

Aspectos eclesiológicos del pluralismo religioso

En todo lo que tenga que ver con el pluralismo religioso, la realidad «Iglesia» juega un papel importante. La concepción que una religión tiene de sí misma como «Iglesia» o comunidad, es determinante para su relación con las demás. Porque si esa religión o Iglesia se piensa a sí misma como ocupante en exclusiva de todo el campo de la verdad, poco margen va a haber para un diálogo que no vaya a ser diálogo de sordos. Importa pues abordar el tema de la Iglesia, o lo que es lo mismo, los aspectos eclesiológicos del pluralismo religioso.

I. Para desarrollar el tema

La precomprensión clásica sobre la Iglesia

Ya hemos aludido en la lección anterior al hecho conocido de que Jesús no pretendió nunca fundar una Iglesia. Ya sabemos que aquello que nos enseñaron a la mayoría de nosotros en el catecismo infantil, de que «Jesús fundó la Iglesia» o, incluso, de que «vino a fundar la Iglesia y ésa fue la razón de su envío a la tierra», es una forma de hablar que necesita matización, pues obedece a una falta de perspectiva de la teología clásica que ha estado vigente durante siglos.

Sólo modernamente, en los dos últimos siglos, hemos recuperado la realidad histórica de Jesús, el «Jesús histórico». Hoy sabemos de la historia concreta de Jesús más que nunca antes en los dos milenios que han transcurrido desde su paso entre nosotros. Hoy sabemos que muchas afirmaciones que fueron tomadas al pie de la letra, como si fuesen afirmaciones «históricas», directa y literalmente descriptivas de la realidad, no lo son realmente, sino que son más bien afirmaciones teológicas.

Algo semejante sucede con el tema de la fundación de la Iglesia, o de la transición de Jesús a la Iglesia. Tradicionalmente se ha venido diciendo que Jesús habría fundado la Iglesia en un acto formal, jurídico, bien concreto... y con sus instrucciones a los discípulos la habría dotado incluso de estructuras, ministerios, sacramentos... El conjunto de los ele-

mentos que forman la Iglesia serían la religión que Dios mismo quiere para la Humanidad, el instrumento religioso que él quiere establecer en la tierra para que se difunda, llene el planeta y salve a toda la Humanidad. De forma que todas esas estructuras, dimensiones y elementos que forman la Iglesia serían algo «querido por Dios», «de derecho divino», dado y revelado al mundo por el mismo Hijo de Dios, sin que nosotros podamos hacer otra cosa que aceptarlo incuestionadamente y conservarlo con la máxima fidelidad. Así lo ha pensado la Iglesia durante casi dos milenios. Así nos lo enseñaron a nosotros. Así lo piensan muchos de los cristianos actuales y la casi totalidad de los dirigentes de la Iglesia. Ésa es la doctrina oficial; para muchos, indiscutible.

Como es lógico, teniendo esta comprensión de Iglesia en la cabeza y en la fe, es, de entrada, bastante problemático el diálogo religioso, y es muy clara la valoración que desde esa perspectiva se daría a la pluralidad religiosa (valoración que rondaría los límites del exclusivismo, o del inclusivismo, como máximo).

Pero, ¿y si todo aquello que se nos dijo no correspondiera a la realidad?

Vamos a abordar una revisión de lo que hoy sabemos de eclesiología renovada, para ver que, efectivamente, podemos afrontar el tema del pluralismo religioso con mejores actitudes que las que, a causa de esos bloqueos conceptuales eclesiológicos, han sido clásicas hasta ahora.

Qué pretendió Jesús

Si Jesús no fundó la Iglesia, ¿qué es lo que quiso fundar?, ¿quiso acaso fundar algo?, o «en definitiva, ¿qué pretendió Jesús?»¹

No vamos a hacer aquí una exposición detallada de este fecundo capítulo de la cristología y la eclesiología, probablemente bien conocido de nuestros lectores. Vamos simplemente a recordarlo sintéticamente.

El dato histórico mejor asegurado de la vida de Jesús es que su predicación giró en torno al «Reino de Dios»². Ése fue el tema de su predicación, su obsesión, su sueño, la pasión que le movía, la Causa por la que vivió y luchó, lo que en su vida tuvo un valor «absoluto» para él. La figura de Jesús no fue la del fundador de una religión o de una Iglesia, sino la de un profeta apasionado del Reino de Dios (RD), Causa última que le hizo

1 Es el título del ya citado capítulo 3º del libro de Leonardo BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae 1980; con ediciones en muchos otros países y lenguas.

2 El RD «aparece 122 veces en los evangelios y, de ellas, 90 en labios de Jesús»; cfr L. BOFF, *ibid.*, pág. 66.

vivir y morir. Por eso, importa escudriñar qué era el RD que predicaba. Y para ello, conviene aclarar primero qué no era para él el RD.

-Para Jesús, lo más importante, «lo último»³, su Causa, no era él mismo: Jesús no se predicó a sí mismo. Él no se consideraba a sí mismo como lo más importante. Él se consideraba a sí mismo no absoluto, sino relacional: al servicio del RD

-Para Jesús, lo último no era, tampoco, simplemente Dios. Jesús no habla de Dios en directo y en soledad... Para Jesús Dios es siempre el «Dios del Reino», el Dios que tiene una voluntad, un proyecto, una cercanía, una voluntad, una paternidad salvadora... Para Jesús, Dios no es un «en sí».

-El RD, para Jesús, no era una nueva Iglesia, en la que nunca pensó. No se puede entender lícitamente que lo que Jesús dice del RD lo está diciendo de la Iglesia. Las parábolas que se refieren al RD se refieren al RD, no a la Iglesia. La Iglesia no es el RD.

-El RD no es la «gracia», la «vida del alma»... El RD como el «Reinado de Dios en las almas por la gracia», conseguida ésta por la muerte expiatoria de Jesús, depositada en la Iglesia y distribuida por los sacramentos... no es siquiera algo que Jesús pudiera haber pensado alguna vez en su vida.

-El RD del que hablaba Jesús no es el cielo... por más que el evangelio de Mateo habla, en vez de RD, de «Reino de los cielos», por dirigirse a cristianos de origen judío, que tradicionalmente evitaban la palabra «Dios» y la sustituían por el circunloquio «de los cielos». Jesús no era un predicador que perseguía la «salvación de las almas», para librarlas del infierno y hacer que alcanzaran el «reino del cielo»...

Lo más importante para Jesús

¿Qué era, pues, para Jesús lo más importante, lo que él llamó RD?

Jesús nunca lo explica sistemáticamente. Entre otras cosas porque RD no es un concepto que él haya creado, sino un concepto que estaba en el ambiente, proveniente de los tiempos de los profetas. Todos sus contemporáneos hablaban del RD. Lo que Jesús hace es matizar el concepto y desmarcarse de la comprensión que de él tenían los fariseos, los celotes, los esenios...

3 «Lo último», al decir de Jon Sobrino, que puede llamarse también «lo primero», el objetivo principal. Lo podemos explicar con la jerga clásica escolástica incluso: *primus in intentione, ultimus in executione*, aquello hacia lo que se quiere llegar en último término, es lo primero que se persigue en el orden de la intención, la máxima prioridad.

Jesús comenzó escuchando a su pueblo y entroncando con sus grandes esperanzas⁴. «El pueblo estaba en una gran expectación» (Lc 3,15). Se esperaba la llegada de una intervención de Dios que transformaría la realidad. El RD sería una transfiguración y transformación radical de la realidad, de esta realidad, que sería introducida finalmente en el orden de la voluntad de Dios. El RD sería «no otro mundo, sino éste mismo, pero totalmente otro», totalmente renovado, sometido finalmente al designio de Dios y, por ello, sanado, purificado y enteramente transformado. El RD no se reduce a un aspecto concreto: es la totalidad de este mundo la que es afectada y transformada.

En todo caso, el RD estaba en la línea de la esperanza del fin del mundo. El mensaje de Jesús, su predicación, eran profundamente escatológicos: expectación hacia el cumplimiento final de una promesa divina que se acerca con inminencia en la historia⁵.

Estaba muy lejos, pues, de pensar en la construcción de una iniciativa institucional de largo plazo, organizada, establecida jurídicamente, pensada para que permaneciese por los siglos de los siglos, y para que se extendiese a toda la Humanidad desplazando y sustituyendo a las demás religiones... Lo que Jesús promovió con su vida y su predicación fue, de hecho, un «movimiento», el «movimiento de Jesús», el círculo estrecho y el círculo amplio de los discípulos, sin organización, sin distinción tampoco frente al judaísmo, o, a lo sumo, como una «corriente» más de las muchas que cabían en el conglomerado multiforme que era el judaísmo de la época.

Lo que Jesús pretendió y logró desencadenar fue un movimiento alentado por un mensaje vital, por una esperanza cifrada en el RD, como utopía que pone en marcha mecanismos para ser acogida, preparada, construida, y que provoca lucha comprometida contra los factores de «antirreino» que se oponen al RD. Una pasión pues, una esperanza, un sentido para la vida, una convocación a la vida y para la vida. ¿Una religión? Pues... sí, y no. Sí, sin duda, como una «religión profunda», en cuanto que se trata de un sentido último para la vida humana que lo pone en relación con ese fundamento absoluto del ser que llamamos Dios. Y no, no una «religión sociológica» al menos, no una Iglesia establecida concreta, diseñada hasta en sus últimos detalles rituales y jurídicos, concebida como la figura concreta institucional única en la que la «religión profunda» pudiera tomar cuerpo.

4 BOFF, *ibidem*, pág. 71ss.

5 En varias ocasiones Jesús da la impresión de estar esperando una intervención ya inminente de Dios. Y esta inminencia será también luego un «error de perspectiva» en la primera generación cristiana, de cara a la segunda venida de Jesús.

Ya hemos dicho en la lección anterior que Jesús no es el fundador de una nueva religión, sino que tal vez llama simplemente a la vida (Bonhoeffer) y a la superación de la religión formalista y exteriorista (Sheehan). ¿Llamaba Jesús a la pertenencia «necesaria» a una Iglesia? La misma predicación de Jesús abunda en lugares en los que insiste en que la salvación desborda enteramente las fronteras humanas de cualquier institución religiosa. En todo caso, no es necesario hacerse preguntas de teología-ficción, porque, de hecho, la «Iglesia», en cuanto concretización exterior de una organización y una pertenencia, es consecuencia de la naturaleza social del ser humano. Y está ahí desde el principio. Jesús no fundó la Iglesia, pero la Iglesia se funda en Jesús. Al principio fue sólo el «movimiento de Jesús». Luego se fue transfigurando y evolucionando según modelos ciertamente muy diversos⁶. Todavía, durante los tres primeros siglos, el imperio romano mantuvo a la Iglesia bajo la purificación frecuente⁷ de la persecución. El movimiento de Jesús, configurado en Iglesia de diferentes maneras, se mantenía vivo como una religión marginal en el imperio, sostenida por sus propias fuerzas espirituales propias. La sangre de los mártires era semilla de nuevos cristianos.

Pero en el siglo IV iban a darse unos cambios sustanciales, que debemos afrontar con más detalle.

El giro copernicano del cristianismo en el siglo IV

En el año 311, Galerio concede la tolerancia al cristianismo

En el año 313, en el llamado Edicto de Milán, Constantino decreta la total libertad de cultos, con reparación de los daños sufridos por los cristianos.

En el año 324, el mismo emperador manifiesta su deseo de que todos se hagan cristianos, aunque se prohíbe que se les moleste si no lo hacen. Se da ahora, pues, una situación de preferencia.

En el 380, para la parte oriental del imperio, Teodosio el Grande manda en el edicto de Tesalónica «que todos los pueblos del imperio abracen la fe que la iglesia romana ha recibido de san Pedro».

En el 392, la ley declara crimen de lesa majestad a los cultos no cristianos. El cristianismo pasa a ser la única y exclusiva religión del Imperio, tanto en Oriente como en Occidente.

6 ROLOFF, Jürgen, *La diversidad de imágenes de Iglesia en el cristianismo primitivo*, «Selecciones de Teología» 164 (dic 2002) 244-250.

7 Desde la época de san Agustín se citan clásicamente diez persecuciones –como diez fueron las plagas de Egipto– pero el número es simbólico e históricamente arbitrario.

Ochenta años, pues, del 311 al 392, marcaron un giro histórico radical. El cristianismo pasó de ser una religión marginal y con frecuencia perseguida, a ser la religión tolerada primero, preferida después, oficial más tarde, e impuesta, obligatoria, y, finalmente, la única tolerada. Pasó de las catacumbas al palacio imperial. Y lo que es más grave: pasó a ser una religión que legitimó la persecución a las demás religiones y la censura y la persecución también al interior de sí misma.

Aquí ocurrió algo muy grave. El cristianismo alcanzó la libertad religiosa, lo cual fue muy importante y muy justo, y muy útil para la extensión del cristianismo. Pero fue gravísimo que el cristianismo aceptara ser la religión oficial del imperio, es decir, que aceptara ocupar el puesto de la religión oficial dentro de un imperio que ya tenía una religión pública oficial que, desde siempre, había venido configurando la sociedad imperial. ¿Fue consciente el cristianismo de lo que significaba esa aceptación? ¿Fue consciente de que aquella sociedad pagana, imperial, desigual e injusta, esclavista⁸, politeísta, de emperadores con frecuencia divinizados... formaba una unión indisoluble con una «religión de Estado» a la que ella estaba en trance de remplazar? ¿Fue consciente el cristianismo de la magnitud de la reestructuración social, cultural, religiosa, y hasta económico-política, que hubiera sido necesario llevar a cabo en aquella sociedad para que pudiera ser considerada realmente «cristiana», y él mismo pudiera ser considerado su religión oficial? Si la religión cristiana aceptaba finalmente ocupar el puesto, ¿sería ella la que transformaría a la sociedad imperial romana, o sería ésta la que acabaría transformando a la religión cristiana? ¿Cabe imaginar que Jesús hubiera aceptado ser entronizado como rey en un imperio y una sociedad tan injusta, sin haber exigido antes que esa sociedad hubiera dejado de ser injusta y de ser imperio, y estableciese el amor como ley social y los valores evangélicos como norma social?

El cristianismo, de hecho, aceptó gustosamente ocupar el puesto de la religión pública oficial romana. Los templos fueron vaciados de las estatuas de sus ídolos y decorados ahora con el crucifijo o el «pantocrátor». La protección al emperador que siempre se pedía a la divinidad, pasó a dirigirse ahora al Dios cristiano, así como la defensa contra los enemigos del imperio. Constantino pasó a considerar al Dios cristiano como su dios protector en sus guerras y batallas. Todavía hoy, el turista puede ver en el Panteón de Roma a Cristo Rey sentado en el trono central que ocupaba Júpiter. Al verlo, hay que preguntarse sinceramente: ¿quién ha convertido a quién?, ¿Jesús convirtió a Júpiter, o de alguna manera

8 En Roma, de un millón de habitantes, 900.000 eran esclavos. Alex ZANOTELLI, «Adista» (13 maggio 2002) 5.

Jesús se convirtió en Júpiter? El Cristo Rey, sentado en su trono imperial, con su cetro y su majestad, ¿puede ser realmente Jesús de Nazaret, o es, en el fondo, Júpiter tonante simplemente disfrazado de Cristo? ¿Es que Cristo podría asumir el puesto de Júpiter? ¿Quién convirtió a quién? ¿El imperio romano se convirtió al cristianismo, o fue el cristianismo el que se acomodó y se convirtió al imperio?⁹

Es cierto que en todo esto no fue la Iglesia quien llevó la iniciativa, sino la autoridad del imperio¹⁰. Que la Iglesia quedase convertida en la religión del Estado¹¹, sacralizando así el orden existente, no sucedió porque los dirigentes del imperio o la mayor parte de los súbditos tuviesen una personal fe en Jesús, sino, sobre todo, porque en los ámbitos de decisión se intuyó con acierto que podría ser el instrumento que apoyase de forma más eficaz la cohesión y la unidad política¹². Poco importaba el mensaje cristiano en sí. Lo realmente buscado era que cumplierse el papel que se le asignaba, aun a costa de la autonomía de la Iglesia o del mensaje cristiano mismo¹³. De Constantino –aunque en la Iglesia oriental se le venera como santo– ignoramos si fue un cristiano convencido. De hecho, en su vida hubo épocas en que la sangre, generalmente de sus familiares, corrió a su alrededor, y él sólo fue bautizado en vísperas de su muerte, por un obispo arriano. Probablemente, fue su genio político, y no una aparición celestial –como dice la leyenda–, quien le hizo ver que *in hoc signo vinces*, «con este signo (de la Cruz) vencerás» tanto en la batalla del Puente Milvio¹⁴ como en la batalla por sostener en pie el tambaleante Imperio Romano.

Apenas dada la libertad de cultos, el emperador toma la iniciativa de convocar a los obispos a un «concilium» para unificar la doctrina. Él es quien convoca, él invita, él paga. Los obispos son llevados por la posta imperial, en carruajes de lujo a cargo del Estado. Comienzan a ser funcionarios del

9 «¿Le idee di Platone sono state cristianizzate, o piuttosto è stato il cristianesimo ad essere platonizzato?»: PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 2001, 142.

10 J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae 1989, 222-225.

11 Es lo que en el lenguaje moderno se ha llamado «nacionalcatolicismo».

12 Las medidas que el imperio tomó al respecto «sobrepasan el cuadro de las convicciones personales del emperador. No pueden explicarse sino por el deseo de hacer de la Iglesia un organismo oficial, de asociarla a la vida y al funcionamiento del Estado y de reforzar a éste con la influencia de la jerarquía eclesiástica sobre los fieles. El cristianismo comenzaba a ser 'religión de Estado'»: CROUZET, AYMARD, AUBOYER, *Histoire Générale des Civilisations*, PUF, Paris 1956, II, 499-500.

13 Cfr. A. CALVO – A. RUIZ, *Para leer una eclesiología elemental*, Verbo Divino, Estella 1986, 39, a quien seguimos de cerca en este punto.

14 Contra Majencio, año 312.

Estado. El Concilio se realizará en el palacio de verano de Constantino. El emperador los invita a un banquete regio. Cuesta bastante trabajo mantener la serenidad cuando se lee el relato de este banquete imperial celebrado al término del Concilio de Nicea; dice así:

«Algunos destacamentos de la guardia y del ejército rodearon la entrada del palacio con las espadas desenvainadas, y pasando por en medio de ellos sin temor, los hombres de Dios [los obispos] penetraron en los aposentos privados del emperador, donde se hallaban a la mesa algunos compañeros de éste, mientras otros yacían reclinados en lechos situados a uno y otro lado de la estancia. Cualquiera hubiera pensado que se tratara de un cuadro del Reino de Cristo, de un sueño hecho realidad»¹⁵. El autor de este relato es Eusebio de Cesarea, el famoso historiador de la Iglesia del siglo IV, obispo. Crossan, a su vez, comenta: «De nuevo aparecen combinados el banquete y el Reino, pero los invitados son ahora los obispos, todos ellos de sexo masculino, que comen reclinados en lechos en compañía del propio emperador y esperan ser servidos por otros». Eusebio —que refleja en su historia el punto de vista de la Iglesia de su tiempo— ve realizado el Reino de Dios en el banquete de los obispos servidos por el Emperador. ¿Habría reconocido Jesús el Reino que Él predicó en semejante escena?

El banquete es un símbolo concentrado de un proceso general de «asimilación al Imperio» que se da en toda la Iglesia, comenzando por los obispos. Empieza entonces lo que se ha llamado la «faraonización del ministerio»¹⁶, que pasa a ser un «poder» que asimila el estilo, la concepción, los títulos y hasta la vestimenta faraónica regia de los poderosos del imperio (báculo, mitra, anillo, palio, estola, título de «pontífice»... se originan en este proceso).

Añade Crossan: «Quizás el cristianismo sea una traición inevitable y absolutamente necesaria de la figura de Jesús, pues, de no ser así, todos sus seguidores habrían muerto en las colinas de la Baja Galilea. Pero, ¿era preciso que esa traición se produjera en tan poco tiempo?»¹⁷. Efectivamente, ya sabemos que el mensaje utópico del Evangelio de Jesús está llamado a chocar con la dinámica egoísta e injusta de los sistemas económicos y políticos humanos, especialmente de aquellos sistemas dictatoriales, injustos, opresores¹⁸. Su lugar es siempre la oposición al sistema, la defensa de

15 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 14.

16 R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992, 128.

17 Citado por Juan ARIAS, *Jesús, ese gran desconocido*, Maeva, Madrid 2001, 132-133.

18 El de Constantino no fue precisamente un régimen que brillara ni por un espíritu democrático ni por la justicia social: implantó una monarquía absoluta, y aumentó notablemente los gravámenes del fisco sobre los pobres (VELASCO, *ibid.*, 136-137), mientras los esclavos no cambiaron en nada su estatuto social.

los pequeños, la solidaridad con los excluidos, la opción por los pobres, la causa común con los soñadores marginados. Por eso, ¿cómo es posible que una Iglesia que se creía fundada por Jesús pudo sentarse a la mesa con el emperador y ver en ese banquete la imagen viva del Reino de Dios?!

El giro constantiniano del siglo IV no fue sino el inicio. La caída del imperio romano (476), el vacío de poder político que con ella se originó, las invasiones de los pueblos bárbaros, sus posteriores conversiones en masa, la construcción de un nuevo orden social sobre las ruinas del imperio... enfrentaron al cristianismo a tareas y a oportunidades inéditas hasta entonces. La Iglesia era la única fuerza social para comandar la construcción de una nueva sociedad.

El proceso de gestación y crecimiento de la «cristiandad» llegó a su culmen en el siglo XI con la reforma gregoriana, de Gregorio VII. A partir de él los papas se consideran investidos de plenos poderes temporales y espirituales, y se creen superiores al emperador, a los reyes y a los príncipes. Tal superioridad les da derecho tanto a investir como a deponer a quienes detentan el poder político. Es la lucha por la hegemonía entre el poder religioso y el político.

En una primera etapa, el poder temporal se subordina al poder espiritual. La plasmación teológica y jurídica más nítida de tal planteamiento aparece en los *Dictatus papae*¹⁹, de Gregorio VII. Esta teocracia pontificia aumentará con sus sucesores, y el papa pasará de llamarse Vicario y Sucesor de Pedro, a considerarse Vicario de Cristo, y Cabeza de la Iglesia (expresiones que los padres de la Iglesia reservaban al Espíritu Santo o a los pobres, la primera, y a Cristo, la segunda). Por fin, aunque el poder temporal de la Iglesia se irá desmoronando poco a poco por la emancipación de los estados europeos -incluida la propia Italia-, la visión, la actitud y la teología de la «cristiandad» seguirá vigente nada menos que hasta la segunda mitad del siglo XX. Ni la Reforma protestante ni los Concilios de Trento y del Vaticano I fueron capaces de provocar un replanteamiento. Sólo el Vaticano II, hace apenas 40 años, después de casi 16 siglos, «abrió la puerta» (no más) para la superación de la mentalidad de «cristiandad».

19 Allí se dice: «Sólo el obispo de Roma ha de ser llamado universal... Sólo él posee el derecho de utilizar las insignias imperiales. Sólo él presenta a todos los príncipes el pie para que se lo besen. Él tiene el derecho a deponer al emperador, y su veredicto es inapelable. No puede ser juzgado por nadie. Todos los asuntos más importantes habrán de ser abocados ante la Santa Sede».

Balace teológico del giro constantiniano

Para nuestro propósito es suficiente lo que hemos dicho en referencia a la historia. Vamos a hacer simplemente un balance de lo que esta transformación «constantiniana» de la Iglesia significó en términos teológicos:

- El mensajero desplazó al mensaje²⁰. Jesús, que nunca se predicó a sí mismo, pasó a ser él mismo el objeto central de la predicación de su Iglesia. Pasó a segundo plano lo que predicó Jesús, y, en su lugar, se predicó a Jesús mismo. El RD, utopía, se hizo «tópico» en Jesús: se consideró a Jesús la realización plena del RD²¹. El centro de la Iglesia ya no es el RD, cuanto Cristo, el Pantocrátor.

- El Mesías **se desmesianizó**. «Después de la resurrección, Cristo, es decir, Mesías, se convirtió en nombre propio de Jesús de Nazaret. Así aparece programáticamente en la formulación del kerygma: “Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quienes ustedes han crucificado” (Hch 2,36), y se mantiene en todos los estratos del NT. Ese nombre se convirtió en algo tan definitorio de Jesús que fue usado para designar también a los creyentes en Jesús, de modo que “los discípulos recibieron el nombre de cristianos” (Hch 11,26). [Más tarde] Hubo, sin duda, importantes razones, pero en definitiva se llegó a la paradoja que, provocativamente, podemos formular como la des-mesianización de Cristo, es decir, las desmesianización del mesías»²².

Dicho más concretamente: la esperanza de salvación histórica fue sustituida por una esperanza de salvación sólo trascendente, y además individual y espiritual. El cristianismo deja de presentarse como una esperanza para los pueblos oprimidos, como una «buena noticia para los pobres», como un mensaje liberador, y pasa a ser simplemente un mensaje «puramente religioso», moral, de perdón de los pecados, gracia interior, salvación posmortal... unos valores espirituales tan eminentes que bien merecían el sacrificio de los bienes de este mundo²³. El RD, en lo que tuvo de contenido concreto de la predicación de Jesús, se eclipsó enteramente

20 «Ya es conocida la sentencia de R. Bultmann de que Jesús predicó el Reino mientras que la Iglesia predica a Cristo. Y es absolutamente cierta: «Él, portador antes del mensaje, entra ahora a formar parte del mismo mensaje, en su *contenido esencial*; de *anunciador se ha convertido en anunciado*» [BULTMANN, R., *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981, p. 76]. Eduardo DE LA SERNA, *Teresa de Lisieux y la teología de la Liberación*, en «Proyecto CSE» 24 (agosto 1996) 36.

21 Orígenes dirá que Cristo es el «autobasilea», «el Reino mismo de Dios». *In Mt. Hom.*, 14, 7; PG 13, 1198 BC.

22 SOBRINO, J., *Mesías y mesianismos. Reflexiones desde El Salvador*, «Concilium» 246 (abril 1993) 159-170. También en servicioskoinonia.org/relat/069.htm

23 Recuérdese por ejemplo cómo a los esclavos se les predicaba que la pérdida de su libertad bien merecía la pena, porque les conseguía la salvación eterna, que no hubieran alcanzado si hubieran sido libres en África, como ya hemos dicho (cf. capítulo 4, p. 38).

en la Iglesia para un período larguísimo, aunque no dejaría de reaparecer constantemente en los movimientos renovadores y subversivos, continuamente reprimidos y estigmatizados por la institución eclesiástica como heterodoxos o heréticos.

- El Reino de Dios perdió así su «**carácter histórico-escatológico**»²⁴, o sea, dejó de entenderse como la «utopía» que Jesús había predicado, dejó de verse como el proyecto de Dios mismo para transformar la realidad histórica e introducirla en el orden de su voluntad... y comenzó a ser descendido hasta una visión más «tópica» (más en un lugar concreto), lo cual encontró su expresión más plausible en su identificación con la Iglesia: el Reino de Dios es la **Iglesia**²⁵. El RD se realiza en la Iglesia, ella es su representante plenipotenciaria. Ella es el «Reino de Dios en la tierra»²⁶, la «ciudad de Dios», el arca de Noé para la salvación de la Humanidad. Todo esto conducirá finalmente a la entronización de la doctrina del «fuera de la Iglesia no hay salvación».

Esta pérdida de la conciencia del carácter escatológico del mensaje de Jesús es algo que en el campo de la teología académica durará hasta el paso del siglo XIX al XX²⁷, y en el campo de la práctica eclesial (y de la teología viva) se demorará hasta la aparición de las llamadas comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación (en los diferentes continentes), así como los movimientos cristianos animados por las llamadas teologías contextuales.

- La predilección por los **pobres** cedió a la alianza con las clases dominantes, con el poder político mismo. A partir del giro constantiniano, ser cristiano ya no es algo perseguido, sino encomiado; ya no es un riesgo, sino una ventaja. La fe cristiana es ahora algo bien visto en la sociedad, algo apoyado por los grandes y poderosos. Los ricos se sienten cristianos y quieren tener a la Iglesia de su parte. La conocida tensión del evangelio con las riquezas, con el poder y con los ricos es suavizada y puesta en la

24 MÜLLER-GOLDKUHLE, *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico*, «Concilium» 41(1969)24-42.

25 SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA Editores, San Salvador 1999, 433: «La Iglesia reemplazó al reino con *hybris* inconcebible, concibiéndose a sí misma por principio desde el poder. Pudo incluso llegar a ser antirreino y sin una realidad –la del reino– que la pudiese juzgar».

26 La progresiva identificación de la Iglesia, o del 'imperio cristiano', con el reino de Dios es una característica de esta época. R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús*, 125.

27 «Este descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo [XIX-XX], cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico». SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae 1984, 217. ID, *Jesucristo Liberador*, UCA Editores, San Salvador 1991, 185ss.

penumbra. Los obispos mismos pasan a ser grandes señores, colmados de riquezas por la autoridad civil, lejos de los pobres, incapacitados para sintonizar con sus intereses subversivos. La opción será por los poderosos, aunque con la buena intención de animar a los ricos a la beneficencia para con los pobres...

- La alianza con el poder político llevó a que la Iglesia echara mano de él, y se ayudara a sí misma con la **violencia**, para imponerse, imponer la fe en la sociedad, marginar a los disidentes, extirpar las herejías... Prisciliano, obispo de Ávila, es el primer hereje condenado a muerte y decapitado, con otros seis, en el año 385. Constantino ordena la destrucción de los «escritos impíos» de Porfirio, «enemigo de la verdadera religión», siendo quizá el primer ejemplo de censura religiosa por parte del poder civil dentro del ámbito cristiano. Las Cruzadas serán el clímax del la guerra religiosa en el cristianismo. Y la Inquisición será la expresión más vibrante de esta utilización de la violencia por parte del cristianismo.

- El cristianismo, que era originalmente un «movimiento», heredero del movimiento de Jesús, sin templos, sin ritos, sin leyes, sin autoridades sagradas («jerarquía»), sin «sacerdotes», sin clero, sin clases dentro de sí mismo... se transformó sociológicamente en una «**religión**», como la religión romana a la que desplazó, y a la que reemplazó en su papel de «religión de Estado»²⁸. Asumió muchos de sus ritos, sus fiestas, su estilo, sus funciones, sus «ministerios»²⁹. Asumió el papel sacralizante que la religión como elemento social de cohesión tenía en las sociedades paganas, concretamente en la romana; de ahí el retroceso que se dio en todo lo que Jesús significó de «superación de las religiones». Adoptó las características sociológicas de las religiones clásicas, características que el mensaje de Jesús le había vetado: lugares y tiempos sagrados, templos, clero separado como casta o como clase social, implicación política oficial, carácter de funcionariado civil altamente jerarquizado de sus obispos y de su clero, marginación y reducción a la pasividad del pueblo laico...

28 No hace falta destacar, por evidente, que con ello el cristianismo se distanció totalmente del tipo de religión que era y le correspondía ser, religión «ético-profética», y se acomodó más y más al tipo de religión romana y griega, pagana en general, «ontológico-culturalista». Cfr. los «dos tipos de religiones» presentados por J.M. DÍEZ ALEGRÍA, citados en la lección anterior.

29 «El uso de la palabra 'pontífice', rechazada por la Iglesia primitiva —al igual que otros términos provenientes del mundo de lo sagrado y cultural, tales como 'sacerdote', 'liturgia', etc.— indica hasta qué punto la conversión del cristianismo en 'religión' imperial debió influir para que se completara su identificación con una religión más»: J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera*, 225.

- Se dio una profunda **helenización**³⁰ del cristianismo que iba a inaugurar una etapa de la historia del cristianismo inculturado en la cultura grecorromana de más de milenio y medio. Dicha configuración se dio en estos cuatro primeros siglos, especialmente en el IV³¹, y se mantiene hasta nuestros días.

- La Iglesia se hizo **heredera del imperio romano**. En efecto, ya desde Constantino, la Iglesia se vio utilizada por el poder político para prestar un servicio al conjunto del imperio. Ello hizo que la Iglesia adoptara los esquemas de organización, las prácticas institucionales, el derecho del imperio³². Cuando éste se derrumbó, la Iglesia se vio en la necesidad de sustituir el papel de la autoridad en tareas inevitables de suplencia, llegando a ocupar la cumbre del poder social y político en la sociedad medieval de «cristiandad». Ese casamiento con el poder lastrará la historia de la Iglesia durante siglos. Los intentos de emancipación de la sociedad frente a la tutela eclesiástica serán un forcejeo continuo³³ hasta la independencia final del poder civil respecto de la Iglesia, con la continua oposición de la Iglesia³⁴. Pues bien, la identificación plena de la Iglesia con el imperio romano, que llegó a darse y que perduró durante tantos siglos, permiten realísticamente considerar a la Iglesia como heredera también de ese imperio. La Iglesia se funda en Jesús por una parte, pero ha de reconocer cómo por otra parte se funda en grado muy elevado sobre el fundamento del Imperio romano. Lejos de haber quedado superado este origen, es en la actualidad cuando más claramente vemos hasta qué punto todavía tantos y tantos elementos que creíamos ser «herencia de Jesús» son más bien herencia del imperio romano y traición al Evangelio, en la doctrina, en el culto³⁵, en el derecho, en la organización, en los ministerios, en la liturgia,

30 De esto hablaremos más detenidamente en las lecciones 12 y 14; ahora sólo lo indicamos.

31 «De los cuatro primeros siglos de la era cristiana, el último fue quizá el decisivo (...) pues el pensamiento cristiano quedó fijado de una forma definitiva hasta nuestros días»: Ramón TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 1999, p. 231.

32 En pura lógica, no es posible negar que la nueva función [de religión oficial, religión de Estado] que debió cumplir le exigió una reformulación de sus propias reuniones locales, estructuras y autoridades. Más aún, lo que el emperador cristiano pedía de ella no cuadraba con otro tipo de régimen que no fuera, de alguna manera, copiado, por obvias razones pragmáticas, del modelo centralizador del Imperio. SEGUNDO, *ibid.*, 226.

33 Ahí están todas las teorías y formulaciones de las relaciones entre el poder «temporal» de los príncipes, y el poder «espiritual» de la Iglesia: teocracia, hierocracia, cesaropapismo, agustinismo político, la teoría de las dos espadas, de la luna y el sol, etc. Una segunda oleada será la de la Ilustración, el secularismo, laicismo...

34 Durante siglos la Iglesia confundió el fin de la cristiandad con el fin del cristianismo, cuando en realidad el fin de la cristiandad era la gran oportunidad para purificarse de su contaminación imperial.

35 «Después de la caída del Imperio, el Papa heredará la tradición del culto imperial»: H. PORTELLI, *Gramsci e a questão religiosa*, São Paulo, Paulinas 1982, p. 53.

etc. El carácter imperial e imperialista romano todavía es un componente activo -y muy activo- en la esencia del cristianismo eclesial, sobre todo católico, y su purificación y extirpación es una tarea pendiente, tanto para su pureza y fidelidad evangélica, como para alcanzar una mínima capacidad de diálogo interreligioso.

Lo más importante de todo esto que estamos diciendo es que no se trata de un pasado remoto de la historia de la Iglesia. Se trata de un pasado recentísimo, pues, como decimos, ha durado hasta ayer, hasta el siglo XX, hasta apenas hace 40 años³⁶, en vida de la presente generación³⁷; es presente, pues, en ese sentido. Pero, hay más: en realidad no se puede dar por superado, ni siquiera con el Concilio Vaticano II. Es cierto que éste ha abandonado las posiciones teológicas principales de la situación de cristiandad, y que ha abierto la puerta a una reflexión desprendida de aquellos condicionamientos, cuyo elenco acabamos de hacer en balance. Pero ello no significa que ese abismo que se abrió entre la Iglesia de cristiandad y el Jesús histórico se haya superado con los simples decretos conciliares y un corto período de «recepción»³⁸ del Concilio Vaticano II en la Iglesia. En dos sentidos: en primer lugar, porque la configuración misma que la situación de cristiandad ha dejado en la Iglesia (ministerios, organización, estructuras, derecho, teología, liturgia, clericalismo...) todavía está ahí³⁹, y pasará mucho tiempo hasta que se discernan y se superen todos los elementos que son accidentales y que podrían y deberían cambiar⁴⁰; y, en segundo lugar, porque como es sabido, la «recepción» del Vaticano II ha quedado truncada en la actualidad.

36 «La Iglesia necesitará llegar al Vaticano II para superar esta eclesiología de cristiandad. Ni la Reforma Protestante ni el Concilio Vaticano I serán capaces de volver a la eclesiología patristica del primer milenio». V. CODINA, *Para comprender la Eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Estalla 1990, 63.

37 Todos los católicos mayores de 50 años fueron formados en la visión medieval de cristiandad. Todos los obispos actuales lo fueron, y la mayor parte de ellos –salvo excepciones muy dignas– han sido nombrados precisamente por no significarse como partidarios de una superación de la mentalidad de cristiandad.

38 La «recepción» es un concepto técnico, que se refiere a que los actos magisteriales, como un concilio por ejemplo, no cobran carta de naturaleza completa en la Iglesia hasta que el Pueblo de Dios los ha refrendado y consagrado con su «recepción» activa. Cfr Y. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica*, «Concilium» 77 (1972) 57-85; publicado también en la RELaT: servicioskoinonia.org/relat

39 Las estructuras de la Iglesia de cristiandad «la hacen reconocible para nosotros, porque son ya en gran medida las estructuras actuales, después de su fuerte consolidación en la Edad Media y 'aun de esa especie de medioevo continuado que pretende ser la Iglesia tridentina' (J.L. SEGUNDO)»: R. VELASCO, *ibid.*, 148.

40 La era constantiniana, «una era cuyo fin ni siquiera parece haber terminado completamente con el Vaticano II». J.L.SEGUNDO, *ibid.*, 221.

Recuperación del reinocentrismo en la actualidad

Llegados a este punto, y para no alargar más la descripción de los elementos históricos del tema, vamos a exponer muy sucintamente cómo vemos las relaciones Reino/Iglesia⁴¹ en la actualidad, una vez realizada la recuperación que la renovación de los estudios bíblicos y teológicos nos ha deparado. Lo sintetizaremos en unas pocas proposiciones.

- Hay que distinguir entre el Reino y la Iglesia. No se pueden equiparar ni identificar. Identificamos presencia de Reino «en» la Iglesia, pero no identificamos el Reino «con» la Iglesia. La Iglesia es «germen y principio»⁴² del Reino (LG 5).

- El Reino es mayor que la Iglesia: anterior, más extenso e intenso, con precedencia de muchos tipos sobre la Iglesia... El Reino es el Absoluto⁴³, «lo último», es la Causa de Jesús, la «mismísima intención de Jesús»⁴⁴.

- La Iglesia está (debe estar) enteramente al servicio del Reino. Acogerlo como don, asumirlo como responsabilidad, construirlo en la historia, anunciarlo, reconocerlo donde ya está... es la misión de la Iglesia, misión que le viene de su seguimiento de Jesús. En ese servicio debe ella gastarse y desgastarse, aunque en ello le fuera la vida. La Iglesia es un instrumento temporal para el Reino, una mediación del mismo para esta economía actual de la historia de la Salvación, no representa una realización escatológica definitiva.

41 Aunque aquí estamos utilizando la palabra «Reino», por las características cristianas del contexto en que nos estamos moviendo, hay que señalar que en la práctica histórica y sobre todo en el diálogo interreligioso no insistiríamos en la palabra, sino en el contenido. También nos sirven sus sinónimos, como la Utopía, la Causa, el Sentido de la vida, etc. La Causa de Jesús, o del ser humano, o de los pobres... son para nosotros metáforas intercambiables.

42 Cáigase en la cuenta de que en latín el artículo no existe, y que por tanto no debe traducirse que la Iglesia es «el» germen y el principio del Reino, porque el original conciliar no dice que no haya otros. En caso de indicarse un artículo, debería ser indeterminado: la Iglesia es «un» germen y principio del R. No entramos ahora en la especificidad de ese «germen y principio», que no es sin más «uno más entre otros», claro está, pero tampoco es, sin más, «el» (único) germen y principio.

43 Recordemos una vez más la afortunada expresión de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* 8, que deberíamos saber todos de memoria: «Sólo el Reino es absoluto; todo lo demás es relativo». Subrayemos el carácter absoluto de la frase: «sólo» y «todo lo demás».

44 La «ipsísima intentio Iesu», dicho en palabras técnicas. Las *ipsísimas verba Iesu*, las *mismísimas palabras de Jesús*, es la forma de referirnos a las palabras (verba) que estamos casi seguros (científicamente, al margen de la fe) de que provienen de Jesús, de que él las pronunció. *Ipsísimas intentio Iesu* es una ingeniosa denominación para expresar que, más allá de la literalidad de unas palabras, lo que nos es absolutamente cierto (también por criterios exegéticos científicos, al margen de la fe) es que el RD fue realmente lo más central de la intención del Jesús histórico.

• El Reino no está atado a la Iglesia⁴⁵. Dios está presente, conduce, inspira, fermenta, provoca, impulsa... en la Iglesia y más allá de ella. Antes y después de ella. En ella y –mucho más– fuera de ella. Con ella y sin ella. Y a veces, contra ella. Mediante ella, y mediante sus enemigos o sus rechazos. Como Dios es percibido, buscado e invocado con «muchos nombres», así también el RD es acogido y buscado también bajo muchos nombres. El nombre «Reino de Dios» es uno entre los muchos que pueden designar el misterio al que se refiere⁴⁶.

• La diferencia y la distancia entre la Iglesia y el Reino posibilita que éste sea instancia crítica de aquélla, y es lo que origina la crítica profética en el interior de la Iglesia misma, así como el conflicto⁴⁷. Toda persona cristiana, seguidora de Jesús, está llamada a denunciar en la Iglesia lo que va contra el Reino.

• La Salvación es la realización del Reino, aquí y allá, en este mundo y en el otro, dentro y/o fuera de la Iglesia. Nuestra adhesión al reino y a sus valores es lo que hace presente el RD en nosotros, y es lo que nos da identidad profunda de Iglesia⁴⁸, participación en su misterio. Por eso es por lo que en la Iglesia lo principal no es su exterior ni su estructura, sino su misterio y nuestra participación en él. Y es por lo que podemos decir que en ella «ni son todos los que están, ni están todos los que son»⁴⁹.

45 No podemos aceptar planteamientos que, confesando teológicamente el absoluto del Reino, en la práctica lo relativizan al reducirlo y someterlo a la Iglesia. Por ejemplo, cuando se dice: «La gracia del Reino proviene de la Iglesia y a ella conduce. La gracia que hace pertenecer al Reino proviene de la Iglesia que, en su palabra y en sus sacramentos, es germen e instrumento del Reino. Al mismo tiempo la gracia conduce a la Iglesia, porque el Reino no es una realidad puramente interior, sino una realidad que tiende a unir a todos en la unidad católica de la Iglesia... La Iglesia es la comunidad que el Reino se crea... La realidad del Reino no es completa si no va dirigida al Reino de Cristo, presente en la Iglesia... No se puede entender el Reino fuera de la mediación de la Iglesia...». J.A. SAYÉS, *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001, 220-221. «El RD no puede separarse ni de Cristo ni de la Iglesia. Ésta está ordenada precisamente a su realización y es su germen, su signo y su instrumento. Aunque sea distinta de Cristo, está indisolublemente unida a él y al Reino»: DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, 206-207.

46 PÉREZ, Antonio, *El Reino de Dios como nombre de un deseo. Ensayo de exégesis ética*, «Sal Terrae» 66(1978)391-408.

47 «El descubrimiento del RD como lo absoluto ha sacado a la luz esta elemental verdad: la Iglesia, aun en su totalidad, no es absoluta, y por lo tanto es estructuralmente criticable». «En cuanto el RD pone en crisis cualquier realidad histórica, la Iglesia tiene que ser criticada». SOBRINO, J., *Resurrección...*, 216.

48 Pertenece a la *Mystici Corporis* de Pío XII el mérito de haber recuperado en los tiempos modernos esta primacía de lo misterioso en la Iglesia.

49 «Algunos parecen estar dentro [de la Iglesia] cuando en realidad están fuera, en tanto que otros parecen estar fuera cuando en realidad están dentro»: San Agustín, *De Bapt.*, V, 37, 38 (PL XLIII, col 196).

• Si en otro tiempo se dijo que «fuera de la Iglesia no había Salvación», hoy somos conscientes de que no sólo hay Salvación (Reino) fuera de la Iglesia, sino que podemos llegar a decir: «Fuera de la Salvación no hay Iglesia». O sea: fuera del servicio al Reino, fuera de la Buena Noticia para los pobres... no hay verdadera Iglesia de Jesús.

• «El camino ordinario –por mayoritario- de Salvación para el género humano son las religiones no cristianas»⁵⁰. El Reino está presente más allá de la Iglesia, en otras religiones... La verdadera religión de Dios es la historia universal de su Salvación. Lo que hemos llamado «Historia de la Salvación», «Revelación» o «Palabra de Dios»⁵¹, con frecuencia no era más que la experiencia judeocristiana de la misma. Salvación, Reino, Revelación, Palabra de Dios... desbordan enteramente los límites «eclesiásticos» y aun los límites «cristianos», aunque tienen en ellos una realización específica.

• Todos los seres humanos están elevados al «orden de la salvación», y nadie está en inferioridad de condiciones salvíficas o de gracia por no haber nacido en una etnia o en una cultura determinada... La Salvación se la apropian los seres humanos por la práctica del amor y la justicia, lo cual está al alcance de todos ellos. El cristianismo no es una realidad inscrita en el «orden de la salvación», sino el «orden del conocimiento de la Salvación». No es tampoco «el» conocimiento de la Salvación, porque son muchos conocimientos de la Salvación los que hay. Qué relación guarde el conocimiento cristiano de la Salvación con otros conocimientos de la salvación, es un tema de otro momento.

• Desde el Reinocentrismo, la persona cristiana ya no puede mirar el mundo «eclesiásticamente», sino desde los parámetros del Reino y de la Salvación. No catalogará a las personas ni a las realidades según su relación con la Iglesia, sino, sobre todo, según su relación con el Reino. Los no cristianos (incluso los ateos) no forman parte de la Iglesia, pero pueden estar muy adentrados en la «economía del Reino», pudiendo ocupar en el orden de la Salvación (o del Reino) un «puesto mayor» que el de muchos cristianos. Lo más importante para nosotros no es «bautizarlos» e incorporarlos a la Iglesia, sino convertirlos al Reino, si no lo están, y ayudarles a avanzar más y más hacia él por su propio camino, así como beneficiarnos de su ayuda para también nosotros convertirnos más y más al Reino.

50 Como ya dijimos en el capítulo 7, es a H.R.SCHLETTE a quien se atribuye ser el primero que planteó esta inversión del léxico teológico: «Si, frente a la historia universal de la salvación, la Iglesia (...) está, como *specialis dispositio*, de parte de la historia especial, entonces la *vía de la salvación* de las religiones se puede definir como ordinaria, y la de la Iglesia como extraordinaria». *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, 85-86.

51 La Biblia es Palabra de Dios, pero no es «la» Palabra de Dios; es Historia de la Salvación, pero tampoco es «la» Historia de la Salvación, sino, más bien, el registro escrito de su manifestación parcial en el concreto pueblo de Dios judeocristiano...

Consecuencias para el pluralismo y el diálogo interreligioso

La presentación de la recuperación actual del Reinocentrismo ya nos ha introducido en el tema del pluralismo religioso y del diálogo interreligioso, que es donde queremos aterrizar. Vamos a recoger las conclusiones de nuestro recorrido con estas tesis-sugerencias:

- Es necesario distinguir bien lo que es y lo que no es la «religión de Jesús». La Iglesia debe convertirse al RD, a la «religión de Jesús». Debemos reconocer y combatir los errores históricos de la Iglesia⁵², la dinámica institucional histórica que la lleva a mirarse a sí misma, a autoentronizarse, a considerarse la elegida, la depositaria única de la Salvación... Sin esta actitud de conversión no puede dialogar con las demás religiones, porque estaría traicionando su propia esencia. Hay que distinguir entre la Iglesia histórica y el Misterio de la Iglesia, entre la Iglesia institucional y la comunidad de Jesús. Sin querer abogar por un misterio desencarnado, sí que hay que abogar por un discernimiento claro.

- Sólo el cristianismo reinocéntrico es el cristianismo de Jesús, y sólo él dialoga con autenticidad interreligiosamente. Un cristianismo eclesiocéntrico estaría suplantando el puesto a la religión de Jesús, porque no tiene derecho a representar a la religión de Jesús en el diálogo interreligioso, ni está capacitado para entender el pluralismo religioso como querría Jesús que lo entendiéramos. Todavía hay mucho eclesiocentrismo, en todas las esferas, desde las más altas hasta las más populares.

- El redescubrimiento del Reinocentrismo ha sido uno de los mayores acontecimientos transformadores en la historia reciente del cristianismo, ha sido un «cambio de paradigma» fundamental, que divide aguas entre dos tipos de cristianismo esencialmente distintos, aunque puedan teóricamente quedar cubiertos bajo el mismo paraguas sociológico o institucional. Nominalmente estamos en el mismo cristianismo; pero realmente son dos cristianismos que poco tienen que ver. Sólo el reinocéntrico es jesuánico y sólo él es cristianismo auténtico. El eclesiocéntrico es una deformación grave del mismo, una perversión que cristalizó a partir del siglo IV, que ha dominado en los dos primeros milenios de la Iglesia y que ya ha sido descalificado finalmente a nivel teológico; lo que hace falta ahora es que se logre superar y eliminar, a pesar de la fuerte oposición con que la institución (lógicamente) resiste, en un proceso que, en definitiva, no va a ser -con más o menos demora- sino la «crónica de una transformación anunciada».

Reinocentrismo y eclesiocentrismo son dos paradigmas, dos galaxias teológicas y espirituales distintas. No es posible el diálogo acrí-

tico entre cristianos que están en uno y otro paradigma: como ocurriría con jugadores que, sobre el mismo tablero y con las mismas fichas, juegan, uno al ajedrez y otro a las damas; aunque parezca que están involucrados en un mismo juego, permanecen en mundos distintos; su interacción no les comunica realmente. Esto es lo que está ocurriendo en el cristianismo actualmente.

- El paradigma del reinocentrismo descalifica por una parte al eclesiocentrismo, y por otra establece, bajo el absoluto del Reino, una valoración totalmente diversa a la del eclesiocentrismo.

Los cristianos reinocéntricos se sienten más unidos a los que luchan por el Reino (por la Salvación, por la Buena Noticia, la Liberación) aun fuera de la Iglesia o sin referencia a ella, que a los que se oponen a la Salvación, tal vez incluso en nombre de Cristo y de su Iglesia. «El Reino une,/ la Iglesia divide,/ cuando no coincide con el Reino» (P. Casaldáliga). El Reino nos une a todos los hombres y mujeres con los que compartimos la Gran Utopía (el RD en nuestro vocabulario), con los que compartimos la lucha por la Causa de los pobres (que para los cristianos coincide de alguna manera con la Causa de Jesús), por la Justicia, por la «Vida en abundancia» (Jn 10, 10), sin que sea obstáculo la confesión de otra religión. La misma claridad del Reino nos distancia y hasta nos puede enfrentar con hermanos y hermanas que aun siendo de nuestra misma institución eclesial, están opuestos a la Utopía del Reino que consideramos como absoluto, a la Causa de Jesús que consideramos vinculante, a la Causa de los pobres *sine qua non*, a la Justicia o la «Vida en abundancia». Se trata pues de un ecumenismo nuevo —un ecumenismo del Reino— que reconfigura las fronteras tradicionales, diluyendo unas y levantando otras, reconfiguración en todo caso sobre el criterio axiológico del Reino.

- Lo que importa no es el diálogo religioso, sino el RD. O mejor dicho: nos importa el diálogo religioso porque es parte del reinado de Dios. El principal y verdadero ecumenismo, hemos dicho, es el «ecumenismo del RD». Es claro que Dios no quiere religiones (o Iglesias) que separen, que desunen, que imposibilitan la colaboración, que están incapacitadas para el diálogo por pensar que sólo ellas tienen la verdad. En esta época de la historia de la Humanidad. Dios quiere de nosotros que respetando la riqueza del pluralismo religioso (un pluralismo «de principio», positivo, querido por Dios), practiquemos la «religión universal» de la vida y la verdad, la justicia, la paz, y el amor, ¡el Reino!, cualquiera que sea el nombre que le demos.

- En todo caso, un mensaje de alegría y entusiasmo: afrontar el pluralismo religioso y el diálogo interreligioso no es un «problema» nuevo, una dificultad de estos «tiempos modernos difíciles y hostiles»⁵³, sino, por

el contrario, una hermosa tarea que se nos presenta por delante, una oportunidad magnífica que no podíamos imaginar hace tan sólo unos años, una ocasión para rehacer y reformular todo nuestro patrimonio simbólico cristiano tradicional ahora desde otra perspectiva, una nueva «misión» (realmente nueva), un «kairós».

- El ecumenismo o el diálogo interreligioso (tocaremos esto en su momento, en las lecciones finales) por ahora deberá ser práctico más que teórico. No es posible resolver de entrada, abstractamente, las cuestiones dogmáticas. Éstas pueden esperar. Es muy improbable que nos unamos en discusiones teóricas sin un mayor respaldo de colaboración en la vida. Es importante comenzar por el principio, por el centro, por la vida a la que Dios a todos nos llama, por la «vida en abundancia»(Jn 10,10) que todos necesitamos, que es el proyecto de Jesús y el proyecto de Dios (que para nosotros los cristianos se llama Reino). Sólo así, evitaremos construir la casa por el tejado, tomaremos nuestro apoyo en el centro mismo de nuestra experiencia religiosa, y será el nuestro un «ecumenismo del Reino».

• Anexo: nota sobre el sujeto del diálogo religioso.

¿Quién tiene que dialogar, la institución eclesiástica, las autoridades eclesiásticas, las «Comisiones interreligiosas o interconfesionales nombradas *ad hoc*», la Congregación para la doctrina de la fe (ex Santo Oficio, ex Santa Inquisición), o el pueblo de Dios? Se suele pensar que el diálogo religioso han de hacerlo los representantes oficiales de esa religión, entendiéndose por ello, espontáneamente, las jerarquías de las respectivas religiones o Iglesias. ¿Estamos seguros?

«La cuestión es: si los que dialogan en nombre del cristianismo son miembros de la estructura de cristiandad –como muchos de los miembros de la jerarquía, del clero y religiosos– conviene desconfiar mucho. Porque no representarían el cristianismo del Jesús. Estarían siempre más preocupados por no salirse de la ortodoxia institucional que por estar dentro de la ortopraxis del Reino. Lo que presentarían como cristianismo sería la ortodoxia, es decir el sistema institucional de cristiandad. En el diálogo no habría comunicación de hindú o musulmán o budista con un cristiano, sino con un representante del sistema de cristiandad»⁵⁴. Respondamos provisionalmente así:

53 Así lo veía Pío IX en sus encíclicas *Singulari Quadam, Quanto conficiamur moerore...* y, por supuesto, en el *Syllabus*.

54 COMBLIN, J., *Teologia da missão, apuntes pro manuscripto*.

Primero: las autoridades o jerarquías, por ocupar el puesto que ocupan, en principio, están inevitablemente condicionadas por los intereses egoístas de la institución, que tiende siempre a su perpetuación, a su seguridad, su autocentramiento, su hegemonía sobre las otras religiones, incluso a sus intereses económicos y a los de sus grupos de poder... Sociológicamente hablando, están en el lugar menos apto para llevar a cabo un diálogo interreligioso profético, como la naturaleza de este diálogo exige que sea. En muchos casos están en lugares verdaderamente no evangélicos, desde los que prácticamente es imposible realizar un trabajo movido por la pureza y la ingenuidad evangélicas.

Segundo: es bien probable que muchas de las jerarquías de las religiones (o Iglesias) no estén adecuadamente «actualizadas» en una teología y una espiritualidad acorde con lo que el Espíritu hace sentir hoy a cada Pueblo de Dios. Hoy por ejemplo, es voz abrumadoramente común en la sociedad y en la Iglesia que la jerarquía católica está incapacitada para un pensamiento libre y un discernimiento sincero⁵⁵. Las jerarquías son teológicamente conservadoras, por naturaleza. En esta nueva época (después del «cambio de época»), un diálogo desarrollado con los presupuestos teológicos de los dos milenios anteriores⁵⁶ está condenado de antemano al fracaso⁵⁷.

Tercero: el Pueblo de Dios tiene derecho a dialogar, equipado con sus comunidades y todos sus carismas. Tal vez la institución eclesial tiene dificultades insuperables para dialogar, o esté incapacitada para ello, mientras el pueblo de Dios no tiene dificultad... La jerarquía sabe que el

55 Por ejemplo, en este momento, la declaración *Dominus Iesus* -uno de los documentos magisteriales más rechazados por el Pueblo de Dios, realmente «non receptus»- mide el patrón del pensamiento jerárquico en la Iglesia católica en lo que se refiere al pluralismo religioso y al diálogo interreligioso. Quien no aparente pasar por ese raserio no puede progresar en jerarquía en la Iglesia, ni puede participar en las plataformas teológicas oficiales, que se convierten así en «lugares antievangélicos», donde no es posible la verdad ni la libertad, ni, por ende, el diálogo interreligioso sincero.

56 También respecto a la Iglesia católica podemos decir, en nuestra humilde opinión, que, lamentablemente, pese a tantas celebraciones jubilares con ocasión del año 2000, ésta no ha entrado realmente en el tercer milenio, sino que se está haciendo todo el esfuerzo posible por retenerla en el milenio pasado. Fue el concilio Vaticano II el que intentó abrir la puerta para abandonar configuraciones accidentales y lastres que se formaron históricamente en ese tiempo pasado, al margen y en contra del legado de Jesús, pero la apertura quedó truncada y espera con urgencia una nueva oportunidad. ¿O llegará demasiado tarde? Véase COMBLIN, *Um novo amanhecer da Igreja?*, Vozes, Petrópolis 2002.

57 Es la opinión de algunos analistas católicos, que creen que, en este momento, un concilio «ecuménico» de la Iglesia católica sería contraproducente, porque el colectivo de obispos impuesto centralizadamente en ella a lo largo de los 25 últimos años con criterios conservadores contrarios en la mayoría de los casos a la fe del Pueblo de Dios, no posibilita las condiciones mínimas necesarias para un diálogo a la altura del momento histórico que atravesamos.

Espíritu de Jesús nos desborda y actúa y sopla donde quiere y como quiere. Imposible poner puertas al campo o al Viento.

Cuarto: si los que participan en el diálogo interreligioso lo hacen en cuanto representantes de los «sistemas» religiosos, de las «instituciones», el resultado no va a ser religioso, sino institucional, no va a acoger los intereses del Espíritu sino las negociaciones (doctrinales, de poder, de influencias...) de las instituciones. El problema institucional es muy fuerte entre los católicos, pero no es inexistente en otras religiones, que tienen también proporcionalmente las mismas estructuras religiosas institucionales clásicas (un clero, un «dogma», una tradición conservadora, unos intereses económicos, unas identificaciones culturales y étnicas, muchos grupos de poder...). El diálogo interreligioso debe darse en otro campo, en un ámbito de libertad de espíritu y de libertad del Espíritu. Hay que dejar hablar al Pueblo de Dios, a los pueblos de Dios, a sus comunidades, a sus profetas, a todos sus carismas... Como dice Pedro Casaldàliga: «Dios tiene derecho a dialogar con Dios».

Quinto: En todo caso, tanto de cara al ecumenismo como al diálogo interreligioso, cabe a las Iglesias y religiones un papel que realizar. La propuesta que Congar hiciera para el ecumenismo podemos extrapolarla para el diálogo interreligioso. Proponía él llevar a cabo una «re-recepción de los escritos simbólicos», de los decretos conciliares o pontificios, es decir, de los escritos normativos para la fe de cada una de las iglesias y de los que éstas se han nutrido a lo largo de su historia. Cada iglesia o confesión debería «re-acoger» sus propios escritos normativos «para resituarlos en el conjunto y en el equilibrio del testimonio de la Escritura». «Se trataría de un proceso que debería tener lugar dentro de cada una de las iglesias, pero que debería ser convergente, como preparación para una posible reconciliación: «sería como una anticipación fragmentaria de un futuro concilio en común»⁵⁸.

II. Textos antológicos

- COMBLIN hace una propuesta para avanzar por el camino del diálogo interreligioso: «Debemos preparar no un nuevo Concilio, sino un Encuentro mundial de los cristianos para señalar problemas y hacer sugerencias. El ecumenismo no se hará discutiendo problemas, sino buscando juntos la vida evangélica en el mundo actual. El encuentro no tendrá que tomar decisiones que en todo caso quedarían en el papel, sino abrir horizontes y favorecer un trabajo de conjunto. Es claro que en ese Encuentro habría una gran mayoría de laicos, personas implicadas en los problemas del mundo. No personas esclavizadas por el sistema, colaboradoras del

⁵⁸ *Diversités et communion*, Cerf, Paris 1982, págs. 244 y 250.

sistema, sino personas que permanecen conscientes y lúcidas en medio de la presión del sistema.

Un Encuentro semejante debería ser promovido por las propias Iglesias con el apoyo de las jerarquías, para que puedan tener peso ante las masas cristianas, y no permanecer en el aislamiento mutuo. Pero el trabajo sería de los laicos en su mayor parte».

COMBLIN, *Teologia da missão*, pro manuscrito.

- «"Venga a nos el tu Reino": no se trata de que Dios reine en la creación por su dominio absoluto. Así reina cuando él quiere, y siempre. Se trata de otro reinado que, por su providencia, ha dejado dependiente de nuestra voluntad. "Venga a nos el tu reino" significa que venga a nosotros el reino de la gloria eterna después de la muerte. Y, puesto que para ello antes debe vivir el hombre en gracia, que venga a nuestros corazones el reino de Dios en el alma por la gracia santificante. Y, como la gracia se nos da por medio de la Iglesia, que reine la Iglesia y se extienda por todas partes; pues ella es el reino de Jesucristo.

El Reino de Dios es la Iglesia, en la cual reina aquí Dios por la gracia, preparándola para que después, trasladada al cielo poco a poco, sea allí su reino, en el cual reina ya por gloria con todo su esplendor y magnificencia».

VILARIÑO, Remigio, *Vida de Jesús*, Mensajero, Bilbao 41924, pág. 410.

- El borrador de una Constitución sobre la iglesia fue discutido por el concilio durante una semana en su período de apertura en 1962. Su primer capítulo, «De la Naturaleza de la Iglesia Militante», repetía el tema fundamental de la *Mystici corporis*: que la Iglesia Católica romana es el cuerpo místico de Cristo, y expresó esta identificación aún con más fuerza declarando: «Sólo la Iglesia Católica Romana tiene derecho al nombre de 'iglesia'» (*Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, I/4, 15).

SULLIVAN, Francis A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 199, pág. 169.

- El 30 de junio de 2000 el Card. Ratzinger envió a los presidentes de las conferencias episcopales una *Nota sobre la expresión 'Iglesias hermanas'* en la que dice que ese término sólo puede ser utilizado en el contexto de relaciones entre Iglesias particulares locales. La Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, no es la hermana, sino la madre de todas las iglesias particulares. La nota es secreta y no ha sido publicada por el AAS, pero la revista «Adista» la dio a conocer.

«Vida Nueva» 2248 (16 sept 2000) 16.

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-Tratar de recomponer entre todos la «eclesiología» implícita que se nos transmitió en nuestra formación cristiana en el catecismo infantil, escuela, colegio...: ¿Quién fundó la Iglesia? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Para qué? ¿Quién manda en la Iglesia? ¿Qué papel tiene un laico en ella? ¿Puede cambiar la Iglesia? ¿Qué cosas pueden cambiar? ¿Por qué (o por qué no) pueden cambiar? ¿Qué otras religiones pueden salvar a la Humanidad? ¿Qué debe hacer la Iglesia respecto a las demás religiones?

-¿Se podría establecer una distinción entre el cristianismo como «religión de Jesús» y la Iglesia como institución concreta y con la configuración concreta en que ha venido a dar? Hacer en grupo un elenco de: a) aspectos o elementos de la Iglesia que son actualmente así, pero que podrían ser de otra manera sin traicionar al Evangelio; b) aspectos o elementos que son actualmente así, pero que sería mejor que fueran de otra manera para ser más fieles al Evangelio; c) aspectos o elementos actuales que son contrarios al Evangelio.

-Estudiar concretamente todo lo que en la actualidad de la Iglesia es herencia del régimen de cristiandad (y del imperio romano) y no del Evangelio. Pronunciarse respecto a la posibilidad o conveniencia de su superación.

-¿Qué nos parece la propuesta de Congar para el camino ecuménico? ¿Cómo nos lo imaginamos, cómo podría ser? Seamos realistas y pensemos también lo peor (no tenemos garantizado que todo saldrá bien ni que recorreremos el mejor camino): ¿qué puede pasar en la peor de las hipótesis?

-¿Hemos oído hablar de la utopía del pueblo guaraní, que siente que camina hacia «la tierra sin males»? Escuchar la «Misa de la tierra sin males»⁵⁹ y comentar sus textos. Ese pueblo, ¿conocía/conoce el «Reino de Dios»? Matizar teológicamente la respuesta. En función de esa respuesta, ¿cuál sería la actitud correcta de diálogo religioso de una comunidad cristiana (o de un misionero) para con ese pueblo?

-Comparar estas tres definiciones de «ser cristiano» y comentar sus diferencias: a) ser miembro de la congregación de los fieles cristianos instituidos bajo el poder del Vicario de Cristo y participar de sus sacramentos; b) ser discípulo de Cristo y estar bautizado; c) vivir y luchar por la Causa de Jesús.

-Recomendamos un estudio más amplio del tema del «Reinocentrismo». En el libro de CASALDÁLIGA-VIGIL *Espiritualidad de la liberación*, hay un capítulo entero expresamente sobre el tema. El libro puede recogerse en la biblioteca telemática de Koinonía.

-El texto antológico transcrito más arriba, del jesuita español Manuel Vilariño es importante. Se trata de una obra que alcanzó difusión masiva en el pueblo cristiano de la primera mitad del siglo XX. Como se puede ver, da como definiciones de lo que es el Reino de Dios, precisamente aquellas acepciones que hoy rechazamos desde la exégesis más científica y desde el recurso más elemental al Jesús histórico. ¿Qué pensar pues de la autenticidad «jesuánica» de aquel cristianismo que fue, por otra parte, tan bendecido por la oficialidad institucional y tan extendido entre las masas populares?

-Según el card. Ratzinger, a las Iglesias protestantes no puede dárseles el nombre de «Iglesias hermanas» (véase el texto antológico correspondiente). Comentar.

59 El texto se puede tomar de la «Página de P. Casaldáliga»: servicioskoinonia.org/pedro

IV. Bibliografía

- AGUIRRE, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001, 190 pp
- BALTHASAR, Urs von, *Casta meretrix*, en *Sponsa Verbi*, Madrid 1966.
- BOFF, Leonardo, *Iglesia, carisma y poder*, Santander 1982. Muchas ediciones en diversos países.
- CODINA, Víctor, *¿Qué es la Iglesia?*, Oruro 1986, Buenos Aires 1988; disponible en la biblioteca de Koinonía.
- COMBLIN, José, *O Povo de Deus*, Paulus, São Paulo 2002.
- CONGAR, Yves, *Eclesiología desde S. Agustín a nuestros días. Historia de los dogmas*, III, Madrid 1976.
- CONGAR, Y., *La recepción como realidad eclesiológica*, «Concilium» 77 (1972) 57-85; y en la biblioteca de Koinonía.
- CONGAR, Y., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiológici*, Morcelliana, Brescia 1964, 386 pp
- DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *La gran traición, en Rebajas teológicas de otoño*, Desclee, Bilbao 1980; también en la biblioteca de Koinonía.
- DULLES, Avery, *Modelos de Iglesia*, Sal Terrae, Santander.
- DUQUOC, Christian, *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae 2001.
- ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984.
- ESTRADA, J.A., *Iglesia, ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984.
- HAAG, Herbert, *A Igreja católica, ainda tem futuro?*, Notícias Editorial, Lisboa 2001.
- HAAG, H., *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, Herder, Barcelona 1998.
- MESTERS, Carlos, *Una Iglesia que nace del Pueblo*, Lima 1978.
- MUÑOZ, Ronaldo, *Nueva conciencia eclesial en América Latina*, Salamanca 1974.
- QUIROZ, Alvaro, *Eclesiología en la teología latinoamericana de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983.
- ROLOFF, Jürgen, *La diversidad de imágenes de Iglesia en el cristianismo primitivo*, «Selecciones de Teología» 164 (dic 2002) 244-250.
- SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca 1979.
- TAVARD, George H., *A Igreja, comunidade de salvação. Uma eclesiologia ecumênica*, Paulus, São Paulo 1997.
- VARIOS, «Concilium» 208 (nov 1986), sobre «el Sínodo de 1985: una valoración».
- VELASCO, Rufino, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella, España, 1992.