demasiado optimista respecto al mundo moderno. A la luz del escándalo de los abusos sexuales, de impacto mundial, yo diría que un problema más grave es su optimismo sobre la Iglesia. En la eclesiología del siglo xx ha habido una fuerte tendencia, tanto en los círculos «conservadores» como en los «progresistas», a ver a la Iglesia como la excepción capaz de salvar a la humanidad del mal y el pecado. Esta era también la perspectiva del Concilio. Sin embargo, una y otra vez se hace evidente que la Iglesia es tan mala como el resto del mundo.

Karl Rahner constituyó una notable excepción al escribir ya en 1947 con toda la claridad necesaria, en un artículo aún memorable, que «la Iglesia es pecadora». Si los pecadores no pierden su condición de miembros de la Iglesia, según la doctrina católica, y si la Iglesia es una entidad real, viva, formada por personas concretas, y no una idea general o un ideal vago, entonces solo cabe concluir que la Iglesia en sí es pecadora. Esto implica, a juicio de Rahner, que los dirigentes de la Iglesia son pecadores, y que la gobiernan no solo mediante su conexión con el Espíritu Santo, sino también condicionados por su propia pecaminosidad. Esta Iglesia pecadora guiada por pecadores es, después de todo, santa, en opinión de Rahner. Santa no por lo que es o tiene —ni en virtud de su institución por Cristo mismo, ni del legado de las palabras y los hechos del Jesús histórico— sino por su disposición a recibir la presencia divina gracias a la infalible fidelidad de Dios en Jesucristo a través del Espíritu. Y Rahner garabateó entre paréntesis la frase acaso más importante de todo el ensayo: «Qué lejos de ser evidente está ese milagro del poder y la gracia de su Espíritu Santo; sin embargo es siempre renovado a lo largo de los siglos»¹⁸.

¹⁸ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. VI: *Neuere Schriften*, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Colonia 1965, pp. 301-320: «Kirche der Sünder» (1947) (trad. esp., *Escritos de teología* [obra completa], Cristiandad, Madrid s/f).

A veces, Schillebeeckx se acerca a esto. Hacia el final de su libro *Los hombres, relato de Dios*, escribió que nadie ni nada fuera o dentro de la Iglesia tiene privilegio en lo tocante al Espíritu de Dios. Todos dependen, incluso para ver las cosas desde la perspectiva adecuada, del «Dios vivo, que, en Jesús, lleva su creación en el curso de nuestra historia a una consumación final después de la historia»¹⁹. Esto no se refiere a una Iglesia en la que podría extinguirse el Espíritu, sino a un Espíritu que mantiene dinámica a la Iglesia y la inspira para una existencia en relación con el mundo y su historia, entendidos como espacios de la presencia de Dios. Esto supone en el fondo que la Iglesia no solo ha sido, iniciada en la historia por Jesús, sino que además una y otra vez ha sido, es y será preparada y llamada por el Ungido y su Espíritu para que rinda sus servicios al reino de Dios próximo a venir. Por expresarlo de otro modo: la radical reinterpretación y recreación a la luz del cercano reino de Dios, la decidida actitud de cambio frente a las costumbres establecidas, eran típicas de la actuación de Jesús. Si él es el eternamente Viviente después de su resurrección y ascensión, permanece activo entre nosotros, cambiando y recreando, en vez de mostrar coincidencia con la Iglesia como ha llegado a ser, o con el recuerdo heredado de sus propios hechos y mensaje.

Hacer patente esa continua, renovada presencia del Cristo vivo, parece haber sido aquello por lo que fundamentalmente luchaba Schillebeeckx. En 1983, en su discurso de despedida como profesor de la Universidad de Nimega, presentó la idea de lo que él llamaba «identidad proporcional» entre Jesús y el mensaje contenido en las palabras y acciones de creyentes contemporáneos: el mensaje que personas de nuestro tiempo encarnan siguiendo a Jesús debe relacionarse con su situación, del mismo modo que el mensaje y las acciones de Jesús se relacionaban con la suya²⁰. Lealtad al mensaje de Jesús no es predicar sustancialmente el mismo mensaje, sino

¹⁹ Schillebeeckx, *Church* (= *Los hombres*), p. 228.

²⁰ Íd., *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Nelissen, Baarn 1983, pp. 14-17; íd., *Church, the Human Story of God*, pp. 40-45. La idea concuerda con la de Boff en su *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, Orbis, Maryknoll 1987 (revised edition), pp. 146-150.

participar e intervenir en el contexto contemporáneo de la misma manera que Jesús participó e intervino en su propio contexto. Esta idea es bastante revolucionaria, porque introduce el actual contexto sociocultural en el centro de la revelación misma. Ya no es una revelación en el pasado que deba ser reinterpretada una y otra vez a fin de que tenga algún significado para el presente. El aspecto revelador de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo tiene que ser continuamente descubierto dentro de los siempre cambiantes contextos históricos.

Respecto a la identidad proporcional, esencialmente significa que la base de la continuidad dentro de la Iglesia cristiana no es unilateralmente Jesús en su hablar al hombre contemporáneo e inspirarlo desde su historia —como sugiere a menudo Schillebeeckx—, ni se da en la Iglesia jerárquica y la sucesión apostólica. La continuidad es en realidad teológica y se halla oculta en el Cristo que vive dentro de Dios y sigue manifestándose al mundo por medio del Espíritu Santo. El Cristo que hace sentir su presencia en el Espíritu no es simplemente un objeto de fe y teología del pasado o de la confesión eclesial, sino la fuente de una dinámica que no es posible prever. Dar verdadero testimonio de Jesucristo en la fe es siempre nuevo y renovador, y él es el único que hace esto posible una y otra vez. En este modo de pensar, la Iglesia no es la garantía ni la plasmación de la presencia de Dios en la historia. La Iglesia está llamada a *atestiguar* el hecho de que «Cristo es la Luz de las naciones», como lo expresa el párrafo inicial de la *Lumen gentium*. Ella es, pues, «como un sacramento». No *tiene* de por sí esa sacramentalidad, pero constantemente es *hecha* sacramento por la fiel y constante presencia de Dios Trino.

Sacramentalización de la historia humana

Esto nos lleva de vuelta, por último, al artículo de Schillebeeckx sobre la necesidad y la posibilidad de redescubrir el significado de los sacramentos mediante la aportación de los estudios rituales. Lo que fascinaba al teólogo holandés era claramente el modo en que esos estudios invertían el orden tradicional de pensar acerca de los

signos sacramentales en la tradición teológica. Desde la teología, siempre se había puesto el acento en lo que el rito comunica al mundo: un significado, un mensaje, una presencia incluso. Los estudios rituales se centran en lo que los ritos captan en la vida ordinaria y unen de manera llena de sentido. La pregunta clásica es, por así decir, ¿cómo el Cristo vivo está presente en la Hostia?; los estudios rituales se interesan más bien por el hecho de que la presencia de Cristo sea celebrada en el pan y por lo que tal hecho significa. Para Schillebeeckx, esto tiene resonancias de la encarnación. En Jesús, Dios no estaba en el mundo como un extraño, sino que «vino a su casa», como dice el prólogo del evangelio de Juan, y permitió que «todo volviera» a recobrar su lugar en el plan divino que es la base de la creación. Los sacramentos no dicen al mundo qué debería ser ni cómo debería cambiar, sino que revelan qué es el mundo en realidad, qué son verdaderamente nuestras vidas humanas y cómo podemos y debemos actuar, en consecuencia. Así como Jesucristo no era divino porque fuera menos humano, sino porque era verdaderamente humano, el pan no es el cuerpo de Cristo porque sea menos pan, sino por convertirse verdadera y plenamente en pan, alimento vivificante que crea comunidad.

Se establece así un nuevo programa, no simplemente para reflexiones futuras sobre los sacramentos, sino para la teología misma. Su finalidad última no es transmitir un mensaje divino a un mundo contemporáneo descreído, sino hacer ver que este mundo contemporáneo es el espacio para la cercanía del reinado de Dios. Misión de la teología es mostrar que la historia es sacramental, que es signo e instrumento de la presencia de Dios que Jesús predicó. Como subraya el Vaticano II en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno, *Gaudium et spes*:

El Pueblo de Dios, movido por la fe, que lo impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios (n.º 11).

A mi entender, aquí debería poner el foco una teología con aspiraciones de ser teológicamente verdadera y realmente contemporá-

nea. ¿Cómo es Dios nuestro Dios? ¿Qué significa esto para nuestro entendimiento del mundo, para nuestra conducta, para nuestra construcción de una sociedad y una Iglesia, para nuestra celebración de la vida como una presencia de lo que viene y es anticipación de lo que se revela como esperanza? La Iglesia gira en torno a los sacramentos porque en el fondo cree y celebra que Dios está sacramentalmente presente, como Jesús «en medio de nosotros» (Lc 17,21).

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Jennifer Cooper *

LA EUCARISTÍA:
CONMEMORACIÓN, ESPERANZA,
PRESENCIA REAL

La eucaristía es «la fuente y culmen de la vida cristiana» (*Lumen gentium*, n.º 11). Es muy oportuno que se incluya una reflexión sobre la eucaristía en esta edición en honor de Edward Schillebeeckx, quien por su parte la describía como la «densidad característica de la presencia real de Cristo», el acto que da expresión al «significado más profundo de [nuestra] historia continua»¹. Schillebeeckx contribuyó sustancialmente a la recepción e interpretación del espíritu del Concilio Vaticano II en su renovación de la liturgia y de la teología eucarística, consciente siempre de que esta es en todo tiempo una incesante interpretación de la presencia personal de Cristo en medio de nosotros². Y aún hoy, cuando están próximos a cumplirse cincuenta años de la con-

* JENNIFER COOPER se ha graduado en Teología en la Universidad de Toronto, en la Universidad de Ottawa y en la Universidad de Oxford, donde ha sido titular del Liddon Research Fellowship en el Keble College. Ha enseñado Teología Sistemática en la Universidad de Oxford desde 2004, donde actualmente es College Lecturer de Teología en St Benet's Hall. Desde 2009 enseña también Teología Sistemática en el College of the Resurrection, en Mirfield, a la vez que en la Universidad de Sheffield.

Su publicación más reciente es *Humanity in the Mystery of God: The Theological Anthropology of Edward Schillebeeckx*, T&T Clark, Londres 2009.

Su dirección: St Benet's Hall, 38 St. Giles, Oxford OX1 3LN, Reino Unido. Correo electrónico: jennifer.cooper@stb.ox.ac.uk

¹ Edward Schillebeeckx, *The Eucharist*, Scheed & Ward, Londres 1968, pp. 103, 124 (trad. esp., *La presencia de Cristo en la eucaristía*, Fax, Madrid 1970).

² *Ibid.*, p. 92.

vocación de la primera sesión conciliar, sus escritos teológicos sobre la eucaristía siguen siendo una rica fuente para la Iglesia, quizá sobre todo dentro del mundo anglohablante, donde las recientes revisiones de la liturgia han llamado a una renovada reflexión sobre el misterio eucarístico en su expresión litúrgica y por medio de ella.

Edward Schillebeeckx fue un teólogo del encuentro entre Dios y la humanidad. Su obra constituyó a lo largo de muchos años una reflexión continua y siempre nueva sobre esta cuestión. Su teología se caracteriza por la confianza en que «la presencia personal de Dios es siempre la relación más profunda *en todo*»³. Su gran mentor teológico, Marie-Dominique Chenu, calificaba su teología de «audaz», algo que no le debió de resultar difícil percibir en Schillebeeckx, ya que este había aprendido mucho de Chenu y su escuela de teología⁴.

Schillebeeckx dice de los sacramentos que son «encuentros interpersonales» entre Dios y la humanidad. Quizá por eso no es sorprendente que sus escritos teológicos empiecen y terminen con teología sacramental⁵. Su primer libro fue *De sacramentele heilseconomie* [La economía sacramental de la salvación]⁶. Y al final de su vida volvió al mismo tema en un libro que dejó inacabado. Un vislumbre de esa obra fue ofrecido en un artículo titulado «Hacia un redescubrimiento de los sacramentos cristianos»⁷. Su única monografía dedicada específicamente a la teología eucarística, *La presencia de Cristo en la eucaristía*, es delgada, y él confesó en una de las páginas finales:

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ Marie-Dominique Chenu, *Una école de théologie: le Sillchoir*, Les Éditions du Cerf, París 1985, p. 150.

⁵ Schillebeeckx, *The Eucharist*, p. 101. El sacramento como encuentro interpersonal entre Dios y la humanidad es el tema de su *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed & Ward, Londres 1963 (trad. esp., *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971).

⁶ En tiempo relativamente reciente ha aparecido una traducción de esta obra del neerlandés al francés: *L'économie sacramentelle du salut*, Academic Press, Friburgo 2004. Tal traducción ha sido muy oportuna, ya que Schillebeeckx enfocó la teología sacramental de una manera que promete ser muy significativa para evoluciones futuras.

⁷ Schillebeeckx, «Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten», *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000) 164-187.

«He luchado con la interpretación de este *mysterium fidei*». Pero su teología ha tenido mucha influencia en la teología católica, e incluso más allá de esta, por haber alimentado en medida considerable la discusión ecuménica. Su permanente influjo se debe a lo que él describió como el realismo de ella: «Dios mismo actúa en la esfera de la fe activa, haciendo y celebrando la Iglesia, y el resultado de esa actividad salvífica divina es sacramentalmente una “nueva creación” que perpetúa y profundiza nuestra relación escatológica con el reino de Dios»⁸. La eucaristía es ese encuentro interpersonal entre Dios y la humanidad, que da el sentido más hondo a nuestras vidas humanas.

El librito de Schillebeeckx sobre la eucaristía está ya algo obsoleto en un aspecto concreto. La tendencia preponderante en la teología posterior al Vaticano II ha sido interpretar la teología de la eucaristía desde dentro de la liturgia, desde dentro de las acciones y palabras correspondientes a la liturgia de la eucaristía. Ha habido numerosos estudios que se centran en las oraciones eucarísticas en particular como fuentes para la teología de la eucaristía. Y hay otros estudios que consideran el conjunto de la liturgia como una fuente para la teología, ejemplo notable de los cuales es *Models of the Eucharist*, de Kevin Irwin⁹. Este autor nos recuerda el clásico adagio atribuido a Próspero de Aquitania: «La regla de la oración establece la regla de la fe»¹⁰. Los textos y ritos litúrgicos son fuentes primarias para la teología. Esto sirve para recalcar la enorme trascendencia que tiene una renovación de la liturgia, ya que «no hay cambios litúrgicos “neutrales”». Entre otras razones, porque cambiar un rito supone cambiar o ajustar nuestras nociones de Dios, de nosotros mismos, de los demás, de la gracia, de la redención, de la Iglesia, etc.»¹¹

En los años transcurridos desde el Concilio, los renovados ritos y liturgias de la Iglesia han servido en medida considerable para una teología sacramental renovada. Los documentos conciliares sobre liturgia, junto con los ritos y textos litúrgicos, han generado un ambiente propicio para la reflexión teológica sobre el significado de

⁸ Íd., *The Eucharist*, p. 151.

⁹ Kevin Irwin, *Models of the Eucharist*, Paulist Press, Nueva York 2005.

¹⁰ Como es citada por Irwin, *ibíd.*, pp. 25, 224 n. 6.

¹¹ *Ibíd.*, p. 26.

los sacramentos, y no menos sobre la eucaristía. Esa reflexión no ha sido exclusiva de los liturgistas. En la continua interpretación del espíritu del Concilio con respecto a la liturgia y los sacramentos ha habido un renovado interés por las contribuciones de los teólogos cuya obra en los años anteriores al Concilio prepararon el camino para la teología y la liturgia surgidas a raíz de él. Señal de ese interés es una nueva recopilación de trabajos traducidos de Yves Congar¹², así como la traducción de *Corpus Mysticum*, de Henri de Lubac¹³. Y también ha recibido más atención Marie-Dominique Chenu, cuya teología, aunque no tan bien conocida en el mundo de habla inglesa como la de algunos de sus contemporáneos, ofrece en su misma estructura y método un recurso de valor inestimable para la teología eucarística.

Congar describió una vez la encarnación como el principio general y la dinámica que gobernaba la teología de Chenu¹⁴. Este tema lo ha tomado y desarrollado Christophe Potworowski en *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*¹⁵. Las consideraciones de Chenu relativas a la estructura y dinamismo de la teología se encuentran en su ensayo sobre Saulchoir¹⁶. La visión de la teología que hallamos en él tiene como base la confianza de Chenu en la presencia de la Palabra en la historia de la humanidad. La teología llega como un don en la autorrevelación de Dios. Misión de la teología es hacer que la Palabra se encarne en palabras humanas. La vida de fe es participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. La fe no se genera a sí misma; es dependiente de la Palabra, el don de la expresión de Dios¹⁷. Siendo por eso graciosa actividad divina, la fe es a la vez actividad completamente humana: en la razón humana tiene acogida y asiento¹⁸.

¹² *At the Heart of Christian Worship. Liturgical Essays of Yves Congar*, Liturgical Press, Collegeville 2010.

¹³ Henri de Lubac, *Corpus Mysticum*, University of Notre Dame, Indiana 2006.

¹⁴ Congar, «Le Père Chenu», en Robert Vander Grucht y Herbert Vorgrimler (eds.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, pp. 772-790, cf. esp. p. 781.

¹⁵ Christophe Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2001.

¹⁶ Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 134-136.

¹⁸ Congar, «Le Père Chenu», p. 780.

Es en este concebir como encarnada la relación entre fe y razón donde la teología de Chenu funda su estructura y dinamismo. Lo más significativo es la percepción de que la encarnación no ofrece tan solo un modelo para entender o explicar la relación de la fe con la razón. No es una ilustración simplemente. La fe es a la razón — digamos a modo de analogía— lo que lo divino es a lo humano en el misterio de la encarnación. La fe no es el recuerdo de cosas pasadas, sino la actividad de la Palabra viva, presente y activa en la razón humana. La fe es esa actividad que nos hace *contemporains du Christ*¹⁹. Esto es lo que quiere decir Chenu al calificar de «audaz» la teología y describirla como la *science des enfants de Dieu*²⁰.

Congar llamó la atención sobre la estructura encarnacional de la teología de Chenu. Es profundamente encarnacional el realismo que hay en el centro de ella. La fe se hace encarnada en la razón, no la ilumina simplemente. Así como la Palabra no viene a menos al hacerse carne, tampoco viene a menos la fe por encarnarse en la razón²¹. La relación de la fe con la razón participa del misterio cristológico en que lo divino y lo humano son uno. El contexto para esta visión de la relación entre razón y fe —y por tanto para el enfoque de la teología, como señaló Congar— fue la interpretación de la relación naturaleza-gracia debida a Chenu. La gracia se hace encarnada en la naturaleza, y por lo mismo también deviene encarnada en la razón. La fe es, pues, un don divino y una realidad plenamente humana. Si conocemos a Dios, lo conocemos humanamente²².

Para Chenu, la teología tiene una estructura encarnacional que participa en la relación divino-humano revelada en el misterio cris-

¹⁹ Chenu, *Une école de théologie*, pp. 135-136.

²⁰ *Ibid.*, p. 150.

²¹ *Ibid.*, p. 137. «Pas plus que la grâce en la nature, la foi n'est une lumière posée à la surface d'une raison; elle vit en elle. Et la foi n'est pas contaminée par cette incarnation, pas plus que le Verbe n'est amoindri pour s'être fait chair. Double mystère théandrique, mieux, unique mystère même du Christ, en qui le divin et l'humain sont un: unique Personne, en laquelle la foi me plante, Fils éternel de Dieu entré dans l'histoire».

²² *Ibid.*, p. 137. «Si vraiment l'homme connaît Dieu, il le connaîtra humainement».

tológico. Pero él percibía una singularidad en el centro de todo esto. La Palabra presente y activa en la historia da origen a una paradoja: la revelación se realiza solo en su recepción. La Palabra se nos da *in* palabras humanas. Lo infinito y trascendente, el misterio de la auto-donación de Dios, deviene encarnado y conocido dentro de los límites —la finitud— de la realidad humana. Chenu llama a esto la paradoja de la fe²³. Tal paradoja rinde muy buenos dividendos para la teología. Esta no puede ser abstraída de la historia²⁴. Más bien, la teología debe tratar de entender y expresar el trascendente misterio divino revelado en los acontecimientos históricos de Dios.

El método encarnacional de Chenu ofrece mucho a la teología sacramental, lo cual llega a su máxima expresión en la teología de la eucaristía. Aquí la paradoja de la fe de que habla Chenu se hace quizá especialmente acentuada, porque lo que nos es dado en la eucaristía es el dador mismo. Schillebeeckx expresa la paradoja encarnacional de la eucaristía del siguiente modo: «Este es mi cuerpo, esta es mi sangre»: esto no es darse en un don, ni siquiera en un nivel más profundo porque el dador sea la revelación personal del Padre. No, lo que se nos da en la eucaristía no es sino Cristo mismo. Lo que las formas sacramentales del pan y el vino significan, y al mismo tiempo hacen real, no es un don que haga referencia a Cristo dándose en ellas, sino Cristo mismo en presencia personal viva»²⁵.

Schillebeeckx heredó de Chenu la convicción de que el misterio divino es revelado en acontecimientos históricos de Dios, y su librito sobre la eucaristía comienza con una reflexión acerca de la verdad de que «la gracia hace historia»²⁶. Para Schillebeeckx como para Chenu, la fe es don divino y actividad humana. Esforzándose por interpretar la transustanciación y la transignificación, así como la relación entre ambas, ofreció una explicación que recordaba mucho el realismo encarnacional de Chenu: Dios actúa dentro de la actividad humana

²³ *Ibíd.*, pp. 136, 138. «Paradoxe de la foi [...] La parole de Dieu est dans la parole humaine: la force de Dieu se révèle dans cette infirmité».

²⁴ Véase el prólogo escrito por Chenu para Claude Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Les Éditions du Cerf, París 1987, pp. 7-10.

²⁵ Schillebeeckx, *The Eucharist*, p. 139.

²⁶ *Ibíd.*, p. 19.

de dar sentido. «Nunca puedo quedarme satisfecho con el recurso a un humano que dé sentido él solo [...] Naturalmente, una transignificación de esta clase tiene lugar en la eucaristía, pero es apoyada y evocada por la actividad re-creadora del Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo enviado por el Padre. Dios mismo actúa en el ámbito de la fe activa, construyendo y celebrando la Iglesia». A lo que añade luego: «Y el resultado de esta actividad salvífica divina es sacramentalmente una “nueva creación”, que perpetúa y ahonda nuestra relación escatológica con el reino de Dios»²⁷. Aquí, algo que quedaba implícito en Chenu —la relación entre lo encarnacional y lo escatológico— se hace explícito con Schillebeeckx.

La relación entre historia y escatología se encuentra como un tema a lo largo de la teología de Schillebeeckx. Cobra particular relieve en su teología eucarística al reflexionar él sobre la relación entre la anamnesis y nuestro encuentro ahora con el Cristo resucitado y la puesta en acto de la eucaristía. «Nuestra relación personal con el Señor es también esencialmente una anamnesis, un traer a la mente el acontecimiento histórico de la salvación en la cruz, no en la medida en que es pasado, sino por cuanto dura eternamente en su compleción. La eternidad, sin embargo, no está situada detrás de la historia, sino que es realizada en la historia»²⁸. Lo sacramental es el hacer visible y presente en medio de nuestra historia humana un misterio escatológico pleno.

En una frase reveladora, el mismo Schillebeeckx reconoce la peculiaridad de su interpretación de la relación entre historia y escatología, y la importancia de ella para su teología eucarística. En medio de su estudio sobre la «presencia real» escribe lo siguiente: «Yo pondría de relieve —mucho más de lo que lo han hecho la mayoría de los autores modernos— este vínculo esencial entre la presencia real de Cristo en la eucaristía y su presencia real como Señor vivo en la Iglesia»²⁹. Nuestra anamnesis eucarística es del Señor vivo de la historia, del Señor que murió pero está vivo³⁰. En

²⁷ *Ibíd.*, p. 151.

²⁸ *Ibíd.*, p. 126.

²⁹ *Ibíd.*, p. 136.

³⁰ *Ibíd.*, p. 136.

nuestro presente, en nuestro acto eucarístico de recordar, encontramos la promesa escatológica y la realización de nuestras vidas humanas, porque «Cristo está presente en la eucaristía como el Señor, es decir, como el que dejó que le dieran muerte “por nuestros pecados” y fue devuelto a la vida para nosotros por Dios»³¹.

Schillebeeckx no emprendió un estudio litúrgico de la eucaristía. Temía que haciéndolo podría convertir en trilogía un pequeño volumen (temor basado en la experiencia). Pero, aunque su libro sobre la eucaristía no puede ser descrito como teología litúrgica, ciertamente reconocía la importancia de la puesta en acto de la liturgia como la fuente principal para una teología eucarística. En su introducción a *La presencia de Cristo en la eucaristía* reconoció que un estudio de la transustanciación solo puede emprenderse de manera real y plena dentro «del contexto íntegro en que acontece la liturgia sacramental»³². Esta convicción de que la eucaristía es un acontecimiento y de que su interpretación solo puede hallarse al ser puesta en acto es confirmada por el conjunto de la teología eucarística de Schillebeeckx. Y, porque tal es el caso, constituye un valioso recurso todavía hoy, en un momento de la vida y el pensamiento católicos en que la reflexión sobre la renovación eucarística y litúrgica cobra significación y urgencia.

La *Lumen gentium* dice de la eucaristía que es la fuente y culmen de la vida cristiana. Schillebeeckx la describe como suficiente para esa vida. «El Cristo vivo se identifica con la comunidad a la mesa, él se convierte en la comida y bebida que en ella se sirve, y nosotros podemos vivir en esa comunidad de su muerte redentora y de su ascensión al poder por el Padre. Esto es suficiente para la vida cristiana»³³.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

³¹ *Ibíd.*, p. 126.

³² *Ibíd.*, p. 19.

³³ *Ibíd.*, p. 135.

Andrés Torres Queiruga *

LOS SACRAMENTOS:
ACONTECIMIENTO REAL
VS. SIMBOLISMO VACÍO O MAGIA OCULTA

Sobre los sacramentos se ha hablado mucho a lo largo de la historia. En torno al Vaticano II —antes y después— se acentuó su estudio, recuperando la tradición y buscando nuevas posibilidades. No es casualidad: el cambio cultural ha sido tan profundo, que gran parte de las expresiones tradicionales resultan sencillamente incomprensibles y reclaman una remodelación significativa. Tarea nada fácil, porque la riqueza acumulada es inmensa, de suerte que, como dijo Karl Rahner y recordó Eberhard Jüngel, «decir algo significativo» deberá reducirse a «un

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA (1940) fue, hasta 2011, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Está especialmente interesado en trabajar por una fe comprensible y vivible en la cultura (pos)moderna. Tratando siempre de recuperar la experiencia cristiana original, insiste en la necesidad de 1) repensar el concepto de revelación y 2) mantener con estricta coherencia la idea de «Dios que crea por amor», para desde ahí 3) interpretar los principales temas teológicos; insiste también 4) en la necesidad de una renovación «evangélicamente democrática» del gobierno eclesial.

Obras principales: *Constitución y evolución del dogma* (1977), *Repensar la revelación* (2008), *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992), *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (1995), *Repensar la Cristología* (1996), *Fin del cristianismo premoderno* (2000), *Recuperar la creación* (2001), *Repensar la resurrección* (2003), *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana* (2005), *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011).

Dirección: Facultad de Filosofía, 15782 Santiago de Compostela. Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com

par de aportaciones elegidas arbitrariamente», sin poder ser una «respuesta rotunda y bien sopesada»¹.

Tarea, pues, tan necesaria como humilde. Aquí pretendo únicamente acercarme al significado fundamental, atendiendo sobre todo a dos deformaciones que impiden la comprensión en una cultura decididamente secular. Deformaciones acaso superadas a nivel *teórico*, pero que, vehiculadas por el *vocabulario* usual y reforzadas por algunas *prácticas* litúrgicas, siguen deformando el imaginario común y contaminan muchos presupuestos teológicos. No busco, por tanto, aportar nuevos datos a las riquísimas investigaciones, sino intentar una perspectiva que ayude a reconfigurar y unificar las inquietudes y preguntas ambientales, de suerte que, sin perder el realismo sacramental —en un simbolismo realmente vacío o en una visión ocultamente mágica—, ofrezca *hoy* una visión significativa².

I. De la antropología a la teología

Planeaba este artículo cuando ocurrieron los horribles asesinatos de Oslo. Un acontecimiento incomprensible, una amenaza desconcertante, que parecía romper toda posibilidad de sentido. Pero la gente no huyó ni se calló: reaccionó reuniéndose, en gestos íntimos y solemnes, con luces, flores, palabras y cantos. Preguntado Jostein Gaarder, afirmó: «Cientos de miles de noruegos muestran su dolor con flores en las manos, se hacen en estos momentos una promesa recíproca: aguantamos juntos, compartimos el dolor. Respondemos con esperanza al odio y la agonía»³. Quizás no todos fueron conscientes del significado, pero lo «vivieron», pues, como sabía Blondel, muchas veces realizamos lo que no captamos plenamente.

¹ E. Jünger, *El ser sacramental*, Salamanca 2007, p. 9.

² Tendré en cuenta mis trabajos: «Os sacramentos hoxe: significado e vivencia», *Encrucillada* 26/127 (2002) 153-176; «Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismo divino», en É. Gaziaux (ed.), *Philosophie et Théologie*. Festschrift Emilio Brito, Lovaina 2007, pp. 485-508.

³ *Frankfurter Rundschau*, 29/07/2011.

Este acontecimiento fue excepcional, pero refleja una constante antropológica: expresar con gestos y ritos, sean individuales o comunitarios, como alzar manos pintadas de blanco exigiendo paz o agradecer mediante un regalo: «dígaselo con flores». Los grandes acontecimientos resultan especialmente significativos porque, al conmover las raíces del ser y del sentido, rompen la superficie e invitan —o pueden invitar— a ir más allá, trascendiendo lo empírico.

De hecho, en Oslo, junto a luces en la plaza vimos también ceremonias en la iglesia. Y, seguramente, bastantes personas participaron en ambas manifestaciones. Lo cual muestra un fundamental *continuum* de significado entre lo profano y lo religioso. El creyente participa en la experiencia común; su diferencia radica únicamente en (la convicción de) haber descubierto *también* que no estamos solos en el esfuerzo por reconstruir el sentido y mantener la esperanza, sino acompañados y amparados por Dios como Trascendencia fundante. Peter L. Berger, buscando gestos humanos donde esta Trascendencia puede ser desvelada, lo explica bien con el ejemplo del niño que despierta angustiado en la oscuridad. La madre lo calma diciéndole: «No tengas miedo, todo está en orden, todo está bien». A la pregunta obvia «¿le miente esa madre a su hijo?», responde que la respuesta «solamente puede ser “no” si hay alguna verdad en la interpretación religiosa de la existencia humana», pues solo Dios puede garantizar esa verdad, tal vez oscuramente presentida por toda madre⁴.

El fundamento religioso no elimina el significado primero; lo enriquece, porque lo acoge en su integridad y *además* lo muestra en su profunda y última verdad. Los sacramentos se inscriben en este ámbito. Por un lado, los sacramentos no rompen la significatividad secular, sino que «desvela[n] lo que está oculto al mundo y, sin embargo, decide acerca del mundo»⁵. Por otro, mantienen su «aire de familia» con los ritos de las demás religiones, abriéndolos al diálogo, hoy tan importante y enriquecedor.

⁴ *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975, pp. 100-101.

⁵ E. Jünger, ob. cit., p. 16.

Así aparece el verdadero lugar para una actualización realmente significativa. Tal como han llegado desde su sistematización (tardo)medieval, los sacramentos aparecen lastrados por un fuerte objetivismo, como «cosas», que «contienen» la gracia (como en un «vaso», escribió Hugo de san Víctor; cf. Trento: DS 1606) y son «instrumentos» físicos que, en una especie de «milagro invisible», producen efectos «invisibles», por su propio dinamismo (*ex opere operato*). En este sentido, la comprensión vulgar del bautismo de los infantes constituye un ejemplo terriblemente eficaz. Para la sensibilidad actual se acercan así a una magia oculta e increíble, que, por reacción, puede llevar a un simbolismo extrínseco de ritos vacíos igualmente increíbles. A eso se une un juridicismo que frecuentemente convierte en obligación y aun carga pesada lo que por esencia es don y regalo: «obligación» de confesarse para recibir el perdón infinitamente *gratuito*, «precepto» dominical para *gozar* de la Cena del Señor.

Se comprende entonces que el problema no consiste solo, ni siquiera principalmente, en afirmar el *hecho* de la Presencia salvadora, sino en aclarar *cómo* se realiza, de modo que refleje tanto la infinita gratuidad del Dios-de-Jesús como la libre responsabilidad humana. Sería profundamente injusto reducir la tradición a sus defectos, pues la vida es siempre más rica que la teoría. Pero sería imprudente no afrontar su revisión, pues solo actualizándola resulta posible descubrir y aprovechar sus riquezas. Dos momentos cruciales marcan el camino: Reforma y Modernidad.

II. La Reforma y la Modernidad como crisis y oportunidad

La Reforma recogió la nueva inquietud religiosa subrayando la dimensión subjetiva. La *sola Scriptura*, exigiendo tomar la vida de Jesús como legitimación y modelo, promovió la concentración en lo

⁶ WA 6, 86, Th. 18; cf. WA 6,96-97,24. Para la Reforma sigo especialmente a G. Wenz, «Sakramente I», *Theologische Realenzyklopädie* 29 (1998) 663-684.

⁷ Lo que Lutero mismo rechazaba primariamente era una falsa idea de *mérito*: «en este sentido, en cuanto a la cosa misma Lutero mantiene la causalidad de

esencial: «Un solo sacramento tienen las Sagradas Escrituras, que es el mismo Cristo, el Señor»⁶. La *sola fides* obligó a revisar las deformaciones causadas por el (mal entendido)⁷ *operatum*, insistiendo en la importancia de la Palabra, la íntima participación del corazón y la exclusión del comercialismo del «mérito». El mismo Trento acogió la llamada, introduciendo una mayor flexibilidad conceptual y una revitalización pastoral. Sin embargo, acentuó —en contrarreacción unilateral— la objetividad del signo y mantuvo polémicamente el vocabulario y los conceptos tradicionales.

Pero el desafío más grave llegó con la Modernidad, porque alcanzó las raíces y conmovió los cimientos. En perspectiva histórica, gran parte de las controversias confesionales —también entre los reformados— aparecen como disputas de familia, con diferencias que hoy resultan a menudo irrelevantes. Cristológicamente, la *crítica bíblica* hizo imposible sostener una «institución» literal de los sacramentos⁸; y teo-lógicamente, la afirmación de *la autonomía mundana* deslegitimó toda concepción intervencionista de la acción divina, exigiendo repensar radicalmente la causalidad sacramental. Fue un auténtico cambio de paradigma.

Tardó en afrontarse y las disputas confesionales lo estorbaron. Pero la teología sacramental lo ha iniciado y los avances son importantes, gracias, por un lado, al aprovechamiento de las ciencias humanas, como la historia y la fenomenológica de la religión, la pragmática lingüística o la filosofía de las formas simbólicas; y, por otro, a la concentración en lo fundamental. En campo católico resultaron especialmente fecundas las iniciativas de Rahner y Schillebeeckx, fundando la reflexión en la *Iglesia* como «sacramento fundamental» y en *Cristo* como «sacramento originario». Eso per-

los sacramentos *ex opere operato*, y solo desecha una tal causalidad en el sentido de una comprensión meritoria de la realización y de una eficacia salvadora sin fe» (U. Kühn, *Sakramente*, 1990, pp. 71s; cit. por G. Wenz, loc. cit., pp. 671-672).

⁸ Tardó y fue un trabajo duro que llegó al Vaticano II: léanse los esfuerzos liberadores de Rahner (ob. cit., pp. 44-81); en 1964, Schillebeeckx habla todavía de su necesidad (*Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Bilbao 1968, pp. 88-89).

mitió romper las estrecheces escolásticas, en una generosa relectura de la tradición, acudiendo tanto a los misterios de la vida de Jesús como a la riquísima sugerencia de la liturgia eclesial, incluida la oriental. Numerosas iniciativas litúrgicas y teológicas tratan de superar concepciones anacrónicas, mostrando la significatividad intelectual y el enraizamiento vital de los sacramentos.

Pero no contamos todavía con una visión verdaderamente unitaria, capaz de articular una riqueza demasiado dispersa y heterogénea, muchas veces con presupuestos culturalmente superados. Es importante buscar un centro significativo, que, viendo los nuevos datos como una especie de «variaciones» fenomenológicas, descubriese la «esencia» capaz de articularlas en una comprensión consecuentemente actualizada (Mircea Eliade lo postulaba para toda comprensión viva de los fenómenos religiosos). Seguramente queda todavía un largo camino, pero, teniendo en cuenta los dos impactos señalados —renovación bíblica y revolución moderna—, parece posible intuir la dirección justa.

III. La acción divina en la nueva cultura

A pesar de reticencias y de inevitables diferencias, cabe afirmar que —como aceptación expresa o como fermento irreversible— los resultados de la crítica bíblica han entrado ya en la teología actual. Lo que falta es completarlos con la elaboración consecuente del impacto de la modernidad sobre la libertad humana y la acción divina.

La teología sacramental se forjó en una cosmovisión que daba como supuesta una continua intervención divina. Realidades naturales, como el agua bendita, o diversas fórmulas y ceremonias eran vistas espontáneamente causando efectos tanto espirituales como empíricos: aumentar la gracia, curar el cuerpo o propiciar la lluvia. Esa cosmovisión ha pasado sin vuelta posible. Incluso donde persisten prácticas o rutinas en sentido contrario, son ya «restos» en franca recesión dentro de las iglesias y fuera aparecen como anacronismos que hacen increíble la religión. Afortunadamente hemos avanzado; pero el imaginario persiste: la Unción perdona los peca-

dos, pero puede también causar la *salud corporal*; Cristo nos acompaña siempre, pero en la consagración «baja» a la eucaristía. Lo mismo sucede con ciertas prácticas como absolver o unguir a una persona inconsciente e incluso muerta; o con interpretaciones muy extendidas del bautismo de los niños. Lo más grave es que esa visión moldea los «esquemas» imaginarios, viendo los sacramentos como «instrumentos» de una acción categorial divina que se inicia con su celebración.

Esta exposición resulta cruelmente esquemática. Pero, haciendo visible la estructura, demuestra que no bastan cambios puntuales. Los diversos componentes son solidarios entre sí, formando una red fuertemente incrustada en el imaginario religioso y teológico. Solo operando una remodelación del conjunto será posible lograr una nueva coherencia que haga comprensibles, creíbles y vivibles los sacramentos en la nueva situación cultural.

De hecho, la teología está ante un *dilema*: no cabe interpretar la eficacia de los sacramentos como un «intervencionismo» divino categorial, sin acercarse a la magia; pero, sin eficacia real, los sacramentos quedarían reducidos a simbolismo vacío o mero actuar «como si». Si no logramos claridad sobre este punto, los avances de la teología sacramental no podrán lograr plena coherencia. Por fortuna, igual que sucedió con la crítica bíblica, si no sucumbimos al desconcierto, a la repetición fundamentalista o a simples acomodaciones, la nueva situación, junto con el problema, trae también una nueva posibilidad.

IV. Retomar la tradición y comprender «desde abajo»

Esa posibilidad radica justamente en dos verdades fundamentales de la tradición: la *creación continua* y Dios como *amor ya siempre entregado*⁹. Desde ellas todo da la vuelta, posibilitando una comprensión que, sin perder la riqueza tradicional, se muestra capaz de una limpia y fecunda actualización. Rompen de raíz el esquema dualista que

⁹ Trato el tema con cierto detalle en *Recuperar la creación*, Santander ³2001, caps. 1-3.

Barth expresó abruptamente con pasión teológica pero con efectos potencialmente deletéreos: «Dios está en el cielo, y tú en la tierra»¹⁰. Un dios «allí» y nosotros «aquí» implica *imaginativamente* que debe «decidirse» a actuar mediante «instrumentos», en determinadas «ocasiones». Barth exagera: tiene dificultad para comprender los sacramentos, hasta el punto de que L.-M. Chauvet analiza «la no sacramentología de K. Barth»¹¹ y ya Bonhöffer criticó su excesivo «actualismo». Pero el esquema es más general. Casi sin excepción, los tratados, incluso los renovadores, parten «desde arriba»: los sacramentos son acciones *puntuales* de Dios a través de Cristo y la Iglesia.

No se trata, claro está, de negar la verdad última de esa visión, pero sí de invertir la perspectiva. Si Dios es *acto puro* e iniciativa absoluta, si es *amor* «siempre trabajando» (Jn 5,17) por nuestra salvación, en «lucha amorosa» contra nuestra resistencia y pasividad, entonces el cambio *no está en Dios, sino en nosotros*: somos nosotros y no Él quien necesita comenzar y cambiar. Su iniciativa es permanente y segura; insegura es solo nuestra *respuesta*: «estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre, entraré...» (Ap 3,20). En propiciar la respuesta deben centrarse los sacramentos.

Afirmar esto no niega la *realidad* de la acción divina, reduciéndola a un «como si». Porque es justamente en la acogida humana donde la acción trascendente —real, fiel y sin fallo— se hace *acontecimiento* de gracia y *novedad* histórica. Dios está *ya* amando al herido y llamando al hermano, pero solo cuando el Samaritano acoge su llamada acontece la salvación efectiva, en él y en el herido.

Esto vale para toda vida religiosa auténtica. También para los sacramentos, que son modos excepcionales de vivirlo y posibilitarlo. Por eso necesitamos enfocarlos «desde abajo»: configurando acontecimientos comunitarios que mediante símbolos, ritos y palabras creen un espacio celebrativo que ayuden a *descubrir y acoger eficazmente* la llamada, transformando la *Presencia* ya siempre entregada en *encuentro* actualmente salvador. Todo en ellos —rememoración, demostración, prognosis (cf. STh 3,60,4)— está destinado a afirmar la fe,

¹⁰ *Carta a los Romanos*, Madrid 1998, p. 54.

¹¹ *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, pp. 542-546.

fomentar el amor y sostener la esperanza, tomando como modelo último la vida de Cristo como revelación definitiva del amor de Dios. Y ellos mismos son y acontecen gracias a la iniciativa absoluta que los funda y suscita: «nadie viene a mí, si el Padre no lo atrae» (Jn 6,44).

Procediendo «desde abajo», esta perspectiva no rompe la tradición ni aporta novedades especiales; ni, menos todavía, pretende una visión excluyente. Pero permite una relectura que ilumina —a veces de manera sorprendente—su riqueza desde una verdadera sintonía cultural. Se abre así un camino que, según creo, resulta extraordinariamente fecundo. De hecho, muchos temas que resultaban difíciles se aclaran por sí mismos, y se hacen más evidentes las consecuencias prácticas del realismo sacramental.

V. Hacia una comprensión actualizada

En primer lugar, se comprende bien el *hecho* de los sacramentos. Por un lado, aparecen insertos en la radical *simbolicidad humana*, evitando cualquier impresión de una construcción *ad hoc* o de intrusión sobrenaturalista que rompa la legítima autonomía del mundo o la libertad. Por otro, reflejan la *dinámica encarnatoria*, tan esencialmente cristiana, presentándolos como casos particulares de una sacramentalidad general, que tiene en la corporalidad de Cristo y en comunidad de la Iglesia sus núcleos fundantes. De ahí la existencia de los «sacramentales» o la importancia de las celebraciones y, en general, la posibilidad de una «diafanía» (Teilhard) que ve todo en la vida y el mundo como manifestación sacramental.

Aclara también su *especificidad*. La presencia salvadora de Dios está siempre actuante, de manera plena y actual, en *todas* las situaciones. Pero la vida humana es variable y polifónica: por necesidad, el modo de la presencia divina se diversifica. Los sacramentos atienden a las «situaciones límite» (Jaspers), donde necesitamos más agudamente esa presencia. Ellas, en sus diferencias, especifican cada sacramento: nacimiento, muerte, cambio de vida..., y, envolviéndolos todos, la eucaristía como celebración central donde «en el misterio del Verbo encarnado» se desvela y afirma el sentido global de la existencia —límite último— siempre frágil y amenazada (GS 22).

El número siete se aclara así sin especial dificultad. Realmente, la teología siempre aludió *también* a las situaciones vitales¹². Pero interfería la consideración «desde arriba»: desde Cristo o la Iglesia no cabía una «deducción» clara. Desde abajo resulta realista y flexible: el instinto eclesial —más que la teoría expresa— situó los sacramentos en las situaciones límite. La experiencia las señalaba y la referencia a Jesús marcó el estilo sin dictar el detalle. Rahner aclaró bien que obrando así la Iglesia procede con «derecho divino»: explicitando la intención del Fundador, configuró los símbolos y afirmó la legitimidad *fáctica* del septenario: «nec plura nec pauciora».

Lo que implica que, como *decisión histórica*, la Iglesia goza de cierta libertad. Libertad que, vitalmente situada y solidaria de la historia religiosa humana, podría clarificar hoy el lugar de la *Confirmación*, tan confuso por su historia (y acaso por un cierto literalismo interpretativo). Todo favorece situarla como rito-de-paso donde, al salir de la adolescencia, el Espíritu agracia la entrada en la madurez. Rahner insinuó incluso que podría flexibilizarse el número: desglosando el orden, por ejemplo. O al contrario, como sucedió con el Orden y Matrimonio, pudo haberse elevado a sacramento la consagración religiosa; y, recordando la alusión a Oslo, no sería imposible configurar un sacramento para avivar la confianza en Dios en las grandes catástrofes...

«Fantasías», ciertamente, sin pretensión de realidad. Pero no simple capricho, pues estas reflexiones señalan un rasgo esencial: entre los diversos signos, los sacramentos son aquellos donde la Iglesia, atendiendo a necesidades fundamentales, *decidió oficialmente* hacerse presente como tal, explicitando su ser, reafirmando su fe y comprometiendo su misión¹³. Piénsese en alguien que abrumado por la culpa se siente incapaz de acoger el perdón o decidir la conversión: las ayudas pueden ser múltiples y aun necesarias, desde palabras amigas a oración en común. Pero *además* la Iglesia ofrece un sacramento: configura una celebración que hace (más) perceptible al Dios-que-perdona, afirmando con seguridad definitiva que,

¹² Por ejemplo: STh 3,65,1.

¹³ Creo que la clarificación de este enfoque fue un gran acierto de Rahner.

pese a nuestras dudas o indecisiones, Dios no falla, la comunidad apoya y la conversión es posible.

De ahí la importancia de los *símbolos*, pues «hablan» a la conciencia profunda, abriendo significado y movilizándolo. No son caprichosos o arbitrarios: el agua bautismal no resultaría significativa en el Orden. Pero tampoco son «objetos» necesariamente compuestos de materia-forma, idea que causó problemas artificiosos para el Matrimonio y la Penitencia. La significación reside en la entera celebración. Se comprende que, siendo actos-de-la-Iglesia, le corresponda determinar no solo el número, sino también la *simbolización* fundamental de los sacramentos, sin dejarlos al arbitrio de fieles o comunidades particulares. Pero sería equivocado traducir esta función en uniformismo nivelador o en ritualismo seco y esterilizante. La historia muestra que la estructura fundamental puede revestir muy diversas formas rituales, estilos epocales o sensibilidades culturales, pues incluso los símbolos más profundos y universales tienen historia, nacimiento y muerte¹⁴. Una pregunta iluminadora (planteada expresamente por el Documento de Lima, n.º 28): ¿el arroz en una cultura que no conoce el pan-de-trigo sería menos fiel al simbolismo eucarístico que nuestras hostias frecuentísimamente más evocadoras de un papel blanco que de un alimento real?

El *opus operatum* afirma la seguridad objetiva de la Presencia salvadora. Seguridad que solo puede «realizarse» en el acogimiento subjetivo, lejos de toda magia y ajena a disputas confesionales. La Iglesia no ignora la fragilidad humana, siempre proclive al fallo, la rutina y la deformación. Por eso cuida el simbolismo, para hacer más «visible» y «palpable» que la seguridad de la promesa¹⁵, fundada en el Dios-de-Jesús que creando-por-amor ha decidido estar

¹⁴ Cf. M. Eliade, hablando de las *hierofanías*: «En definitiva, no sabemos si existe algo —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía» (*Tratado de historia de las religiones*, Madrid² 1981, p. 35). P. Tillich insistió repetidamente en el tema.

¹⁵ La *promesa* ha sido subrayada por la teología evangélica; la católica —pese a la extraña teoría escotista del «pacto»— acentuó acaso más la fundamentación *objetiva* en el actuante Amor divino.

siempre con nosotros, sustentándonos, apoyándonos y salvándonos. El *bautismo de los niños*, lejos de ser tomado como modelo, debe interpretarse a esta luz como derivación excepcional: no transformación «mágica» en ellos, sino gracia en la familia y la comunidad, como lugares donde al crecer puedan ir descubriendo y viviendo su filiación¹⁶.

La presencia del *ministro* visibiliza el compromiso de la Iglesia como tal. Lejos de implicar espíritu de dominio o acaparamiento sacral, aparece obviamente como «servicio» que coordina la celebración y re-presenta el compromiso eclesial. Muestra además que todo sacramento (incluido el Perdón) pide ser *comunitario* y presidido por el *ministro* (incluido el Matrimonio)¹⁷. Al mismo tiempo, como servicio a la comunidad, la presidencia pide estar flexiblemente abierta a la *suplencia* cuando las circunstancias —carencia crónica o situación excepcional— impiden la presencia de un ministro ordinario.

Para terminar, y ya como simples *hipótesis* que invitan a la reflexión, algunas observaciones.

El núcleo sacramental consiste en propiciar la *acogida* de la gracia. Lo demás es acompañamiento y concreción. Pero importante, porque también la Iglesia se realiza en la realización de los fieles: una acogida auténtica exige consecuencias comunitarias. No tiene sentido proclamar la realidad del Perdón, si el pecador no quiere reconciliarse con la comunidad o si esta no lo acoge a él. Pero la re-

¹⁶ Santo Tomás afirmó: de los niños «puede decirse que tienen intención, no por su propio acto..., sino por el acto de aquellos que los presentan» (III,68,9, ad1). Cf. P. Althaus: «La iglesia no bautiza a todos los niños posibles, sino únicamente a los niños de padres cristianos o convertidos al cristianismo. No bautiza a los niños tomados en sí mismos, sino como hijos e hijas de padres cristianos» (*Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1966, p. 553; merece leerse: § 56, pp. 550-563).

¹⁷ Pienso que la complicación materia-forma introdujo en él una variante ilógica, haciendo ministros a los «receptores» (Cf. A. Torres-Queiruga, «O matrimonio como sacramento», *Encrucillada* 30/146 [2006] 5-27). El mismo *Catecismo* (n.º 1623), con discreta prudencia y sin juzgar, pone al lado del uso «habitual» latino, la presidencia ministerial de las liturgias orientales.

admisión es proclamación —no causa— del perdón otorgado por Dios. Aquí enlazan las observaciones.

En un descuido evidente, Rahner escribió que del Orden y del Matrimonio «se puede hablar de manera razonable y comprensible, sin que se mencione una colación de gracia»¹⁸. Tomado literalmente, no hablaríamos de «sacramentos». Pero de fondo se enuncia algo importante. El sacramento es gracia para afrontar fielmente circunstancias extraordinarias. Pongamos el *Matrimonio*: vivirlo bien implica entrega, delicadeza, fidelidad... Pero esos deberes derivan de su carácter humano: valen *para creyentes y no creyentes*; no los impone el sacramento, que consiste justamente en gracia para cumplirlos¹⁹. Esto va contra un juridicismo que lleva tantas veces a verlo como una carga o una trampa de donde es ya imposible escapar. Además invita a pensar nuevas posibilidades, que, como no experto en Derecho Canónico, propongo solo tentativamente como posibilidad teológica.

La Iglesia *históricamente* decidió unir la validez del matrimonio cristiano a su celebración sacramental. Pero no parece impensable que, por conveniencia pastoral, pueda *decidir* una reconfiguración distinta. ¿Qué sucede, en ejemplo hoy frecuente, con personas creyentes ya casadas civilmente que deciden hacerlo en la Iglesia? Si «[el] matrimonio lo produce el consentimiento de las partes» (CIC 1057 § 1), parece pensable la decisión de admitir su validez y centrar el *sacramento* en su ser gracia para vivirlo fielmente²⁰. Los efectos «canónicos» aparecerían así como concreción eclesial de las implicaciones en la comunidad de fe. En las circunstancias actuales podría pensarse incluso en una reconfiguración que, con cierta analogía con algunos «esponsales», admitiese separación temporal

¹⁸ Ob. cit., p. 46.

¹⁹ El mismo CIC 1056 dice: «Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento».

²⁰ *A contrario*, podría confirmarlo la extrañeza —para muchos, escándalo—, cuando en España el príncipe heredero pudo casarse normalmente con una católica divorciada civilmente porque esta «no estaba casada» sacramentalmente.

entre la realización del matrimonio (como compromiso no sacramental aunque vivido en la fe) y la celebración sacramental; por ejemplo, cuando los contrayentes se sientan más maduros para vivirlo con plena consecuencia en la comunidad creyente; entonces sería también la ocasión de reconocer todos sus efectos canónicos. La libertad con que, no solo Pablo, sino ya los mismos evangelistas procedieron, introduciendo excepciones sin atarse a las *palabras* del propio Jesús, indica que la capacidad configuradora de la Iglesia es acaso mayor de cuanto suele pensarse.

Todo, tentativo e hipotético. Pero la historia del Matrimonio y la separación frecuente entre celebración civil y sacramental, hace más fácil la reflexión, y puede ayudar en el caso más difícil del *Orden*. Con todo, me atrevo a pensar que la aproximación puede permitir también distinguir entre la *constitución en el servicio ministerial*, de donde deriva el encargo con sus deberes y compromisos, y la *celebración sacramental*, como visibilización de la gracia para cumplirlos. Aunque históricamente se ha impuesto la unificación, no parece impensable que la Iglesia hubiera podido optar por una separación temporal: elección-aceptación-encargo y *después* sacramento. Solo el análisis histórico y la reflexión teológica podrán juzgar la razonabilidad de esta hipótesis. Al menos creo que valdría la pena intentarlo, pues tal vez podría favorecer el diálogo ecuménico, por ejemplo, acerca de las ordenaciones anglicanas, y propiciar una mayor participación comunitaria en el proceso de elección y colación del cargo.

No hay espacio para la reflexión general. Mi esperanza es que, aunque seguramente con matices discutibles, esta perspectiva constituya un espacio abierto y no excluyente donde sea posible incorporar los avances, en muchos aspectos verdaderamente ricos y novedosos, de la actual teología sacramentaria. Creo que al menos ayuda a una mayor *coherencia*, gracias a enfocarlos desde abajo e integrarlos en lo más justo e irrenunciable de una cultura que rechaza toda sombra de un intervencionismo cuasi-milagroso incompatible con la trascendencia divina y con la legítima autonomía humana.

LOS SACRAMENTOS HOY:
LA AFIRMACIÓN DEL «OTRO»

En este artículo pretendo explorar la vida sacramental desde una perspectiva posmoderna, aprovechando las percepciones de Felix Wilfred y David Power. Estos dos pensadores han proporcionado una valiosa base para reflexionar sobre el significado de los sacramentos más allá de los rígidos límites de las concepciones sacramentológicas anteriores al Vaticano II. Inspirados por la praxis y la enseñanza del Jesús histórico, estos dos pensadores entienden la realización del don sacramental a la humanidad a través de la afirmación explícita del «Otro»: el pobre, el oprimido, el extraño y el diferente. Es interesante señalar a este respecto que con esta denominación, el «Otro», pensadores posmodernos como Emmanuel Lévinas hacen referencia a esas personas relegadas. Según Felix Wilfred y David Power —reflexionando desde dos regiones geográficas distintas—, la corriente del vivir cristiano fluye desde los sacramentos, que no son sino la expresión acentuada del compromiso kenótico histórico de Jesucristo con el Otro, que nos llega como don y gracia. La kénosis de Jesús, revelada en la celebración de los sacramentos cristianos y por medio de esta, impulsa a toda la comunidad creyente a comprometerse con el

* JOHNSON SILUVAIPILLAI es licenciado por la Pontificia Universidad Urbana de Roma y doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente es decano del St Paul's Theological Institute, Tiruchirappalli, India, donde da cursos sobre los sacramentos cristianos. Es también editor en jefe de la revista teológica india *Vaiharai*.

Dirección: St. Paul's Institute of Theology, P.B. 36, Melapudur, Tiruchirappalli 620 001 (India). Correo electrónico: john19656@hotmail.com

Otro, a fin de experimentar la gracia procedente de la generosidad divina. El encuentro con el Otro invita a rechazar la lógica comercial del *do ut des*, subyacente a la concepción casi mágica de los sacramentos, y nos conduce al reino del puro dar al Otro, de acuerdo con la manera de Dios activa en Jesucristo y en la autodación de Jesús a nosotros mediante su total vaciamiento de sí.

I. El surgimiento de la alteridad

La creación narrativa nos habla en la Sagrada Escritura de un Dios cuyo entero ser está totalmente entretejido con las realidades heterogéneas de este universo. Este Dios expresa un sentimiento de trabajo logrado con respecto a la bondad existente dentro de las diversas expresiones de la creación. «Dios vio todo lo que había hecho, y he aquí que estaba muy bien» (Gn 1,31). Así pues, el Dios bíblico revela su identidad a través de la alteridad o la diferencia que adorna a la humanidad y el universo entero.

Aquí, la interdependencia, la coexistencia y la dación incondicional entre las múltiples realidades marcan el ritmo sagrado de lo divino, que permea este universo. Lo que tenemos aquí no es el Dios aristotélico —«el motor inmóvil»— ni «el pensamiento que se piensa a sí mismo». Sino que experimentamos un Dios incondicionalmente interconectado y totalmente en movimiento con el ritmo interior de cada realidad individual. Todo esto muestra cómo el Dios de la Biblia está radicalmente orientado hacia la alteridad, la cual se manifiesta no solo en la unicidad de cada realidad, sino también en la diferencia y complementariedad que ella representa. Esto que sucede con la naturaleza y el universo se refleja también en la humanidad y sus múltiples expresiones, que reconocemos en religiones, culturas, lenguas, regiones geográficas, etc. La alteridad, diferencia e intersubjetividad deben ser vistas como riqueza y como una invitación al amor, la paz, la justicia y la verdad.

Puesto que la alteridad caracteriza el movimiento vital del género humano, todo rechazo o exclusión supone un obstáculo en la trayectoria ascendente de tal movimiento. Según Lévinas, la alteridad segregada aparece como el «Otro» que no amenaza, pero cuyo ros-

tro clama por una respuesta justa. Para Lévinas, el Otro no es sino el extraño que no puede ser reducido a nuestros esquemas pero tiene una dimensión de trascendencia.

El rostro con que el Otro se vuelve hacia mí no es reabsorbido en mi representación del rostro. Prestar oídos a su miseria, que grita pidiendo justicia, no es representarse una imagen, sino considerarse responsable tanto más como menos que el ser que se muestra en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mi obligación y me juzga. El ser que muestra en el rostro viene de una dimensión de altura, una dimensión de trascendencia, con la que se puede presentar como un extraño sin oponérseme como obstáculo ni como enemigo. [...] El Otro, que me domina en su trascendencia, es, pues, el extraño, la viuda, el huérfano, a quien estoy obligado¹.

Aquí, la condición de escarnecido o excluido del Otro sirve de enseñanza ética y compromiso.

El Otro proporciona la gramática para entender los sacramentos hoy. Porque el sacramento es la conjunción entre uno mismo y el Otro, entre inmanencia y trascendencia. La percepción de Leonardo Boff acerca de los sacramentos cristianos nos ilumina adicionalmente a este respecto. Para él, «el sacramento encarna una experiencia total. Ya no es dividido el mundo entre inmanencia y trascendencia [...] Lo trascendente se abre paso en lo inmanente, lo transfigura y lo hace transparente»². Así, el Otro, como trascendencia, expresa un nuevo significado para nuestra existencia y revela la huella de Dios.

¹ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, Duquesne University Press, Pittsburg (PA) 1969, p. 215 (trad. esp., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2006); véase también Robert Bernasconi, «The Alterity of the Stranger and the Experience of the Alien», en Jeffrey Bloechl (ed.), *The Face of the Other and The Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Fordham University, Nueva York 2000, pp. 62-63.

² L. Boff, *Sacraments of Life*, Pastoral Press, Portland (OR) 1987, pp. 24-25 (trad. esp., *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander 2009).

II. La kénosis de Jesús y el Otro: un encuentro sacramental

El encuentro con el otro como trascendencia presupone una existencia kenótica o vaciamiento de sí, algo ejemplificado en grado supremo por la vida de Jesús. La existencia kenótica consiste en una creativa apertura de los estrechos confines del yo para ir hacia el Otro. El sacramento cristiano es precisamente una *apertura creativa* de la Palabra eterna, su autovaciamiento, para reunirse e identificarse con la humanidad, con el Otro. Además, el sacramento en su «celebración y acción atestigua el don de Dios, que está activo en el mundo a invita a la divina comunión con el Padre, la Palabra y el Espíritu»³.

Felix Wilfred ve esa apertura creativa en la *praxis kenótica histórica* de lo Divino, en el compromiso concreto de la identificación de Jesús con los márgenes (el Otro) por el bien de todos. Señala este autor:

En su vida, la oferta de salvación comienza con la identificación, se desarrolla a través de sus innumerables actos de solidaridad con la gente y termina con la cena de comunión con los discípulos y su sacrificio supremo en la cruz, donde se dio totalmente en el pan de la vida por la salvación del mundo. Las acciones de Jesús en favor de la gente, en especial de los pobres y los marginados, se convirtieron en signos sacramentales de la identificación de Dios con nosotros para nuestro bien⁴.

En este punto, Wilfred nos invita a pensar más profundamente respecto a experimentar a Jesús como la fuente del bienestar del Otro a través de las celebraciones sacramentales. Explica esta experiencia desde el concepto teológico hindú del *Vedanta* «*Advaita*»⁵.

³ David N. Power, *Sacrament, The Language of God's Giving*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York 1999.

⁴ F. Wilfred, *The Sling of Utopia*, ISPCK, Delhi 2005, p. 308.

⁵ *Advaita (a-dvaita, «no-dualismo»)*: doctrina monista, que enseña que el Principio Último es íntegro, completo y «no-dividido» (*abheda*). Solo este principio tiene existencia real, y todos los fenómenos son ilusorios (*maya*) o efímeros, aunque la ilusión puede ser disipada con la percepción o el conocimiento (*jnana*). El término se emplea en oposición a *dvaita* (o *Bheda*), un dualismo que

Percibe la experiencia *adváitica* como la fuente de liberación para todos. Según él, tal experiencia «lleva a perderse en Brahman. Uno se desprende de todo su egoísmo al experimentar su verdadero yo en el Otro. Esta interpretación de Advaita como poner al Otro en el centro puede proporcionar una base espiritual para la transformación del mundo en amor, verdad y justicia»⁶.

Wilfred concibe el misterio de la Palabra, que se ha desplegado en los sacramentos, como puramente *adváitico*, porque piensa que la verdadera expresión del misterio de Jesús se hace manifiesta mediante su compromiso histórico con el Espíritu de lo Divino y la vida diaria de la gente, especialmente de los pobres. Afirma: «El misterio de Jesús no termina en su identidad con lo Absoluto. Hay otro aspecto en este misterio. Es su relación con el misterio de la humanidad. [...] La reinterpretación de Advaita a la luz de Cristo implicaría que el yo atmán no es simplemente el propio yo, sino el del Otro: mi prójimo es mi verdadero yo»⁷.

Lo que podemos inferir de esto es que, vaciándose por el Otro, Jesús deviene la alteridad del Otro, y revela la cercanía de Dios a la humanidad, que es básicamente una acción sacramental. Y este acto prueba la credibilidad del yo kenótico de Jesús como la fuente de la vida y liberación de los pobres. El balance es: «Jesucristo es creíble, no debido a su supuesta base metafísica, sino en virtud de su radical llamamiento a nuestra humanidad más honda y a las contingencias de nuestras vidas (individuales y colectivas), y desde luego por el amor y la gracia incondicionales de Jesús y en virtud de que se hizo

sostiene que el Alma, de la que el alma individual es una parte, constituye un principio separado, con su propia existencia independiente, y es asociada con el Principio Último, o está especialmente relacionada con él. En otras palabras, hay dos realidades internas, el Principio Último y el Alma. El *Vedanta*, especialmente de *Sankara*, es un concepto estrictamente no-dualista que reconoce solo a *Brahman* y niega categóricamente la existencia del alma individual. Cf. Benjamin Walker, *Hindu World: An Encyclopedia Survey of Hinduism*, Munshiram Manoharlal Publishers, Nueva Delhi, pp. 5-6.

⁶ F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, Department of Christian Studies (University of Madras), Madrás 1993, p. 219.

⁷ *Ibid.*, p. 193.

uno solidariamente con los pobres y encarnó en su persona el pacto de Dios en defensa de los pobres»⁸.

Así pues, Wilfred se centra en la emancipación de los pobres (el Otro) como el lugar en que se desarrolla la kénosis de la Palabra de Dios. Y el misterio de Jesús en despliegue deviene la memoria fundacional de la comunidad creyente. Esto da un significado inteligible a los sacramentos y celebraciones sacramentales del cristianismo. Una interesante percepción que podemos obtener aquí es que los pobres se convierten en un importante signo universal a través de aquel a quien Dios revela de nuevo su identidad en cada opresión visible del Otro.

Según el pensamiento posmoderno, todas las unidades del universo están interconectadas orgánicamente. La pujanza o debilidad de una afecta a las otras. Bernard J. Lee, que cree en esa relación orgánica, declara:

Manifiesto mi profunda convicción de que ni las naciones ni las personas tienen destinos privados; su destino va unido al del mundo. Y no porque tengamos necesariamente una metahistoria, sino porque estamos interconectados. Vivimos en un sistema en que lo que pase a una de sus partes reverbera en mayor o menor medida en todo él⁹.

Así, si relacionamos el concepto de la interconexión de Lee con el concepto de Wilfred del pobre como el Otro reprimido en el campo de la celebración sacramental, el pobre pasa a ser un factor interconectivo en el que vibra la autodonación de lo Divino a través de esa celebración.

David N. Power, por su parte, ve lo «local» como la clave para experimentar la kénosis de Jesús en la celebración de los sacramentos cristianos y por medio de ella. En toda identidad reprimida de

⁸ Íd., «El cristianismo, entre la decadencia y el resurgimiento», *Concilium* 311 (2005) 37.

⁹ B. J. Lee, «The Only Survivable World: A Postmodern Systems Approach to a Religious Intuition», en David Ray Griffin (ed.), *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art*, State University Press of New York, Nueva York 1990, p. 51.

lo local, Power ve al «Otro». Además, a su entender, toda exposición significativa y creativa de la Palabra (celebración sacramental) tiene lugar mediante diversas expresiones de humanidad. Dice: «El acto verbal del sacramento cristiano es el de la Palabra de Dios, a través del testimonio del Espíritu, que arraiga de nuevo, con rica diversidad, en tiempo y lugar»¹⁰.

Este enfoque de Power nos lleva a otro nivel de reflexión, que tiene como conclusión la idea de privilegiar lo local, una noción de importancia suma para toda celebración sacramental significativa. Tal visión cuestiona la perspectiva totalitaria que socava la unicidad de lo plural-local. Además, el protagonismo de lo local se ha convertido en un desafío real para el pensamiento y el proceder monolíticos y homogeneizadores, que intimidan al vulnerable Otro en todos los terrenos de la vida contemporánea. Por decirlo de otro modo, «concebir la realidad como múltiple es una de las vacunas contra la abstracción, los universales y las generalizaciones»¹¹.

Añade Power que la identidad (el nombre) de Dios queda de manifiesto mediante la solidaridad divina con lo vulnerable local. Desde su punto de vista, el relato acerca de Dios es una narración contra todas las abstracciones y se desarrolla a través del ministerio de Jesús en la celebración sacramental que revela el nombre de un Dios que se vacía de sí mismo. Y ese darse de Dios deja percibir la lucha de lo local contra los poderes homogeneizadores que lo amordazan. A este respecto, nos dice Powell: «El evangelio podemos verlo como un relato de rebajamiento voluntario, y conectado con la imagen de la kénosis tal como ha sido examinada. La ascensión de la forma de esclavo es la condición de la misión del Hijo del hombre y está unida a la del autovaciamiento. [...] Ese vaciarse de la divinidad y del nombre divino delante del mundo, para atestiguar el verdadero nombre de Dios, es realizado como testimonio ante los poderes del mundo»¹².

¹⁰ D. N. Power, *Sacrament: The Language of God's Giving*, p. 87.

¹¹ Laurel C. Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, Routledge, Taylor and Francis Group, Nueva York 2008, p. 142.

¹² D. N. Power, *Love Without Calculation: A Reflection on Divine Kenosis* (The Crossroad Publishing Company, Nueva York 2005, p. 27.

Para Power, la profunda identificación de Dios con la humanidad en el compromiso histórico de Jesús por la emancipación de lo local se hace patente a través de su muerte en la cruz. Y este acto de Dios no muestra falta de poder, sino más bien su capacidad vigorizadora, que constantemente vitaliza lo tenido en menos y lo local. Por eso, para los creyentes, «la kénosis abrazada en comunión con el Hijo en su carne obediente, no inhabilita. Antes al contrario, libera y vigoriza. En el drama de su vida y muerte, Jesús se sirvió de ella para identificarse con los pecadores y poner en evidencia a los poderosos»¹³.

III. El don sacramental y el Otro: la simple acción de dar

La fe cristiana nos dice que a través de los sacramentos los fieles reciben como un don la gracia y el amor de Dios. Es un don porque en la celebración sacramental llegamos a conocer el significado de nuestra existencia por medio del Otro y del Dios que deviene la alteridad del Otro. Y también experimentamos el misterio de lo Divino (el acontecimiento Cristo) como un Dios dadivoso. Power concibe toda celebración sacramental como *economía del don*, porque Dios viene a los humanos como un don para el Otro a través del rebajamiento de Jesucristo, que indica la emancipación de los oprimidos. Señala que en «el don o el dar [...] se pone el acento en el recuerdo del amor de Cristo llevado hasta el vaciamiento de sí mismo, y que por medio de los sacramentos enriquece a los que celebran. Podemos describir los sacramentos como economía del don»¹⁴.

Otra idea importante que se nos recuerda aquí es que el don recibido a través de los sacramentos no es comercial. Se trata, por el contrario, del «fundamental misterio del amor (*agape*)»¹⁵, en el que solo entra la simple acción de dar. Siempre inherente a las relaciones comerciales es la espera de algo a cambio de lo que se da; el interés

¹³ Íd., «On Wat Foundations? The Christian Witness to the Justice of the Divine Trinity», *Theoforum* 34 (2003) 172.

¹⁴ Íd., *Sacrament: The Language of God's Giving*, p. 11.

¹⁵ Lambert J. Leijssen, *With the Silent Glimmer of God's Spirit: A Postmodern Look at the Sacraments*, Paulist Press, Nueva York 2006, p. 33.

por el bien del Otro no es lo predominante en ellas. En el comercio, la relación es entre personas que, si no de igual posición, al menos tienen algo que intercambiar. El don es en tal caso un simple medio. No ocurre así con los sacramentos, que representan lo inverso a la relación mercantil. Las palabras de Louis-Marie Chauvet añaden claridad al significado del don sacramental (gracia). Observa este autor: «La gracia de los sacramentos no tiene un valor que pueda ser calculado o capitalizado. No se puede comercializar en el mercado de valores, ni tiene utilidad material. Su nombre, “gracia”, indica que no es un simple objeto lo que es recibido. [...] La gracia de los sacramentos debe considerarse menos como “algo” [...] que [como] un proceso de “recibir uno mismo” como hija o hijo, como hermano o hermano en Cristo por medio del Espíritu»¹⁶.

Por eso, el don que recibimos como la gracia de Dios en los sacramentos nos lleva a otro tipo de compromiso: somos impulsados a ver nuestra existencia como un darse al Otro. Power elogia los puntos de vista de Chauvet. Para él, los dones que compartimos en una celebración deben crear comunión y construir comunidad. Con la fuerza que recibimos mediante los sacramentos debemos potenciar al Otro, en vez de permanecer centrados en nosotros. Atendiendo las peticiones tácitas que el Otro nos dirige, enriquecemos nuestra existencia. Respecto a las personas que se reúnen para una celebración sacramental, Power dice que

llevan dones, en agradecimiento por lo que son y tienen, en un sentimiento de comunión con los demás, y especialmente para transmitir a la asamblea la riqueza de sus vidas y lo profundo de su necesidad. Llevan dones que expresan los deseos y las necesidades de su vida, esperando atender los deseos y las necesidades de otros. [...] Lo que llevan será bendecido, compartido y aumentado por Dios. Entre los bienes de los dones, es la vida misma la que resulta más mejorada. Se crea un intercambio, una economía en que las iniciativas de Dios sobrepasan a las de la humanidad, originando un nuevo orden¹⁷.

¹⁶ Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1997, pp. 88-89.

¹⁷ D. N. Power, *Sacrament: The Language of God's Giving*, pp. 316-317.

Aquí, las palabras de Wilfred sobre el don sacramental pueden ser oportunas para validar el argumento de Chauvet y Power y llevarnos un paso más adelante en nuestras reflexiones. Según él, considerar el don sacramental de Dios como la fuente para la potenciación de nuestro devenir y para el bienestar del Otro debe ponernos en condiciones de incluir y aceptar la naturaleza plural de la realidad como una fuente de fortaleza y no como causa de debilidad.

La pluralidad o diversidad debe ser acogida y fomentada como lo que es: un don de Dios a la familia humana para su enriquecimiento. Por eso, los intercambios entre pueblos y culturas, así como las perspectivas interculturales, deben desarrollarse en la resolución de cuestiones comunes. Así, el pluralismo conduce a una mejora recíproca, de modo que el Otro no se convierte en prescindible o sobrante, sino en una necesidad para el entendimiento de nosotros mismos y para nuestro crecimiento. El pluralismo auténtico requiere también descentralización de poder, de riqueza, de ideología, etc.¹⁸

En suma, la pluralidad se nos presenta como un don y una gracia. Nos abre al Otro. Wilfred añade que «esta apertura al “Otro” en un darse mutuamente es la gramática en que aprendemos la auto-donación de Dios en Jesucristo para el bienestar del mundo, especialmente de los pobres»¹⁹. Por eso, mediante la celebración sacramental, uno recibe su propia capacidad de dar como un auténtico don de Dios, y tal recepción se hace realidad en cada acto del sacramento.

IV. Desde lo casi mágico hasta la manifestación de lo real

The Catechism of Christian Doctrine (conocido como Catecismo de Baltimore) se refiere a la doctrina sacramental católica en los términos siguientes:

¹⁸ F. Wilfred, *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement*, University of Madras, Madrás 1991, p. 142.

¹⁹ Íd., *The Sling of Utopia*, p. 309.

P. 136. ¿Qué es un sacramento?

R. Sacramento es un signo externo instituido por Cristo para dar gracia.

P. 138. ¿De dónde obtienen los sacramentos el poder de dar gracia?

R. A los sacramentos les viene el poder de dar gracia de los méritos de Jesucristo²⁰.

La concepción del sacramento que está detrás de estas preguntas y respuestas es abstracta y ahistórica. Carece de toda referencia a realidades y experiencias humanas concretas. Aquí, la participación de la comunidad creyente, su respuesta significativa y su misterio no son mencionados. Tal enfoque ahistórico y no experiencial podría llevar a un creyente a percibir el significado de los sacramentos cristianos de un modo casi mágico. En el presente contexto de pluralidad, sufrimiento y opresión, ningún entendimiento casi mágico de los sacramentos puede captar el significado real de la praxis kenótica de Jesús celebrada en ellos.

Para evitar el peligro de un entendimiento casi mágico de los sacramentos, es preciso subrayar la realidad de la comunidad, junto con la realidad del Otro y la del don. La comunidad debe ser vista como una comunidad iluminada, consciente, orientada hacia la realidad del Otro. De hecho, Wilfred ve este cuerpo sacramental —la Iglesia— como un cuerpo de luz, que, por estar despierto, manifiesta la kénosis de Jesús mediante su compromiso con el Otro. Refleja la iluminación y conciencia de Jesús en su actitud hacia el Otro.

La Iglesia es vista como la comunidad de los que están despiertos al misterio divino, al Logos que destella en los corazones de las personas. Es la comunidad de los que, como resultado de su despertar interno, están integrados con otros y en armonía con la naturaleza y el universo entero. En correlación con esta experiencia interior, tenemos en el mundo exterior el misterio del Logos

²⁰ «A Catechism of Christian Doctrine», en George S. Worgul, *From Magic To Metaphor: A Validation of Christian Sacraments*, Paulist Press, Nueva York 1980, p. 14.

como fue experimentado en la figura histórica de Jesús, en su vida, en sus enseñanzas, en su muerte y resurrección²¹.

Desde esta perspectiva es claro que, como cuerpo iluminado y despierto, la comunidad eclesial ha de estar dispuesta a escuchar al Otro, a dialogar con él, en una clara actitud de apertura. Así como presta oídos a la historia de Cristo en la celebración sacramental, ha de escuchar la voz del Otro, los testimonios de otras religiones y culturas. Así como Jesús autenticó su vida sacramental con su ejecución en la cruz, la Iglesia debe ratificar su sacramentalidad mostrándose solidaria con las identidades reprimidas. A través de este proceso, la comunidad eclesial pasará de una concepción mágica, a un entendimiento real del sacramento.

V. Conclusión

Este artículo ha tenido como empresa reflexionar sobre el sacramento desde la perspectiva del Otro y mediante el concepto clave del don, lo cual nos ha conducido a consideraciones sobre la praxis kenótica del Jesús histórico. Jesús, que deviene la alteridad del Otro en la celebración sacramental y a través de ella nos sitúa frente al Otro reprimido. La celebración sacramental nos lleva a la autodonación y así a descubrir la alteridad del Otro. El predominante entendimiento casi mágico de los sacramentos debe ser superado haciendo referencia a las realidades y experiencias históricas y creando una comunidad despierta e iluminada. La comunidad de fe, que es el cuerpo sacramental de Cristo, intensifica su credibilidad no simplemente con su predicación de la buena noticia de la Palabra, sino con su compromiso de trascender sus límites para llegar al Otro. Todo esto nos dice que no podemos experimentar la manifestación de lo real quedándonos en el brillo de simples expresiones metafísicas, sino comprometiéndonos en la emancipación, aquí y ahora, del Otro reprimido.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

²¹ F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, pp. 197-198.

LA PROFUNDIDAD LITÚRGICA DE LO ÉTICAMENTE MUNDANO

En el centro del testimonio profético de la Escritura hay una honda preocupación por los pobres y los oprimidos: los humildes habitantes de los márgenes de nuestra percepción colectiva. Esa preocupación lleva consigo una afilada y perturbadora crítica de quienes con la palabra alaban a Dios pero se desentienden con los hechos de la triste situación de los necesitados.

Ante el sufrimiento, la injusticia, la soledad y el rechazo que padecen tantos seres humanos, la Iglesia se ve hoy confrontada con las permanentes ambigüedades de su vocación de estar en el mundo y ser para él una comunidad de culto entrenada en los costosos hábitos del amor cruciforme. Subyacente a tal vocación hay una tensión constante e inconfortable entre liturgia y ética, sacrificio y misericordia. Los debates teológicos en torno a esta cuestión siguen recibiendo atención por parte de los estudiosos, pero no siempre con

* BEN KAUTZER es doctorando de Filosofía en la Universidad de Durham y asistente administrativo del Centre for Catholic Studies. Anteriormente estudió Teología Filosófica en la Point Loma Nazarene University y en la Universidad de Nottingham. En su actual investigación doctoral estudia la relación entre ética, liturgia y praxis política en la eclesiología contemporánea. Centrado en los escritos de Louis-Marie Chauvet, su trabajo procura desarrollar una teología litúrgica de las obras de misericordia más allá de las múltiples presiones provenientes de la filantropía individualista y del asistencialismo social burocrático, con sus efectos de sojuzgamiento.

Dirección: Department of Theology and Religion, Durham University, Abbey House, Palace Green, Durham DH1 3RS (Reino Unido). Correo electrónico: b.a.kautzer@durham.ac.uk

resultados plenamente satisfactorios. Pese al creciente consenso en que la «liturgia de la Iglesia» y la «liturgia del prójimo» son en cierto modo inseparables, discernir su inseparabilidad es una cuestión no resuelta que sigue siendo objeto de debate. En muchos enfoques académicos, una infortunada fijación metodológica con la dualidad palabra/sacramento ha relegado demasiado a menudo (y demasiado deliberadamente) el ministerio de la caridad a los márgenes suplementarios de la «teología práctica». Aceptadas sin reservas, esas sutiles divisiones podrían llevar a suplantarse el discipulado con una especie de voluntarismo como el marco normativo que orientase el ministerio cristiano en el mundo contemporáneo.

En *Deus caritas est*, el papa Benedicto XVI opone a tales divisiones una visión más matizada e integrada de la vida de la Iglesia. Escribe:

La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la palabra de Dios (*kerigma-martyria*), celebración de los sacramentos (*leitourgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia.

Atribuyendo al ministerio de la caridad igual importancia eclesiológica que a la palabra y al sacramento, Benedicto XVI parece sugerir que las obras de misericordia y justicia constituyen no solo lo que la Iglesia hace, sino lo que es; no su *utilidad* relevante, sino su *fidelidad* vulnerable.

Sirviéndome de la obra de Edward Schillebeeckx y Louis-Marie Chauvet, en lo que sigue intentaré una representación teológica de esta profunda estructura ternaria (palabra-sacramento-caridad) desde la perspectiva de la caridad. En particular, argüiré que las «obras de misericordia» (como proporcionar a quien lo necesita alimento y bebida, oración y compasión, hospitalidad y compañía) mencionan puntos concretos en que convergen la sacramentalidad, la ética y el testimonio de la Iglesia. En otras palabras, esas acciones

¹ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.º 17. La cursiva es mía.

mundanas, aparentemente insignificantes, constituyen lo que podríamos llamar un modo de proceder cotidiano litúrgicamente configurado.

I. Edward Schillebeeckx: La liturgia y la ética reconsideradas sacramentalmente

Con su innovadora obra *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios* (1960), Edward Schillebeeckx ayudó a inaugurar un cambio de paradigma en la teología sacramental². Resistiendo la tentación de limitarse a confirmar el número, la institución y la eficacia de los siete sacramentos administrados por la Iglesia jerárquica, Schillebeeckx tomó un camino alternativo partiendo de la noción misma de la «sacramentalidad». Desde esa perspectiva, toda la vida cristiana participa de los sacramentos profundos, primordiales de Cristo y de la Iglesia. Jesús en su humanidad —en su condición de «supremo culto del Padre y manifestación encarnacional de la gracia— es el sacramento de Dios³. Como prolongación eclesial de la encarnación, la Iglesia en su visibilidad constituye el sacramento básico de Cristo y del reino. La Iglesia celebra explícitamente la gracia de Dios, por lo demás implícita y oculta en toda vida humana. Una de las contribuciones más importantes de Schillebeeckx es su insistencia en el carácter *fáctico* de los sacramentos. Estos no son objetos o cosas, sino actos: *encuentros* personales y salvíficos con Cristo como misterio. La inteligibilidad de un determinado encuentro sacramental depende enteramente de su ambiente sacramental básico.

Esta nueva perspectiva llevó a Schillebeeckx a considerar el (re)descubrimiento de otros lugares sacramentales de encuentro fuera de los muros de la iglesia, y se puso a explorar la idea de la

² Edward Schillebeeckx, *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting*, Nelissen, Biltthoven 1960 (trad. esp., *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971). Para una visión de conjunto de estos cambios en la teología sacramental católica, véase Osborne, Kenan B., *Sacraments in a Post-modern World: A Theology of the Third Millenium*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1999, pp. 5-40.

³ *Ibid.*, pp. 15, 29.

ética litúrgica del amor y la justicia en la vida diaria. Aunque la administración de los siete sacramentos manifiesta la presencia sacramental de Cristo por excelencia, Schillebeeckx entendía que, «para todos los seres humanos, los encuentros con otros hombres son el sacramento del encuentro con Dios»⁴. De hecho, considerando que la práctica ética es en sí misma *culto*, el autor de *Cristo, Sacramento* deja la tensión resuelta desde la perspectiva de «la concesión sacramental y extrasacramental de gracia»⁵. Los sacramentos de la Iglesia resultan «necesarios como señales, jalones en el camino, de manera que viviendo la vida cristiana *como un todo* podamos devenir más y más uno con Cristo»⁶.

Pese a lo sugestivo de estas exploraciones teológicas, el proyecto inicial de Schillebeeckx no deja de tener una orientación sacramental convencional. Sus «concesiones extrasacramentales de gracia» están radicalmente subordinadas a los siete ritos administrados eclesialmente. Esto sale a la superficie en una reveladora analogía que funciona como resumen al final de *Cristo, Sacramento*. Schillebeeckx compara la sacramentalidad de la Iglesia con los círculos concéntricos que produce una piedra arrojada a un estanque: «las ondas se expanden en todas las direcciones desde el punto central». Este punto es la Iglesia, la presencia visible de la gracia de Cristo en la tierra, y se puede ver cómo parte de ella todo movimiento». Tales ondas representan una jerarquía explícita de valores que empiezan con la eucaristía y se expanden en orden descendente con los sacramentos, la palabra, toda conducta humana que procede de la gracia, y el mundo de la humanidad. Mientras que la palabra, los sacramentos y la caridad pueden ser «realidades visibles en este mundo del que Dios se sirve, empleando su rico fondo de inspiración de los modos más diversos, para orientar existencialmente al hombre hacia Dios en Jesucristo», pierden potencia y definición a medida que sus círculos se alejan de la Iglesia⁷. Por eso, aunque la

⁴ *Ibíd.*, p. 206.

⁵ *Ibíd.*, pp. 197-198.

⁶ *Ibíd.*, p. 200. La cursiva pertenece al original.

⁷ *Ibíd.*, pp. 215-216. Para una valoración crítica véase Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis, Maryknoll NY 1988, p. 12.

anterior obra de Schillebeeckx echó algunos cimientos clave para concebir el mundo como impulsado por la gracia de Dios, al final su entendimiento de la sacramentalidad era insuficientemente sacramental cuando se trataba de considerar la práctica ética como sacrificio, culto y alabanza.

No mucho después de publicar *Cristo, Sacramento*, retomó este problema en un libro menos conocido, *Dios, el futuro del hombre* (1968). Frente al «ateísmo cristiano» surgido después de la segunda guerra mundial, Schillebeeckx aborda de nuevo la cuestión de en qué medida parece auténtica la liturgia a la luz de las demandas existenciales de la práctica ética. ¿Son estas simplemente dos palabras que van una junto a la otra en desconexión paralela? Schillebeeckx responde que, por el contrario, «desde el punto de vista cristiano, la división entre actividad profana y litúrgica es un desastre, y que es preciso subsanar esa separación⁸. La cuestión es: ¿cómo?

Abandonando su anterior lenguaje de «gracia extrasacramental», Schillebeeckx propone una nueva vía con lo que él llama «culto secular». Con esto quiere dar a entender algo así como una estructura sacramental en la vida cotidiana, una modalidad implícita de glorificar a Dios por medio de actos caritativos y desposeimiento ético. Como en el caso de los ritos litúrgicos formales, Schillebeeckx insiste en que «el culto secular» se basa en la sacramentalidad primordial de Jesús. Pero esta idea es desarrollada ahora en otra dirección. «El Calvario no fue una liturgia eclesial —escribe—, sino una hora de vida humana, que Jesús experimentó como culto. En ella hay que buscar nuestra redención. No hemos sido redimidos mediante un acto de culto formal, un servicio litúrgico; nuestra redención ocurrió mediante un acto que fue parte de la vida humana de Jesús, situada en la historia y en el mundo»⁹. Precisamente a través de esta sacralización de la historia en la materialidad encarnacional de Jesús *en el mundo* «surgió un nuevo concepto de culto: la vida humana experimentada como liturgia o culto de Dios»¹⁰. Schille-

⁸ Edward Schillebeeckx, «Secular Worship and Church Liturgy», en *God the Future of Man*, Sheed & Ward, Londres 1968, pp. 91-116, cf. esp. p. 96.

⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

beeckx deja claro que este «culto espiritual» (Rom 12,1-2) toma forma concreta, no como objeto, sino como determinados actos de compasión, hospitalidad y solidaridad. Las obras de misericordia y justicia son al mismo tiempo verdaderos sacrificios santos y agradables a Dios (Is 58; Flp 2,17; 4,18; Heb 13,16) y lugares de encuentro sacramental con la oculta presencia de Cristo en lo más pequeño (Prov 19,17; Mt 25,31-46. En sus escritos posteriores, Schillebeeckx sugiere que esos encuentros compasivos, surgidos de situaciones de miseria, explotación, abandono y desesperación, nos invitan a considerarlos más como «perturbaciones» sacramentales que como consolaciones, y provocan en nosotros una respuesta comprometida¹¹.

Schillebeeckx advierte de manera muy clara que «el culto secular y la liturgia cristiana no representan dos opciones: son dos formas complementarias mutuamente evocadoras de un solo cristianismo»¹². Esa mutualidad determina la orientación fundamental de ambas. «Sin el culto secular, la oración y la liturgia de la Iglesia, nuestras palabras sobre Dios y nuestro hablar a Dios pasan a ser simplemente una superestructura ideológica sin raíces en las realidades de la vida y, por tanto, artificial». Y escribe además: «Sin el culto secular, la misma eucaristía cristiana pierde su sentido para nosotros». Porque la liturgia eclesial «se realiza en amor y preocupación por los otros seres humanos»¹³. Como Nicholas Wolterstorff, podríamos decir que la teología de Schillebeeckx cambia aquí de la yuxtaposición más bien vaga de liturgia y ética en *Cristo, Sacramento* a una

¹¹ Véase Susan A. Ross, «Church and Sacraments», en Mary Catherine Hilbert y Robert J. Schreier (eds.), *The Praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Fordham University Press, Nueva York 2002, pp. 133-148.

¹² Schillebeeckx, «Secular Worship», p. 108.

¹³ *Ibíd.*, pp. 107, 108. «La actividad secular es parte del sacrificio eucarístico. De hecho, como con Jesús mismo, sucede con el cristiano: el “sacrificio espiritual” de la vida de cada día en el mundo con los otros hombres es el sacrificio que importa; es en esta vida en el mundo donde el cristiano encuentra la *realidad* de su participación viva en el sacrificio de Cristo, la forma sacramental que él puede recibir como alimento en la eucaristía, como su confesión de la fe en que el culto secular es solo posible en virtud de la “nueva creación” de Dios en Cristo» (p. 114).

condición mucho más radical (*solo* puede haber auténtica liturgia si hay misericordia y justicia)¹⁴. En vez de imaginar círculos de ondas en expansión, quizá sería preferible pensar esa inseparabilidad partiendo de un solo *ordo* sacramental («una manera, definida, particular de estar en el mundo») constituido por un movimiento completo y oscilante entre reunión eucarística y envío misionero.

La teología exploratoria de Schillebeeckx hace posible una nueva concepción de la terna eclesiológica de Benedicto XVI. La palabra, el sacramento y la caridad vinculados como lugares personales de encuentro sacramental ubicados dentro del ámbito más amplio de la vida litúrgica de la Iglesia. Sin embargo, muchas posiciones iniciales de Schillebeeckx requieren ulterior desarrollo. Para una aclaración más intensa de la coherencia interior de la terna palabra-sacramento-caridad debemos recurrir ahora a la obra de Chauvet.

II. Louis-Marie Chauvet: La liturgia del prójimo

Louis-Marie Chauvet está emergiendo rápidamente como uno de los teólogos más relevantes del siglo XXI en cuanto al estudio de los sacramentos. En opinión de Irwin, «Chauvet ejercerá en las próxi-

¹⁴ Véase Nicholas Wolterstorff, «Justice as a Condition of Authentic Liturgy», *Theology Today* 48 (1991) 6-21. En una obra anterior, *Until Justice and Peace Embrace*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, Wolterstorff sostiene que no es la ética en general, sino las obras de misericordia, lo que define lo medular de esa condición. «Si el culto es realizado pero faltan las obras de misericordia y justicia, entonces el culto queda ensombrecido y su autenticidad es puesta en cuestión. Porque este mismo Dios al que adoramos celebrando sus hechos en memorial exige de nosotros que, en respuesta de gratitud a esos hechos, le mostremos obediencia haciendo las obras de misericordia y justicia. Pero ¿no podemos decir también que si se realizan las obras de misericordia y justicia pero falta el culto se cierne una sombra sobre esas obras y queda cuestionada su autenticidad? Porque este mismo Dios al que debemos obedecer realizando obras de misericordia y justicia en agradecimiento por esos hechos suyos que recordamos y esperamos, también requiere de nosotros que celebremos el memorial de esos hechos: las obras y el culto se validan mutuamente» (pp. 156-157).

mas décadas la misma influencia amplia y teológicamente profunda que tuvo el primer Schillebeeckx en lo tocante a los sacramentos desde los primeros años sesenta del siglo xx»¹⁵.

En su magna obra *Símbolo y sacramento: Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Chauvet propone un ambicioso proyecto teológico: repensar toda la identidad cristiana desde la perspectiva de lo que él llama «sacramentalidad fundamental» de mediación simbólica¹⁶. Chauvet desplaza el centro de atención desde cómo «funcionan» los sacramentos, para partir de la presuposición de que la entera vida de fe está «siempre ya inscrita en el orden de lo sacramental»¹⁷. Desde este punto de partida, él ve la Iglesia como un orden simbólico sacramentalmente constituido, con su propio nexo de lenguaje, conocimiento, significado, rito y praxis. Es dentro de este medio polivalente donde el sujeto creyente nace y a través del cual esta subjetividad recibe un cuerpo en el mundo¹⁸.

Entre las percepciones más valiosas de Chauvet está su descubrimiento de que la estructura profunda de la subjetividad cristiana despliega como una serie de conexiones entre tres elementos distintos que, sin embargo, se determinan mutuamente: Escritura (el nivel de conocimiento), Sacramento (el nivel de acción de gracias) y Ética (el nivel de actuación)¹⁹. Este trípode representa nive-

¹⁵ Kevin W. Irwin, «The *petit* Chauvet on the Sacraments», *Antiphon* 6.3 (2001) 49-54, esp. p. 49.

¹⁶ Louis-Marie Chauvet, *Símbolo y sacramento: Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991; cf. la traducción inglesa, *Symbol and Sacrament*, p. 1.

¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 178-180.

¹⁹ *Ibid.*, p. 160. El análisis que hace Chauvet de esta terna no tiene precedente en cuanto a matización y complejidad. Cada elemento hace referencia a un amplio horizonte de significado, que, junto con los otros, forman el modo cristiano de estar en el mundo, en todas sus dimensiones personales y colectivas. Esbozada más detalladamente aunque de manera sumaria, la estructura de Chauvet se define también como:

– *Escritura* = don/cuerpo histórico y glorioso de Cristo/conocimiento/percepción/signo: concepción de un mundo;

les de mediación a través de los que se concreta la fe de la Iglesia. Juntos, los tres proporcionan al sistema sacramental su coherencia estructural.

En cierto sentido, cada uno de los tres elementos Escritura-Sacramento-Ética describe amplios horizontes que contienen múltiples dimensiones. Pero en un nivel antropológico básico apuntan hacia lo que significa *concebir*, *celebrar* y *vivir* dentro de un determinado «mundo» de significado simbólico.

«Escritura», como parte del orden simbólico de la Iglesia, apunta a la proclamación del «acontecimiento fundacional» del misericordioso y salvífico *don* de Dios en Jesucristo. Esta declaración de buenas noticias no solo tiene que ver con la Biblia, sino también con la predicación, la teología, la catequesis y la tradición, todo lo cual da testimonio de ese *don* pretérito, «donde Dios extiende su gracia [...] en el *histórico* y *desde entonces glorioso cuerpo de Cristo*»²⁰.

«Sacramento» hace referencia a las diversas formas litúrgicas de celebración mediante las cuales la Iglesia *recibe* y comparte la promesa de ese don de Dios en su vida presente. A través de los ritos sacramentales, particularmente el bautismo y la eucaristía, la Iglesia entra en el drama narrativo de la vida de Jesús resucitado y lo representa. Tales ritos son «*el lugar simbólico de la transición en curso entre Escritura y Ética, de la letra al cuerpo*»²¹. Como doxología en forma ritual, los sacramentos comprenden «todo lo que pertenece a la acción de gracias que la Iglesia dirige a Dios»²².

Con demasiada frecuencia en teología sacramental, la palabra y el sacramento se unen en circuito cerrado: *lex orandi, lex credendi*. Para Chauvet, sin embargo, «Ética» (*lex agendi*) pertenece a la muy definitiva lógica de la sacramentalidad. El conducto vivo por el que

– *Sacramentos* = recepción/cuerpo eucarístico de Cristo/presente/gratitud/reconocimiento/ símbolo: celebración de un mundo, y

– *Ética* = devolución del don/cuerpo eclesial de Cristo/futuro/acción/praxis: vida en un mundo.

²⁰ *Ibíd.*, p. 279.

²¹ *Ibíd.*, p. 265.

²² Chauvet, *The Sacraments*, p. 30.

«los cristianos dan testimonio del evangelio con sus acciones» se entiende mejor como gratitud encarnada²³. Explica Chauvet:

La *acción de gracias sacramental* tiende a encarnarse en un *vivir en gracia* entre los hermanos y hermanas. Esta dimensión ética no es simplemente una consecuencia extrínseca del proceso eucarístico; pertenece a él como un elemento *intrínseco*. [...] Es precisamente ética que debe hacerse auténticamente «eucarística». La gracia es siempre otorgada como tarea, y el cuerpo sacramental, como mandato de dar al Resucitado ese cuerpo hecho del mundo, que él requiere de nosotros²⁴.

Con esto en mente es claro que esos elementos, lejos de ser simplemente «cosas» estáticas, identifican un dinamismo arquitectónico de intercambio de dones simbólico. Sirviéndose de las teorías antropológicas de Marcel Mauss, Chauvet demuestra que la interrelación en la terna Escritura-Sacramento-Ética es también un proceso continuo de dación-recepción-devolución. Mauss hizo la famosa demostración de que el «intercambio simbólico» ritual funciona de manera diferente que la lógica utilitaria del intercambio mercantil; un verdadero don solo puede ser recibido como tal mediante una respuesta de gratitud, con nuevo don dado en señal de reconocimiento²⁵. Así, el don de la redentora vida de Dios se recibe espiritualmente en los sacramentos. Pero esa «recepción» solo lo es verdaderamente en la medida en que la Iglesia da de vuelta un don de alabanza y acción de gracias manifestado en justicia, liberación, misericordia, perdón. La ética no es simplemente un apéndice moral añadido al culto, como si el culto no fuera más que un *instrumento* para la *producción* de «buena conducta». Por el contrario, la obra de Chauvet presupone una perspectiva condicional que resuena con Schillebeeckx:

Sin devolución del don de una práctica *ética* que permita «comprobar» lo recibido en el sacramento, la identidad cristiana nacería muerta. [...] En consecuencia, al igual que la liturgia debe convertirse en el objeto de una reinterpretación ética para hacerse

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, pp. 277-278.

²⁵ Véase Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Cohen & West, Londres 1966.

plenamente cristiana, así también, y a la inversa, una ética que no sea reinterpretada litúrgicamente, esto es, como una respuesta teológica a la gracia inicial de Dios —por generosa que sea—, perderá su identidad cristiana (1 Cor 13,1-3)²⁶.

Tal análisis nos permite entender que cuando Chauvet describe este elemento ético como una «liturgia del prójimo» se refiere a algo más que una simple yuxtaposición. La ética cristiana no se puede entender aislada de la palabra y el sacramento. Similarmente —y es importante recordarlo—, la palabra y el sacramento son ininteligibles separados del ministerio de la caridad. Una tentación permanente es concentrarse en uno de los tres elementos. De hecho, muchos de los callejones teológicos sin salida que con frecuencia encontramos proceden de inclinar la balanza de un lado con exclusión del otro (obteniendo como resultado fundamentalismo, magia sacramental o moralismo)²⁷. Los elementos Escritura-Sacramento-Ética «se presuponen mutuamente y son inseparables» precisamente en la medida en que constituyen la sacramentalidad de la identidad cristiana misma²⁸.

III. Extensidad litúrgica e intensidad sacramental

Pese a los aciertos de la teología sacramental de Chauvet (y son muchos), me pregunto hasta qué punto él ha ocultado, sin darse cuenta, un problema fundamental concerniente a la «liturgia del prójimo». Como hemos visto, Chauvet entiende la terna Escritura-Sacramento-Ética en términos considerablemente amplios. Se trata de categorías u orientaciones generales. De manera más precisa podrían ser descritas, recurriendo a expresiones de Daniel Hardy, como una especie de «extensidad» litúrgica o «desarrollo difuso». Es así posible concebir la sacramentalidad como un horizonte en el

²⁶ Chauvet, *Symbol and Sacrament*, p. 281. La cursiva pertenece al original.

²⁷ *Ibid.*, pp. 273-277.

²⁸ Véase Cesare Giraudò, «The Eucharist as *Diakonia*: From the Service of Cult to the Service of Charity», en Keith F. Pecklers, SJ (ed.), *Liturgy in a Post-modern World*, Continuum, Londres 2003, pp. 102-132.

que pueden emerger lugares de «intensidad» sacramental²⁹. Por ejemplo, lo que hemos venido llamando «liturgia de la Iglesia» es una suerte de extensidad que abarca cosas de todo género: oraciones, palabras, gestos, sonidos, colores, olores, sabores, sacramentos, procesiones, edificios, acciones, personas, etc.³⁰ La «sacramentalidad» es extensidad. Pero, dentro de esta «expansión» litúrgica, los sacramentos, especialmente la eucaristía, representan esos particulares momentos diversos de «intensidad» o de «encuentro personal» y «comuni3n» con Cristo resucitado.

Este uso de la extensidad en la teología sacramental desde comienzos de los años sesenta del siglo pasado ha resultado increíblemente eficaz en la impugnación del reduccionismo intelectual, atendiendo de modo más pleno al medio fenomenológico de las situaciones litúrgicas reales comprendidas y, naturalmente, explorando algunas de las relaciones estructurales más amplias consideradas en el presente ensayo.

Dicho esto, conviene señalar que la extensidad sacramental (o la sacramentalidad como tal) tiende inevitablemente a la abstracción teológica, a la arbitrariedad y, por último, a diversos grados de incoherencia. En ninguna parte es esto más evidente que en las disquisiciones sobre la liturgia del prójimo. Ya sea llamada «culto secular», «liturgia de la palabra», «liturgia del otro», o simplemente «liturgia de la vida», la etiqueta, por definición, denota extensidad litúrgica y ética. Por otro lado, en contraste con la liturgia de la Iglesia, la liturgia del prójimo raramente se ofrece en correspondencia con la intensidad.

En *Cristo, Sacramento*, Schillebeeckx se deja llevar por esta abstracción cuando escribe que «la vida cristiana es sacramento del encuentro con Dios» y que incluso el encuentro ético de «*todos los hombres*» con sus semejantes es «el sacramento del encuentro con

²⁹ Daniel Hardy, *Finding the Church: The Dynamic Truth of Anglicanism*, SCM, Londres 2001, pp. 109-113.

³⁰ Para un fascinante análisis de lo importante que es esta «extensidad» litúrgica para nuestro entendimiento de la «intensidad» sacramental, véase Louis-Marie Chauvet, «La liturgia en su espacio simbólico», en L.-M. Chauvet y F. K. Lumbala (eds.), *Liturgia y expresión corporal: Concilium* 259 (1995) 51-64.

Dios»³¹. Su analogía del estanque muestra adicionalmente cómo la «intensidad» sacramental se encuentra esencialmente en la liturgia de la *Iglesia*, no en la del prójimo. De modo similar, la afirmación general de Chauvet de que «ética» hace referencia literalmente a todo lo que pertenece a la *acción* en nombre del evangelio es incómodamente vaga. Para ser justos con Chauvet hay que decir que el objeto último de su libro es ofrecer una teología de los sacramentos (en la intensidad de estos), una vez establecida la sacralidad más ampliamente extensiva de la fe. No obstante, dada la importancia que Chauvet otorga a la dependencia inherente de la palabra y del sacramento con respecto a la ética, es problemática la ambigüedad de su liturgia del prójimo.

Los problemas potenciales de la extensidad desmedida podemos verlos mucho más claramente en la hiperbólica teología sacramental de Leonardo Boff. En su provocadora obra *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Boff rechaza firmemente el reduccionismo, escribiendo que «los siete sacramentos no agotan la riqueza sacramental de la Iglesia. Todo lo que la Iglesia hace tiene densidad sacramental porque ella es fundamentalmente sacramento. [...] Todo puede ser un vehículo sacramental de la gracia divina»³². Literalmente, todas y cada una de las cosas pueden ser sacramentales: la jarra de la familia de Boff, la punta del cigarrillo de su padre, el pan casero, la vela navideña, una autobiografía, un maestro de escuela, una palabra prometida. Se da la ironía de que Boff dispone de nociones intensivas («densidad»), pero despliega este lenguaje de manera puramente extensiva.

Aunque hay mucho que aprender del libro de Boff, ese texto demuestra lo que puede suceder cuando la sacramentalidad queda libre de sus amarres. Como explica William Cavanaugh, «este intento de fascinar de nuevo al mundo secular solo deja el mundo

³¹ Schillebeeckx, *Christ the Sacrament*, pp. 20, 206.

³² Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Sal Terrae, Santander 2005 (trad. ingl., *Sacraments of Life*, The Pastoral Press, Washington 1987, p. 5). Uno se pregunta hasta qué punto el texto de Boff se habría beneficiado de una distinción más cuidadosa entre sacramento en particular y metáfora o símbolo más en general.

más privado de Dios. Si Dios está siempre «detrás» de los signos, entonces estos son intercambiables, y Dios nunca satura ningún signo en particular³³. Entiendo esta ambigüedad recurrente como una señal de que, en conjunto, los teólogos sacramentales no han llegado a aceptar del todo lo que la sacramentalidad ética exige de nuestro pensamiento.

IV. La profundidad litúrgica de las obras de misericordia

Si hemos de considerar seriamente la tensión entre liturgia y ética y emplear el lenguaje de la sacramentalidad para hacerlo, mis interrogantes finales tienen que ser formulados en los siguientes términos: ¿qué son esos «signos saturados»? ¿Dónde están esos momentos de intensidad sacramental dentro de la liturgia del prójimo? ¿En qué clase de acto ético podemos descubrir «momentos fuertes» de autorrevelación de Dios?³⁴

Los teólogos que buscan tales «momentos fuertes» en los patrones mundanos de la vida diaria no pueden encontrar mejor punto para empezar que Mateo 25,31-46. El pasaje presenta al Hijo del hombre ocupando el trono del cielo como Rey y Juez ante las naciones reunidas. El Rey se dirige a los justos, diciendo: «Tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis» (25,35-36). Sorprendidos y desconcertados, ellos responden: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o te acogimos?» El Rey les responde: «Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (25,40).

En sus meditaciones sobre las «presencias» mediadas de Cristo, Jürgen Moltmann distingue en este pasaje una identificación cristológica paralela: primero, con la misión apostólica de los creyentes («el que os escucha a vosotros, me escucha a mí» [Jn 12,44]), y segundo, con el menor de los hermanos de Cristo («el que los visita a ellos, me visita a

³³ William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell, Oxford 2000, pp. 13-14.

³⁴ Kewin W. Irwin, «A Sacramental World –Sacramentality as the Primary Language for Sacraments», *Worship* 76.3 (mayo 2002) 187-211, esp. 198.

mí» [Mt 25,36]). Moltmann se pregunta respecto a la Iglesia: «¿Puede existir en la verdad y presencia de Cristo si ella no vincula entre sí esta misión y esta expectativa y si, actuando en la presencia del Exaltado, no busca en los pobres la hermandad con el Crucificado?»³⁵. Esta es una pregunta importante. Antes me he referido a la liturgia y la ética como un solo *ordo* sacramental que oscila entre reunión eucarística y envío misionero. Moltmann explica claramente que, en la eucaristía, Cristo exaltado se hace presente a su Iglesia con intensidad sacramental. Más aún, argumenta que, en tal envío misionero al mundo, Cristo nos confronta en la mediación corporal del prójimo. Esta doble hermandad de Cristo sugiere, pues, una doble sacramentalidad. Si considerase seriamente las implicaciones de la presencia exaltada y *crucificada*, «la Iglesia con su misión estaría presente allí donde la espera Cristo, entre los oprimidos, los enfermos y los cautivos. El apostolado dice lo que la Iglesia es. El más pequeño de los hermanos de Cristo dice cuál es el lugar que corresponde a la Iglesia»³⁶.

Como nos ha enseñado Schillebeeckx, la sacramentalidad es primero y sobre todo acto, acontecimiento y encuentro. Mateo 25 narra un *acto* de misericordia y compasión, un *acontecimiento* solidario entre personas en una situación de necesidad, y un *encuentro* con la velada presencia de Cristo crucificado. Para Chauvet, la identificación cristológica con la práctica de misericordia y justicia sugiere «una clase de “sacramento” del Resucitado»³⁷. Y, más adelante, Chauvet expresa su opinión de que «el principal lugar litúrgico o sacrificial para los cristianos es la ética de la vida cotidiana, puesta en práctica a impulsos de la fe teológica y la caridad»³⁸.

A mi entender, Chauvet y Schillebeeckx apuntan de modos diversos hacia una realidad de inmensa importancia teológica, que ellos perciben. Pero es Hans Urs von Balthasar quien da de lleno en el clavo. Escribe que, en su única y concreta individualidad, el prójimo que está delante de mí

³⁵ Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Holy Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, SCM, Londres 1977, p. 127.

³⁶ *Ibid.*, p. 129.

³⁷ Chauvet, *Symbol and Sacrament*, p. 166.

³⁸ *Ibid.*, p. 262.

se convierte en portador de la llamada de Dios, el sacramento de la palabra de Dios que viene hasta mí. Este sacramento es dispensado en la vida diaria, no en la iglesia; en conversación con el otro, no en un sermón. Es administrado no en plegaria y meditación, sino en situaciones en que la oración muestra ser auténtica y donde la meditación conduce al apostolado. Tal ocasión permitirá decidir si realmente he oído a Dios en mi oración, si efectivamente he recibido su Cuerpo y Sangre en la iglesia. Y la decisión habrá sido acertada, si es evidente que estoy dispuesto a dar a mi prójimo el pan y el vino de la palabra y de mi propia vida³⁹.

Conclusión

Cuando nos fijamos en las diversos componentes del contexto sacramental en el que entran las obras de misericordia, queda claro que estas prácticas pertenecen al centro mismo de la liturgia del prójimo. Pero pertenecen de un modo bastante particular. Y esta es realmente la cuestión. Yo diría que lo que la eucaristía es a la liturgia de la Iglesia lo son las obras de misericordia a la liturgia del prójimo; o sea, lugares de intensidad sacramental a los que somos atraídos para un encuentro redentor con la velada presencia de Cristo. De manera provocadora dentro de su peculiar sencillez, escribe Madre Teresa: «En la eucaristía vamos a Cristo en la apariencia de pan. En los barrios miserables veo a Cristo en la angustiosa apariencia de los pobres: en los cuerpos rotos, en los niños, en los moribundos. Tal es la razón por la que esta obra resulta posible»⁴⁰.

Estas humildes prácticas de compasión encierran una invitación a la *permanencia*. En el evangelio de Juan dice Jesús a sus discípulos: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. [...] Ningún sarmiento puede dar fruto por sí mismo; tiene que permanecer en la vid. [...] Si guardáis mis mandamientos permaneceréis en mi amor. [...] Mi

³⁹ Hans Urs von Balthasar, «The Sacrament of the Brother», en *The Question of God and Modern Man*, Seabury, Nueva York 1967, pp. 142-155; esp. p. 150 (trad. esp., *El problema de Dios en el hombre actual*, Cristiandad, Madrid 1966).

⁴⁰ Madre Teresa de Calcuta, *Essential Writings*, Orbis, Maryknoll NY 2001, pp. 101-102 (trad. esp., *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2008).

mandamiento es este: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,1-12). Como atestigua la Escritura, Cristo, la vida verdadera, es la fuente gratuita de la que mana la vida; pero, para que la vida pueda ser recibida, es preciso *permanecer* en el que la da. Para Juan, el lugar principal de tal permanencia no está en una simple confesión de fe ni en una experiencia existencial interna, sino en la extensión de la gracia, es decir, en dar a otros los dones de caridad antes recibidos. Paradójicamente, el don de la gracia solo lo alcanza quien está abierto y dispuesto a dar a su vez. Este *ordo* litúrgico de la misericordia es nada menos que un *habitus* de habitación —una permanencia en el don a través de la desposesión kenótica—, una acción de gracias devuelta y encarnada con la mediación corporal del prójimo.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Paul D. Murray *

ALTIBAJOS, FLUCTUACIONES Y ASPECTOS PRÁCTICOS DE ANÁLISIS ECLESIOLOGÍCO

Ganando perspectiva sobre la naturaleza
de la labor eclesiológica,
en conversación con Edward Schillebeeckx

Introducción

Este ensayo pretende ganar algo de perspectiva sobre el método y enfoque cristológico apropiado, en conversación con Edward Schillebeeckx¹. Pero no quiere hacerlo intentando aislar artificialmente en sus escritos uno o más méto-

* PAUL D. MURRAY, laico católico romano, casado, es profesor de Teología Sistemática en el Departamento de Teología y Religión de la Universidad de Durham, Inglaterra, donde es también director del Centre for Catholic Studies. Con anterioridad ha tenido puestos en el St Cuthbert's Seminary, en el Ushaw College de Durham, Inglaterra; en el Newman College of Higher Education, Birmingham, Inglaterra; y en el seno del Departamento de Formación Pastoral de la Archidiócesis de Liverpool. Su primera monografía fue *Reason, Truth and Theology in Pragmatist Perspective*, Peeters, Lovaina 2004. Es editor del volumen misceláneo titulado *Receptive Ecumenism and Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Catholicism*, Oxford University Press, Oxford 2008. Ha contribuido también con varias revistas y colecciones académicas de primera línea, con numerosos ensayos que han gozado de buena acogida. En junio de 2006 fue elegido miembro del consejo editorial de *Concilium: Revista Internacional de Teología*. Está casado con Andrea Murray, quien está a cargo de la Oficina de Ecumenismo de la Diócesis de Hexham y Newcastle, Inglaterra. Tienen dos hijos: Anna (14) y Bede (11).

Dirección: Department of Theology University of Durham Abbey House Palace Green Durham DH1 3RS (Reino Unido). Correo electrónico: paul.murray@durham.ac.uk

¹ Reflexionando sobre este ensayo viene a mi mente con agradecimiento el nombre de Brianne Jacobs, una estudiante de doctorado en la Universidad de

dos eclesiológicos explícitos y conjuntos asociados de amplia reflexión eclesiológica, para luego someterlos a crítica. Como han reconocido otros comentaristas, esa sería una difícil empresa.

El breve volumen de John Bowden, *Portrait of a Theologian*, por ejemplo, no tiene ningún capítulo dedicado a la eclesiología ni a la Iglesia; y lo mismo sucede con el libro de Phillip Kennedy, incluido en la serie *Outstanding Christian Thinkers*, aunque en este caso hay una subsección eclesiológica². Y asimismo, si bien el volumen editado por Mary Catherine Hilker y Robert J. Schreiter en 1989 y publicado de nuevo 2002, en forma revisada, con el título *The Praxis of the Reign of God*, incluye un excelente ensayo de Susan Ross sobre «La Iglesia y los sacramentos», el ensayo se centra principalmente en cómo la sacramentalidad y la misión de la Iglesia funcionan en la teología de Schillebeeckx. Específicamente, Ross muestra cómo el lugar central de la sacramentalidad se extiende desde el foco puesto anteriormente en el sistema sacramental de la Iglesia como el lugar primario de encuentro tangible con la gracia de Cristo hasta la prioridad dada más tarde a la llamada de la Iglesia a encarnar y manifestar el testimonio y servicio de Cristo respecto al reino, la justicia y la misericordia de Dios, de manera tal que la sacramentalidad y la misión de la Iglesia sean llevadas a configuración cerrada³. Como el propio Schillebeeckx escribe en su Prólogo a este libro:

La huella de Dios se encuentra especialmente en el rostro de la persona rechazada y pobre que te mira. Yo querría decir a todos los futuros ministros de los misterios de Dios —fiel, diácono, sacerdote, obispo, sínodo o papa— que la Iglesia no se halla donde tú estás, sino donde están todos los fieles y especialmente

Fordham, por su estimulante comunicación presentada en octubre de 2011 en la reunión de LEST VIII, en Lovaina, con el título «From Beginning Above to Starting Below: The Development of Edward Schillebeeckx's Ecclesiology».

² John Bowden, *Edward Schillebeeckx: Portrait of a Theologian*, SCM, Londres 1983; Phillip Kennedy, *Schillebeeckx*, Geoffrey Chapman, Londres 1993, pp. 69-73 en particular.

³ Véase Susan A. Ross, «Church and Sacraments», en Mary Catherine Hilker y Robert J. Schreiter (eds.), *The Praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Fordham University Press, 2002 (1989), pp. 133-148.

los ministros de los santos misterios, cuidando y ayudando al pobre y mirándolo a la cara. Es allí donde se ve «como pasando» al Dios invisible⁴.

El tratamiento más sostenido y sistemático, en inglés, de la obra eclesiológica de Schillebeeckx es el estudio de Daniel Speed Thomson, publicado en 2003, *The Language of Dissent: Edward Schillebeeckx on the Christ of Authority in the Catholic Church*⁵. También importante es Pierre Grelot, *Église et Ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, como también, para los primeros años de la actividad de Schillebeeckx, el magistral estudio de Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*⁶.

En lo relativo al lugar de la Iglesia y la eclesiología en los escritos del propio Schillebeeckx, se puede decir que es omnipresente y recurrente, pero en vano se buscaría en ellos algo próximo a una perspectiva y una exposición eclesiológica sistemáticas. Con la excepción de sus muy discutidas e impugnadas obras sobre el ministerio aparecidas en los años ochenta⁷, y las que escribió en los

⁴ Schillebeeckx, «Prologue: Human God-talk and God's Silence», en Hilkert y Schreiter (eds.), ob. cit., ix-xviii (xvii-xviii).

⁵ Daniel Speed Thomson, *The Language of Dissent: Edward Schillebeeckx on the Crisis of Authority in the Catholic Church*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2003.

⁶ Pierre Grelot, *Église et Ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Éditions du Cerf, París 1983; Erik Borgman, «Chapter 3. The View of the Church as a Form of the Theology of Culture in the 1950s», en id., *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*, Continuum, Londres-Nueva York 2003 (1999), pp. 122-90.

⁷ Véase Schillebeeckx, *Kerkelijk ambt*, Nelissen, Bloemendaal 1980 (trad. esp., *El ministerio eclesial*, Cristiandad, Madrid 1983); id., *Pleidooi voor Mensen in the Kerk. Christelijke Identiteit em Ambten in the Kerk*, Nelissen, Baarn 1985 (trad. ingl., *The Church with a Human Face: A New Expanded Theology of Ministry*, SCM Press, Londres 1985). Para una propuesta alternativa a la desarrollada por Schillebeeckx en estos escritos, concerniente a cómo construir mejor la relación entre laicos y ordenados, combinada con un intento caritativo de entender algo de la crítica eclesial y teológica provocada por él sobre esas cuestiones, pero sin dejar de mantener sus propios puntos de vista más esenciales y constructivos, véase Paul D. Murray, «La necesidad de una teología integrada del ministerio

últimos años sesenta sobre la misión de la Iglesia desde la perspectiva del Vaticano II⁸, hay relativamente pocas consideraciones eclesiológicas explícitas, sostenidas y metodológicamente autorreflexivas en sus escritos. El ojo vigilante y avezado puede encontrar con frecuencia presuposiciones e implicaciones eclesiológicas entre otros asuntos, pero el interés de Schillebeeckx se centra por lo general en cuestiones diferentes.

De hecho, aunque el muy esperado y deseado tercer volumen de su trilogía cristológica había sido anunciado como orientado precisamente a temas eclesiales —como todavía parece desprenderse de su título en inglés, *Church: The Human Story of God*⁹—, en realidad funciona más como resumen de algunas consideraciones esenciales expuestas en los tomos precedentes, con lo explícitamente eclesiológico confinado a un capítulo que propugna un camino «Hacia el gobierno democrático de la Iglesia como comunidad de Dios». Como nos dice en el Prefacio —habiendo indicado primero su decepción con lo que él había experimentado como frustrante en las prioridades del Vaticano II—, «llegué a la conclusión de que investigar lo central del evangelio y de la religión cristiana, sus características distintivas y únicas, era mejor que, en un período de polarización de la Iglesia, implicarme de manera directa en lo que realmente son problemas eclesiales domésticos, secundarios...»¹⁰. Lo que ofrece en lugar de eso es «una pizca de *eclesiología negativa*, teología eclesial en clave menor» que trata de ser reflejo de lo que él

dentro del catolicismo contemporáneo: una perspectiva del Norte planetario», en Susan Ross, Maria Clara Bingemer y Paul D. Murray (eds.), *Los ministerios en la Iglesia: Concilium 334* (2010) 57-73.

⁸ Cf. Schillebeeckx, *Wereld en Kerk*, Nelissen, Baarn 1965 (trad. esp., *El mundo y la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1970); íd., *De Zending van the kerk*, Nelissen, Baarn 1968 (trad. esp., *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1971). En el curso del presente ensayo, todas las citas de escritos de Schillebeeckx y referencias a ellos conciernen a las respectivas traducciones inglesas.

⁹ Íd., *Mensen als verhaal van God*, Nelissen, Baarn 1989 (trad. esp., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1995), esp. 187-228.

¹⁰ Íbid., p. xiii; también íbid., pp. x, 209; íd., *Om het behoud van het evangelie*, Nelissen, Baarn 1988 (trad. ingl., *For the Sake of the Gospel*, SCM, Londres 1989), pp. 136-139.

veía «creciendo entre las raíces de la Iglesia como resultado del Vaticano II»¹¹.

En contraste, pues, con una exposición y un análisis más directos de los escritos eclesiológicos de Schillebeeckx, esta breve exploración preliminar procede a identificar varios lugares de tensión continua en la eclesiológica contemporánea y a preguntarse cómo las opciones y compromisos teológicos más amplios de Schillebeeckx indican tanto constructivos caminos hacia delante como limitaciones persistentes que es preciso superar. Esos lugares de tensión están relacionados con una serie de temas diferentes pareados, que fácilmente pueden ser convertidos en oposiciones binarias entre, por ejemplo, enfoques eclesiológicos «desde arriba» y «desde abajo»¹². Conectado con este, pero no necesariamente idéntico, hay otro contraste entre las concepciones «alta» y «baja» de la Iglesia. También entre planteamientos de carácter más teórico o doctrinal —orientados a articular un *entendimiento* sistemático de la Iglesia— y visiones más prácticas de ella, que pretenden fomentar su *praxis* testimonial y transformadora¹³. Asimismo hay un contraste entre enfoques dirigidos a expresar y promover un ideal de lo que la Iglesia debería ser —las que Nicholas M. Healy llama peyorativamente «eclesiológicas especulativas», culpándolas de haber encorsetado y frustrado mucho trabajo eclesiológico reciente— y enfoques finalizados a identificar, describir y valorar

¹¹ Íd., *Church: The Human Story of God*, p. xiv y xix; también íd., *I Am a Happy Theologian: Conversations with Francesco Strazzari*, SCM Press, Londres 1994 (trad. esp., *Soy un teólogo feliz: entrevista con Francesco Strazzari*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994), p. 74.

¹² El más notable ejemplo reciente de escrito eclesiológico precedido de una visión dicotoma de los enfoques eclesiológicos desde «arriba» y desde «abajo» es Roger Haight, S.J., *Christian Community in History*. Vol. 1: *Historical Ecclesiology*, Continuum, Londres-Nueva York 2004, particularmente pp. 18-66. Es interesante señalar que esta obra está dedicada a Edward Schillebeeckx.

¹³ «El cristianismo no es simplemente una tarea hermenéutica, ni simplemente una guía existencial, sino también una renovación de la existencia, en que 'existencia' concierne al hombre como persona individual y como ser social» (Schillebeeckx, *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek*, Nelissen, Bloemendaal 1972; trad. esp., *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973).

la realidad viva de la Iglesia concreta en toda su complicada singularidad real¹⁴.

Si para generaciones anteriores estas tensiones y polaridades potenciales podrían haber sido explicadas desde la perspectiva de la relación entre lo doctrinal y lo histórico, para nuestro tiempo es más probable que se expliquen partiendo de la relación entre las estimaciones teológicas acerca de la Iglesia y la variada particularidad de la viva realidad eclesial como es revelada por los estudios científico-sociales empíricos¹⁵. Esto representa la cuestión metodológica más apremiante en el trabajo eclesiológico contemporáneo. El intento de ganar alguna perspectiva sobre tal cuestión constituye lo esencial y constructivo del presente ensayo. A este respecto es preciso señalar que hay que hacerlo de manera un tanto lateral. Aunque en su obra de madurez Schillebeeckx se ocupa muy directamente de la teoría crítico-social y da clara prioridad a la praxis sobre lo abstracto y teórico¹⁶, lo cierto es

¹⁴ «En general, la eclesiología de nuestra época se ha vuelto sumamente sistemática y teórica, más enfocada a discernir lo bueno de la Iglesia ideal que orientada a ese cuerpo vivo, confuso, desconcertado y desconcertante que es la Iglesia en su realidad» (Nicholas M. Healy, *Church, World, and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 3; véase también pp. 25-51). Healy respaldaría enteramente el comentario de Schillebeeckx (*Church: The Human Story of God*, p. 210) de que la eclesiología «frecuentemente demuestra ser ajena a la realidad».

¹⁵ Para una serie de estudios innovadores, realizados en el Reino Unido, que ofrecen la descripción y el análisis empírico de la Iglesia concreta, véase Mathew Gest, Karin Tusting y Linda Woodhead (eds.), *Congregational Studies in the UK: Christianity in a Post-Christian Context*, Ashgate, Aldershot 2004. Para un ensayo inicial que explora cómo esos estudios pueden ser objeto de un completo debate teológico y eclesiológico y de una aplicación constructiva, véase Paul D. Murray y Matthew J. Guest, «On Discerning the Living Truth of the Church: Theological and Sociological Reflections on *Receptive Ecumenism and the Local Church – A Regional Comparative Research Project*», en Chris Scharen (ed.), *Ecclesiology and Ethnography*, Eerdmans, Grand Rapids 2012 (de próxima aparición); también Murray, «Serving the Living Truth of the Church: The Task of Ecclesiology in Practice», en Mike Higon y Jim Fodor (eds.), *The Routledge Companion to the Practice of Christian Theology*, Routledge, Londres-Nueva York 2012 (de próxima aparición).

¹⁶ P. ej., en su Prólogo a Hilkert y Schreiter (eds.), encontramos: «El cristianismo es sobre todo la praxis del reinado de Dios», ob. cit., p. xvii.

que nunca aborda real y específicamente estudios científico-sociales empíricos acerca de la Iglesia. Es decir, su camino principal hacia la realidad concreta de la Iglesia como medio de ganar perspectiva crítica sobre exposiciones e interpretaciones doctrinales recibidas pasa por la reconstrucción histórica guiada por la teoría crítico-social, en vez de lo directamente empírico y contemporáneo. Intentar avanzar en este asunto a través de Schillebeeckx es, pues, preguntarse cuáles pueden ser las implicaciones de su pensamiento y compromisos más generales, en vez de buscar una respuesta directa o una opción plenamente elaborada.

Este ensayo se desarrolla en tres fases principales. Primero presta atención al tema de los enfoques «desde arriba» y «desde abajo» y otras cuestiones concomitantes como figuran en los escritos cristológicos de Schillebeeckx. Aquí se podrá ver que, lejos de admitir y reforzar una inútil polaridad a este respecto, los importantes cambios metodológicos efectuados por Schillebeeckx en el curso de su obra hay que entenderlos más bien como un intento de mantener esas perspectivas en necesaria y apropiada tensión. Segundo, la atención gira hacia el modo en que tales cuestiones son desarrolladas en relación con sus escritos específicamente eclesiológicos, sobre todo en lo tocante al uso que él hace de la teoría crítico-social como un medio de recuperar la historia de la iglesia concreta, sumergida bajo narraciones doctrinales configuradas por los intereses de los que tienen poder y autoridad eclesial. Tercero, en una sección final se evalúa la utilidad de la obra de Schillebeeckx para los actualmente interesados en el adecuado papel de los estudios científico-sociales en los análisis propiamente teológicos de la Iglesia.

La necesaria dualidad de perspectiva en la reflexión cristológica

Escribiendo en 1980, después de más de una década en que los enfoques «desde abajo» habían tenido comúnmente prioridad sobre los enfoques «desde arriba», más tradicionales, Nicholas Lash ofreció un agudo análisis sobre algunas de las diversas confusiones habituales en este campo y sobre la necesidad intrínseca de una ade-

cuada dualidad de perspectiva y método, dado el carácter de la afirmación central debatida en la reflexión genuinamente cristológica¹⁷. Como explica Lash, «la metáfora [de “abajo” y “arriba”] es inapropiada, ya que como reflexión sistemática que surge de la afirmación cristiana de la humanidad y divinidad de Cristo y no la precede [...] se mueve entre ambos polos de esa confesión en la búsqueda de entendimiento» (p. 35).

La cuestión es que si por enfoques «desde arriba» entendemos relatos de la historia de Jesús desde la perspectiva del plan eterno de Dios, como los que encontramos en los grandes credos y en el prólogo del cuarto evangelio, mientras que al hablar de enfoques «desde abajo» nos referimos a relatos contruidos desde la perspectiva de la experiencia, memoria e interpretación humana de la vida terrena de Jesús, como, hasta cierto punto, los del evangelio de Marcos, entonces, en la interpretación cristiana, ambos enfoques son necesarios y, de hecho, complementarios, como sugiere su misma presencia en el canon del Nuevo Testamento. En esta perspectiva se puede considerar que los enfoques «desde arriba» cumplen la función vital de hacer explícito lo referido implícitamente por los enfoques «desde abajo» y, con ello, de proporcionar el necesario prefacio interpretativo que un auténtico compromiso con la realidad de Jesús requiere, algo visto desde muy temprano. Como escribe Schillebeeckx, «es ya evidente por el Nuevo Testamento [...] que, como hombre en su plena humanidad, Jesús solo puede ser definido partiendo de su relación única con Dios y de su condición de hombre»¹⁸.

En cuanto a los enfoques «desde abajo», se puede entender que cumplen la decisiva función de devolvernos constantemente a las particularidades de la realidad viva, carnal, genuinamente humana de la presencia encarnada de Dios entre nosotros en la concepción,

¹⁷ Véase Nicholas Lash, «Up and Down in Christology», en Stephen Sykes y Derek Holmes (eds.), *New Studies in Theology*, I, Duckworth & Co., Londres 1980, pp. 31-46.

¹⁸ Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over Jezus boeken*, Nelissen, Bloemendaal 1978 (trad. ingl., *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, SCM Press, Londres 1980, p. 141).

vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Si, como sostiene la tradición cristiana, Jesús es realmente la presencia encarnada de Dios entre nosotros, entonces las características de la vida y muerte de Jesús tienen una importancia decisiva, ya que nos descubren el verdadero modelo de la acción de Dios entre nosotros. Una vez más, como dice Schillebeeckx, «Dios solo puede ser definido partiendo de la vida humana de Jesús y desde esa perspectiva»¹⁹. De manera similar, si Jesús es realmente la encarnación de la Palabra de Dios, el medio de comunicación de Dios encarnado en forma humana, entonces las particularidades de su vida no se entienden debidamente hasta que son entendidas como «las transcripciones a las condiciones de nuestra existencia» del ser eterno en acto de Dios, con profundas implicaciones, por tanto, para cómo debemos entender el carácter de ese ser en acto²⁰.

Entendidos de este modo, los enfoques «desde arriba» y «desde abajo» no tienen que identificarse sin más con estimaciones «alta» y «baja», respectivamente, del nivel de dignidad reconocido a Jesús. Si bien es natural pensar que los enfoques «desde arriba» se prestan a expresar «altas» estimaciones de Jesús como la presencia única e insuperable de Dios entre nosotros en forma carnal, humana, la lectura islámica de Jesús demuestra, en cambio, que ciertamente es posible un enfoque «desde arriba» que adopte una estimación «baja» de Jesús, considerándolo un ser humano entre otros, aunque excepcionalmente dotado, por comunicar Dios a través de él. Similarmente, como sugiere mucho de la saga en torno a las varias búsquedas del Jesús histórico, se podría suponer la existencia de cierta concordancia natural entre los enfoques «desde abajo» y un concepto «bajo» de la dignidad de Jesús; pero no es ese, necesariamente, el caso. A partir de la época de la llamada «segunda búsqueda», desde Ernst Käsemann en adelante, mucha de la investigación más interesante sobre Jesús se ha interesado por conocer

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Donald M. MacKinnon, «The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity», en R. W. A. McKinney (ed.), *Creation, Christ and Culture: Studies in Honour of T. F. Torrance*, T&T Clark, Edimburgo 1976, pp. 92-107 (esp. p. 104), citado en Lash, *ob. cit.*, p. 39.

qué había en su realidad humana que llevó a sus discípulos y a los primeros cristianos a hacer asombrosas afirmaciones acerca de él; y también ha tratado de averiguar qué vínculos podían existir, siquiera implícitamente, entre las afirmaciones cristianas tradicionales sobre la importancia de Jesús y lo que emerge realmente de una lectura histórica del material sobre su figura.

Todo esto es útil para interpretar adecuadamente qué es lo que intenta Schillebeeckx en sus imponentes trabajos cristológicos.

Por un lado, hay un claro contraste entre la perspectiva que Schillebeeckx adoptó inicialmente y la que desarrolló después. Su innovadora obra de 1959, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, empieza con una irreprochable presentación trinitaria de Cristo como la encarnada segunda Persona de la Divinidad: «El Hijo de Dios se hizo hombre verdadero», nos dice²¹. En cambio, la línea común seguida, ostensiblemente al menos, en sus inmensos estudios de 1974 sobre Jesús y en el de 1977 sobre *Cristo* es partir tan solo de lo que puede ser conocido de Jesús mediante reconstrucción histórico-crítica y lo que esto muestra sobre cómo las diversas comunidades cristianas primitivas llegaron a sus convicciones²². Como encontramos en su libro de 1978, *Tussentijds verhaal* (trad. ingl., *Interim Report*): «Lo que hizo Jesús para que otros empezasen a experimentar en él la salvación decisiva, la salvación procedente de Dios, acaba suscitando la pregunta: ¿Quién es él, que pudo hacer tales cosas?»²³.

Por otro lado, sin embargo, no hay que exagerar la importancia de este contraste formal. Más adelante veremos que la obra de Schillebeeckx muestra una continua voluntad de entender lo dogmático y

²¹ Schillebeeckx, *Christus sacrament van de Godsontmoeting*, Nelissen, Bilthoven 1959 (trad. ingl., *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed & Ward, Londres 1963, p. 15; cf. también pp. 56-57, 71-72, 178-181; trad. esp., *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971).

²² Íd., *Jezus, het verhaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal 1974 (trad. ingl., *Jesus: An Experiment in Christology*, Collins, Londres 1979; trad. esp., *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983); íd., *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijdin*, Nelissen, Baarn 1977 (trad. ingl., *Christ: The Christian Experience in the Modern World*, SCM, Londres 1980).

²³ Íd., *Interim Report*, p. 141.

lo histórico no solo como compatibles sino incluso como correlatos necesarios. De hecho, Philip Kennedy identifica la «interrelación entre universalidad y particularidad» y, en términos más directamente teológicos, la «mediación de la trascendencia divina en la inmanencia histórica, humana», como tema constante en la obra de Schillebeeckx²⁴. Específicamente en el contexto cristológico, cabe pensar que las proposiciones formales de doctrina tradicional que configuran las primeras obras están presupuestas en sus escritos posteriores aun cuando la manifiesta forma histórica de ellos no lo deja explícito. Es decir, como a la gran mayoría de otros especialistas católicos que se sirven de enfoques «desde abajo», la fe credal litúrgicamente informada y la vida de oración proporcionan a Schillebeeckx el marco implícito previo para entender el carácter de la auto-revelación de Dios en el Verbo encarnado, Jesús de Nazaret²⁵. Según sus propias palabras, «en todos sus proyectos cristológicos, un teólogo es a la postre un creyente; de otro modo, su proyecto carecería de sentido ya de partida. Va en busca de lo que puede creer y de hecho acaso cree ya, dado que es un creyente cristiano gracias a la mediación histórica de [...] “la gran tradición cristiana”»²⁶.

Más generalmente, Schillebeeckx ya había reconocido en su obra de 1972, *La interpretación de la fe*, que no existen las investigaciones sin presuposición, ni hermenéutica que no esté al servicio de unos intereses concretos, o al menos situada dentro de ellos²⁷. Por eso es importante señalar que sus libros *Jesús y Cristo*, con toda su preocupación por alcanzar el nivel del análisis especializado y dejarse configurar por él, justamente deben ser vistos como obras complejas de apologética *a posteriori* y como adecuados intentos de poner al día lo nuclear del pensamiento cristiano a la luz de lo que hoy se

²⁴ Véase Kennedy, ob. cit., pp. 4, 43 y pássim.

²⁵ Me sirvo aquí de lo que escribí en Murray, «Roman Catholic Theology after Vatican II», en David F. Ford y Rachel Muers (eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 14 y 18.

²⁶ Schillebeeckx, *Interim Report*, p. 140.

²⁷ *The Understanding of Faith* (trad. esp., *La interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973), pp. 57, 63-68, 129-131 y pássim.

conoce sobre los compromisos y propósitos de Jesús de Nazaret y sobre la experiencia de él en el cristianismo primitivo. Visto de este modo, el sostenido enfoque «desde abajo» sirve para mostrar cómo las comunidades cristianas llegaron a sus diversos enfoques «desde arriba» y para sugerir cómo ese «arriba» (i. e., la encarnación y la autorrevelación divina realizada en Jesús de Nazaret) puede ser correctamente entendido y abordado.

De hecho, esos movimientos «de arriba abajo» y «de abajo arriba» pueden ser vistos ya unidos de algún modo en la innovadora obra de 1959, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, donde Cristo es presentado a la vez como la revelación suprema del amor ofrecido por Dios a la humanidad y como «la realización suprema de la respuesta de amor humano a ese ofrecimiento divino»; también como «Dios de una manera humana» y como «hombre de una manera divina»²⁸. De nuevo, algunas de las bases para este enfoque no-dualista de la fe cristocéntrica se pueden ver expuestas del modo peculiar en que Schillebeeckx se sumó a la corriente principal de la teología católica del siglo xx en la superación de toda perturbadora oposición entre sagrado y profano, gracia y naturaleza, recuperando la idea de que la creación fue llevada a cabo con este propósito; de que el mundo, y la historia humana de modo particular, es el lugar de la gracia de Dios.

Dada la anterior contextualidad *de facto* de los minuciosos análisis históricamente orientados de Schillebeeckx en sus libros *Jesús* y *Cristo* dentro del marco de una concepción cristológica recibida, y dado su entendimiento de la investigación como siempre impulsada por intereses previos, podría sorprendernos —hablando, por supuesto, desde nuestra situación, donde los límites entre labor exegético-histórica e interpretación teológica son amplia y adecuadamente reconocidos como mucho más imprecisos de lo supuesto en los años setenta del siglo pasado— que Schillebeeckx no haya hecho un más claro reconocimiento de esto en esos dos libros. Aparecen como obras de nueva construcción, en las que su relación con la sustancia y las formas articuladas de la fe católica cristiana recibida es ahogada en gran medida. Aunque esto tiene como objeto

²⁸ Íd., *Christ the Sacrament*, pp. 14 y 18.

dejar libre el material para que hable de manera más directa y convincente a quienes se ponen a leerlo sin las presuposiciones de la fe cristiana, el efecto en ellos es con frecuencia dejarlos desorientados y con una sensación de haber trabajado mucho para obtener nueva perspectiva de la vida, enseñanza, compromisos y experiencia de Jesús de los primeros cristianos, sin haber podido apreciar con alguna facilidad cómo se relaciona esto con la sustancia y las formas articuladas de la fe cristiana católica recibida. En otras palabras, cabría argumentar que el enfoque «desde arriba» adoptado, dentro del cual se sitúan los pacientes esfuerzos de Schillebeeckx «desde abajo», podría haber sido expresado de manera más explícita desde el principio y, en conclusión, más claramente integrado.

De mismo modo —y algo irónicamente—, si cabe una objeción al innovador trabajo cristológico de Schillebeeckx en sus escritos posteriores es que podría haber hecho un uso integrado más explícito y fructífero de enfoques «desde arriba»; una crítica complementaria es que debería haber reforzado su enfoque «desde abajo» comprobando con más detenimiento los puntos que apoyo que adopta.

Por ejemplo, en el contexto de una apreciación básica de la cristología de Schillebeeckx, John P. Galbin indica tres puntos de posible cuestionamiento concernientes a la oportunidad de algunos juicios:

¿Acierta al hacer hincapié en la categoría de profeta escatológico para entender al Jesús histórico y reconstruir el desarrollo de la cristología en la Iglesia primitiva? ¿Concuerda su visión esencialmente negativa de la crucifixión con la importancia de la muerte de Jesús, y con el hecho de que la manera de vivir de Jesús lo condujo a ese final? Su tratamiento de la muerte y resurrección como un triunfo divino que corrige la negatividad de la muerte ¿devalúa de manera involuntaria la importancia de esa vida?²⁹

Así pues, desde esta perspectiva, la obra cristológica de Schillebeeckx representa una notable contribución al desarrollo de una reflexión y análisis cristológico que mantenga los enfoques «desde

²⁹ John P. Galbin, «The Story of God», en Hilkert y Schreiter (eds.), pp. 79-95 (cita en p. 93).

arriba» y «desde abajo» en la relación necesaria pero que pueda ser debidamente extendido y potenciado en cada dirección.

Como en la cristología, así en la eclesiología

Cuando de la cristología pasamos al tema de la Iglesia en los escritos de Schillebeeckx encontramos un claro cambio metodológico de perspectiva: de una poco sorprendente inclinación anterior por relatos «desde arriba» a una posterior defensa de la posibilidad y méritos de relatos históricamente tendentes a una visión «desde abajo». En *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, de 1959, es «Cristo en su cuerpo glorificado» quien «es la redentora comunidad escatológica de la Iglesia», en calidad a la vez de «Cabeza y miembros»³⁰. Y de nuevo, en *El mundo y la Iglesia*, de 1965, «No puede haber Iglesia sino en Cristo y a través de él»³¹. En cambio, mediante una serie de estudios comparativos del ministerio en diferentes contextos históricos y períodos eclesiales, *El ministerio eclesial*, de 1980, se pone a señalar el proceso en el que el ministerio «se desarrolló espontáneamente desde abajo [...] de acuerdo con las leyes sociológicas de formación de grupos»³². Con esto, en *The Church with a Human Face*, de 1985, nos dice que por estar habitada por el Espíritu y dotada de carismas es grande la convicción de que «la Iglesia misma es la cuna del ministerio»³³.

Como en el caso del contexto cristológico, este cambio de perspectiva no representa *per se* un rechazo de la fuerza y sustancia de categorías tradicionales, sino un rechazo de cualquier relato «supernaturalista» que presente a la Iglesia como intrínsecamente «ajena al mundo»³⁴. En *Los hombres, relato de Dios*, de 1989, nos dice que: «La revelación salvífica de Dios, que se nos ofrece en la tradición

³⁰ Schillebeeckx, *Crist the Sacrament*, p. 47.

³¹ Íd., *Church and World*, p. 145. Expreso mi agradecimiento a Brianne Jacob por haberme hecho notar este texto que aquí cito.

³² Íd., *Ministry*, p. 5.

³³ Íd., *The Church with a Human Face*, p. 133.

³⁴ Íd., *Church: The Human Story of God*, p. xiv.

experiencial cristiana de la comunidad eclesial de fe, es ciertamente gracia, pero una gracia mediada por la estructura de experiencias históricas»³⁵. Y un poco más adelante: «La comunidad eclesial como misterio no puede hallarse detrás de la realidad visible, concreta, ni por encima de esta. La comunidad eclesial hay que buscarla en la realidad que puede ser mostrada aquí y ahora»³⁶. O como en *La interpretación de la fe*: «Las iglesias son realmente la “comunidad de Dios” y el “templo del Espíritu Santo” [...] Al mismo tiempo, sin embargo, las iglesias son históricas y contingentes»³⁷.

Como una vez más era el caso en el contexto cristológico, al reaccionar contra anteriores modos jerárquicos de expresión eclesiológica, Schillebeeckx presupone el valor continuo de la afirmación básica: «Lo que es descrito en términos experienciales humanos y sociológicamente analizado tiene que ser expresado también, al fin y al cabo, en el lenguaje de la fe [...] [esto] no es realmente un lujo superfluo»³⁸. O como había escrito una década antes: «Por supuesto, no podemos hablar de la Iglesia solo en lenguaje empírico descriptivo. También debemos hablar de la Iglesia en el lenguaje de la fe; de la Iglesia como la “comunidad de Jesús”, como “el cuerpo del Señor”, como “el templo del Espíritu”, etc.»³⁹. Y en *La presencia de Cristo en la eucaristía*, de 1967, Schillebeeckx reconoce similarmente que «la esfera de los activamente creyentes, que hacen y celebran la Iglesia», debe ser entendida debidamente como situada siempre dentro de la superior iniciativa y graciosa presencia del Espíritu Santo, que es quien la pone en movimiento⁴⁰.

De esta manera, Schillebeeckx planta cara a lo que él llama formas teológicas de reduccionismo (que solo pueden entender la Iglesia partiendo de su fundación y misión divina, etc.) y a las más

³⁵ *Ibid.*, p. 211.

³⁶ *Ibid.*, p. 213.

³⁷ *Íd.*, *The Understanding of Faith*, p. 133.

³⁸ *Íd.*, *Church: The Human Story of God*, p. 211.

³⁹ *Íd.*, *Ministry*, p. 84.

⁴⁰ *Íd.*, *Christus' Tegenwoordigheid in the eucharistie*, Nelissen, Bilthoven 1967 (trad. ingl., *The Eucharist*, Sheed & Ward, Londres 1968, p. 151; trad. esp., *Presencia de Cristo en la eucaristía*, Fax, Madrid 1970).

familiares formas históricas y sociológicas (que ven la Iglesia pura y simplemente como una comunidad humana)⁴¹.

Tampoco hay que ver el lenguaje histórico, experiencial, sociológico, por un lado, y el teológico por otro, como dos tipos de expresión distintos por completo, puestos incómodamente el uno junto al otro por razones de interpretación eclesial y eclesiológica. Son más bien los dos modos apropiados de hablar de dos dimensiones de una misma realidad, que están —en una especie de *communicatio idiomatum* eclesial— orientadas la una hacia la otra, y que, por lo mismo, solo pueden ser entendidas en interrelación. Como dice nuestro teólogo: «Siempre estamos interesados por una misma realidad: la forma que se ha desarrollado a lo largo de la historia y que puede ser explicada sociológica o históricamente [...] es precisamente la que el creyente experimenta y expresa en el lenguaje de la fe como una específica manifestación de gracia»⁴². Uno de sus modos preferidos de reaccionar contra la división «gnóstica» y «dualista» del «misterio de la Iglesia [...] en una “parte celestial” [...] y una “parte terrenal”» es haciendo referencia a la declaración de la *Lumen gentium* (n.º 8) de que «la Iglesia terrenal y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas»⁴³.

Como ya ha sido aludido aquí un par de veces y como ha escrito explícitamente Mary E. Hines, Schillebeeckx puede superar del modo apuntado todo dualismo eclesiológico gracias a su «entendimiento decididamente sacramental de la comunidad cristiana» en el centro de lo que es su «profunda convicción de que el Espíritu mora en la comunidad». Como consecuencia, está «convencido de que lo que viene de abajo, al mismo tiempo viene de arriba. Dios actúa en el mundo precisamente mediante las decisiones de la comunidad histórica, humana, sacramental»⁴⁴. O como él mismo lo expresa en *El ministerio eclesial*: «La llamada de la comunidad es la

⁴¹ Íd., *The Church with a Human Face*, p. 5.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Véase íd., *Church: The Human Story of God*, p. 211; también íd., *The Understanding of Faith*, p. 133; e íd., *Ministry*, p. 84.

⁴⁴ Mary E. Hines, «Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ», en Hilbert y Schreier (eds.), *ob. cit.*, p. 68.

forma eclesial específica de la llamada de Cristo. El ministerio de abajo es ministerio de arriba»⁴⁵. Con esto y con una referencia a las formas litúrgicas surgidas para la ordenación en la Iglesia primitiva, el teólogo describe el «sentimiento de comunidad» como «algo que acontece en la Iglesia, que es un don del Espíritu de Dios y no una expresión de la autonomía eclesial»⁴⁶.

Hay que señalar, sin embargo, con respecto a la obra de Schillebeeckx, que si bien su manera integrada no-dualista de abordar la vida de la Iglesia floreció plenamente en el período subsiguiente al Vaticano II, sobre todo en su dedicación a referencias de la Iglesia explícitamente históricas, esto era algo que —como en el caso de su obra cristológica— ya estaba prefigurado en parte en su obra anterior de un modo que permitía un desarrollo posterior integral y coherente. Por ejemplo, en *Cristo, el Sacramento* encontramos: «Fue costumbre de la Iglesia en el pasado distinguir entre el alma de la Iglesia [...] y el cuerpo de la Iglesia [...] Muy atinadamente se ha abandonado tal distinción [...] La Iglesia visible es el cuerpo místico del Señor»⁴⁷.

Además, los paralelos metodológicos entre la obra cristológica y la eclesiológica de Schillebeeckx se extienden al equilibrio a lo largo de las dimensiones divina y humana de sus respectivos temas, de perspectivas «desde abajo» con perspectivas «desde arriba», y al primer miembro de cada uno de estos pares, haciéndose significativamente más pronunciados en su obra madura. El paralelo se extiende también a los medios de que él se vale en sus escritos cristológicos y eclesiológicos desarrollados, para prestar bastante más atención «desde abajo» a las realidades humanas, respectivamente, de Cristo y de la Iglesia. El movimiento es realizado en cada caso desde estudios de orientación sistemática doctrinal a reconstrucciones históricamente orientadas, con base tanto escriturística como posescriturística.

Con todo, él reconoce que el paso desde la doctrina cristiana explícita desarrollada a la Escritura no es en sí una protección auto-

⁴⁵ Schillebeeckx, *Ministry*, p. 68.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, p. 48.

mática contra la abstracción: «Incluso por referencia a la predicación que emerge de la Biblia, el Antiguo y Nuevo Testamento, se puede hablar de la Iglesia en términos especulativos o abstractos»⁴⁸. Y nuevamente: «Podemos hablar “con efecto” sobre el fenómeno de la “Iglesia”» con base en «un análisis crítico del Antiguo y Nuevo Testamento y en la historia de la fe de la Iglesia» y a la vez evitar «las manifestaciones eclesiales históricas específicas, de carácter empírico»⁴⁹.

Es claro por el contexto que con «las manifestaciones eclesiales históricas específicas, de carácter empírico», no se refiere aquí a concepciones de la Iglesia como podrían ser las visiones de ella normalmente basadas en la tradición de la Escritura o en la historia de la Iglesia. Está pensando más bien en algo que tiene que ser puesto a la vista, sacado, digamos, de detrás de esas concepciones clásicas. Cuando se lee a la luz de los notables cambios de su pensamiento maduro, se da uno cuenta de que lo que Schillebeeckx tiene aquí en mente son las historias no oficiales, pero reales, de la Iglesia en diversos contextos y períodos, que a su juicio quedaron generalmente sumergidas y ahogadas dentro de la historia eclesial, dado que ellas, como la historia en general, están escritas desde la perspectiva de los ocupantes del poder y tienden a pasar por alto a los que son marginados por las narraciones dominantes recibidas o incluso víctimas de ellas. Por ejemplo, en la Introducción a *The Church with a Human Face*, reflexionando retrospectivamente sobre sus intenciones en *El ministerio eclesial*, escribe:

Dentro de la tradición general de la Iglesia no se puede pasar de puntillas sobre «contradicciones» que son parte de la vida eclesial misma: verdades olvidadas que constantemente deben ser traídas a primer plano y sometidas a nueva crítica, y que tienen un considerable papel que desempeñar en la tematización teológica. La intención pastoral de *El ministerio eclesial* era hacer percibir de nuevo la validez de verdades olvidadas y también, de ese modo, la pauperización del ministerio⁵⁰.

⁴⁸ Íd., *Church: The Human Story of God*, p. 188.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Íd., *The Church with a Human Face*, p. 6.

En contraste con esa amnesia eclesial, Schillebeeckx invita al realismo y a tomar conciencia de todos los modos en que, por el afán «ideológico e imperialista de la Iglesia de tener ella la razón», «junto con todos los bienes y favores de carácter material y espiritual que ha proporcionado a tanta gente a lo largo de los siglos [...] ha tendido a excluir a personas, culturas, otras religiones y [...] a “cristianos alternativos”, aun arrollándolos, aplastándolos, destruyéndolos»⁵¹. Toda eclesiología que pretenda reflejar la viva realidad de la Iglesia en la historia y que tenga el propósito de servir de luz transformadora, en vez de contentarse con abstracciones teóricas, idealizadas y moldeadas ideológicamente, debe tener totalmente en cuenta estas «mediaciones históricas muy a menudo ambiguas»⁵².

Para tal tarea no basta el solo empleo de la descripción y el entendimiento. Es también preciso identificar y analizar las varias tensiones y contradicciones que existen en la actualidad y que han existido históricamente dentro de la praxis eclesial, y, hecho esto, intentar identificar los diferentes intereses que están en juego y estudiar qué soluciones alternativas podrían ser adoptadas⁵³. Escribe Schillebeeckx: «En muchas eclesiologías, tanto antiguas como modernas, no se menciona el lado negativo de las iglesias empíricas [...] ni de ningún modo se hace de este lado un tema en la teología de la Iglesia. Esto no puede continuar así en nuestra presente situación»⁵⁴.

Atendiendo a los principios expresados en su punto de apoyo metodológico, *La interpretación de la fe*, de 1972, podríamos decir que en su obra eclesiológica madura Schillebeeckx se interesa más en identificar «lo que puede y debe ser» que en describir simplemente «lo que es». «El objetivo del análisis —señala— es llegar a

⁵¹ Íd., *The Church: The Human Story of God*, p. 188.

⁵² Íbid., p. xiv; también p. 189: «No podemos vivir nuestra identidad cristiana aquí y ahora y al mismo tiempo desentendernos explícitamente de lo que un tipo de cristianismo ideológico ha hecho hasta el presente y todavía sigue haciendo a las personas».

⁵³ Cf. la descripción que hace Schillebeeckx en *The Understanding of Faith*, p. 144, del «punto de partida» de la teología crítica como «la praxis contemporánea de la Iglesia».

⁵⁴ Íd., *Church: The Human Story of God*, p. 189.

una praxis de emancipación»⁵⁵. Y añade: «En teoría crítica [...] la reconstrucción de la historia está al servicio de su interés en una reconstrucción de las relaciones sociales contemporáneas, y ese interés funciona precisamente como una crítica de tales relaciones. [...] El objetivo [...] es que esas relaciones queden al margen»⁵⁶. Correspondientemente, una teología crítica analiza los modelos en que «la praxis contemporánea de la Iglesia [...] es presentada y las actitudes en que se basa»; y, «en correlación con la teoría crítica de la sociedad, compara además esa praxis con sus propias afirmaciones evangélicas y abre así el camino a nuevas posibilidades»⁵⁷.

Los dos polos de la responsabilidad y del examen a fondo son importantes en ese último asunto. Por un lado, la teoría crítico-social y la sociología del conocimiento hacen ver «cómo y por qué surgen estructuras de autoridad en una comunidad» y cómo «cada cultura [...] tiende a la larga a la especialización y protección [...] de sus propios valores y puntos de vista [...] De este modo se pueden determinar las reglas sociológicas de desarrollo y de conflicto entre diferentes instancias dentro de una comunidad cultural»⁵⁸. Por otro lado, sin embargo, «la genuina aportación cristiana a esta crítica de la Iglesia y a este compromiso político de muchas comunidades cristianas brota como resultado de los renovados estudios acerca del fenómeno “Jesús de Nazaret” y sobre el concepto bíblico de “reino de Dios”»⁵⁹.

⁵⁵ Íd., *The Understanding of Faith*, p. 114. No es que Schillebeeckx se desinterese de «lo que es» y se limite a ignorarlo. Lo que argumenta (ibíd.) es que la teoría crítica «explica su conocimiento de lo que es en el sentido formal de lo que puede ser, y no, por ejemplo, de lo que tiene que ser necesariamente, de lo que debe ser éticamente, ni tampoco de lo que es eternamente válido».

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁸ Íd., *The Church: The Human Story of God*, pp. 210-211, sirviéndose del libro de Peter Berger y Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*, Pelican, Harmondsworth 1977.

⁵⁹ Íd., «Teorías críticas y compromiso político», en Alois Müller y Nortbert Greinacher (eds.), *El compromiso político de la parroquia cristiana. Concilium* 84 84 (1973) 49-66 (cita de pp. 57-58).

Estimulado por los instrumentos de la teoría crítico-social de la Escuela de Frankfurt y por una correspondiente visión de la teología «como la conciencia crítica y reflexiva de la praxis cristiana»⁶⁰, Schillebeeckx busca en sus escritos eclesiológicos maduros salvar “manifestaciones históricas específicas de la Iglesia” potencialmente fructíferas, pero a la sazón sumergidas y ahogadas» — relativas, por ejemplo, a modelos de ministerio alternativo a los ahora imperantes—, y proporcionar así posibles medios de superar problemas actuales, como el ahora frecuente fenómeno de las comunidades incapaces de celebrar la eucaristía por falta de personal ordenado. A este respecto, en el comienzo mismo de *The Church with a Human Face* expresa la preocupación que late en todo el libro: «Las concepciones dominantes sobre la práctica y la teología del ministerio parecen despojar al evangelio de su fuerza en comunidades de creyentes»⁶¹.

Habida cuenta de todo esto, conviene señalar que una posible crítica a la obra eclesiológica madura de Schillebeeckx es que él centra su interés en superar referencias abstractas, excesivamente teóricas sobre la Iglesia, confrontándolas con la asfixiante realidad de ella en diversos períodos y contextos, pero procede de una manera sumamente teórica a su vez. Aunque atiende a cuestiones preocupantes en la actualidad (v. gr., tensiones y problemas modelos, estructuras y teologías de ministerio), y pese a su intento de analizar y diagnosticar los antecedentes de esas cuestiones e indicar un modo constructivo de superarlas, lo hace mediante reconstrucciones históricas guiadas por principios procedentes de la teoría social, y no —digamos a manera de ejemplo— por enfoques derivados de observación etnográfica directa y análisis de realidades empíricas de la Iglesia contemporánea que podrían ser luego contrastados con la idea teórica (i. e., doctrinal) de la propia Iglesia en varias partes. Como reconoce él en *The Church with a Human Face*, «la historia social presupone modelos teóricos de una manera u otra, implícitos o explícitos»⁶².

En consecuencia, pese a todo su interés por descubrir las particularidades reales de la historia eclesial y a los decisivos intentos realiza-

⁶⁰ Íd., *The Understanding of Faith*, p. xiii; también pp. 143-144 y 154.

⁶¹ Íd., *The Church with a Human Face*, p. 1.

⁶² *Ibid.*, p. 41.

dos para ello, la posterior obra cristológica de Schillebeeckx es susceptible de crítica por no estar exenta de sus propias formas de abstracción y proyección teórica en modos que restan significativamente valor y precisión a sus análisis en puntos fundamentales. Por ejemplo, Neil Ormerod señala que el análisis realizado por Schillebeeckx de la creciente distinción entre ministerio episcopal y presbiteral en los dos primeros siglos del cristianismo está tan configurado por ideas sobre la dinámica del poder, el patriarcado y el control y sometimiento social, que es incapaz de hallar en el surgimiento de la tradición del monoepiscopado nada más que «una legitimación teológica gradualmente en aumento de relaciones de sometimiento y poder que son esencialmente contrarias al evangelio»⁶³. Como comenta Ormerod: «La legitimación teológica de la distinción viene después de un proceso de centralización del poder y tiene que ver con la categoría superior de ese poder, cada vez más centrado en el obispo. Para Schillebeeckx, la distinción es poco más que una superestructura ideológica con que apoyar las relaciones de poder institucional»⁶⁴.

En el contexto de reflexión sobre la obra cristológica madura de Schillebeeckx he sugerido antes que él podría haber hecho un uso más fructífero de los enfoques «desde arriba» —tratando más explícitamente la sustancia del entendimiento doctrinal tradicional de Jesús de Nazaret— y de los enfoques «desde abajo», en este caso examinando con más detenimiento las posiciones que adopta. Algo similar ocurre en el contexto de sus investigaciones eclesiológicas. De un lado, por ejemplo, como subraya Ormerod, hay necesidad de considerar con más atención y de manera comprensiva los procesos de discernimiento específicamente teológicos que contribuyeron al surgimiento del monoepiscopado, de modo que este no sea reducido *a priori* y sin más al resultado de una dinámica de poder social⁶⁵. De

⁶³ Véase Neil Ormerod, «Ecclesiology and the Social Sciences», en Gerald Mannion y Lewis S. Mudge (eds.), *The Routledge Companion to the Christian Church*, Routledge, Londres y Nueva York 2008, pp. 639-654, con p. 647 citando Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, p. 69.

⁶⁴ Ormerod, ob. cit., p. 647.

⁶⁵ Para un notable análisis teológico-histórico alternativo, véase Francis A. Sullivan, S.J., *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2001.

otro lado, para que se cumpla el deseo de Schillebeeckx de que se supere la abstracción doctrinal teórica y se aborde la realidad viva de la Iglesia de manera transformadora, será recomendable considerar esa realidad viva no solo mediante un análisis teórico social y una asociada reconstrucción heurística de pasados contextos —todo lo cual tiene un papel que desempeñar, pese a las críticas suscitadas por los peculiares modos de tratar Schillebeeck la cuestión—, sino también más directamente, por medio de observación etnográfica empírica y análisis de la vida, estructuras, procesos y prácticas actuales de la Iglesia.

En suma, pese a sus muchas excelencias y sus importantes contribuciones a la tarea de discernir la labor eclesiológica, el trabajo de Schillebeeckx en eclesiológica —como en cristología— tenía que haber sido más teológico y también más empírico.

Valoración

Reconociendo que sería vana la búsqueda de algo aproximado a una cristología explícita, sistemáticamente articulada y metodológicamente reflexiva de su propia realidad en la obra de Schillebeeckx, este ensayo inició la tarea de sondear la cristología de nuestro teólogo en conversación con sus escritos, identificando cuatro lugares de tensión en la eclesiológica contemporánea: entre enfoques eclesiológicos «desde arriba» y «desde abajo»; entre estimaciones «altas» y «bajas»; entre enfoques teóricos doctrinalmente dirigidos y enfoques más prácticos; entre referencias idealizadas de lo que debería ser la Iglesia y estudios dedicados a identificar, describir y medir la viva realidad de la Iglesia concreta tal como es.

Y hemos encontrado: primero, que Schillebeeckx hace una destacada contribución al acervo de perspectivas «desde arriba» y «desde abajo» en interrelación, estableciendo principios que pueden ser adoptados útilmente en obras posteriores.

Segundo, que su preocupación, legítima en sí, por mantenerse a distancia crítica de referencias recibidas de la tradición, sin permitirles que constriñan la investigación histórica, hace que tienda en

ocasiones, contra sus intenciones declaradas, a ofrecer una visión de las cosas teológicamente más débil e histórica o sociológicamente más reduccionista de lo que es necesario o provechoso.

Tercero, que si por un lado realiza una aportación inmensa y compleja a la tarea de superar formas de abstracción teológica, procurando adoptar la práctica investigadora de la Iglesia y presentando la teología como la teoría crítica de la praxis emancipadora eclesial, por otro lado impone marcos de interpretación teórico-social, movido por intereses particulares que a su vez contribuyen a la ya señalada tendencia a un constructivismo un tanto reduccionista.

Por último, hemos visto que, mientras que él desarrolla una hermenéutica compleja en su intento de abordar la sumergida y ahogada realidad viva de la Iglesia en relación con diversos contextos históricos, la manera intensamente teórica con que trata de hacerlo lleva consigo su propia forma de idealismo eclesiológico, que una vez más ofrece un remedio de tipo ideal a las tensiones contemporáneas de la Iglesia, aunque diametralmente opuesto en algunos aspectos a los ofrecidos por ella en sólidas exposiciones doctrinales. El resultado es que, pese a todo su trabajo impulsado por la necesidad de responder a las dificultades eclesiales del momento, Schillebeeckx no llega a tratar con rigor suficiente las complejas especificidades de nuestros problemas actuales, ni tampoco la serie tanto de restricciones como de posibilidades que presenta tal coyuntura. Su reconstrucción de mundos perdidos de posibilidades distintas —dejando aparte las cuestiones ya apuntadas sobre su precisión— ofrecen una visión idealizada alternativa, sin ninguna estrategia pragmática convincente sobre como seguir delante de un modo verdaderamente válido para las situaciones que afrontamos y para construir el necesario consenso en torno a ellas.

Entonces, ¿dónde nos deja todo esto en relación con lo que en la Introducción a este ensayo identificamos con la cuestión eclesiológica contemporánea central, en cuanto a la relación adecuada entre referencias de la Iglesia propiamente teológicas y estudios científico-sociales empíricos sobre las diversas particularidades de la realidad eclesial viva? Conviene subrayar que los estudios etnográficos empí-

ricos en que aquí pensamos deben ser distinguidos claramente de la clase de reconstrucciones histórico-teórico-sociales sobre la praxis de la Iglesia en diversos períodos y contextos, que Schillebeeckx trata de realizar. Aunque, dado que queda fuera del área de reflexión que se trazó él mismo, Schillebeeckx no responde directamente a esta cuestión, mucho de lo que hemos encontrado en el curso de este análisis de su obra tiene una clara pertinencia para la elaboración de una respuesta adecuada.

Schillebeeckx identifica la necesidad —y muestra la posibilidad— de la clase de relación no-dualista y mutuamente enriquecedora entre enfoques «desde arriba» y enfoques «desde abajo» que es requerida si hemos de hacer un uso genuinamente teológico de los hallazgos realizados por los estudios científico-sociales empíricos de la Iglesia.

Con esto, aunque él mismo no aprovecha esta posibilidad para obtener un efecto pleno o adecuado, deja abierta la puerta para que esos estudios empíricos de la realidad eclesial viva sean situados en el anterior contexto explícito de un amplio y sólido entendimiento teológico de la Iglesia.

Una vez más, el modo en que Schillebeeckx utiliza sus propuestas reconstrucciones del pasado de la Iglesia no solo como descripciones alternativas de ella que deban ser situadas junto a las interpretaciones doctrinales recibidas, sino como un medio de examinar críticamente estas —de preguntar, como él dice, si las respuestas dadas por la Iglesia a la gracia de Dios son buenas o inadecuadas⁶⁶— sugiere sobremanera el papel decisivo que los estudios propiamente empíricos de realidades eclesiales complejas deberán desempeñar a la hora de determinar la coherencia pragmática correspondiente a diversos aspectos de la interpretación doctrinal recibida de la Iglesia⁶⁷.

Para finalizar, cualquiera que sea el juicio particular que uno tenga sobre los altibajos que marcaron su obra, el hecho de que un teólogo dogmático históricamente orientado de la talla de Schille-

⁶⁶ Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, p. 5.

⁶⁷ Para más al respecto, véase Murray, «Discerning the Living Truth of the Church: The Task of Ecclesiology in Practices», ob. cit.

beeckx haya realizado tan decidido esfuerzo por sacar a la Iglesia del estrecho marco doctrinal y tratado de enfocar la viva realidad eclesial supone una clara modificación del paisaje eclesiológico a largo plazo. Podemos disentir de él en detalles; podemos incluso estar en desacuerdo respecto a aspectos específicos de método y de medio analítico apropiado; pero, a la luz de sus controvertidos e innovadores esfuerzos, difícilmente puede haber quien, aplicado con entusiasmo al trabajo eclesiológico, se contente con exposiciones doctrinales acaso muy refinadas pero sin referencia alguna a la viva, vigorosa, compleja y, a veces, confusa institución materia del estudio.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Stephan van Erp *

LA ENCARNACIÓN INCESANTE
COMO EL FUTURO DE LA HUMANIDAD
La promesa de la teología sacramental
de Schillebeeckx

I. Introducción

Edward Schillebeeckx es, sin lugar a dudas, una de las figuras más importantes de la generación de teólogos del *aggiornamento* que reflexionaron sobre el nuevo papel de la teología en la Iglesia y en la sociedad occidental en la segunda mitad del siglo xx. Contando con un considerable conocimiento de la historia de la teología y de la filosofía de su tiempo, realizó completamente las dos tareas principales que surgieron de los nuevos desafíos que enfrentaba la teología moderna en ese tiempo: *ressour-*

* STEPHAN VAN ERP nació en Tilburg, Países Bajos, en 1966. Estudió Teología y Filosofía en la Facultad de Teología de Tilburg y en la Universidad Católica de Nimega, en los Países Bajos. Enseñó Teología Sistemática y Filosofía de la Religión en la Universidad de Oxford, Reino Unido, en la Universidad de Groninga y en la Universidad de Tilburg, Países Bajos. Escribió una tesis doctoral sobre Estética y Teología Fundamental titulada *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, Lovaina 2004. Realiza publicaciones en el campo de la teología sistemática e histórica y es miembro de la comisión editorial de *Tijdschrift voor Theologie*. Recientemente ha sido editor responsable de los volúmenes misceláneos *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, Nueva York/Londres 2010, y *Trouw aan Gods toekomst: De blijvende betekenis van Edward Schillebeeckx*, Ámsterdam 2010. Actualmente dicta clases de Teología Sistemática y Teoría de la Religión, la Moral y la Cultura en la Radboud University, Nimega, Países Bajos.

Dirección: Faculty of Theology, Radboud University Nijmegen, P.O. Box 9103, 6500HD Nijmegen, Países Bajos. Correo electrónico: s.vanerp@ftr.ru.nl

cement —vuelta a las fuentes— y *renovación*¹. Schillebeeckx ha intervenido en la mayor parte del trabajo que era preciso llevar a cabo en la teología católica: debatir acerca de las diferentes versiones del tomismo, comprender los desarrollos de la secularización, reflexionar sobre la importancia de la fenomenología existencial para la teología, repensar el lugar de la Iglesia en la cultura moderna y explorar los contextos históricos, las visiones del mundo y las experiencias que han dado forma a los evangelios, por mencionar solo unas pocas².

A pesar de las grandes expectativas y promesas de esta «nueva teología» antes y después del concilio Vaticano II, el reposicionamiento de la teología ha sido un emprendimiento laborioso y polarizador. Schillebeeckx no se permitió el desaliento por este motivo y se empeñó incansablemente en la renovación del contenido teológico. Para él no se trataba de una estrategia para que la teología tradicional fuese accesible a las nuevas generaciones en situaciones nuevas. Según lo veía él, la renovación teológica ha sido y será siempre una respuesta necesaria a la continua presencia de Cristo en medio de nosotros, el encuentro sacramental siempre nuevo con Dios. Según mi modo de ver, esto significa que la *encarnación* debería verse como el punto de partida de su teología, y su carácter sacramental como la motivación clave de su hermenéutica teológica. Según Schillebeeckx, ser receptivo frente a los signos del tiempo significa primariamente experimentar la presencia salvífica de Dios en el mundo.

En el artículo final de este número de *Concilium* me gustaría explorar el futuro de la teología de Edward Schillebeeckx. Desde el período en que él desarrolló su teología, las tareas de la teología

¹ Cf. Ted Schoof, *Aggiornamento: de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Het Wereldvenster, Baarn 1968, pp. 13-20; Traducción al inglés: Mark Schoof, *Breakthrough: The Beginnings of the New Catholic Theology*, Gill and Macmillan, Dublín 1970.

² Una colección de sus artículos para *Concilium* puede encontrarse en Edward Schillebeeckx, *The Language of Faith: Essays on Jesus, Theology, and the Church*, [introducción de Robert J. Schreiter], Orbis Books, Maryknoll NY 1995.

parecen haberse multiplicado. Las conversaciones acerca de fe y ciencia, fe y autoridad, fe y globalización, y el diálogo intercultural e interreligioso se han intensificado. En este paisaje diversificado de teología contemporánea, las perspectivas de Schillebeeckx en la comprensión de la encarnación y de los sacramentos seguirán ofreciendo un terreno fértil para los debates actuales sobre la relación Dios-hombre en la Iglesia y la sociedad³. No será la ética (H. Küng), ni la liberación (G. Gutiérrez), ni lo trascendental (K. Rahner), ni la gloria (H. U. von Balthasar), sino lo *sacramental* lo que demostrará ser la clave para comprender la relación entre Dios y los hombres y el papel de la Iglesia en el mundo como comunidad que encarna esta relación. En lo que sigue presentaré un esbozo de esta teología del encuentro sacramental en la línea del pensamiento de Schillebeeckx. Describiré el encuentro sacramental como un fundamento de la hermenéutica teológica. Después me centraré en las implicaciones cristológicas y eclesiológicas del encuentro sacramental para nuestra comprensión de lo humano y de lo secular. Finalmente, esbozaré la promesa contenida en la teología de Schillebeeckx.

II. La historia como Revelación continua: la hermenéutica de la encarnación

A pesar de que la hermenéutica de Schillebeeckx ha ejercido influencia en la teología católica hasta el día de hoy, no ha sido el punto de partida encarnacional de su teología el que ha sido retomado por otros, ni tampoco sus implicaciones cristológicas. Tanto los estudiosos de Schillebeeckx como sus críticos mencionan como características principales de su legado su crítica antropológica e histórica y, en particular, la experiencia contrastante del sufrimiento humano y la teología política basada en ella. Sin embargo, tal visión representa una reducción de su pensamiento, por decir lo menos. Es posible que el mismo Schillebeeckx tenga, en parte, la culpa de ello. Si tomamos en serio su hermenéutica contextual (más que correlacional), hemos de reconocer que, desde el descubrimiento

³ Cf. *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, ed. Lieven Boeve, Frederiek Depoortere, Stephan van Erp, T&T Clark, Nueva York-Londres 2010.

del contexto y de las prácticas de la fe como fuentes teológicas, la teología ha necesitado reexaminar constantemente su contenido y su postura en relación con el tiempo en que ella tiene lugar⁴. La conclusión esperada pero incorrecta sería que una teología desarrollada con anterioridad pasa a ser superada tan pronto como se introduce una nueva. ¿Es la consecuencia trágica de toda la teología hermenéutica el que, según sus propios principios de perspectiva y contextualidad, la teología se haya hecho obsolescente tan pronto como la cultura que la ha producido se ha convertido en cosa del pasado? Con otras palabras: ¿implica la hermenéutica de la recontextualización el fin de la tradición como fuerza productiva?

Schillebeeckx resolvió este problema señalando el doble significado de historia, que, según él, debería resultar para la teología moderna en una doble focalización: por un lado, las experiencias modernas de fe parecen indicar nuevos modos teológicos de pensar que necesitan articulación y clarificación. Por el otro, una fe transformadora nos obliga a reflexionar sobre la renovación por la que necesitarán pasar antiguos logros teológicos como resultado de nuevas influencias. Esto da a la teología moderna su doble focalización: en el pasado y en el futuro⁵.

Lo que a Schillebeeckx le pareció ser un descubrimiento nuevo y prometedor —permitir que el contenido de la teología sea determinado también por experiencias y prácticas religiosas contemporáneas— parece ser evidente por sí mismo para la actual generación de teólogos. Sin embargo, esta toma de conciencia moderna mantiene su urgencia no solo porque la diversidad de contextos debería ser tenida en cuenta como *loci* donde la fe sale a la palestra, sino porque hay buenas razones teológicas para considerar el presente como el ámbito en que tiene lugar la encarnación. No obstante, los tiempos que corren se han hecho mucho más difíciles de interpretar

⁴ Este fue el tema de su lección de despedida: Edward Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Nelissen, Baarn 1983.

⁵ Schillebeeckx desarrolló su idea acerca de las tareas de la teología sistemática en un artículo publicado en el primer número de su propia revista, titulada *Tijdschrift voor Theologie*: Edward Schillebeeckx, «De nieuwe wending in de huidige Dogmatiek», *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961) 17-47.

por medio de un esquema teológico que todo otro tiempo precedente. Y ello no en último término porque parece existir un abismo virtualmente insalvable respecto del pasado. La impresión de extrañamiento respecto de interpretaciones teológicas del pasado puede verse reforzada por el hecho de que los teólogos contemporáneos se sienten obligados a tender ellos mismos el puente sobre el abismo. Hay una tendencia a considerar la teología como un emprendimiento puramente constructivo en lugar de creer en la continuidad de la historia de la salvación, que debería ser considerada también en sí misma como una dinámica que informa y transforma la teología. Ignorar esto puede intensificar la polarización de la teología contemporánea en dos campos existentes que cometen el mismo error de ver la teología como algo puramente constructivo: un campo tradicionalista que busca salvaguardar visiones antiguas, y un campo revisionista que está principalmente interesado en el contenido de la fe dentro de nuestra era moderna⁶.

La dedicación de Schillebeeckx desde los primeros estadios de su desarrollo teológico, considerar el entrelazamiento de presente y pasado como la tarea principal de una hermenéutica teológica con visión de futuro, parece haberse convertido en una rareza en la teología académica. En la teología contemporánea, el problema hermenéutico de la continuidad de la tradición —es decir, la continuidad de la Revelación— se ha tratado de forma demasiado formal. La contextualización o restauración se han convertido en herramientas teológicas para comprender y confirmar nuestro nexo con el acontecimiento histórico de Jesucristo, conduciendo, por un lado, a una particularidad radical o, por el otro, a nuevas formas de antimodernismo. Sin embargo, lo que se necesita es un lenguaje y una comprensión de aquello mismo que nos llama a contextualizar o restaurar la fe cristiana. La hermenéutica teológica necesita articular aquello que nos manda comprometernos con el presente como el ámbito en el que Dios está presente junto a nosotros. Para evitar

⁶ Stephan van Erp, «Incarnational Theology. Systematic Theology After Schillebeeckx», en Thomas Eggensperger, Ulrich Engel y Ángel Méndez-Montoya (eds.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien – Impetus Towards Theologies*, Grünewald Verlag, Ostfildern 2012, pp. 52-65.

una repetición de anteriores posiciones teológicas polarizadoras se requiere una reconsideración del concepto de encarnación como la motivación material de la hermenéutica teológica. ¿Qué conecta el presente con el contexto en el que ha tomado forma el evangelio?⁷ ¿Cómo puede escucharse en nuestro tiempo la promesa del futuro de Dios? Un ulterior estudio de la hermenéutica de Schillebeeckx podría articular esto como la continua historia humana de Dios con su pueblo: Dios encarnado en nuestro tiempo como la promesa y el futuro de la humanidad.

Algunos de los académicos de la generación siguiente a Schillebeeckx señalan hoy en día la encarnación como una herramienta hermenéutica de universalización. Robert Schreiter ha buscado un nuevo concepto de plenitud de fe encarnada en una variedad de identidades religiosas⁸. En su hermenéutica radical de la tradición, Lieven Boeve ha introducido el concepto de «interrupción», que, por un lado, describe las acciones de Dios en este mundo, particularmente en un tiempo y en una era en que la historia cristiana ya no se da por evidente. Por el otro lado, esta interrupción divina de la historia llama al pueblo a interrumpir también el mundo, lo que salvaguarda un reconocimiento de tradiciones religiosas particulares, cristianas y no cristianas, en la sociedad contemporánea⁹.

Tal vez, el mejor ejemplo de la hermenéutica encarnacional que puede seguir desarrollándose después de Schillebeeckx es la teología de Erik Borgman. En la introducción a este número de *Concilium*, Borgman escribe que Schillebeeckx «no tuvo la intención de

⁷ El signo igual en el diagrama de Schillebeeckx para la hermenéutica de la revelación requiere ulterior estudio. La relación proporcional entre evangelio y contexto se ha tornado a estas alturas en un asunto conocido por todos en la teología liberal, pero la continuidad entre estas proporcionalidades históricas ha sido descuidada, no en último término por el mismo Schillebeeckx: Edward Schillebeeckx, *Church. The Human Story of God*, Crossroad, Nueva York 1990, pp. 40-45 (diagrama en la p. 42).

⁸ Robert Schreiter, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, Orbis Books, Maryknoll NY 1997, pp. 127-133.

⁹ Lieven Boeve, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Peeters Press/W.B. Eerdmans, Lovaina/Dudley MA 2003.

aplicar o traducir la tradición al presente, sino que quería leer el presente teológicamente como un tiempo y un lugar de la presencia de Dios». Borgman denomina su propio proyecto una «teología de la cultura». Afirma haber derivado su estatuto de la teología temprana de Schillebeeckx, de la teología de Marie-Dominique Chenu y, en última instancia, de la de Tomás de Aquino. Lo que está en juego en esta «teología de la cultura» es una interpretación religiosa de la cultura contemporánea, suponiendo que todo lo que existe es parte de la creación de Dios y, en cuanto tal, parte de la historia de la salvación. Esta teología no ve la tradición y la comunidad de la Iglesia como una realidad dada que requiere interpretación, sino como formas vivientes de comunidad que son constantemente renovadas por la presencia de Dios en el mundo, y que, como tales, proveen el tema dinámico, siempre cambiante de la teología¹⁰.

III. Cristo como sacramento: la antropología es cristología

¿Sufre la teología de Schillebeeckx de una reducción antropológica? Sus críticos argumentan que va muy lejos en su fundamentación de la fe y de la tradición de la Iglesia en la experiencia humana, y que, como consecuencia de eso mismo, Dios ya no desempeña un papel soberano. Más aún, su énfasis en la experiencia humana es resultado de una consideración filosófica fundamental formulada por la epistemología y metafísica modernas y del reconocimiento teológico de la constelación sociocultural e histórico-política como fuente principal de reflexión. Sin embargo, en sus obras más tempranas, Schillebeeckx reserva un puesto de honor al concepto de Reve-

¹⁰ Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*. Part 1: *A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, Continuum, Londres-Nueva York 2003, pp. 360-381: «Postscript: Notes on the Theological Yield»; cf. también su artículo «... like a sacrament»: *Towards a Theological View on the Real Existing Church*, en Thomas Eggensperger, Ulrich Engel y Ángel Méndez-Montoya (eds.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologen*, pp. 330-351. Borgman ha presentado un resumen de su programa teológico en neerlandés: *... want de plaats waarop je staat is heilige grond: God als onderzoeksprogramma*, Boom, Amsterdam 2008.

lación, y en sus obras posteriores cualifica crecientemente este término con el concepto de salvación. Revelación y salvación, como la historia, lo humano y la experiencia, son conceptos centrales en su teología. Los últimos tres han desempeñado hasta cierto punto un papel central porque —particularmente en el concilio Vaticano II— fueron presentados a la Iglesia y al mundo de su tiempo como un desafío y como una instrucción para la sociedad moderna. Revelación y experiencia no se veían de manera jerárquica, una como extensión de la otra, sino más bien como símbolos recíprocos, conectados y entrelazados, pero irreductibles uno a la otra. El Concilio, y más tarde el mismo Schillebeeckx, elevaron sin lugar a dudas el estatus teológico de la historia de la experiencia humana, pero siempre desde la perspectiva de lo humano como la historia concreta de la salvación de Dios y, en consecuencia, como una noción primariamente teológica que Schillebeeckx habría de seguir ofreciendo con un fundamento sólido pero históricamente dinámico que es al mismo tiempo y de forma inextricable cristológico y antropológico.

Además, una de las comprensiones más importantes que Schillebeeckx obtuvo de la fenomenología de su tiempo fue la noción antropocéntrica de que la consciencia humana es una consciencia encarnada en el mundo y en el cuerpo: «entra en el mundo por medio del acto en el cual se constituye a sí misma, en el que se presenta a sí misma a esta parte de la realidad del mundo que es nuestra propia realidad física biológico-sensitiva». Schillebeeckx utilizó un concepto no dualista, un concepto constructivo de la autorrealización de la persona humana en el mundo, perfilando sus consecuencias «revolucionarias» —como él las veía— para la teología sistemática moderna, particularmente para la cristología, la mariología, para la doctrina de la gracia, para la eclesiología y para la escatología. Creía que los variados y diferentes tratados dogmáticos habían sufrido un cambio radical como resultado de las nuevas ideas sobre la condición de persona de Dios y del hombre, sobre la relación sacramental entre ellos así como sobre la experiencia humana de la relación entre Dios y el hombre.

Esta «antropologización» ha conducido a muchos malentendidos y debates, como lo ha dicho también Andrés Torres Quieruga en su artículo de este número. El malentendido principal, que se ha vin-

culado también a la teología propia de Schillebeeckx, es que, supuestamente, la teología adquiere ahora un fundamento antropológico y, por tanto, explicará y constituirá enteramente la fe sobre la base de la experiencia humana, como consecuencia de lo cual incluso conceptos teológicos como Revelación y gracia no se consideran más como resultado de la acción divina, sino como proyecciones subjetivas carentes de toda medida de realidad. Esta es una inferencia incorrecta, por lo menos en cuanto comprenda la teología del mismo Schillebeeckx. Según él, el *locus theologicus* primordial es la historia personal humana del Cristo histórico. Él cree que, consecuentemente, el pivote encarnacional de la historia de la salvación tiene que ser la condición previa de la fe y la teología.

Experimentar la historia de la salvación no es solamente un proyecto humano, en cuanto es resultado de Revelación y de gracia: Dios, que se relaciona con nosotros. Esta idea de la salvación relacional implica a la persona humana de tal manera que ella puede realizarse libremente a sí misma dentro tal salvación. Así, incluso en una teología de inspiración antropológica como la de Schillebeeckx, el primado está en la Revelación divina en la historia, incluso a pesar de que está siempre mediada por la experiencia humana. En los años sesenta y setenta, la focalización antropológica de la teología moderna fue de la mano de un creciente interés por la cristología. La experiencia y las prácticas humanas en las que se pone de manifiesto lo humano fueron vistas como acontecimientos nuevos para una reconsideración de la persona y de la obra de Jesucristo. Como lo ha establecido Johnson Siluvaipillai en su artículo de este número, el interés antropológico en la teología no produjo como derivación propia un apartamiento de la divinidad de Jesucristo, al menos en lo que concierne a la teología de Schillebeeckx. Por el contrario, este interés señaló la presencia dinámica y siempre nueva de la historia de la salvación que ha sido revelada en la vida y en la obra de Jesús el Cristo.

Según Schillebeeckx, la pregunta primera y más fundamental acerca de la vida humana es la del misterio de la fe, la revelación de la realidad salvífica de Cristo en la historia, con la que estamos confrontados personalmente mediante la luz de la fe. A través de nuestras experiencias tenemos acceso a este misterio. Según Schillebeeckx, la experiencia de salvación en la historia nos narra la historia de Jesu-

cristo como el Hijo de Dios y el Hijo del hombre. En suma, al esbozar la conexión teológica entre las experiencias humanas y la historia de la salvación, Schillebeeckx no ha expresado tanto que la cristología fuese antropología —por verdadero que esto pudiese ser— sino que la clave para la verdadera antropología es la cristología.

IV. El mundo como sacramento: desafíos eclesiológicos

Schillebeeckx basó la estrecha interconexión entre cristología y antropología en una visión sacramental de la historia humana y del presente. En la introducción a este número, Erik Borgman sugiere que la teología de Schillebeeckx implicaba que la historia humana es un lugar sacramental. Los sacramentos concretos de la Iglesia son signo e instrumento de la presencia de Dios en el mundo y, en cuanto tales, escribe Borgman, hacen visible la historia humana en su conjunto como sacramento de salvación. Si es verdad, como él sugiere, que Schillebeeckx supuso que la presencia de la salvación de Dios no está limitada a la historia concreta de Jesús de Nazaret, sino que abarca el conjunto de la historia humana hasta el presente, entonces es preciso seguir investigando maneras para ver el mundo como lugar sacramental. Si los sacramentos son signos e instrumentos que exigen el testimonio y la práctica de la fe, ¿cómo se convierten el mundo y las personas que en él viven en instrumento de salvación? Si la característica principal de un sacramento es el encuentro entre Dios y el hombre, ¿cómo podemos discernir este encuentro en el presente? Y si un encuentro semejante puede percibirse en el aquí y ahora, ¿cuál es la conexión con la obra salvadora de Dios en Jesucristo? Desde un estadio muy temprano de su obra, Schillebeeckx luchó con estas preguntas.

Ya en la década de 1950, después de su doctorado sobre la economía sacramental de la salvación en el pensamiento de Tomás de Aquino, continuó desarrollando su teoría de los sacramentos en *Christ the Sacrament of the Encounter with God*¹¹. En el penúltimo

¹¹ Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed & Ward, Lanham 1963 (orig. *De Christusontmoeting als Sacrament der Godsontmoeting*, 'T Groeit/Nelissen, Amberes/Bilthoven 1957; trad. esp., *Cristo*,

capítulo de este libro, dedicado a la vida cristiana, Schillebeeckx intenta conectar la gracia sacramental y extrasacramental y concluye con una sección llamada «Todo es gracia hecha visible». ¿Qué razones tuvo para pensar más allá de los sacramentos de la Iglesia? ¿Por qué no limitó la presencia encarnacional de Dios al acontecimiento histórico de Cristo y la mediación de esta presencia salvífica a la Iglesia visible y sus sacramentos? La respuesta a esta pregunta estriba, en parte, en garantizar la soberanía del Espíritu de Dios en el mundo y, en parte, en hacer justicia a las presentes experiencias humanas del encuentro sacramental con Dios.

Schillebeeckx no cuestiona la significación de Cristo como sacramento primordial ni la necesaria función de los sacramentos en la Iglesia, sino que quiere extender el sacramento a la vida cristiana en su totalidad. Jennifer Cooper está en lo cierto en su artículo al sugerir que Schillebeeckx identifica una conexión directa entre Cristo y la eucaristía, en cuanto Cristo mismo es dado en la eucaristía, en lugar de que esta sea un don que hace referencia a él. No obstante, esta conexión directa no excluye diferentes formas de mediación. Schillebeeckx escribe que, aun cuando solo hay siete sacramentos, hay numerosas formas de expresión sacramental dentro de la vida de la Iglesia. Sería erróneo, afirma, identificar la vida de la Iglesia con la vida contenida dentro de los límites del sacerdocio y de los sacramentos oficiales. No es exclusivamente de los sacramentos de donde recibimos la gracia. Al hacerlo, Schillebeeckx no concluyó lo contrario, como si la Iglesia y sus sacramentos no fuesen más que una forma, de carácter no necesario. Igualmente erróneo sería, en lugar de reconocer que la Iglesia es necesaria para hacer visible la gracia, concentrarse en la invisibilidad de la Iglesia: «una y otra vez los hombres han caído en la herejía de ver a la Iglesia solamente como la comunión invisible de aquellos que viven verdaderamente en unión de gracia con Cristo. Niegan que la Iglesia sea encarnación. De ese modo no solo la privan de su debilidad y pecaminosidad, sino también de la visibilidad de su gracia, con lo que la privan de la misma gracia»¹².

sacramento del encuentro con Dios, trad. de Víctor Bazterrica, Dinor, San Sebastián 1963).

¹² *Ibíd.*, p. 203.

Sin embargo, afirma Schillebeeckx, los sacramentos no proceden primariamente de la sola Iglesia visible. Ellos surgen también de la «comunidad interior de los fieles en gracia con Cristo nuestro Señor». En mi opinión, Schillebeeckx desafía la crítica para construir una eclesiología socio-teórica, como la de Paul Murray en este número de *Concilium*, precisamente porque sitúa la gracia en el centro de su visión de la Iglesia. Además, ofrece mucho más que una alternativa idealizada a la Iglesia existente, como también parece sugerir Murray. Schillebeeckx procura establecer un equilibrio entre una Iglesia idealizada y la Iglesia existente denominando «eclesial» tanto los sacramentos concretos de la Iglesia visible como la vida sacramental de los fieles. La Iglesia es necesaria como la realidad visible de fe en la vida cotidiana, pero, en cuanto tal, representa una santidad que es mucho más amplia que la sola Iglesia visible. Murray tiene razón al señalar que Schillebeeckx no ofrece estrategias concretas para los desafíos actuales de la Iglesia. Pero ofrece las herramientas para discernir una santidad eclesial que está también presente de forma invisible en el mundo, en la debilidad y el sufrimiento humano. Esta presencia invisible es un llamado a la Iglesia para hacerla visible. Para la Iglesia misma, la escucha de este llamado suscita una apertura a hacerse siempre de nuevo Iglesia. Esta es la razón por la cual Schillebeeckx puede haber querido identificar el mundo como sacramento: no solo porque el mundo es el lugar de la creaturidad deificada, sino porque es también donde tiene lugar el encuentro continuo con Dios en las experiencias humanas y en la vida humana. La encarnación no es solamente el acontecimiento del don de Dios en Cristo y la nueva creación, sino también el del don incesante de Dios en cada vida individual en el aquí y ahora.

Aquí hay una ambigüedad en la posición teológica de Schillebeeckx sobre el mundo como sacramento y sobre la consecuencia del papel instrumental del creyente. ¿Consiste primariamente este papel, como respuesta a la deificación por la gracia en la creación, en estar sacramentalmente consciente de la gracia, o en estar activa y éticamente implicado en hacer visible que el mundo es un don de la gracia de Dios? Sigue siendo materia de especulación si Schillebeeckx, de haber continuado el desarrollo de su teología sacramen-

tal en nuevas direcciones, habría articulado el papel de la ética cristiana como un modo de entender la vida sacramental, como ha sugerido Ben Kautzer en su artículo de este número. En mi opinión, no es preciso continuar la teología sacramental de Schillebeeckx en la línea de una explicación de la acción cristiana. En lugar de ello, necesita ser focalizada en la cualidad mística de los sacramentos con una comprensión de la *sumisión* del hombre al mundo como lugar de la presencia salvífica de Dios.

Para responder a las preguntas que se suscitan como resultado de los intentos de Schillebeeckx de extender los sacramentos a la vida cristiana y al mundo no se necesita confirmar que esta sumisión a Cristo puede llevar a un compromiso virtuoso con el mundo. A la inversa, es preciso entender cómo nuestro ser en el mundo es en sí mismo una sumisión a Cristo. En la consciencia del mundo como lugar sacramental emerge el encuentro con Cristo, el sacramento primordial. Este encuentro con Cristo configura la vida humana, que encuentra su fuente en nuestras experiencias contrastantes de debilidad y sufrimiento. Experimentar y contemplar la historia de Cristo es para nosotros la clave para considerar el mundo como el lugar de la creación y encarnación continua. De ese modo, el mundo se manifiesta a sí mismo como el signo visible e instrumental que ofrece a la Iglesia y al pueblo creyente que lo modelan la oportunidad de ser conquistados por la obra salvífica de Dios. Schillebeeckx escribe que «aparte de estos momentos objetivamente decisivos, en la vida de una persona religiosa puede haber otros momentos que son de una importancia subjetiva vital. De hecho, estos ofrecimientos extrasacramentales de gracia pueden elevar al cristiano a mayores alturas que la gracia recibida en los mismos sacramentos. Los sacramentos son marcadores necesarios, hitos en el camino, de modo que, viviendo la vida cristiana como un todo, podamos llegar a ser más y más uno con Cristo»¹³.

¹³ *Ibíd.*, p. 200.

V. Entender la encarnación: teología después de Schillebeeckx

Qué tan amplia es la influencia de Schillebeeckx en la teología no es un asunto indiscutido. Algunos ven su pensamiento como una transformación necesaria para el siglo xx que actualmente ya no se necesita. Consideran a Schillebeeckx como un seguidor de la teología liberal, teología que hoy en día se supone fracasada: demasiado parcial para el método histórico-crítico y demasiado preocupada por la adaptación de la fe cristiana al espíritu de la época. En la teología contemporánea, la visión predominante acerca de Edward Schillebeeckx es la de un teólogo liberal, moderno, que, estando abierto a la experiencia humana y al contexto cultural, adaptó la teología a la modernidad, alguien que prestó más atención a la historia del hombre que a la eternidad de Dios, un teólogo de la práctica más que de la teoría.

Después de Schillebeeckx, estos filtros de polarización basados en criterios como la importancia de la experiencia, la práctica y la historia han dividido la teología en diferentes escuelas y movimientos. Esta división en compartimentos ha tenido también sus consecuencias para el posicionamiento de teólogos individuales. Se juzgó que Schillebeeckx pertenecía al flanco liberal, lo que significó que su obra iba a hallar recepción fuese por un simpatizante liberal o por un opositor crítico. Esto ha significado que, en la era posterior a la crítica de la ideología, la teología se hizo más y más ideológica. La teología después de Schillebeeckx se politizó hasta tal punto que, antes de identificarse por una opinión teológica, se requería una identificación teológica fundamental. La pregunta principal era si uno era ortodoxo o liberal, fundacional o posfundacional, analítico o hermenéutico, histórico-crítico o diacrónico, académico o eclesialístico, tradicional o moderno, etc. Tal imposición de la propia posición lleva a un desdichado reduccionismo cuando se la aplica a un teólogo como Schillebeeckx, porque semejante categorización de su teología no hace justicia a su obra.

Muchos teólogos están en deuda con los métodos históricos, antropológicos y críticos de pensadores como Schillebeeckx, pero

solo unos pocos teólogos actuales se dan cuenta de que, como he señalado en este artículo, estos métodos tienen un fundamento teológico encarnacional. El resultado es una teología posterior a Schillebeeckx que intenta relacionarse con la cultura contemporánea de la misma manera que lo hizo él en otro tiempo. Una nueva generación de teólogos intenta encontrar «lo teológico» en la cultura sin saber realmente a qué dirigir la mirada o dónde buscarlo. Esto lleva a algunos a concluir que la voz teológica está ausente en la cultura moderna, y no sin razón. Otros ven crudas analogías de fe en las expresiones culturales y estilos de vida modernos, pero basan tales analogías en el lenguaje y en los fenómenos, en lugar de hacerlo en una teoría teológica de la Revelación en la historia, como lo hizo Schillebeeckx. Si queremos discernir la visibilidad de la gracia en nuestro tiempo necesitamos mirar más allá de esos fenómenos y analogías y ver la presencia encarnacional de Dios en el lenguaje y en los fenómenos de la actualidad. Las concepciones de Schillebeeckx acerca de la salvación continua en la historia y del mundo como sacramento del encuentro con Dios demostrarán ser ideas fructíferas a seguir a fin de entender esto.

¿Cómo continuamos ampliando la obra de Schillebeeckx, que centró su teología en la encarnación y en el encuentro sacramental con Dios que las personas experimentan en la cultura contemporánea? Él nos ha dejado una herencia teológica muy rica en material y reflexiones, una herencia que requiere urgentemente ulterior investigación. Entretanto ha habido más de ochenta tesis doctorales sobre su obra, y parece probable que en lo sucesivo vaya a haber más. Pronto se publicará en inglés una colección de once volúmenes de sus obras, y es probable que esto genere también más investigación¹⁴. Esta investigación futura tiene que ver, en parte, con su propia teología: ¿cuál fue, exactamente, su papel e importancia durante y después del concilio Vaticano II? ¿De qué manera influyeron las lecciones y artículos de Edward Schillebeeckx en los documentos del Concilio? ¿De qué manera influyó la interpretación que

¹⁴ Edward Schillebeeckx, *Collected Works*, Volumes 1-11, eds. Ted Schoof, Carl Sterkens con Erik Borgman y Robert Schreiter, Continuum, Nueva York-Londres 2012.

él mismo hizo de estos documentos conciliares en su posterior hermenéutica teológica y eclesiología? ¿Cuál es la importancia de su visión sacramental de la Iglesia, del mundo y del ministerio?

Pero su obra puede desempeñar también un papel integral en la investigación teológica futura relacionada con temas actuales en la Iglesia y la sociedad: ¿Cuál es el significado de su teología de la universalidad de Cristo en una cultura religiosamente pluralista? Su énfasis en la historicidad, en la espiritualidad y en las experiencias de sufrimiento ¿ha producido cambios en el estudio de la religión y de la fe? ¿Qué relación tiene su forma de ortodoxia, la ortopraxis —con sus propias palabras: «la búsqueda de lo *humanum*, que nos ha sido prometido en Cristo, y que debe ser ejecutado—, con el actual resurgimiento del fundamentalismo y la neo-ortodoxia en teología y religión?

Schillebeeckx dejó que su programa teológico estuviese determinado por el presente. En conformidad con el espíritu del Concilio, consideró que el presente era el tiempo y el lugar en el que continuaba la creación de Dios, en el que la Escritura y la tradición continuaban en nuevas formas y en un nuevo lenguaje, y en el que cobra un futuro la relación entre Dios y la humanidad. Según Schillebeeckx, este presente es el motivo clave de la teología moderna. En el presente, la palabra de Dios puede ser oída en la creación, en la Escritura y en el lenguaje vivo de la tradición y de la fe. Siguiendo las líneas que nos ha dado, el futuro de la teología no debería estar preocupado en primer lugar por cómo reformar la Iglesia o la liturgia, o cómo vivir la vida cristiana. Antes y sobre todo, necesita ver y pensar la presencia visible de la gracia tal como está encarnada en el mundo y desde allí, necesariamente, también en la Iglesia y en la vida cristiana. La tarea de la teología es entender cómo la vida humana se somete a la intimidad de Dios con nosotros, la incesante encarnación en la historia. Así, desempeñará su propio papel sacramental en la historia de una fuerza positiva y creativa que, sin duda, redundará en reformas y transformaciones orientadas hacia el futuro de Dios.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

FORO TEOLÓGICO

Kevin T. Kelly *

EL PODER SUBYACENTE
A LA NUEVA TRADUCCIÓN INGLESA
DEL MISAL ROMANO

El domingo siguiente a la dimisión de Mubarak como presidente de Egipto expuse lo siguiente en mi homilía a la comunidad de Notre Dame Sisters, con la que tengo el privilegio de compartir la eucaristía a diario:

* KEVIN T. KELLY nació en 1933 en Irlanda del Norte y estudió en Lancaster, Friburgo (Suiza) y Roma. Es párroco en retiro de Liverpool y teólogo moralista. En 1980 realizó una gira de dos meses por algunos países del Tercer Mundo para tomar contacto con las raíces de la teología de la liberación. De 1981 a 1985 fue director del *Team Ministry* en Skelmersdale New Town. En 1985-1986 fue miembro investigador del Queen's College, Birmingham. De 1986 a 1995 combinó la labor parroquial en la *city* de Liverpool con la docencia en Teología Moral en el Heythrop College, Londres. De 1985 a 2011 prestó servicios en el comité consultivo sobre sida de la obra de ayuda católica Catholic Agency For Overseas Development (CAFOD), y visitó proyectos relacionados con el sida en Uganda, Zimbabue, Zambia, Tailandia y Filipinas. Es párroco católico romano de la Iglesia católica romana anglicana compartida en Widnes (1997-2008). Es cofundador (1975) de la Association of Teachers of Moral Theology (ATMT).

Entre las obras que ha publicado se cuentan *Life and Love: Towards a Christian dialogue on bioethical questions*, Collins, Londres 1987; *New Directions in Moral Theology: The Challenge of Being Human*, Geoffrey Chapman, Londres 1992; *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge (New and Expanded Edition)*, Geoffrey Chapman, Londres 1997; *New Directions in Sexual Ethics: Moral Theology and the Challenge of AIDS*, Geoffrey Chapman, Londres 1998; y *From a Parish Base: Essays in moral and pastoral theology*, Darton, Longman & Todd, Londres 1999.

Dirección: 31 Arch View Crescent, Liverpool L1 7BA (Reino Unido).

Releer el primer párrafo de la Encíclica social *Caritas in veritate*, escrita por Benedicto XVI en 2009, me ha ayudado a ver bajo la superficie de lo que ha venido ocurriendo en la plaza Tahrir. Escribe el Papa: «El amor es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz». Procede a subrayar que esa fuerza «tiene su origen en Dios» y es una «vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano». La multitud de la plaza Tahrir estaba formada principalmente por musulmanes, pero incluía también muchos desconectados de toda religión y cristianos coptos. Gente toda ella que mostraba «valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz», en sus pacíficas demandas de una transición no violenta a una libertad y justicia genuinamente humanas. Las admirables palabras de Benedicto XVI eran aplicables a ellos y me hicieron muy consciente de que lo que estaba yo viendo en la televisión era el Espíritu de Dios activo y presente en esas personas.

Pero siento también que esa «fuerza extraordinaria» se manifiesta asimismo en la incomodidad por la imposición de la nueva traducción del Misal Romano. Cierta resistencia parece ir creciendo entre católicos «de a pie», que ven con preocupación el posible efecto de esta nueva traducción en su misa dominical. Ellos no tuvieron oportunidad de pronunciarse al respecto y se sienten relegados. A mi entender, su instinto no los engaña. La imposición del nuevo Misal es solo un ejemplo del abuso de poder en nuestra Iglesia. La punta del iceberg. Veo cada vez mayor descontento entre católicos muy comprometidos y hondamente amantes de la Iglesia. Sienten que se está perdiendo contacto con la visión, inspirada por el Espíritu, del Vaticano II y su esperanza para el futuro. Quieren organizar una protesta contra tal estado de cosas, pero no parece haber un canal adecuado para esa muestra de disconformidad.

El Vaticano II situó la colegialidad en el corazón mismo del gobierno de la Iglesia. Sobrentendida en esa doctrina está la implicación de todos los fieles mediante ministerio participativo y corresponsabilidad. La Conferencia de los Obispos de Inglaterra y Gales dejó esto perfectamente claro en *The Sign We Give*, el magnífico informe escrito en 1995 por su equipo de trabajo sobre el tema

«ministerio participativo». Desafortunadamente, tales cambios en la gobernación de la Iglesia, tan importantes para la renovación de ella, nunca se han llevado a cabo debidamente. Y así seguimos hasta hoy.

Abuso de poder

El flagrante abuso de poder que supone la nueva traducción del Misal Romano concierne no solo al empleo de un lenguaje pastoralmente desastroso. También consiste en el caso omiso de la doctrina del Vaticano II sobre la colegialidad en el proceso que ha conducido al nuevo Misal. La original Comisión Internacional para el Inglés en la Liturgia (ICEL) fue creada a raíz del Concilio y era un buen ejemplo de puesta en práctica de la colegialidad, dado que prácticamente era responsable solo ante las Conferencias de Obispos anglohablantes del todo el mundo. La única dependencia de ICEL con respecto a la Sagrada Congregación para el Culto Divino (SCCD) era la necesidad de obtener una *recognitio* (digamos el «visto bueno») para los textos y traducciones que propusiera. La ICEL era también fiel al espíritu ecuménico del Vaticano II, ya que trabajaba con las agencias litúrgicas de otras confesiones cristianas, para garantizar que los textos comunes y el ciclo de lecturas bíblicas fueran compartidos por todas esas Iglesias. Además, trataba de evitar en la medida de lo posible el lenguaje que, por excluyente, pudiera ser ofensivo para las mujeres. Los textos procedentes de la ICEL eran cuidadosamente revisados y sometidos a votación por todas las Conferencias episcopales de lengua inglesa, y todavía están en uso en todo ese extenso ámbito lingüístico. Sin embargo, desde el comienzo la ICEL había sido consciente de que necesitaba proporcionar textos en inglés lo antes posible después de Concilio, lo cual tuvo la consecuencia de que el fruto de su trabajo estuviera lejos de ser perfecto. De hecho, el arzobispo Denis Hurley, figura importante en el Vaticano II y primer presidente de la ICEL, enseguida vio la necesidad de revisar y pulir esos textos. Para llevar a cabo tal empresa reunió un equipo de liturgistas y expertos literarios. En su trabajo debía servirles de guía sobre todo el principio, tan recalcado por el Vaticano II, de que «la participación plena y activa de todo el pueblo es la finalidad que debe tener prioridad sobre todas las

demás» (Constitución sobre la Liturgia, n.º 14). Así pues, ese equipo recibió el encargo de producir textos que, sin ser traducciones literales palabra por palabra, fueran fieles al sentido del original, además de sencillas, dignas y fácilmente entendibles. En esto seguirían la norma contenida en la Instrucción de 1969 sobre la traducción de textos litúrgicos, *Comme le prévoit*, aprobada por Pablo VI.

En 1988, la ICEL tenía completa su versión revisada del Misal Romano, que, una vez examinada y aprobada por todas las Conferencias de los Obispos anglohablantes, se envió a la SCCD para su *recognitio* formal. Pues bien, ¡fue rechazada, no teniendo para nada en cuenta el principio fundamental de la colegialidad, establecido por el Vaticano II! Luego, sin consulta alguna, esa Sagrada Congregación publicó *Liturgiam authenticam*, una normativa completamente nueva, que insistía en la necesidad de traducir con mucha más fidelidad literal y prevenía de hecho contra todo compromiso ecuménico en el proceso. Además mostraba total insensibilidad con respecto a la mujer, al rechazar el empleo de lenguaje inclusivo. Hay noticia de que el arzobispo Hurley, quien hacía tiempo había dejado de ser presidente de la ICEL, dijo en aquella ocasión: «Me parece que la actitud que refleja el propuesto cambio en la práctica de la traducción es un lamentable abandono del espíritu de colegialidad en favor de la imposición autoritaria». Y hasta escribió a un amigo: «A veces me cuesta entender la actitud de la Curia romana. Parece que le interesa más el poder que el servicio humilde» (ambas citas proceden de Paddy Kearney, *Guardian of the Light: Denis Hurley, Renewing the Church, Opposing Apartheid*, T&T Clark, Nueva York-Londres 2009, pp. 292, 295).

Radicalmente reconstituida, la ICEL se puso a producir otro Misal Romano, con arreglo a las nuevas directrices. A su debido tiempo fue enviado a las Conferencias de los Obispos de lengua inglesa. Podían haber rechazado este nuevo Misal, pero decidieron darle luz verde. Era como si hubieran perdido la esperanza de una verdadera colegialidad. La anterior revisión del Misal, que todas las Conferencias de los Obispos habían aprobado, acabó virtualmente en la papelera, pese a ser el fruto de años de intensa cooperación experta y ecuménica de la Comisión creada por la ICEL original. Un informe completo de este lamentable y vergonzoso asunto se

encuentra en los capítulos 4 y 5 del libro *It's the Eucharist, Thank God*, Decani Books, Brandon, Suffolk 2009, escrito por el obispo Maurice Taylor, que fue presidente de la ICEL durante los decisivos años 1997-2002.

Este nuevo Misal provocó extendida consternación e inquietud, especialmente entre muchos clérigos jóvenes, temerosos de la influencia negativa que pudiera tener en sus feligreses. Por ejemplo, en enero de 2011, el eminente liturgista norteamericano Anthony Ruff, OSB, renunció al encargo que le habían asignado los obispos de su país de ayudar a preparar a los fieles para la nueva traducción del Misal Romano en las diócesis estadounidenses. En su carta de renuncia escribió:

... mi participación en ese proceso, así como mi observación del proceder de la Santa Sede frente al escándalo, me han abierto gradualmente los ojos a los profundos problemas en las estructuras de autoridad de nuestra Iglesia. El nuevo Misal no es sino una muestra de un modelo más extendido de imposiciones de arriba abajo por una autoridad central que no se considera responsable ante la Iglesia en su conjunto. Cuando pienso en el secretismo del proceso de traducción, en lo poco que se ha consultado con sacerdotes o laicos, [...] en lo insatisfactorio del texto final, en cómo ese texto ha sido impuesto a las Conferencias nacionales de Obispos vulnerando su legítima autoridad episcopal [...] Y luego, cuando pienso en las enseñanzas de nuestro Señor sobre servicio, amor y unidad, [...] me pongo a llorar (*America*, 14/2/11).

¿Y si esperásemos?

Anthony Ruff no es una voz aislada. El 3 de febrero del mismo año, la Asociación Irlandesa de Sacerdotes Católicos (ACP) publicó en la Prensa un comunicado bajo el título «La nueva traducción del Misal, inaceptable». Describía los textos como «arcaicos, elitistas, oscuros y carentes del ritmo, la cadencia y la sintaxis naturales de la lengua inglesa». Y continuaba: «Por las pocas muestras disponibles de los nuevos textos, es claro que el estilo de inglés empleado a lo largo de la misa va a ser tan enrevesado que resultará difícil leer las

oraciones en público». Por si fuera poco, añadía: «Es irónico que este inglés pomposo, latinizado, le sea impuesto al pueblo irlandés, tan bendecido con poetas, dramaturgos y novelistas de fama mundial». Y terminaba pidiendo a los obispos que siguieran el ejemplo de sus homólogos alemanes que se habían negado a que les fueran impuestos textos similares, y los instaba a que demorasen la introducción del Misal cinco años, para que tuvieran tiempo de «ponerse de acuerdo con los católicos irlandeses en la producción de una nueva serie de textos que reflejen el genio literario y las necesidades espirituales de nuestra comunidad eclesial en estos tiempos modernos».

Dos años antes, en un artículo aparecido en Estados Unidos (14/12/09) con el título «¿Y si decimos “esperad”?», Fr. Michael G. Ryan había argumentado en favor de una revisión popular del nuevo Misal Romano. Se refería a su experiencia como Pastor de la Catedral de St. James, en Seattle, desde 1988, y como miembro de la Conferencia Nacional del Ministerio Catedralicio. Hablaba también de las reacciones de «incredulidad e indignación» de sus amigos frente a algunas de las traducciones, y de una «sonora carcajada» que estalló en un seminario diocesano para líderes ordenados y laicos. Muchos, sin duda, compartían su punto de vista:

Con todos los problemas a los que se enfrenta hoy día la Iglesia —retos globales en relación con la justicia, la paz y la conservación ambiental; escándalos persistentes; una grave escasez de sacerdotes; el creciente desencanto de muchas mujeres; preocupante falta de asistencia a misa—, parece casi ridículo el empeño en llevar adelante un propósito que en el mejor de los casos podría parecer superfluo y, en el peor, completamente fuera de contacto con la realidad.

Asimismo recuerda que cuando equivocadamente las nuevas traducciones fueron introducidas antes de tiempo en Sudáfrica, «encontraron casi siempre un rechazo que rayaba en la indignación». Con un suave «¿y si...?», Fr. Michael Ryan señala a los sacerdotes la posibilidad de explorar otros caminos:

¿Y si los párrocos de este país, que serán los encargados de poner en práctica el proyecto, escucharan nuestra voz y dijeran a

nuestros obispos que queremos ayudarles a evitar un fiasco casi seguro? ¿Y si les hiciéramos ver que es imprudente realizar esos cambios mientras nuestros fieles no hayan sido consultados como adultos, de una manera que haga honor a su inteligencia y a su derecho como bautizados? ¿Y si les decimos simplemente: «Esperad. Pero no hasta que nuestra gente esté preparada para las nuevas traducciones, sino hasta que las nuevas traducciones estén preparadas para nuestra gente»?

Muchos católicos parecen tener sentimientos mezclados con respecto a la Iglesia en nuestros días. Por un lado, la aman verdaderamente. Pero, por otro, coinciden con la teóloga británica Tina Beatie en que la Iglesia tiene una serie de problemas de los que no cabe desentenderse. Muchos de ellos están relacionados con el uso que de la autoridad de Dios se hace para afianzar doctrina que, como mínimo, está abierta al debate y que, en algunos casos, encuentra, por inadecuada, el rechazo de muchos teólogos y de la mayor parte de las personas que quieren ser fieles al espíritu del Vaticano II. Pienso, por ejemplo, en el rico entendimiento de la sexualidad humana contenido en teología católica y cristiana actual, que revela a mujeres y hombres, a gays y lesbianas, la profunda dignidad que les viene de Dios y que es el fundamento último de su sentimiento de autoestima. Lo mismo se puede decir de las innovaciones conciliares en la teología litúrgica y eucarística, con su hincapié en una participación plena, tan decisiva para el espíritu del Vaticano II. El uso de la autoridad para cerrar estos legítimos debates paraliza la imaginación pastoral, impidiéndole explorar nuevos modos de afrontar cuestiones tan a ras de suelo como la administración de sacramentos a los divorciados casados de nuevo, la hospitalidad eucarística en un contexto ecuménico, la absolución general como indicación de la dimensión social del pecado; pero ahoga también la muy necesaria discusión de cuestiones como la contracepción, la ordenación de mujeres y la presencia del amor de Dios en las vidas de amor fiel de gays y lesbianas.

Parece tomarse cada vez mayor conciencia de que el abuso de poder es también un factor decisivo entre los que subyacen a los abusos sexuales por parte de sacerdotes y al silencio culpable por

parte de obispos. La erradicación de este lamentable abuso de poder parece estar no solo en la toma de adecuadas medidas contra los culpables, sino en una conversión radical de la patología discernible en la organización de la Iglesia misma.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

CONTINUIDAD O DISCONTINUIDAD
Propuesta metodológica
para el estudio de las oraciones del Misal Romano
en cuanto a su contenido teológico

Con la traducción al inglés de la *editio typica tertia* del *Misale Romanorum*, promulgada por el beato Juan Pablo II en 2002, entramos en una fase importante de la renovación litúrgica¹. Esta traducción sale a la luz ya próximo el quincuagésimo aniversario de la promulgación del *Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963)². Algunos de los rasgos más dinámi-

* El Dr. S. JOSEPH LIONEL es un sacerdote de la diócesis católica de Thanjavur y profesor de Sagrada Liturgia y de Comunicación Social en el St. Peter's Pontifical Seminary and Institute, Bangalore, India. El P. Lionel ha obtenido dos maestrías académicas: una en Periodismo, de la Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, EE.UU., y otra en Biblioteconomía y Ciencias de la Información, de la Alagappa University, India. Obtuvo su doctorado en Teología con especialización en Liturgia en la University of St. Mary of the Lake, Mundelein Seminary, Chicago, Illinois, EE.UU. Su tesis doctoral versa acerca de la continuidad en la renovación litúrgica y estudia los prefacios de Cuaresma de los misales romanos de 1570 a 2002. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Thanjavur University, India. Su tesis doctoral trata en este caso acerca de la aplicación de los principios retóricos de Aristóteles a las labores misioneras de Joseph Beschi, misionero jesuita que actuó en el sur de India. Es autor de varios libros sobre liturgia tanto en inglés como en tamil. Sus recientes conferencias sobre la traducción inglesa del Misal Romano han contado con buena asistencia y valoración.

Dirección: Department of Sacred Liturgy and Catechetics, St. Peter's Pontifical Seminary, Institute, 61st 8th Main, Malleswaram West P.O. Bangalore, Karnataka 560055 (India). Correo electrónico: jlionel@gmail.com

¹ A esta edición haremos referencia en adelante como MR 2002.

² En adelante, SC.

cos de la reforma litúrgica posconciliar subsiguiente a las directrices de la Constitución conciliar sobre Sagrada Liturgia son observados en la revisión del *Ordo Missae*. Aunque el *Missale Romanum* que fue promulgado por el papa Pablo VI en 1970, y las posteriores ediciones típicas —incluida la más reciente *editio typica tertia* de 2002—, irradian la belleza de la liturgia romana, el *Novus Ordo Missae* no está exento de críticas.

Porque vivimos este momento único en la historia de la renovación litúrgica, no podemos prescindir de un enfoque experto que dé respuesta a algunas de las serias objeciones planteadas con respecto a la *lex credendi* del Misal, es decir, sobre la continuidad en el contenido teológico de las oraciones. Varias de las críticas más radicales comenzaron al poco de ser aplicadas las directrices conciliares. Por ejemplo, en 1969, el cardenal Alfredo Ottaviani, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el cardenal Antonio Bacci, prominente latinista que había participado en el Vaticano II, enviaron objeciones oficiales a Pablo VI acompañadas del *Breve examen crítico del «Novus Ordo Missae»*, un estudio realizado por un grupo de teólogos romanos³. Ottaviani y Bacci sostienen que no solo en algunos detalles, sino «en conjunto», el *Novus Ordo* constituye una ruptura sin precedentes con la anterior teología católica de la misa. Escriben:

El *Novus Ordo Missae*, considerados los nuevos elementos, [...] representa, tanto en su conjunto como en sus detalles, una desviación palmaria de la teología católica de la misa tal como fue formulada en la sesión vigésima segunda del Concilio de Trento⁴.

El concilio de Trento, en su sesión vigésima segunda, enseñó que el sacrificio pascual en el altar de la Cruz «es renovado diariamente en

³ Para el original véase *Breve esame critico del «Novus Ordo Missae»*, Fondazione «Lumen gentium», Roma 1969, p. 32. Véase también A. Bugnini, *La riforma liturgica*, Edizioni Liturgiche, Roma 1983.

⁴ *The Ottaviani Intervention: Short Critical Study of the New Order of Mass by Alfredo Cardinal Ottaviani, Antonio Cardinal Bacci and A Group of Roman Theologians*, Tan Books and Publishers, Inc, Rockford (IL) 1992, p. 27. Para el original, cf. *Breve esame critico del «Novus Ordo Missae»*, p. 32. Véase también Bugnini, ob. cit. La cursiva es mía.

la eucaristía, en obediencia al mandato de nuestro Señor»⁵. Ottaviani y Bacci señalaron que esta referencia al sacrificio pascual de Cristo falta en los nuevos elementos del misal conciliar⁶.

Similarmente, Klaus Gamber entendía que la reforma litúrgica conciliar había destruido el rito romano⁷. Vemos así que mientras elogia el «Canon romano», la única plegaria eucarística del misal preconiliar, Gamber afirma que la introducción de las nuevas oraciones eucarísticas en el misal conciliar ha disminuido la importancia de esa plegaria anterior. Asegura que «la nueva teología (liberal) fue una de las fuerzas principales que estuvieron detrás de las reformas litúrgicas»⁸.

Tales críticas de la *lex credendi* del misal posconciliar no responden a simple nostalgia, y hasta el día de hoy se sigue argumentando sobre discontinuidad en el Misal Romano. Por ejemplo, Lauren Pristas aduce que la reforma litúrgica posconciliar destruyó la belleza de las oraciones del misal preconiliar con el pretexto de la revisión y produjo algo de inferior calidad⁹.

Sostiene también que en las oraciones litúrgicas se deslizaron errores teológicos a causa de la mayor preocupación de los reformadores por la sensibilidad de los tiempos modernos que por la naturaleza de la liturgia.

⁵ *The Catechism of the Council of Trent* (Catecismo del Concilio de Trento), Tan Books and Publishers, Rockford (IL) 1982, p. 258.

⁶ «En último término, nada de esto implica la *presencia real de Cristo*, ni la *realidad del sacrificio*, ni la *función sacramental* del sacerdote que consagra, ni el valor intrínseco del sacrificio eucarístico, con independencia de que esté presente o no la asamblea. En una palabra, la definición de la Instrucción [IGMR] no implica *ninguno* de los valores dogmáticos que son esenciales para la misa y que, en conjunto, proporcionan su verdadera definición» (*Intervención de Ottaviani*, p. 34); véase también p. 6.

⁷ K. Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*, Una Voce Press, San Juan Capistrano (CA) 1993, pp. 24-26.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁹ L. Pristas, «The Pre- and Post-Vatican II Collects of the Dominican Doctors of the Church», *New Blackfriars* 86 (Nov. 2005) 609.

Si los reformadores dieron prioridad a la mentalidad de la época, en vez de a la justificación y santificación que se alcanza a través de la incorporación litúrgica en Cristo, [...] debemos considerar la posibilidad de la presencia del error teológico en el meollo mismo de su trabajo¹⁰.

Reprocha, además, a los reformadores que prestasen demasiada atención a la «antropología moderna», a la naturaleza del hombre, en lugar de considerar la naturaleza de la Iglesia con la liturgia como su expresión. Por ejemplo, Pristas critica el misal posconciliar porque en él se resta importancia al concepto del ayuno.

El nombre *ayuno* y el verbo ayunar (*ieiunium* y *ieiunare*) se encuentran tres veces en oraciones del Misal de Pablo VI [...] El nuevo Misal utiliza el verbo solo una vez en referencia a abstinencia de alimento. En cambio, *ayuno/ayunar* aparece treinta y seis veces en las oraciones del Misal de 1962, donde se utiliza tanto en referencia al ayuno de alimento como al ayuno de vicio¹¹.

Así pues, la mayor parte de los críticos del misal posconciliar han encontrado en la reforma grandes y pequeños inconvenientes.

La objeción más importante al *Novus Ordo* por parte de los tradicionalistas es que la *lex credendi* no es expresada en las oraciones del misal posconciliar. Pero, frente a esta apreciación, el papa Benedicto XVI defiende que las dos formas (ordinaria y extraordinaria) del rito romano no se desvían de la ley de la fe: «Estas dos expresiones de la *lex orandi* de la Iglesia no conducen de ninguna manera a una división en la *lex credendi* (ley de la fe). Son, de hecho, dos uso del único rito romano»¹². Sin embargo, entra en la responsabilidad de los teólogos litúrgicos estudiar y mostrar como la forma ordinaria del rito romano no se desvía en su contenido teológico de las ante-

¹⁰ Íd., «Theological Principles That Guided the Redaction of the Roman Missal (1970)», *The Thomist* 67 (abril 2003) 185-186.

¹¹ *Ibid.*, pp. 187-188.

¹² *Motu proprio* «*Summorum Pontificum*», n.º 1. «Hae duae expressiones “*legis orandi*” Ecclesiae, minime vero inducent in divisionem “*legis credendi*” Ecclesiae; sunt enim duo usus unici ritus Romani». Cf. Benedict XVI, *Motu proprio Summorum Pontificum*, 7 de julio de 2007, en AAS 99 (2007) 779.

rios tradiciones de los misales. El presente trabajo es un paso pequeño pero importante en la asunción de esa responsabilidad proponiendo una metodología para estudiar la continuidad en las oraciones de la tradición del Misal Romano.

¿Qué entendemos por «continuidad»?

Al hablar de «continuidad» nos referimos a la transmisión ininterrumpida de la tradición a lo largo de la historia de la Iglesia. El tema de la continuidad no se produjo explícitamente hasta el debate entre expertos surgido en el período subsiguiente al Concilio Vaticano II. Luego obtuvo renovada atención en el discurso de Benedicto XVI a la Curia romana en el que habló de la «hermenéutica de la reforma, de la renovación en la continuidad del asunto único, la Iglesia»¹³, y la contrastó con la hermenéutica de la discontinuidad. Dado que el término «continuidad» es crítico para nuestro estudio, conviene tener una idea clara de lo que entendemos por él.

Aunque en los documentos del Vaticano II no hay una referencia explícita a la continuidad, la encontramos implícita en varias ocasiones. El *Sacrosanctum Concilium* utiliza la expresión *substantiali unitate* (unidad sustancial) en sus normas para la reforma litúrgica frente a *rigidam unius* (uniformidad rígida)¹⁴. Por esto el documento no ve las *legitimis varietatibus* (variaciones legítimas) como un alejamiento de la tradición¹⁵. El mismo documento insiste en la necesidad de conservar una «sana tradición [*sana traditio*], aunque el camino sigue abierto para un progreso legítimo [*legitimae progres-*

¹³ «Dall'altra parte c'è l'ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è il soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino». Benedicto XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, AAS 98 (2006) 46 [40-43].

¹⁴ SC n.º 37-38 en Tanner, 2:828.

¹⁵ «Siempre que la unidad sustancial del Rito romano sea preservada, al revisar los libros litúrgicos hay que dejar un margen para variaciones legítimas...», SC, n.º 38.

sioni]» y «toda nueva forma adoptada debe, de algún modo, crecer de manera orgánica de formas ya existentes»¹⁶. Podemos concluir, pues, que las *legitimis varietatibus* no son incompatibles con la *substantial unitate* en la reforma litúrgica. Es más, la Constitución indica que la unidad sustancial en las oraciones litúrgicas está directamente relacionada con su vinculación a la Palabra de Dios, cuando dice: «Las oraciones, las colectas y los cantos litúrgicos son escriturísticos en su inspiración y fuerza, y es de las Escrituras de donde las acciones y los signos extraen su significado»¹⁷. Esta interpretación es reiterada en la *Institutio Generalis Missalis Romani* del *Missale Romanum* (IGMR).

La IGMR entiende la continuidad como unidad en la tradición: *atque continuam contextamque eius traditionem*, «y el contexto continuo de la tradición»¹⁸. La *editio typica tertia* del *Missale Romanum* es más explícita en su interpretación, al entender continuidad como *continua traditio*¹⁹. Esta expresión de la *editio typica tertia* pone de relieve la vinculación de nuestra oración actual con la tradición cristiana.

En el contexto litúrgico, continuidad es: 1) una expresión del mismo contenido teológico que el existente en la oración de Iglesia, pese a legítimas variaciones; 2) la íntima conexión entre Escritura y liturgia, y 3) el desarrollo orgánico de fuentes recientes, al igual que de otras anteriores, como escritos patrísticos, antiguos sacramentarios y misales.

¹⁶ SC, n.º 23, en Flannery, p. 127. Para el texto latino véase Tanner, 2:826. Véase también C. Vagaggini, «General Norms for the Reform and Fostering of the Liturgy», en A. Bugnini (ed.), *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, Benziger Brothers, Nueva York 1965, pp. 87, 101.

¹⁷ SC, n.º 24, en Flannery, p. 127.

¹⁸ IGMR, núm 1, en MR 1970, p. 19.

¹⁹ IGMR, n.º 397, en MR 2002, p. 60. La Instrucción *Varietates legitimæ*, publicada por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos en 1994 menciona *traditioni fidelis* (fidelidad a la tradición) y *apostolica et continua traditio* (tradición apostólica y continua). *Varietates legitimæ*, n.º 18, 26, en AAS 87 (1995) 288-314.

Los tres elementos de continuidad presentes en el Misal Romano

Con base en la percepción que la Iglesia tiene de la continuidad, este artículo propone una metodología en tres pasos para examinar la continuidad entre MR 2002 y la tradición, identificando tres elementos de continuidad en las oraciones del Misal Romano. Podemos llamarlos continuidad sustancial, bíblica y tradicional.

1) La *continuidad sustancial* es la unidad en el contenido teológico de las oraciones presentes en los misales preconciarios y posconciarios, pese a algunas variaciones. Por eso, para examinar la continuidad, el investigador deberá explorar el contenido teológico de las oraciones correspondientes a la tradición de los misales. Aunque podríamos emplear aquí la expresión «continuidad teológica», preferimos hablar de «continuidad sustancial» porque el mismo Vaticano II usa la expresión *substantiali unitate*. En este examen intentamos comprobar si hay *fidei immutatae* («fe inalterada») ²⁰. Tal comprobación se basa en los pensamientos expresados por Pablo VI y Benedicto XVI. Refiriéndose al misal posconciario de 1970, Pablo VI insiste en la unidad del Misal Romano con la tradición, mediante las palabras siguientes: «La sustancia de la misa tradicional no se ha alterado en nada» ²¹. Esta es la razón por la que Benedicto XVI puede afirmar que los misales preconciarios y posconciarios no corresponden a ritos diferentes, sino que son dos formas (extraordinaria y ordinaria) del rito romano, sin desviación de la *lex credendi* de la Iglesia ²².

²⁰ IGMR, n.º 1-4, en MR 1970, pp. 19-26

²¹ Palabras de Pablo VI sobre el nuevo orden de la misa, próximo a ser introducido, pronunciadas en la audiencia general del 19 de noviembre de 1969: AAS 61 (1969) 777-780; Not 5 (1969) 409-412, en DOL, 1759. Como hemos señalado antes, la Iglesia entiende que las «variaciones legítimas» no son incompatibles con la «unidad sustancial».

²² «Hae duae expressiones “legis orandi” Ecclesiae, minime vero inducent in divisionem “legis credendi” Ecclesiae; sunt enim duo usus unici ritus Romani» [Estas dos expresiones de la *lex orandi* de la Iglesia no llevan de ningún modo a división en la *lex credendi* de la Iglesia. Son en realidad dos usos del único rito romano]. Benedicto XVI, Motu proprio *Summorum Pontificum*, 7 de julio de 2007, en AAS 99 (2007) 779.

2) La *continuidad bíblica* es la correspondencia entre las lecturas escriturísticas del día o tiempo litúrgico y las palabras de las oraciones con su significado litúrgico y teológico. Nuestro concepto de la continuidad bíblica no es simplemente la identificación de unas mismas palabras bíblicas en MR 1570 y MR 2002, sino un estudio del sentido de palabras bíblicas que son significativas en las oraciones de los misales y que reflejan las lecciones escriturísticas utilizadas durante diferentes tiempos del año. Debemos recordar dos principios teológicos que subyacen a nuestro propósito de examinar la continuidad bíblica. Son la conexión con la historia de la salvación y el uso «encarnacional» de conceptos bíblicos en las oraciones litúrgicas. Primero, se utilizan palabras bíblicas no tan solo por su pertenencia a la Escritura. Son usadas en las oraciones a causa de la riqueza teológica que aportan al contexto litúrgico²³. Esto se percibe en la conexión entre las alusiones bíblicas de las oraciones, especialmente en los prefacios y el tema de un tiempo litúrgico. Tal es la razón por la que no se puede considerar casual la presencia de las mismas palabras bíblicas en los prefacios de diferentes misales. La conservación de los términos bíblicos en oraciones litúrgicas obedece a un propósito de los revisores de mostrar la conexión con la historia de la salvación, que es actualizada en un determinado momento durante la liturgia. Segundo, nuestras oraciones litúrgicas encarnan la Palabra divina. El hecho de que las oraciones estén modeladas por la Palabra de Dios «deriva de la realidad histórica de que la Palabra se hizo carne y habitó gloriosa entre la humanidad»²⁴. A esto se debe que las palabras humanas no puedan proporcionar expresiones válidas en la liturgia. San Pablo escribió: «Nosotros no sabemos rogar como conviene, pero el Espíritu

²³ Por ejemplo, A. Ward y C. Johnson subrayan que las alusiones bíblicas no son enteramente repetidas en los prefacios, sino que los textos eucológicos «tocan levemente [la alusión bíblica] en el contexto de la celebración litúrgica». S. Comp., 28. Véase también C. Barthe, «The “Mystical” Meaning of the Ceremonies of the Mass: Liturgical Exegesis in the Middle Ages», en U. M. Lang (ed.), *The Genius of the Roman Rite: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on the Catholic Liturgy*, Hillenbrand Books, Chicago 2010, pp. 180-182.

²⁴ F. Mannion, *Masterworks of God*, p. 186. Véase también DV, n.º 21, SC, n.º 5-7.

mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26). En consecuencia, el lenguaje inspirado por la Palabra de Dios es un aspecto esencial a la hora de articular nuestra oración. A través de la íntima conexión entre Escritura y liturgia en la composición de oraciones litúrgicas reconocemos la soberanía de Dios y la dependencia de nuestra naturaleza humana.

3) La *continuidad tradicional* es la relación entre los textos litúrgicos actuales y los escritos mistagógicos de los Padres de la Iglesia y las oraciones de los antiguos sacramentarios. Estudiando la continuidad tradicional podemos ver que nuestras oraciones litúrgicas tienen sus raíces en las oraciones de nuestros antepasados en la fe. El uso de la misma fuente por los dos misales argumenta a favor de la continuidad. En este paso final, el investigador examinará si las oraciones del *Novus Ordo* conectan con las oraciones de los antiguos sacramentarios y reflejan los escritos mistagógicos de los Padres de la Iglesia. La presencia de tales vínculos reforzará aún más el argumento de la continuidad y dará respuesta a la persistente pregunta sobre el desarrollo orgánico del misal conciliar²⁵, planteada por los críticos de la reforma litúrgica derivada del Concilio. Estos tres elementos de continuidad son asegurados no solo en la revisión de los textos litúrgicos, sino también en las traducciones. Por ejemplo, al ser traducidas a lenguas vernáculas, las oraciones litúrgicas deberán conservar el contenido teológico del texto original latino, como prescribe la Instrucción *Liturgiam authenticam*²⁶.

²⁵ Por ejemplo, K. Gamber niega de entrada todo indicio de desarrollo orgánico en el misal posconciliar porque, a su entender, el nuevo misal cambia en esencia con respecto a MR 1570. A esto se debe que el estudio sobre la continuidad en la tradición sea demandado por los teólogos que critican el *Novus Ordo*, y que retan a los revisores a indicar exactamente qué nuevo texto corresponde a una fuente antigua y probar así la continuidad. Cf. K. Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy*, pp. 30-34. Véase también A. Cekada, *The Problems with the Prayers of the Modern Mass*, p. 6.

²⁶ Congregación para el culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Liturgiam authenticam*, quinta Instrucción relativa a las traducciones en lenguas vernáculas, Vaticano 2001, n.º 20, 22.

Conclusión

La continuidad que proponemos examinar utilizando esta metodología en tres pasos no es como la que se obtendría de un calco, sino la que se observa cuando un texto procede de otro anterior en un desarrollo orgánico²⁷. Así como un corredor en una carrera de relevos deja sus huellas en el testigo que él pasa al corredor siguiente, los indicios de desarrollo orgánico y continuidad en los textos muestran que la tradición litúrgica transmite fielmente la tradición apostólica con la marca de cada siglo. Por lo tanto, la continuidad no tiene que ver simplemente con ciertas rúbricas o con una determinada palabra que falte o haya sido conservada, sino que es una cuestión de fidelidad a la fe profesada en la tradición de la Iglesia. El Vaticano II ha llevado adelante la tradición enriqueciendo los textos basados en las fuentes eucológicas antiguas y haciendo mucho más accesible a las personas la Palabra de Dios. La tradición está en el corazón mismo de la Iglesia, que en cada contexto histórico trata de vivificar y transmitir lo mismo. Es mi esperanza que los estudios sobre la continuidad contribuyan a la renovación litúrgica pretendida por el Vaticano II y a promover la unidad en la Iglesia, especialmente en sus celebraciones litúrgicas.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

²⁷ J. A. Möhler, *Unity in the Church or The Principle of Catholicism*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1996, p. 166.

ASPECTOS TEOLÓGICOS
EN LA CRISIS DE LOS ABUSOS SEXUALES

Al final de 2011 fue presentado un informe mucho tiempo esperado sobre los abusos sexuales de menores, atribuidos a representantes de la Iglesia católica romana en los Países Bajos¹. Tras un prolongado período de relativo silencio, mientras los abusos sexuales en la Iglesia eran un tema candente en muchos países a lo largo del mundo, el final de 2009 vio el comienzo de lo que pronto resultó ser un torrente de relatos sobre tal tipo de abusos, cometidos por eclesiásticos católicos en Holanda, a menudo en contextos de internados y seminarios. Bajo presión de la opinión pública, dirigentes eclesiales —la Conferencia episcopal holandesa y la *Konferentie Nederlandse Religieuzen* (Conferencia de religiosos de los Países Bajos)— crearon una comisión independiente para investigar cuáles eran los hechos, cómo y por qué habían sucedido, cómo atribuir las responsabilidades correspondientes y qué se podía hacer para evitar la repetición de ese tipo de sucesos.

Al principio hubo mucha desconfianza. La comisión, después de todo, había sido creada por la Iglesia para investigar a la Iglesia. Algunos pidieron una investigación parlamentaria. Sin embargo, el presidente de la comisión, el expolítico protestante Wim Deetman, antiguo ministro y alcalde de La Haya, logró mostrar convincentemente que su comisión era independiente y controlaba todo el proceso. Trazó su propio plan, con libertad para hacer cuanto conside-

¹ W. Deetman, *Seksueel misbruik van minderjarigen in the Rooms-Katholieke Kerk: Rapport van de commissie van onderzoek*, Wim Deetman e.a., Balans, Amsterdam 2011.

rase oportuno; recibió toda la información necesaria, y no se abstuvo de sacar conclusiones perjudiciales para la reputación de la Iglesia. Unos cuantos días antes de que fuera publicado el informe de la comisión Deetman visitó los Países Bajos el dominico estadounidense Thomas P. Doyle, especialista en el tratamiento dado por la Iglesia católica romana a las acusaciones de abusos sexuales y defensor de las víctimas. Entrevistado para un periódico, dijo que consideraba muy improbable que el informe de la comisión Deetman fuera objetivo y sin huellas de censura. Sin embargo, después de la conferencia de prensa en la que fueron presentados los resultados de la investigación, y en la que no ocultó que estaba impresionado por los relatos que había oído de las víctimas y por las consecuencias que el abuso había tenido en sus vidas, Deetman encontró abundantes elogios en los grupos de apoyo a las víctimas. Incluso le pidieron que dirigiera el proceso de ejecución de las medidas propuestas por la comisión, petición que declinó Deetman.

Lo ocurrido en los Países Bajos se ha debido en parte, por supuesto, a las peculiaridades de la historia del catolicismo holandés. No voy a entrar en detalles. Pero bastantes cosas son típicas de la imagen que tiene de sí misma la Iglesia católica romana y están relacionadas con ella.

1. En lo que en los Países Bajos es designado ahora como «el informe Deetman» llama la atención que obispos y superiores de Institutos para la vida Religiosa conocían casos de abusos sexuales. Es más, la cuestión había sido abordada, aunque fuera de manera rudimentaria y en términos moralistas. Sin embargo, nunca fue puesta la atención en las víctimas de los abusos, sino siempre en los perpetradores y su estado moral y espiritual. Esto es, por supuesto, bastante grave. Las víctimas eran vistas por los culpables simplemente como una oportunidad de satisfacer su apetito. Y si lo sucedido llegaba a salir a la luz, se trataba como daño colateral causado por lo que se entendía como una conducta pecaminosa, una violación del voto de castidad.

Lo que hay en el fondo de todo esto es una teología defectuosa. ¿Por qué tiene que resultar tan difícil a la Iglesia escuchar lo que parece una sencilla declaración del mismo Jesús?

Se suscitó una discusión entre los discípulos sobre cuál de ellos sería el más importante. Pero Jesús, conociendo lo que pensaban, tomó a un niño, lo puso a su lado, y les dijo: «El que acoge a este niño en mi nombre, a mí me acoge, y el que me acoge a mí, acoge al que me ha enviado; porque el más pequeño entre vosotros es el más importante» (Lc 9,46-48).

Este pasaje evangélico convierte el tratamiento de los niños en una cuestión central para la Iglesia: es su tratamiento de Jesús —y el de Dios a través de él— lo que está en juego. Parece extraño, por tanto, considerar el abuso sexual de menores simplemente como expresiones de fallos en representantes de la Iglesia. Lo que a ella le importa se hace visible en el modo en que trata a los niños. Esta percepción ha estado siempre en la base de su especial preocupación por los huérfanos y en general por menores en situaciones difíciles.

Además, la Iglesia católica romana se considera consciente de las profundas consecuencias de la conducta sexual. Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

La sexualidad abraza todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma. Conciérne particularmente a la afectividad, a la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro².

Que la violencia en cuestiones sexuales puede perjudicar a las personas en cuerpo y alma, como dramáticamente muestran muchas víctimas de abusos sexuales en sus relatos, difícilmente puede ser una sorpresa para la Iglesia católica romana. ¿Por qué, entonces, no prestó —y en gran medida no presta— la debida atención a sus víctimas? ¿Cómo es posible que violar un mandamiento sea considerado más grave que violar a personas con las que el Señor de la Iglesia se identifica explícitamente?

El problema se halla, me parece, en la tendencia de la eclesiología católica romana a ver a la Iglesia como representante, por naturaleza, de la redención divina. En el siglo XIX, la Iglesia católica romana se describía a sí misma como la fuerza de redención en

² *Catecismo de la Iglesia Católica* (11 de octubre de 1992), n.º 2332.

medio de una sociedad pecadora. En la modernidad —decía la Iglesia—, el mal reinaba con falsas afirmaciones de libertad y autonomía, pero era la barca de salvamento siempre en peligro en medio de aquella tempestad. Aunque en esta cuestión entran otras realidades, la imagen de la Inmaculada Concepción de María es reveladora al respecto. María, que siempre ha sido figura de la Iglesia en la teología católica romana, es presentada en el dogma de 1854 como libre del pecado original. Esto la hace —y a la Iglesia a través de ella— más representativa del cielo y de Dios que de la tierra y la humanidad en su lucha por la salvación.

Cierto es que, en el Concilio Vaticano II, la Iglesia anunció oficialmente la solidaridad de «los seguidores de Cristo» con los «gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren» (*Gaudium et spes*, n.º 1). Sin embargo, esto no puso fin a la imagen de la Iglesia como fundamentalmente *en contraste* con lo que sucedía en el mundo³. En este contexto es significativo que el papa Benedicto XVI escribiera en su *Carta pastoral a los católicos de Irlanda* respecto a la crisis de los abusos sexuales:

En las últimas décadas [...] la Iglesia en vuestro país ha tenido que enfrentarse a nuevos y graves retos para la fe debidos a la rápida transformación y secularización de la sociedad irlandesa. El cambio social ha sido muy veloz y a menudo ha repercutido adversamente en la tradicional adhesión de las personas a las enseñanzas y valores católicos. Asimismo, las prácticas sacramentales y devocionales que sustentan la fe y la hacen crecer, como la confesión frecuente, la oración diaria y los retiros anuales, se dejaron, con frecuencia, de lado (n.º 4).

El mensaje aquí es que el trasfondo de tal crisis, al menos parcialmente responsable de ella, es un *abandono* del catolicismo tradicional y sus prácticas para *abrazar* los valores de la modernidad, tanto por parte de la sociedad como de la Iglesia. El mal *viene* de la sociedad moderna, y la Iglesia merece ser culpada de no estar suficiente-

³ K. Rahner, «Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanische Konzils», en íd., *Schriften zur Theologie VI: Neuere Schriften*, Einsiedeln-Zürich-Colonia 1965 (trad. esp., *Nuevos escritos de Karl Rahner*, Taurus, Madrid 1984).

mente vigilante para mantener el mal *lejos de sus propias filas*. La cuestión, por ejemplo, de si la misma estructura jerárquica de la Iglesia podría favorecer una tendencia a ver a otros de rango inferior como objetos que usar, en vez de como seres humanos a los que respetar, no es sacada a colación y difícilmente puede ser formulada en este contexto.

Nada invita a pensar, según ha confirmado una investigación realizada aparte por la comisión Deetman, que hayan ocurrido más abusos sexuales en instituciones católicas holandesas que en otras comparables a ellas. Ahora bien, el hecho de que las instituciones eclesiales *no sean peores* que otras malamente puede servir de argumento para dejar de investigar por qué no han logrado ser *mejores*. Después de todo, la llamada de la Iglesia no es a dejarse vencer por el mal, sino a vencer el mal con el bien (Romanos 12,21).

2. El problema que resulta para la Iglesia de creerse exenta de las obras del mal y del pecado no ha disminuido en tiempos recientes. El primer año de su pontificado, Benedicto XVI subrayó que la Iglesia debía ser entendida como algo que «crece y se desarrolla con el tiempo, pero sin dejar de ser siempre la misma, la única que constituye el pueblo de Dios en peregrinación»⁴. Según el Papa, la Iglesia *tiene* una verdadera identidad y debe ser fiel a ella, defendiéndola contra las fuerzas que la perturban desde fuera.

Esto está en notable tensión con lo que escribió Pablo VI en su «Credo del pueblo de Dios», un intento de resumir la fe católica para el período inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, a partir de 1968. En ese texto la Iglesia es llamada

santa, aunque abarque en su seno pecadores, porque ella no goza de otra vida que de la vida de la gracia; sus miembros, ciertamente, si se alimentan de esta vida, se santifican; si se apartan de ella, contraen pecados y manchas del alma que impiden que la santidad de ella se difunda radiante⁵.

⁴ Benedicto XVI, Saludo a los miembros de la Curia Romana y la Prelatura con ocasión de la Navidad (22 de diciembre de 2005).

⁵ Pablo VI, «Solemní Hac Liturgia (Credo del pueblo de Dios)» (30 de junio de 1968), n.º 19.

La imagen aquí es de una Iglesia que *recibe* gracia de Dios, que configura su auténtica identidad una y otra vez y puede, por tanto, santificar a sus miembros con la gracia obtenida. En este caso, al menos se puede plantear la cuestión de si la Iglesia tiene adecuadamente presente que la gracia le ha sido *dada* y si ella ha estado verdaderamente abierta a esa gracia. En cambio, para Benedicto XVI, la Iglesia tiene la gracia necesaria porque es la Iglesia, o sea, «la única que constituye el pueblo de Dios en peregrinación». Todo lo que le viene de fuera parece automáticamente una amenaza a su necesaria continuidad.

Aquí, pienso, hay también motivo para visiones más «progresistas» sobre la Iglesia. En muchas eclesiologías escritas después del Concilio Vaticano II, la Iglesia es presentada como la encargada de custodiar las enseñanzas de Jesús. Tiene que ser fiel —más fiel se suele decir— a esa herencia; tiene que *volver* a esas enseñanzas de las que se ha apartado —se le reprocha veces—, y entonces podrá convertirse en la fuerza renovada y liberadora en la cultura contemporánea que ella dice ser. Aunque algo de la crítica era muy pertinente y la fidelidad al mensaje de Jesús es, por supuesto, un criterio esencial para la enseñanza de la Iglesia, la línea de argumentación se acerca preocupantemente a la que encontramos en la eclesiología del siglo XIX. La Iglesia es vista como propietaria, como dueña de un *depositum*, lo cual le permite estar libre de pecado y de mal, en contraste con la contaminación de todo lo demás. Solo tendría que intentar —dice de hecho el argumento— volver a su antigua pureza. Pero tal pureza nunca ha existido. Ya Pablo de Tarso lanzaba esta queja con respecto a Corinto: «Hay inmoralidad sexual [entre los cristianos] y de una clase que no se da ni entre los gentiles» (1 Corintios 5,1). Ni siquiera el Nuevo Testamento es fuente solo de agua pura y vivificante: según la tradición cristiana, únicamente en sentido análogo es la Biblia la Palabra de Dios. La verdadera Palabra de Dios es Jesucristo, quien sigue siendo el único que tiene que renovar la Iglesia en el Espíritu Santo.

Nada indica que la libertad de los años sesenta del siglo pasado provocase un aumento de los abusos sexuales en la Iglesia, como se ha sugerido. Pero tampoco hay razón para pensar que entre aquellos sacerdotes y obispos, de ideas menos jerárquicas, hubiera una menor inclinación a una conducta sexual abusiva. Aquí nos encon-

tramos frente al *misterio* del mal dentro de la misma Iglesia católica romana. La respuesta no puede ser solo reforma, aunque mucho debe ser reformado, empezando por los procedimientos para el tratamiento del mal dentro de las filas de la Iglesia y perpetrado en nombre de ella. La respuesta tiene que ser, me parece, una renovación efectuada por la única verdadera fuente renovadora que la Iglesia puede reconocer: el Cristo vivo, que obra inesperadamente y sin precedentes, haciendo «nuevas todas las cosas» (Apocalipsis 21,5). Renovación proveniente de la manera en que Cristo actúa a través de las demandas, los embarazosos e inquietantes relatos o el resig-nado silencio de las víctimas de abusos sexuales en la Iglesia cató-lica romana, por ejemplo. De la manera en que Cristo actúa mediante los nuevos modos de curación que los defensores de las víctimas buscan junto con representantes de la Iglesia y con culpa-bles. De la manera en que Cristo actúa mediante nuevos modos de entender la fuerza redentora de la Iglesia en un mundo de pecado en que verdadera y plenamente ella participa.

3. No cabe negarlo: la Iglesia es pecadora⁶. En un debate habido en Fráncfort, en el que participé, y que giró sobre las consecuencias de este hecho para el puesto de la Iglesia en la redención, salió a relucir la idea de que la teología debía empezar a tomar en serio la tesis paulina de que «por nosotros [Dios] hizo pecado a [Cristo] quien no conoció pecado, para que en él viniésemos a ser justicia de Dios» (2 Corintios 5,21). Obviamente, esto no sugiere ningún modo relativismo moral, como si el pecado no fuera pecado porque Cristo fue hecho pecado. A lo que hace referencia es a la incondicional solidaridad de Dios con los pecadores, porque esa es la única manera de triunfar verdaderamente sobre el pecado, logrando el alejamiento de él.

Hay todavía mucho que pensar sobre esta cuestión. Pero los representantes de la Iglesia deberían empezar, entiendo, por identi-ficarse como representantes de una institución pecadora. A partir de ahí podríamos empezar también a pensar a qué se debe que los abusos sexuales de menores sean tan comunes en muchas de nues-tras sociedades. En la Iglesia y en instituciones relacionadas con

⁶ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. VI: *Neuere Schriften*, pp. 301-320.

ella, pero también en otros lugares⁷. En los Países Bajos, según una encuesta efectuada por la comisión Deetman, aproximadamente una de cada diez personas mayores de cuarenta y cinco años experimentó alguna clase de violencia sexual por parte de alguien no perteneciente a su familia antes de cumplir los dieciocho...

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

⁷ Este ensayo es una versión muy abreviada del artículo publicado en neerlandés como «Verlossing in nauwe verbondenheid met kwaad: Theologische reflecties over een kerk waarin minderjarigen seksueel worden misbruikt», en H. Geerts y H. Morssinkhof (eds.), *Grensoverschrijdingen geduid: Over seksueel misbruik in katholieke instellingen*, Valkhof Pers, Nimega 2011, pp. 13-33.