

LA IGLESIA QUE NO FUE

Miguel Galíndez*

De qué se trata

A la pregunta ¿cuál es el mandamiento principal?, Jesús respondió: Amar a Dios y amar al prójimo. Lo testifican los evangelistas sinópticos (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28). Así que nuestra meditación sobre el desempeño de la institución eclesiástica venezolana pudiera abrirse con la pregunta ¿Qué significa amar a Dios y al prójimo hoy en América Latina?

Objeto de nuestro trabajo es la recepción del Concilio Vaticano II por parte de la institución eclesiástica en tierra venezolana. No es un discurso sobre la realidad, que no podría construirse sin discutir la problemática de la teología, filosofía y ciencia social contemporáneas, y aun la ciencia económica y política. Requeriría además elaborar una hipótesis de periodización de la historia de la Iglesia en Venezuela. El proceso histórico de la institución eclesiástica no es necesariamente armónico con el proceso de la formación social histórica o el surgimiento de un Estado nacional; como de hecho sucedió. La lealtad de la Jerarquía católica a los intereses nacionales estuvo siempre supeditada a la lealtad debida a la Autoridad romana. No incursionaremos en esta historiografía. La intención en el caso presente es la búsqueda de apertura de un diálogo que no puede reducirse al corro de los católicos oficiales, sino cuyo interlocutor es la sociedad toda.

Las iglesias cristianas son instituciones raigalmente humanas. Nada de lo humano les es extraño. En este momento, febrero de

-
- Presbítero. Profesor de la Universidad de Carabobo.
Galíndez@icnet.com.ve
 - *(Este trabajo se inscribe en el Programa PENSAR AMÉRICA LATINA. Director Responsable Prof. Roque Carrión. CELIJS, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela. recw30@cantv.net)..*

2003, se exhibe en las salas de cine de nuestro país el filme *El crimen del padre Amaro* (noviembre de 2002), del director mexicano Carlos Carrera con guión de Vicente Leñero, inspirada en la novela homónima del portugués Eca de Queiroz (1875). Se hacen presentes pasiones como la lujuria, la soberbia, el fanatismo, el abuso de poder. Un drama que es historia y ficción. Cercadas de debilidad y pecado, las Iglesias están obligadas por el mandato de Jesús a transmitir la Buena Noticia, el Evangelio. En *La cautividad de Babilonia*, Lutero no se escandaliza de la conducta privada de los Papas Medici, Della Rovere o Borgia, sino de una Iglesia (la romana) en manos de clérigos que ejercen una tiranía sobre los cristianos en lugar de proclamar clara y limpiamente la Palabra de Dios.

Pensar lo vivido es un ejercicio fatalmente cargado de subjetividad. Si bien el objeto de estudio es la vida de la Iglesia en un espacio y un tiempo determinados, de todas maneras, es tiempo narrado. Hay una imposibilidad de una fenomenología pura del tiempo, por el carácter eminentemente aporético de éste. Ha habido intentos de resolver las aporías, desde San Agustín hasta Husserl y Heidegger. Según la tesis kantiana, el tiempo no puede observarse directamente, es invisible. La problemática de la extensión del tiempo no agota la cuestión del tiempo humano. Para Agustín, y toda la tradición cristiana, la interiorización del tiempo remite a la eternidad, *estabilidad* de un alma en reposo. Para Heidegger, en *Ser y tiempo*, es la finitud sellada por el ser-para-la-muerte.

La pregunta

¿Cómo se preparó la Iglesia venezolana para recibir y poner en práctica el *aggiornamento* propiciado por el Concilio Ecuménico Vaticano II que se celebró en Roma entre 1962 y 1965? Me atrevería a responder que de ninguna manera; nada de lo que era la práctica o las metas de los Obispos individualmente o como cuerpo colegiado tenía que ver con la reforma planteada en el Concilio. Entre los cambios promovidos por el gran sínodo (teológicos, litúrgicos, políticos) y la conducta de los jefes venezolanos antes y después

del Concilio, no puede concebirse una mayor disparidad y distancia que las que efectivamente se dieron. Ha habido historiadores de la Iglesia venezolana y teólogos que han intentado responder a la pregunta. Por mi parte, insisto en mi búsqueda de diálogo abierto, sin prejuicios apologéticos. La retrospectiva pergeñada burdamente quiere ser un presagio de futuro distinto.

Breve retrospectiva

El relativo desarrollo institucional que experimentó la institución eclesiástica en tierra venezolana en la segunda mitad de la Colonia, se vio interrumpido por el proceso de independencia, pues a éste se opusieron gran parte de los jerarcas y del clero no nativo, que eran la gran mayoría. Durante la Colonia, la Iglesia estuvo subordinada a los Reyes de España por la ley de Patronato y, por otra parte, guardó una actitud de pasiva obediencia a las directrices romanas. Por ejemplo, mientras el Concilio de Trento (1545-1563) se tradujo en reformas de la vida cristiana en el Perú, bajo la ducción del obispo santo Toribio de Mogrovejo, en Venezuela tuvo escasa repercusión.

Después de la guerra de la Independencia (1810-1821) y a lo largo del siglo XIX la Iglesia venezolana vivió en estado de latencia y en una condición social de extrema debilidad. En 1869-1870 se celebra en Roma el Concilio Vaticano I, al que asiste el arzobispo de Caracas y Venezuela, Mons. Silvestre Guevara y Lira. La posición política asumida por Pío IX ante los que consideraba enemigos de la fe (el liberalismo, la masonería, el protestantismo y el materialismo) no pudo ser más intransigente; lo que agudizó el enfrentamiento de Antonio Guzmán Blanco con la Iglesia venezolana. El Guzmanato representó un serio retroceso para los intereses del catolicismo. Veinte años después, también en Roma, tuvo lugar el Concilio Plenario de América Latina que reitera el anatema contra el liberalismo, el socialismo, la masonería, el paganismo y la superstición. Bajo los gobiernos de Juan Pablo Rojas Paúl, Raimundo Andueza Palacios y Cipriano Castro (1888-1908) se asiste a una lenta

recuperación. A partir de 1908, con el gobierno de Juan Vicente Gómez se puede hablar de reconstrucción, en un contexto político autoritario que prohíbe a la Iglesia inmiscuirse en asuntos públicos. En los dominios religioso-eclesiásticos se aprovecha para recuperar legitimidad y renovar credibilidad ante la población. La institución clerical se concentra en sus actividades propiamente religiosas, las culturales y las de reorganización interna, y asume tareas asistenciales de salud o educacionales, manteniéndose ajena a la problemática social y a los movimientos políticos antidictatoriales.

Juan Bautista Castro encarna de manera eximia el resurgimiento religioso en Venezuela y lidera el modelo de restauración de la cristiandad enfrentado a la modernidad. Al iniciar sus funciones como Arzobispo de Caracas, en 1904, convoca la I Conferencia Episcopal Venezolana cuyo resultado se manifiesta con la publicación de la *Instrucción pastoral del episcopado venezolano* que reemplaza las caducas *Sinodales* del obispo Diego de Baños y Sotomayor, del siglo XVII, como guía normativa del clero. Logra el arzobispo caraqueño la unidad de los obispos y del clero, antes débilmente organizados en el plano nacional. Doctrinariamente, en estricta sintonía con Roma, escribe incansablemente contra el evolucionismo darwiniano y el positivismo. En 1896 había fundado la congregación de las Siervas del Santísimo, cuya base “dogmática” es la adoración eucarística, concebida separadamente de la misa o celebración de la Cena del Señor. Este error dogmático fue subsanado por el Concilio Vaticano II; cosa que, aún hoy en día, no parece estar clara en la manera como se practica y predica el culto eucarístico entre nosotros. Gobernó el obispo Castro hasta 1915, coincidiendo prácticamente con los años de pontificado de Pío X (1903-1914), el Papa de la restauración, incluido *L'ancien régime*. Su lema era “Instaurare omnia in Christo”. Pío X honró a Juan Bautista Castro con títulos nobiliarios.

El 28 de julio de 1824 Francisco de Paula Santander promulga la Ley de Patronato Eclesiástico, heredada de la Corona española. En 1830, Venezuela se separa de la Gran Colombia; pero, por decreto del 15 de marzo de 1833, a pesar de la razonada

oposición de la Jerarquía, el gobierno ratifica la vigencia del Patronato para Venezuela. *De iure* y a veces *de facto* se desconocen los derechos eclesiásticos. Con la Ley de Patronato la Iglesia queda sometida al Estado. Los intentos de concordato efectuados por los romanos pontífices, a lo largo del siglo XIX resultaron fallidos. El 24 de octubre de 1911, sin derogar el derecho de Patronato, Juan Vicente Gómez firma el “Decreto sobre el ejercicio de la inspección suprema de cultos”. Desde la época de Guzmán Blanco era incontrovertible que la pretendida *ratio iuris* que los legisladores de 1824 adujeron a favor del mantenimiento del status regalista había dejado palpablemente de existir. El Decreto de 1911 mostró claramente el anacronismo de la ley grancolombiana. Para José Rodríguez Iturbe (*Iglesia y Estado en Venezuela, 1824-1964*, UCV Caracas 1968, p. 193), el artículo 85 de la Constitución de 1947 es el primer antecedente legal del *Modus vivendi*. Deja abierta la posibilidad de establecer convenios o tratados para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En su mensaje del 7 de marzo de 1964, el Presidente Rómulo Betancourt considera que el *Modus vivendi* es un hecho impuesto por el cambio de los tiempos y las circunstancias, desechando definitivamente el viejo sistema de Patronato. El canje de ratificaciones se hizo en Roma el 24 de octubre de 1964. Los criterios que *de facto* habían guiado las relaciones entre los poderes, el civil y el eclesiástico, continuaban prácticamente vigentes.

Para los eclesiásticos se alcanzaba una meta perseguida por más de un siglo y que se suponía redundaría en una autonomía de la acción pastoral. Políticamente, sin embargo, significaba la aceptación del sistema democrático burgués rentista populista, instaurado por el Pacto de “Punto Fijo” que, el 31 de octubre de 1958 en Caracas, firmaron tres partidos: Acción Democrática, Partido social cristiano COPEI y Unión Republicana Democrática. El bipartidismo AD – COPEI (Rómulo Betancourt y Rafael Caldera) se mantuvo hasta 1993. El Episcopado se adhirió a esta fórmula política, acriticamente. Era mantener a la Iglesia enfeudada al Poder, situación que impidió a la Jerarquía aceptar en la práctica la separación entre la Iglesia y el Estado en los términos concebidos por el Concilio Vaticano II. La

Iglesia siguió entendiéndose como una sociedad perfecta con capacidad fáctica y jurídica de establecer pactos con el Estado. Mientras tanto, la teología conciliar presentaba a la Iglesia como sacramento original y como pueblo de Dios. La Iglesia de clérigos debía dar paso a una Iglesia de bautizados, en diálogo con el mundo moderno (antes condenado), pero sin confundirse con el *statu quo*. Más aún, en América Latina, no podía ser Iglesia de Cristo si no lo era ante todo de los pobres. Para las iglesias europeas, protagonistas en un primer momento del Concilio, el problema era la secularización de la sociedad y su interlocutor era el ateo burgués. En buena parte, el Concilio fue un evento europeo. Pero, en el desarrollo del mismo, aparecieron los Padres conciliares latinoamericanos para afirmar que su interlocutor era el pueblo pobre creyente, al que tenían que acompañar. Posición esclarecida en la Conferencia de Medellín de 1968 y en la de Puebla en 1979. En su conjunto los obispos venezolanos se mantuvieron ajenos al viraje conciliar.

Movimientos renovadores...

Al comenzar el siglo XX, la cristiandad europea, todavía imbuida de la cultura del barroco, se negaba a aceptar la modernidad; de ella, sin embargo, surgieron, tres movimientos eclesiales de signo distinto: el movimiento litúrgico, el movimiento ecuménico y el movimiento bíblico, precursores del Concilio Ecuménico Vaticano Segundo.

Pionero del **movimiento litúrgico** fue el sacerdote belga (* 1873) Lambert Beauduin. Después de unos años de profesorado en el Seminario de Saint-Trod, formó parte de un grupo de Capellanes de los obreros. En 1906 ingresó al monasterio benedictino de Mont-César. Habiendo estudiado la doctrina de Dom Columba Marmion, apegado a las directrices pastorales del Papa Pío X y a la animación del cardenal Mercier, en 1909 inaugura la época llamada *pastoral* en el movimiento litúrgico. El mismo Beauduin en 1921, en Roma, inicia el movimiento ecuménico; apoyado por Pío XI se abre a la

acción unionista a favor de los rusos. En 1925 funda el monasterio de Amay, cuyo fin es la unión de las iglesias. Con la revista *Irenikón* su acción se extiende, desde 1926, no sólo a la liturgia oriental y a los ortodoxos sino también a los protestantes. Denunciado ante el Santo Oficio, se ve obligado a abandonar su monasterio de 1931 a 1951. Coopera, entonces, en la fundación del Centro de Pastoral Litúrgica de París. Uno de sus últimos consuelos fue el anuncio del Concilio hecho por Juan XXIII en 1959. Al abrirse el Concilio Vaticano II, la Iglesia romana vivía todavía fundamentalmente de la herencia de Trento y del sacramentalismo medieval. Según el pensamiento conservador, al menos por ocho siglos, la unidad de la Iglesia no tenía otra manera de expresarse mejor que en la uniformidad cultural, mediante la imposición de la liturgia romana a todo el orbe católico. La Constitución Sacrosanctum Concilium, promulgada en 1963, es el documento más importante del magisterio conciliar sobre liturgia y teología sacramental. Estuvo precedida por una larga historia de investigación y reflexión teológica que había culminado en la carta encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII (1947). Para la sacramentología fundamental son de especial importancia las enseñanzas propuestas en los números 5-12, 57, 59 y 61 de la Sacrosanctum Concilium, así como en la Introducción. Mérito especial de este Concilio ha sido el incorporar su magisterio sobre los sacramentos en el amplio contexto de una comprensión orgánica de toda la liturgia.

Pudiéramos hacer remontar el **movimiento ecuménico** hasta principios del siglo XIX en Alemania, cuando se inició una importante renovación teológica y eclesiológica encabezada por el profesor de Tubinga Juan Sebastián Drey (1777-1853), la cual tuvo como principal exponente a Juan Adam Mohler (+ 1838) y cuya influencia llegó hasta el Vaticano Segundo. Un hito importante para lo que luego sería el desarrollo del ecumenismo de cuño romano fue la conversión del sacerdote anglicano John Henry Newman, quien en 1845 abrazó el catolicismo. Fue hecho Cardenal y fundó el “Movimiento de Oxford”, con el que pretendía iniciar una restauración de las fuentes apostólicas al interior de la Iglesia Anglicana. A partir de 1890, con el sacerdote lazarista Fernand Portal

dieron, sin saberlo, gran impulso a lo que luego sería el movimiento ecuménico dentro del catolicismo romano. Este ecumenismo fue combatido por el Papa Pío XI en su encíclica “*Mortalium Animos*” (1928). Tres décadas más tarde, el Papa Juan XXIII cambiaría drásticamente la posición anterior, hecho que se hizo patente durante las sesiones del Vaticano Segundo. La Iglesia de Roma se convirtió en abanderada del movimiento e invitó a ortodoxos, anglicanos, luteranos y demás Iglesias a participar en el Concilio en calidad de observadores. Juan XXIII hizo posible crear un clima de nostalgia de la unidad perdida. En cambio, las posiciones de Juan Pablo II en materia ecuménica son normalmente interpretadas por las otras Iglesias como una nueva forma de imperialismo católico, similar al vivido en la época posterior al Concilio de Trento en el siglo XVI. Pero el diálogo inter-religioso pluralista, más allá incluso de las iglesias cristianas establecidas, sigue estando planteado.

No es menos importante el **movimiento bíblico**. La encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943) abrió oficialmente las puertas de la exégesis católica al método histórico crítico con sus consecuencias. En sus inicios, a finales del siglo XIX, el trabajo exegético había sido impulsado por León XIII. El magisterio de Pío XII introdujo un cambio profundo en los estudios bíblicos. A cincuenta años de la aparición del movimiento bíblico en la Iglesia católica, Pío XII reconoce la importancia de las ciencias positivas para la exégesis de la Escritura. Además, el exegeta católico ha de averiguar a qué género pertenecen los libros sagrados. Los *géneros literarios* constituyen una piedra fundamental de una correcta lectura..

Vale recordar la frase de León XIII: “Es muy deseable y necesario que el estudio de la Escritura influya en toda la ciencia teológica y sea su alma” (*Providentissimus*, *Enchiridion Biblicum* 114). La unión de doctrina con vida se facilita, ya antes del Vaticano Segundo, gracias al retorno general a la Biblia: ni liturgia, ni dogmática, ni moral, ni pastoral son concebibles sin su principio vital, la Escritura.

Después del Concilio, el movimiento bíblico ha florecido en América Latina y el Caribe. Nuevos sujetos leen la Escritura santa.

Con anterioridad, su lugar convencional se hallaba en las academias teológicas o entre los agentes de pastoral. En las últimas décadas, son las comunidades las que leen la Biblia. Se practica la lectura comunitaria de la Biblia en estrecha relación con los movimientos de la sociedad civil y las luchas populares. La Red Latinoamericana, apoyada por el Consejo Mundial de las Iglesias, ha hecho posible que el proceso de articulación empezara a desarrollarse. Debemos decir que en nuestro país el movimiento arrancó tardíamente y es aún anémico, no impregna la vida eclesial.

... no aceptados por la Iglesia venezolana

Los tres movimientos que, a lo largo del siglo XX, promovieron la renovación de la Iglesia en Europa, eran ignorados por los pastores venezolanos; de tal manera que mientras que, para el movimiento renovador cristiano europeo el Concilio Ecuménico Vaticano Segundo fue un resultado del esfuerzo cumplido por muchos creyentes, teólogos, pastores, laicos; para la iglesia venezolana los temas conciliares eran materia completamente nueva, cuando no sospechosa de heterodoxia, y cuya asimilación posterior fue, por decir lo menos, insuficiente. Pudiera ilustrarse esta apreciación con un ejemplo tomado de la liturgia, materia donde la reforma de Roma era de obligatoria obediencia. Con su encíclica *Mediator Dei* (1947), con la restauración de la Vigilia Pascual (1951) y la reforma de la Semana Santa (1955), el Papa Pío XII oficializaba los cambios a que aspiraba y sobre los que había reflexionado largamente el movimiento litúrgico, haciéndolos de obligado cumplimiento para toda la Iglesia de rito romano. El Triduo Sacro se abre con la misa “In Coena Domini” al atardecer del Jueves; la Pasión y Muerte del Señor se conmemora el Viernes; cierra con la Vigilia Pascual en la noche del Sábado, gran fiesta anual de la Resurrección. El Concilio avanzó sobre lo inaugurado por Pío XII. Si damos un vistazo a las prácticas de Semana Santa, en nuestro país, da la impresión que se hubieran congelado en un tiempo pasado, más o menos remoto. Las procesiones con imágenes o “pasos” de la Pasión

ocupan lugar principal, alimentando una piedad o religiosidad popular ajena a la liturgia. Lo importante es la dramatización o representación teatral. Habría que incluir aquí los “monumentos” o “altares” del Jueves Santo. No se entienden como adoración del sacramento eucarístico, prolongación de la misa de la Cena del Señor. Son más bien una representación del sepulcro del Señor. La liturgia reformada recuperó el lenguaje de los símbolos, contrapuesto a las representaciones. La Semana Santa y, muy especialmente, el Triduo Sacro no pueden reducirse a representaciones de hechos pasados. Sin negar el derecho a hacer teatro religioso o folclore, hay que afirmar que la liturgia es otra cosa. La liturgia es misterio y mistagogía, presentificación y celebración sacramental de la Muerte y Resurrección del Señor.

En su trabajo especial de grado (“Aproximación a la historia social y eclesial de la corriente venezolana de la teología de la liberación”), defendida en la UCV en febrero de 1998, Maurice Brunner observa que la coyuntura socio-política y económica nacional (1966-1972) era de perfecto entendimiento entre Gobierno y Jerarquía católica. Habían firmado el *Modus vivendi* en 1964. Las orientaciones sociales de la encíclica de Pablo VI “*Populorum progressio*” (26 de marzo de 1967) y la transformación eclesial propuesta por la conferencia de obispos latinoamericanos en Medellín (26-8/6-9 de 1968) eran por lo menos inoportunas. Para los obispos venezolanos y los católicos oficiales, la década 1967-1977 era la más reconfortante de los 150 años de vida republicana: prosperidad económica, ausencia de grandes conflictos políticos, convivencia democrática liberal... se alejan las dictaduras militares, derrota del peligro castrista. La llegada de COPEI al gobierno, con Rafael Caldera a la cabeza, fue un triunfo para la Iglesia. En los colectivos sacerdotales renovadores hubo poca comprensión de Medellín e incluso del Vaticano II o buscaban un lenguaje mediador para poder dialogar con la Jerarquía. Medellín y Vaticano II resultaban un lenguaje demasiado radical para entenderse con una Jerarquía retardataria. De ahí que el proceso contestatario que vivió la Iglesia venezolana entre 1966 y 1972 no corría paralelo con otros del resto de América Latina. Medellín tuvo un efecto retardado en la

Iglesia venezolana, por lo que mal puede considerarse causa de lo acontecido en el período 1966-1972. Una minoría exigía de la Iglesia ajustarse a la doctrina del Vaticano II. Las acciones conciliares fueron acusadas de hacer el juego a la subversión comunista. Hacia 1973 comienza a configurarse la corriente venezolana de la teología de la liberación, con nuevos protagonistas. Se asiste, desde entonces, al desarrollo de proyectos pastorales diferentes dentro de la única Iglesia. Ciertos rasgos, sin embargo, guardan relación con las tendencias ancestrales del estamento eclesiástico venezolano: debilidad organizativa, descentralización y bajo nivel de coordinación, limitado impacto social y eclesial, reducida capacidad de elaboración teórica, reticencia a enfrentarse abiertamente al Estado y a otras élites de poder social o eclesiástico. Por otra parte, desde los tiempos de Guzmán Blanco la laicidad del Estado venezolano fue ante todo una cuestión religiosa y de deslinde frente al Poder eclesiástico. Las élites ilustradas, en su mayoría, siguieron proclamándose católicas, pero adscribiendo la religión al foro privado. Hasta nuestros días, el bautismo, la primera comunión y el matrimonio son practicados como ritos de paso, rituales sociales que marcan etapas de la vida de los individuos; no son realmente celebraciones sacramentales que exigen la conversión, la fe personal en Cristo. En este contexto, es comprensible la poca resonancia que han tenido las minorías conciliares.

Postconcilio y necesidad de la teología

La pobreza de la vida pastoral delata las fallas en la preparación teológica de los candidatos al sacerdocio. Hasta el Vaticano II dominaba el conceptualismo neoescolástico; por contraposición, el enfoque de la teología postconciliar es histórico-salvífico. El Concilio, que nació con una intención predominantemente pastoral, dio lugar a una renovación notable en el planteamiento general de toda la teología. La teología ha de abreviar en la Escritura Santa, su agua manantial siempre fresca, y en la teología patristica. Y, por otra parte, tiene un cierto paralelo con el

viraje existencial y fenomenológico de buena parte de la filosofía contemporánea. En lengua española bastaría citar la obra de Xavier Zubiri. Se aleja de la a-historicidad de la teología neoescolástica y de la metafísica. Ya no hay *theologia* vel *philosophia perennis*. Viene a propósito recordar la crítica de Heidegger en su conferencia “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en 1957, donde explica el significado que da al término, de origen kantiano, “onto-teo-logía”. La metafísica sería, a la vez, onto-logía y teo-logía. Las elaboraciones postconciliares han superado la concepción metafísica propia del racionalismo. El filósofo católico Jean-Luc Marion (*Dieu sans l'être*, Paris 1982) ha acusado a la metafísica de “idolatría conceptual”, a causa de tomar a Dios por una representación suya. La neoescolástica católica del siglo XX, aún la tomista, ha sufrido contaminaciones de tipo racionalista. En su falta de conciencia histórica, la neoescolástica realizaba la convergencia de una “modernidad inconsciente” y de una “antimodernidad pragmática”. Para la renovación de la teología, no pocos teólogos volvieron su mirada hacia las ciencias humanas como ayuda válida en la investigación teológica.

Después del Concilio aparece en América Latina la llamada Teología de la Liberación (TdL). La expresión no designa una nueva teología sistemática, más bien alude a un movimiento teológico en el que, en ocasiones, se incluye la práctica pastoral de la que surge y a la que acompaña. Es un movimiento teológico de dimensiones mundiales y de estructura plural. Las intuiciones que formuló Gustavo Gutiérrez en su obra *Teología de la Liberación. Perspectivas* (CEP Lima 1971; Sígueme, Salamanca 1972) parten de dos descubrimientos capitales: el de la primacía de la práctica y el de la perspectiva del pobre; constituyen tesis de capital importancia para toda la teología del futuro, independientemente de su calificativo como TdL (Ver: Antonio González, “Vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación”, UCA San Salvador, *Sal Terrae*, octubre de 1995, pp. 667-675 (www.servicioskoinonia.org/RELaT 164)).

El Concilio abrió un compromiso y una perspectiva para hacer teología. Promulgada el 7 de diciembre de 1965, la

Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”, N° 4 (“Sobre la Iglesia en el mundo actual”), plantea que “es necesario conocer y comprender el mundo en que vivimos y sus esperanzas y aspiraciones, su modo de ser, frecuentemente dramático”. El documento subraya la aceleración de cambios profundos, una auténtica transformación social y cultural, una crisis de crecimiento con sus dificultades. El Documento se mueve en una atmósfera de optimismo que la historia posterior no validó. Sin embargo se puede tomar como punto de partida de la teología como reflexión crítica sobre la praxis y, en el caso de la teología latinoamericana que vendría luego, sobre la praxis de la liberación. Al subrayar el valor de lo humano (GS 22), supera el etnocentrismo y el maniqueísmo: material/espiritual, natural/sobrenatural. Como escribió Karl Rahner: “Toda verdadera teología es antropología; y toda verdadera antropología es teología” (*Escritos de teología*, vol. IV, p. 153, Madrid 1965). Son los alcances de la Encarnación. No se oponen historia profana e historia sagrada. Sólo hay una historia y vocación: la divina.

En América Latina la teología es palabra segunda. La palabra primera está en la vida del pueblo. La fe es operativa, es caridad. La reflexión se hace desde el pobre y sus luchas por la liberación. “El teólogo es un creyente. Por ello su reflexión brota y se hace de la compasión por el pobre crucificado y la pasión por la buena noticia de Jesucristo” (Roberto Oliveros Maqueo SJ, “Historia breve de la teología de la liberación (1962-1990)”, en: www.servicioskoinonia.org – RELaT/300). Dios se revela en Jesucristo. El pobre y su causa es el lugar teológico privilegiado. Para Oliveros y de acuerdo a la dinámica conciliar, el método teológico fue enriquecido por los aportes de la TdL, fundamentalmente: 1) el pobre como lugar teológico privilegiado de la manifestación de Dios; 2) la perspectiva del pobre y su liberación cómo óptica desde la cual leer los acontecimientos y releer la historia; 3) el servicio de la teología como palabra segunda, como reflexión crítica del accionar humano y eclesial. La TdL aprovecha el material y el lenguaje de las ciencias humanas, especialmente de las ciencias sociales.

Pedro Trigo, al final de su artículo “Situación de la teología al final del siglo XX” (www.servicioskoinonia.org/RELaT/215) señala tradiciones que deben proseguirse: 1- la teología como saber provisional, plural y en diálogo; 2- soberanía de Dios que libera. Teología despegada del Poder; 3- giro antropológico (Encarnación); 4 - los pobres, destinatarios privilegiados del Reino y sacramento de Jesucristo. La acción mesiánica por excelencia es su evangelización y liberación.

Algunas de las cuestiones pendientes

¿Qué podemos esperar, en los próximos decenios, en materia de ministerios? (Ver trabajo de Thomas J. Reese sj Director de la revista *América*, New York, “La Iglesia para el próximo milenio”, publicado en *Reflexión y teología* 43, nov. 1999, pp. 27-35, Santiago de Chile). La política católica romana sobre el celibato sacerdotal ha obtenido como resultado paradójico la rápida desclericalización de la Iglesia. Lo que la Reforma protestante no consiguió lo ha logrado la “ley” del celibato. El laicado, mayoritariamente las mujeres, asumen cada vez más funciones que antes eran consideradas propias del sacerdote. De un sistema en el que el laico era consumidor y el clero proveedor de servicios se está pasando a un *self service*. La Jerarquía, y en particular el Papa Juan Pablo II, no acepta el acceso de mujeres al orden sacerdotal, prácticamente a ningún escalón del ministerio ordenado. Olvida el papel educador de las madres con sus niños y niñas. Las mujeres enojadas ante una jerarquía que las ignora y las mantiene en posiciones de minusvalía pueden volverse anticlericales y, con ellas, las futuras generaciones. Es ridículo pensar que saldrán vocaciones sacerdotales o religiosas de familias con madres anticlericales. La Iglesia no puede sobrevivir sin el soporte activo de la mujer.

El pueblo no está dividido. División existe entre el pueblo y la jerarquía. La brecha entre obispos y pueblo, entre obispos y sacerdotes, se hace más profunda en todas partes. Los defensores de las posturas vaticanas (la prueba que hay que pasar para ser obispo) cada vez más son los menos aptos intelectual y pastoralmente para dirigir al pueblo.

Otro problema aqueja a la Iglesia católica: su desprecio por la investigación, pues se siente poseedora de una verdad que no cambia ni necesita de reformulaciones. Fue un grupo de teólogos, trabajando sin apoyo institucional, quienes allanaron el camino para el Vaticano II. Juan XXIII consiguió una sólida doctrina teológica donde apoyarse para concretar su propuesta de reforma de la vida eclesial. Para hacer teología hoy ejemplos a imitar son San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Agustín entró en diálogo con el neoplatonismo y Tomás lo hizo con la obra aristotélica recién descubierta, para exponer la fe a sus contemporáneos. Los mejores logros de la teología contemporánea se deben a los estudios de biblistas historiadores. En cambio, por necesitar una fundamentación filosófica y no haber aceptado la filosofía y la ciencia del siglo XX, tanto la teología sistemática como la moral no han corrido igual suerte.

Con el Concilio Euménico Vaticano II dimos un gran salto, del siglo XVI pasamos al siglo XX. El Concilio afirmó la libertad religiosa, la colegialidad, el ecumenismo, la reforma litúrgica y la preocupación por lo social; amplió el rol del laicado en la Iglesia. Si exceptuamos la colegialidad quizá no ha habido marcha atrás, aunque bajo el papado de Juan Pablo II fue detenido el movimiento renovador, por el miedo al caos institucional. Pasó el tiempo de las grandes utopías. Un proyecto humano, como el del *aggiornamento* o reforma católica, requiere de una conversión intelectual, moral y religiosa. Tal conversión, si miramos a la Iglesia en su conjunto, no ha sucedido todavía.

Hacia un nuevo concilio

Muchas cosas buenas se están moviendo no liderizadas por Roma. Así, el Parlamento de las Religiones que celebró su III asamblea en Ciudad del Cabo del 1º al 8 de diciembre de 1999, donde participaron alrededor de 7000 personas de 75 países, analizaron problemas del mundo actual, buscaron convergencias éticas y propusieron acciones comunitarias. Se propusieron caminos: 1)

creación de una comunidad en la diversidad (pluralismo, diálogo y diversidad); 2) compromiso por el sostenimiento (cuestión del medio ambiente); 3) aspiración a la justicia (pobreza y desarrollo); con el que están conectados: la solidaridad y el servicio, la búsqueda de un fundamento espiritual, la colaboración creativa. Hay tareas comunes de las religiones: 1) promover y potenciar el diálogo interreligioso e intercultural; 2) compromiso por la paz y la no-violencia; 3) creación de redes de solidaridad interhumana y trabajo por un orden internacional justo; 4) práctica de la tolerancia y de la acogida; 5) eliminación de las discriminaciones y construcción de una comunidad de mujeres y hombres bajo el signo de la igualdad; 6) compromiso de defensa de la vida de los seres humanos y de la naturaleza.

Aunque, en octubre de 2002, el Papa dio por cerrado el debate sobre un posible Concilio Vaticano III, la polémica sigue abierta. Hay cuestiones no resueltas como la colegialidad en el gobierno de la Iglesia, la participación de los laicos (especialmente, de las mujeres) en la Iglesia, la sexualidad, la disciplina del matrimonio, el ecumenismo. Se puede firmar en la Web (www.proconcil.org) una petición dirigida al Papa a favor de un nuevo concilio que se realizaría en diálogo fraterno y con la mayor colaboración posible de las demás iglesias cristianas y las otras religiones para hacer frente a los graves desafíos de la humanidad, primeramente el de la pobreza. Se concibe como un proceso más o menos largo, participativo y corresponsable a partir de las iglesias particulares, locales y continentales. Que la comunidad creyente pueda pronunciarse sobre los temas que considera más importantes y urgentes. En comunión con el Papa y toda la Iglesia. El *aggiornamento* no ha terminado.