

ACTITUDES CONFLICTIVAS Y PERTENENCIA ECLESIAL: A PROPOSITO DE TRES PUBLICACIONES

por J. M. BERGOGLIO, S. J. (San Miguel)

I. La publicación de tres obras que llegaron a nuestra redacción¹ nos invitan a un *comentario de conjunto* debido a los puntos en común que tratan, los cuales sugieren ciertas reflexiones acerca de fenómenos eclesiales de nuestros días, especialmente en Latinoamérica. Con el subtítulo de *Comunión y Participación* se publican los tres Documentos de Puebla: el Documento de consulta, el Documento de trabajo y el Documento final. Se trata de una obra que —al presentar el desarrollo de la reflexión a lo largo de los diversos documentos— presta un serio servicio a la investigación. El prólogo (pp. XI-XXXIX), a cargo del Arzobispo de Medellín y que fuera Presidente del CELAM durante la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Cardenal Alfonso López Trujillo, aporta reflexiones concretas e interesantes sobre el desarrollo histórico del evento, y —en especial— sobre las diversas tensiones que se provocaron alrededor de la Conferencia, en su preparación, durante su realización y —finalmente— en la interpretación ulterior. La obra de H. Urs von Balthasar, *El Complejo Antirromano*, supone una densa reflexión teológica sobre las diversas tensiones que afectan la unidad y universalidad de la Iglesia, y sobre su naturaleza misma, a la luz del ministerio de Pedro. Comienza delineando sencillamente el problema (la Encarnación del Verbo, el antirromanismo y el camino de integración). En la primera parte describe con agudeza todo el problema del antirromanismo. En una segunda parte ensaya la teología del misterio de la Iglesia, plasmando la categoría de “constelación cristológica” para la recta intelección del ministerio del papado. Finalmente, en una tercera parte, profundiza sobre el milagro del amor autotranscendente ínsito en el ministerio de Pedro, concluyendo con una de las páginas más bellas sobre el papado —“a donde no quieras”— que perfilan la vocación de Pedro en la Iglesia. La traducción castellana de la obra es muy buena y rica, tomada del original alemán de 1974. Se trata de un “assez étrange livre...” como decía Y. Congar en el comentario al original (RSPT, 1975, 504-505). Lleno de sugerencias e invitador a la reflexión honda y religiosa del misterio. La obra de Barbottin, *Catequesis y pedagogía*, enfoca el problema actual de la enseñanza de la catequesis a la luz de problemáticas modernas.

II. Las tres obras tienen una dimensión común, que quisiéramos

¹ Puebla, *Comunión y participación*, BAC, Madrid, 1982, 669 págs.; H. U. von Balthasar, *El Complejo antirromano*, BAC, Madrid, 1981, 373 págs.; E. Barbottin, *Catéchèse et pédagogie*, P. Lethielleux, Paris-Namur, 1981, 128 págs.

fuera el núcleo de nuestro comentario: son *diagnosticadoras* de la actual situación eclesial. Llama la atención el gran espacio que han dado los Obispos —en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano— al trabajo de *diagnóstico* de la vida de la Iglesia en Latinoamérica. Igualmente las obras de von Balthasar y Barbottin se ocupan ampliamente del diagnóstico en sus respectivas áreas. Obviamente que ni Puebla ni las otras dos obras se reducen a un mero diagnóstico, pero —para nuestro propósito— nos centraremos en él. Y también hacemos notar que tanto el Documento de Puebla como las otras dos obras señalan un camino viable a los conflictos que aparecen en el diagnóstico: comunión y participación en Puebla; la teología de la constelación cristológica en von Balthasar; y la implícita distinción entre disyuntiva y alternativa (a nivel de expresión de los conflictos) en la obra de Barbottin.

El primer diagnóstico que aparece, de modo especial y marcado en *El complejo antirromano* es el de las conflictividades en la Iglesia de nuestros días. Y, si bien en este libro se acentúan las conflictividades en torno al ministerio petrino, éstas no se entienden del todo sino como participando de las diversas conflictividades de la Iglesia. En un primer diagnóstico aproximativo, von Balthasar habla de las izquierdas, de las derechas, y de sus tensiones con lo que él llama el “sentimiento católico popular”, rebosante de sentido común y fiel a Roma, el cual sufre los embates de las diversas ideologías de cualquier signo. Y, siguiendo esta tipología elemental, va presentando rasgos típicos de estas “elites eclesiales” (de derechas o de izquierdas): todo ejercicio de la autoridad sin previa explicación es represión; diálogo entre base y cumbre algo declamado; se inflan detalles indiferentes hasta convertirlos en acontecimientos de primer orden presentándolos como modelos; se camuflan realidades de peso; se desfigura y tergiversa la verdad. Se confunde la realidad transmitida como “poder” por Cristo a sus apóstoles con cualquier tipo de dominio o avasallamiento, de tal modo que se hace oposición a todo lo que suena a poder de jurisdicción, como si fuera contrario, sin más, a la Iglesia. Y esto supone un reduccionismo de la exousia que Cristo otorgó al cuerpo de los Doce. Es curioso ver cómo todos estos reduccionismos, de cualquier signo, conllevan en sí una suerte de “sanctio inherens”; que es su propia contradicción. A propósito de uno de ellos, V. B. dice: “Las personas que acusan constantemente a la Iglesia de haber usurpado el poder civil, proclaman que el deber principal, no ya de unos cristianos comprometidos, sino de la Iglesia, consiste hoy en cambiar las estructuras de nuestra sociedad con la violencia revolucionaria” (p. 28). V. B. ve en ellos un proceso de degradación que lleva a sus miembros a ser cristianos que saben en vez de creer, dispersan en vez de congregar, tienen miras humanas en vez de divinas, se introducen por fuerza en el rebaño de Cristo y con palabras perversas arrastran a los discípulos en su seguimiento (pp. 231s.).

Estos movimientos reduccionistas terminan siempre —por su mismo dinamismo hegemónico— en una especie de geopolítica negadora de la apertura a la universalidad de la Iglesia. San Agustín notaba

esto hacia el final de su *De Pastoribus*, y la razón es obvia: la falta de apertura a la verdadera universalidad de la Iglesia los coloca en un plano de dominio de los espacios, de asegurar sus contornos; en cambio, lo universal siempre se mueve en el tiempo, porque es historia de salvación, y en el tiempo se gestan las síntesis históricas que hacen caminar a los pueblos. En las pp. 28-31 v. B. describe las diversas concreciones de estos espacios eclesiales, ayunos de verdadera universalidad y comunión. Por este camino se llega a la explicitación de contradicciones consabidas: primado-colegialidad; sensus fidelium- jerarquía; doctrina enseñada por la autoridad jerárquica-autoridad de los peritos y teólogos. Estas contradicciones configuran un estado de cosas que aparece con rasgos nítidos cuyo conjunto v. B. caracteriza con el nombre de “provincialismo” en oposición a la universalidad de la Iglesia. Tales rasgos serían: una Iglesia y un clero revertidos en gran manera sobre sí (por un sentido abstracto de la identidad); la primacía del conflicto adquiere capacidad de convocatoria; cierta ingenuidad arqueológica que desemboca en un pentecostalismo, con sus atavíos exegeticos, y los hace retroceder hacia un cristianismo prepentecostal donde las estructuras de la Iglesia eran inciertas. En este sentido cabe señalar que todo pentecostalismo es anacrónico porque termina en proyectar los dones del Espíritu Santo hacia una actitud de “jugar a la Iglesia primitiva”, y por ello tiende a la desobediencia; y —finalmente— un cierto nominalismo con vocación convocadora cuya fuerza no alcanza sino para perfilar una simple “corporación”, lejana del sentido de cuerpo eclesial.

Es decir, es propio del nominalismo gestar la unidad en abstracto. V. B. analiza —a lo largo de la historia de la teología— diversas propuestas que, naciendo de su inicial rechazo a lo romano, terminan por proponer una *unidad abstracta*. El recurso histórico del autor denota una gran cultura y manejo de las fuentes. Habría que ver (y el autor no lo hace) si en la base de esta unidad, que entraña un universalismo abstracto, se da la negación de la particularidad por desplazamiento hacia una autonomía de las particularidades no abiertas, por su misma estructura, al universal (sería lo contrario al *universal concreto*). De esta manera la universalidad deviene un pacto de no agresión, un concordar intereses particulares. En definitiva la particularidad concluye en autonomía. Y concretado en esta repulsa al centro (p. 79) aparece el elemento coligante de toda iglesia no católica: lo que “católicamente” los une es el NO a Roma (p. 81). La universalidad católica no es *generalidad*: en la concepción eclesial de “cuerpo” se da que cada miembro, por el mismo hecho de ser miembro, posee el “acceso a la catolicidad”, de tal manera que es propio de toda autoridad católica ser “hacedora del universal”. Esto es análogo a la autoridad moral del “clásico” que logra plasmar, en su obra, esta capacidad de evocar la universalidad. Cuando, en toda persona o institución católica, no existe esta apertura a lo universal, este “acceso” hacia la totalidad del cuerpo de Cristo, entonces el acceso va hacia otra dirección, y se da el fenómeno de una primacía de la “actitud” personal sobre la doctrina (que fortalece y congrega);

el fenómeno de una parresía que dejó su sitio a la ansiedad; de un *sensus fidelium* alambicado en elitismos; y todas las formas de clericalismo, pneumatismo y humanitarismos absolutos cerrados en su propia hegemonía ideológica. En la base de estos fenómenos sociales siempre anida un desfasamiento dogmático que puede reducirse a lo que ya el Apóstol Juan advertía a sus discípulos: se niega la Encarnación del Verbo. Y el espíritu de Joaquín de Fiore campea en esas concreciones y en los anhelos, más o menos ingenuos, de un cambio cualitativo de la autoridad (cfr. estos anhelos explicitados en los artículos de von Allmen y Lavalle, *Concilium*, n. 108). Al negar de hecho la Encarnación del Verbo se sueña en una Iglesia del Espíritu, conducida por la inspiración directa del Espíritu Santo, o en la Iglesia del amor joánico, en contraposición con la Iglesia de Pedro y de Pablo, pero con la peculiaridad de que los principios que en tal esquematismo simbolizan a Pedro, Pablo y Juan no están tomados de las personas reales, concretas, históricas, sino fabricados *por vía de abstracción*, en función de una contraposición u oposición teóricamente supuesta de diversos aspectos.

Aquí desembocamos en el aspecto *epistemológico* de todo reduccionismo. Es parte del diagnóstico que hace v. B., si bien no tan explícitamente como los otros ítems. Fundamentalmente hay un mal manejo epistemológico de las tensiones. Se cae en la expresión de *disyuntiva* (el mismo caso que analiza Barbottin en su libro) en lugar de proponer la *alternativa* siempre constructora de la unidad y abierta a la universalidad eclesial. La disyuntiva *abstrae*, *contrapone*, *aplica*. Supone siempre —en su resolución— un reduccionismo, y —por ende— es caricaturesca de la realidad. Curiosamente estos recursos a la disyuntiva desembocan en una tipología que se edifica sobre alguna síntesis estética de la realidad. Hay, en la base, un esquema binario cerrado en su misma tensión, incapaz del acceso a la universalidad (en la que toda particularidad adquiere su real sentido). Barbottin, en *Catequesis y Pedagogía*, dedica un buen párrafo al análisis de estas disyuntivas: “Estos problemas se ponen ordinariamente en forma de aut-aut... Es una manía de la disyuntiva que refleja el espíritu analítico funcionando en un esquema binario. Que la ciencia deba trabajar sobre dos hipótesis es legítimo y necesario, pero transportar al orden vital (como es la pedagogía) un proceso de pensamiento que desemboca necesariamente en conclusiones determinantes, significa desconocer las exigencias de la vida misma. Porque la vida es síntesis, acuerdo de los opuestos, superación de los contrarios, búsqueda de un encuentro superior... equilibrio siempre a conquistar entre el compromiso impotente y la amputación simplista. Toda disyuntiva en el orden del pensamiento entraña, en la acción, exclusividades, rechazos, marginación, mientras que la Iglesia es comunión” (p. 8).

En cambio, la catolicidad se expresa siempre, aún en el orden epistemológico, como un cuidado por edificar el cuerpo de la Iglesia. De ahí que su instrumento epistemológico será el *discernimiento* capaz de rescatar, desde la ambigüedad de la vida, la verdad que edifica, convoca, fusiona, consolida. El que con humildad busca discernir

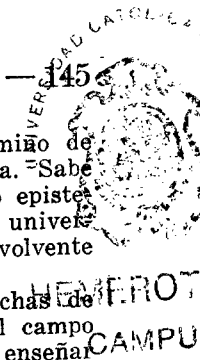
en una situación tensa o ambigua está bien lejos de un camino de “búsqueda de la propia identidad” replegada sobre sí misma. Sabe que toda identidad es pertenencia, y allí —en el hecho mismo epistemológico— se da, por medio de la pertenencia, la apertura a lo universal, a la comunión de la Ecclesia Mater (la maternidad envolvente de la Iglesia, la llama v. B.).

Barbottin —a lo largo de su libro— se detiene en muchas de estas disyuntivas que hoy día se plantean erróneamente en el campo de la catequesis: ¿partir de la doctrina o partir de la vida?, ¿enseñar o hacer vivir?, ¿oración aprendida u oración espontánea?, ¿aprender o comprender? ¿mandamientos o libertad? Y las analiza con agudeza subrayando, en un diagnóstico profundo, su desfasaje respecto de la convocatoria eclesial.

Toda epistemología explicitada mediante disyuntivas termina por conducir a una comprensión de la realidad de tipo sectario. Entonces, por el mismo proceso de exclusión, se justifican los particularismos de todo tipo que están lejanos de la universalidad católica. El Documento de Puebla, al hacer el diagnóstico de este problema, nos ofrece un retrato acabado de lo que sería la anti-Ecclesia, es decir, la secta. Veámoslo en breve resumen.

III. Después de llamar la atención de los obispos para que se preocupen por la *unidad*, el documento de Puebla prosigue exhortando a una atenta reflexión, por parte de los obispos, sacerdotes y religiosos, sobre las palabras del Santo Padre: “El alma que vive en contacto habitual con Dios y se mueve dentro del ardiente rayo de su amor, sabe defenderse con facilidad de la tentación de los *particularismos y antítesis*, que crean el riesgo de dolorosas *divisiones*; sabe interpretar a la justa luz del Evangelio, las opciones por los más pobres y por cada una de las víctimas del egoísmo humano, sin ceder a *radicalismos sociopolíticos*, que a la larga se manifiestan inoportunos, contraproducentes y generadores ellos mismos de nuevos atropellos. Sabe acercarse a la gente e insertarse en medio del pueblo, *sin poner en cuestión la propia identidad* religiosa, ni oscurecer la *originalidad específica* de la propia vocación que deriva del peculiar seguimiento de Cristo, pobre, casto y obediente. Un rato de verdadera adoración tiene más valor y fruto espiritual que la más intensa actividad, aunque se tratase de la misma actividad apostólica. Esta es la ‘contestación’ más urgente que los religiosos han de oponer a una sociedad donde la eficacia ha venido a ser un ídolo, sobre cuyo altar no pocas veces se sacrifica hasta la misma dignidad humana” (529) (Juan Pablo II, a los Superiores Mayores religiosos, 24-11-78). Nuevamente es el recurso a la comunión, esa “verticalidad convocadora” quien discierne la real pertenencia a la Iglesia, que configura la identidad del cristiano, de las actitudes de anti-iglesia que convocan para la dispersión infecunda, y que Puebla agrupa con los nombres de pluralismos (mal entendidos), dualismos, tensiones, desuniones, particularismos y antítesis, radicalismos sociopolíticos.

Quien sufre las consecuencias de estas actitudes es el pueblo de Dios, porque —a través de esta falsa convocatoria— queda confundido



y —en definitiva— esclavizado por ídolos. “Aun en sectores de la Iglesia, una falsa interpretación del pluralismo religioso ha permitido la propagación de doctrinas erróneas o discutibles en cuanto a fe y moral, suscitando *confusión* en el Pueblo de Dios” (80), con ambigüedades y reduccionismos (cfr. 488), y “desvíos doctrinales” (851) y “abusos (litúrgicos) que causan desorientación y división entre los fieles” (903). Es la “difusión de doctrinas teológicas inseguras, frente al proselitismo sectario y a movimientos pseudoespirituales” (628) la que deja a nuestro pueblo indefenso, y al vaivén de ambigüedades teológicas (342). Igualmente aparece, en la misma línea, el drama de la desorientación de las conciencias en la aplicación, sin unidad de criterios, de la doctrina pontificia sobre aspectos familiares (574). Esta descripción somera de actitudes disgregantes hace caer la atención sobre el sujeto pasivo, el homo patiens, que es el santo pueblo fiel de Dios, en estos casos privado de pastoreo seguro y vivificante. Por medio de estas actitudes dispersantes se da, en la pastoral, el contrasentido de convocar al pueblo para luego dispersarlo, en vez de convocarlo para enviarlo en misión y consolidarlo en la unidad de la fe y el vínculo de la caridad. Detrás de estas actitudes no pocas veces se esconde una falsa interpretación de nuestro ser-peregrinos, la tentación del cambio continuo (265), sin hacerse cargo de la historia y el depósito de la fe, en una concepción eclesiológica donde todo está por inventar, por buscar, por descubrir.

Esta mística de lo nuevo por lo nuevo, con cierto agresividad contra aquellos que han visto derrumbarse una forma de vivir la Iglesia que parecía inmutable (264), suele explicitarse en lo que Puebla señala como *dualismos* que normalmente están plasmados sobre falsas oposiciones: “Se cae a menudo en dualismo y falsas oposiciones como entre catequesis sacramental y catequesis vivencial; catequesis de la situación y catequesis doctrinal. Por no ubicarse en un justo equilibrio, algunos han caído en el formulismo y otros en lo vivencial sin presentación de la doctrina; hay quienes han pasado del memorismo a la ausencia total de memoria” (988); “y es perjudicial la oposición que se da en algunos sectores, entre Evangelización y Sacramentalización” (901). A estos dualismos, falsas oposiciones y unilateralidad, se los supera a través de la integridad del anuncio de la Palabra de Dios (1004).

Estos pluralismos y dualismos explicitados arriba no se dan en un clima de cierta paz y diálogo fraterno, sino normalmente dentro de “dolorosas tensiones doctrinarias, pastorales y psicológicas, entre agentes pastorales de distintas tendencias” (102). Y refiriéndose a los Obispos, se constata que “falta unidad en los criterios básicos de pastoral, con las consiguientes ‘tensiones’ de la obediencia y serias repercusiones en la pastoral de conjunto” (673); tales tensiones llevan a “dolorosas divisiones” (529). Tales tensiones han afectado a los diversos sectores del pueblo de Dios: Jerarquía, religiosos, laicos: “se dan tensiones... dentro de las comunidades; a veces entre éstas y los Obispos. Puede perderse de vista la misión pastoral del Obispo o del carisma propio del Instituto (religioso); puede faltar diálogo y el discernimiento conjunto, cuando se trata de revisar obras o de

cambio de personal al servicio de la Diócesis. Nos preocupa el abandono inconsulto de obras que tradicionalmente han estado en manos de comunidades religiosas, como colegios, hospitales, etc.” (737). “Crisis que han afectado al laicado y, en especial, al laicado organizado que sufrió no sólo los embates de la conflictividad de la propia sociedad —represiones de los grupos de poder— sino también los producidos por una fuerte ideologización, por desconfianzas mutuas y en las instituciones que llevaron, incluso, a *dolorosas rupturas* de los movimientos laicos entre sí y con los pastores” (780).

Estas tensiones, tan dolorosas, configuran el cuadro de desuniones dentro del seno de la Iglesia: (cfr. 673, 678), que dan escándalo y son graves (243, 749), y que, dentro mismo de la Iglesia, producen un escándalo análogo al de la desunión de los cristianos (1114). Estas tensiones se agudizaron a propósito de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, ya en su preparación o durante su celebración y en el período posterior (cfr. A. López Trujillo, Prólogo a los Documentos de Puebla, BAC, 1982).

Tal diagnóstico de negatividad que hacen los Obispos en Puebla va delineando, poco a poco, la imagen de la anti-iglesia hoy en Latinoamérica. Se describen actitudes, principios, efectos, y toda esta realidad surge de un núcleo fundamental que, es, para nosotros hoy, la manera de concretarse la anti-iglesia: *la secta*. Si seguimos el hilo del pensamiento de lo expuesto hasta aquí, veremos que esta dinámica hacia la ‘secta’ no es más que la hipóstasis pseudoeclesial de la indisciplina, el seno donde anidan los falsos pluralismos, las ambigüedades, los reduccionismos, los desvíos doctrinales, los abusos litúrgicos, las doctrinas teológicas inseguras que confunden y desorientan al pueblo de Dios. La secta es madre y —a la vez— hija de tales actitudes. Verdadera caricatura de la Iglesia. Pretende una capacidad de convocatoria en base a ideologías y posturas extraeclesiales. Secta es, en la concepción de Puebla, todo integrismo de derechas o de izquierdas que pretenda cristalizar síntesis eclesiales fuera de la convocatoria de la santa Madre Iglesia. Secta es todo movimiento que produce grietas “(acaso no captables con una mirada rápida) y que se dilatan en el edificio de la Iglesia, allí donde intereses políticos y cierto mesianismo temporal empiece a no dejar descubrir las fronteras entre lo eclesial y lo ideológico” (cfr. López Trujillo, op. cit., p. XXXIV). Y secta se da también cuando se negocia, por parte de los pastores, la responsabilidad de la conducción y de la unidad, acabando en contemporizaciones, “permanente tentación a distintos niveles eclesiales, o en actitudes complacientes, larvadas en posturas ‘conciliadoras’, incluso sobre asuntos en los que las transacciones son abdicaciones” (López Trujillo, op. cit. p. XXXIV). Como toda tentación, la tentación de la secta tiene su cierta fascinación que le da un poder de convocatoria de tipo reivindicacionista. Buscará problemas reales para canalizar su concepción de unidad, de disciplina, su teología toda. Y acabará por consolidar los fracturismos que conlleva en sí, a la luz de una contraposición entre “nueva Iglesia” y la “vieja Iglesia” (264).

En la secta se da el fenómeno de adquirir carta de ciudadanía

ética cualquier indisciplina. Puebla lo expresa agudamente: “La Iglesia, como Puebla histórico e institucional, representa la estructura más amplia, universal y definida dentro de la cual deben inscribirse las Comunidades eclesiales de base para no correr el riesgo de degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro” (261). En la forma de un elitismo, autojustificado con eticismos más o menos larvados, se aglutina la indisciplina anárquica. Estos dos aspectos, elitismo éticamente justificado y anarquía organizativa, configuran el núcleo de toda concepción protestante de la Iglesia (cfr. von Balthasar, *El Complejo antirromano*, p. 36, 57-58), que nos presentará un Evangelio desencarnado que se transforma en ideología y en racionalismo espiritualista (301), tendiente a limitar al Cristo Señor de la historia al campo de la conciencia individual (174), desfigurando, parcializando, ideologizando Su persona (178), con relecturas e hipótesis frágiles (179).

IV. *Ideología y secta*. — La secta siempre es una *particular concepción de iglesia*, una manera de concebir la comunidad, la obediencia, la actividad apostólica (cfr. 263); y detrás de tales concepciones de Iglesia subyace alguna *ideología*. Es notorio el sitio que Puebla concede, en su documento, a las ideologías: repetidas veces vuelve sobre ellas, las define, las describe, las enumera y subraya los efectos que tienen en la iglesia latinoamericana. Proclamará la necesidad de defender la originalidad del Evangelio frente a ellas (540), en la conciencia de que la Iglesia no necesita recurrir a ellas (355). Deja muy en claro que, frente a las ideologías, la Iglesia opta por el hombre (551) porque ella, por ser Madre, es experta en humanidad (1268). Afirmará su concepción sobre el hombre (551) como ser eternamente ideado y elegido en Jesucristo (184), y por tanto un ser sacramental que expresa sus relaciones con Dios en un conjunto de signos y símbolos (920), y dirá sin ambages que toda ideología va contra la dignidad de la persona.

Las crisis que mencionamos más arriba fueron, fundamentalmente, *crisis de ideologización* (780) incluso en las instituciones, y tal ideologización ha trascendido el campo cultural y embebido los medios de comunicación social, en lo que Puebla llama *manipulación ideológica* (1069). Las ideologías, a través de dichos medios, “crean en nuestro pueblo falsas expectativas, necesidades ficticias, graves frustraciones y afán competitivo malsano” (1073). Más aún, son agentes de transculturación (1072) con lo que esto implica de escisión eclesial en el sentido que Puebla misma le da al problema de la evangelización de la cultura e inculturación de la fe. Las ideologías fomentan —frente al humanismo cristiano— humanismos cerrados a toda trascendencia (542) marcados por el pecado (92).

Puebla define la ideología como “toda concepción que ofrezca una visión de los distintos aspectos de la vida, desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta solidaridad y combatividad y funda su legitimación en valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones

con las de la sociedad global” (535). No dejan de llamar la atención las pautas de pertenencia que Puebla tiene que utilizar para definir ideología: pertenencia, militancia y concepción de guerra que desemboca siempre en una hegemonía. Una convocatoria “eclesial” hegemónica es el programa de toda ideología. Así se explica su tendencia a absolutizar (536), instrumentalizar (536); y también los fenómenos vitales contagiosos, verdaderas “místicas” que trascienden los contenidos conceptuales (y por tanto son iluministas) (537). Curiosamente tales ideologías programáticas conllevan una dimensión de condena para con todo idealismo conceptual; su dinámica desencarnada (a-culturizada), al margen de la vida y la historia de los pueblos, con las miras puesta en un universalismo abstracto y sin raigambre (por negación del universal concreto), los conduce a una militancia de tinte hegemónico que desemboca en una mística a-conceptual; y en el orden del comportamiento relegando lo conceptual solamente a una concepción ética plasmada en concepciones de índole eticista o behaviorista. Una vez más cristaliza el drama de la esquizofrenia entre ética y vida, entre moral y religión. Lo soteriológico de estas cristalizaciones ideológicas procura atrapar el factor de destino de los pueblos, pero fuera de sus propias culturas y anhelos. De ahí que tales grupos no resulten nunca universales en su convocatoria sino sumamente elitistas y frágiles en el tiempo. Con facilidad caen en actitudes proselitistas inspiradas en fundamentalismos y literalismos (1109), o integristas (560).

Puebla denuncia que las ideologías influyen en todos los ámbitos: en la manera de concebir la educación (1021), se infiltran en las universidades (1053), y sus efectos afectan tanto a la vida íntima de la Iglesia como a los diversos estamentos sociopolíticos. Son las ideologías quienes inspiran las frías tecnocracias (50) que empobrecen al pueblo de latinoamérica produciendo tendencias alienantes e instrumentación política (1108). Pero quizá lo más dañoso de las ideologías en la sociedad latinoamericana, vaya por el lado de la militancia programática, porque entonces resultan engendradoras de violencia de cualquier signo (509, 545), produciendo la radicalización de grupos opuestos (561) por medio de la instrumentalización de los cristianos e incluso de los sacerdotes (558), con cuestionamientos de todo tipo (p. ej. en el apostolado educacional de los religiosos 1019).

Una consecuencia de las ideologías (aunque en sí mismo constituye también una ideología) es el *secularismo*. No se trata de la legítima autonomía, sino de una ideología (434), y de hecho separa y opone el hombre a Dios plasmando nuevas formas de ateísmo (435), y —por tanto— resulta una amenaza para la fe y cultura de nuestros pueblos en América Latina (436), provocando una conducta de tipo consumista que favorece la actitud erótica frente a los valores humanos (851). Es la realización de “un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico sino práctico y militante” (435) que va plasmando cada vez más un ámbito de no creencia por la deformación de la idea de Dios y de la religión interpretada como alienante (1106), o la privatización liberal de la religión ((1108). También Puebla dedica bastante sitio a la descripción de tipos concretos de ideologías: las ideo-

logías liberales, que acrecientan la distinción entre ricos y pobres (47) y confinan la fe a la vida personal o familiar (515); la ideología marxista con sus irrealismos utópicos (48), y la ideología que configura el sistema de seguridad nacional (49, 510, 547-549) que desemboca en los enormes gastos de armamentos (1267).

Se corre el riesgo de considerar las ideologías como un mero sistema intelectual, inspirador —a lo más— de acciones subsiguientes. No es tal el sentido que les da Puebla. La ideología tiende a ocupar el sitio de las *doctrinas* y —en concreto— de la religión. Como dijimos antes poseen una dimensión programática y hegemónica que las cristaliza en secta. Puebla quiere explicitar, de alguna manera, este carácter “religioso” de las ideologías: de ahí que habla de ellas como concentradoras de *idolatrías* (495, 542-544). Comienzan por cambiar la doctrina, se autonomizan en su capacidad convocatoria implementando un programa de tipo mesiánico, terminan destruyendo la unidad de nuestro pueblo y supliendo al Dios vivo por un ídolo.

V. *Conclusión.* — En el comentario a estas tres obras nos hemos circunscripto a un solo punto: *el diagnóstico de situaciones eclesiales ambiguas*. Como observábamos al principio las tres obras ensayan también un *diagnóstico prospectivo positivo*, es decir, los verdaderos caminos por donde hay que transitar: en el caso de Puebla es obvio su recurso a “comunidad y participación”, no como slogan sino como expresión de la vocación eclesial. Von Balthasar elabora su teología de la constelación cristológica a la luz de la cual replantea el problema de la catolicidad. Nuestras reflexiones son fragmentarias: sólo pretenden subrayar *el diagnóstico de los conflictos*, buscando describir sus reales tensiones de tal modo que faciliten el discernimiento ulterior.

En toda actitud sectaria, se da fundamentalmente una exclusión de la universalidad. Se cierra la puerta de acceso a la catolicidad y esto porque —en la base— hay escándalo respecto a la encarnación del Verbo. Se escandaliza del “indivise” olvidando el “inconfuse” y entonces prefiere, con el fin de clarificar la acción pastoral, optar por dividir bien las cosas con la ilusión de que no se confundan... camino que concluye optando por el ‘divise’, de tal modo que las cosas de Dios permanezcan siempre ‘confuse’. Se reedita el drama de los *proagona*, de aquellos que “van más allá” de la comunidad (2 Jo, 9). Estos ‘se exceden’ del ‘sensus ecclesiae’, no son ‘infallibles in credendo’, porque adolecen de la primera herejía: no aceptan que el Verbo es venido en carne. Siempre que cristaliza una actitud sectaria hay, en la base, un *proagon*, y se manifiesta en un mal manejo del Cuerpo del Señor: o en la Eucaristía, o en los pobres (que son su cuerpo doliente), o en la Iglesia, especialmente en la dimensión de cuerpo místico que supone la autoridad. Este núcleo termina por ser común a toda situación de secta, ya sea de derechas o de izquierdas, o simplemente los extremismos de centro (que tienen igual estructura ideológica).

El proceso de reflexión que siguen es engañoso. Generalmente comienzan depotenciando al pueblo fiel del poder del Pastor: lo sienten ‘como ovejas sin pastor’, y —en este sentido— se maltrata el Cuerpo Místico de Cristo, soñando con un pastoreo que parece no ser el que

el Señor prometió a su Iglesia: se confunde al pastor con una nurse. El pastor acepta la adultez de su pueblo, en cambio el que tiene corazón de nurse o de ‘peinador de ovejas’ siempre los considera niños, los menosprecia en su adultez. No acepta que el pueblo fiel sea la sede de la ‘infallibilitas in credendo’... como tampoco acepta, en otro plano, el magisterio in docendo. Y, sin querer forzar las cosas, podemos decir que el drama de un hombre que no atina en el modo de conducción radica en el otro drama, generalmente unido: no atina en el modo de dejarse conducir. Porque ordinariamente no es ‘oveja fiel’ no puede ser ‘buen pastor’. Siempre es un disyuntivista: tanto en la obediencia como en el mando. Genera —por vía de ideología— actitudes disolventes (porque optó por el ‘divise’), y esas actitudes se dan en ambos órdenes: en la obediencia y en el pastoreo, en el credendo y en el docendo. Se equivoca en todo, quedando solo, divorciado del báculo que lo conduce y no asumiendo el báculo para conducir. Las expresiones justificantes pueden resultar variadas, pero en el fondo siempre es una negación del verdadero poder (de la exousía) para conducir, del poder de pastorear que Cristo dejó: no se lo acepta para uno y no se lo asume para con los demás.

Fundamentalmente esta opción es protestante (en el sentido que le da von Balthasar). Frente a los conflictos estos pastores sienten fuertemente la perplejidad y la confusión, que nunca son buenas consejeras porque resultan caricaturas del “movimiento de espíritus” (cfr. EE. 6) que posibilita el discernimiento. Se pierde la libertad obediencial necesaria para discernir, y los sentimientos son guiados por la perplejidad y la confusión, que conducen a un revertir sobre sí mismo, sobre la propia llaga, sobre el cuestionamiento de la propia identidad. Claudica aquí, en el pastor, la caridad de conducir el sector de Iglesia que le es encomendado. Por no saber discernir a veces procurará componer tensiones en un esfuerzo por amalgamarlas con apariencia de síntesis. El pastor que opta por este camino termina adoptando una política de indefiniciones que niegan, al pueblo de Dios, la conducción. Es lo que llamábamos más arriba el ‘extremismo de centro’, en donde el Pastor buscará una coordinación de las partes en tensión no asumiendo su vocación de *hacer la unidad*... y esta se hace siempre en la cruz. La cruz será la ‘gloria’ del pastor, y para él la cruz será fortaleza en sus dos tonos, menor y mayor: hypomoné y parresía, pero que nunca claudicará del acceso a la catolicidad, como signo de la cruz en la que está constituido como pastor. De tal modo que no sería válida una cierta unanimidad que no esté fundamentada por el criterio de la cruz. Hacer la unidad nos evoca, análogamente, a otra función del pastor presbítero y obispo: hacer la Eucaristía. Las dos se interaccionan, una posibilita la otra.

También es protestante la opción pastoral por la ‘palabra’ en desmedro del ‘sacramento’. Detrás de esto subyace filosóficamente una lógica conceptual en preferencia a una lógica mítica. En la primera se afirman las ideologías (porque en el fondo sostiene que la idea es superior a la realidad) y los nominalismos (como expresión caricaturesca y simiesca —en sentido de soberbia diabólica— de la Palabra

de Dios eficaz, del *dábar* bíblico). Cuando hablamos de la Iglesia, del pueblo fiel de Dios no podemos reflexionar en base a una lógica conceptual, porque 'pueblo' es un término que no se agota ni se expresa en los conceptos. Hay que recurrir a una lógica mítica, o simbólica, porque 'pueblo' es categoría mítica, supone un símbolo. Todo camino que suponga el recurso a una lógica conceptual para entender y explicar las realidades místicas, considerará a toda expresión piadosa, a lo más, una expresión moral o ética, encuadrada en las normas: definitivamente se cae en los behaviorismos. Más aún, se da un paso más. La reducción del sacramento a la palabra no sólo es metódica o acompañada de ritos, sino que *se hace ritual en sí misma*. Entonces la predicación exhortativa a confesar y comulgar (como la recomienda San Ignacio en sus Reglas para sentir con la Iglesia) deja lugar a la proclamación conceptual del perdón de Dios o de la presencia de Cristo en la Cena y entre los hermanos. Y Cristo presente no es tanto para ser proclamado o explicado, sino para recibirlo, para comulgar con El, para adorarlo. Finalmente se da el mismo proceso respecto del ministerio: frente a la Asamblea de los fieles se da cierto germen 'metodista' que indica que no se sabe cómo manejar bien el báculo, y —en definitiva— se lo suple por el consenso del asambleísmo laical.

Decíamos más arriba que San Agustín, hacia el final de su *De Pastoribus*, hace notar cómo toda herejía, por huir de la catolicidad, termina en un planteo geopolítico que suple a aquélla. Lo esencial de un planteo geopolítico, a diferencia de uno católico, es la necesidad de manejar los procesos, de circunscribirlos, de controlarlos, de 'tentarlos'. En cambio es propio de la universalidad católica partir de la base de que el Señor es fundamentalmente el "Erjómenos", que viene como y cuando quiere en su exousía", porque es Kyrios de la historia y de los tiempos. Los espacios (ya sea los espacios espaciales como los espacios temporales, que son los momentos) son elementos controlables de ese Tiempo que es el modo de venir del Señor. La dimensión católica renuncia a controlar el tiempo del Señor. Más bien busca descubrir —por medio del discernimiento— el "kairós". El católico —por medio de su fe obediencial— se atreve a menguar, lo cual lo hace abierto a la catolicidad: de ahí que se atreva a "saludar desde lejos" las promesas de su vocación. En este contexto añadimos un rasgo más, que von Balthasar trata con manifiesta agudeza en las pp. 310-314. Es propia de todo fiel sectario, una actitud de *rigidez*. En cambio quien ha rescatado y custodia su pertenencia a la Iglesia, que supone humildad obediencial y acceso a la catolicidad, tiene —como lo tuvieron los santos— el *sentido del humor*. Y esto les falta a los integristas, a los progresistas y a los extremistas de centro, porque su ansiedad los lleva a querer controlar, por cauces indebidos, los caminos de Dios. *El sentido del humor* pasa a ser, para el fiel hijo de la Ecclesia Mater, un "lugar teológico" que asegura el discernimiento de los signos de los tiempos, del kairós del Señor de la historia.

Cabría ahora, para continuar la reflexión, centrarnos en los diversos caminos que el Documento de Puebla especialmente propone para fundar y realizar la unidad y la catolicidad. La catolicidad, esa

unidad extensiva, es tarea permanente de la Iglesia, porque ella, más que de una comunidad, está en posesión de la naturaleza misma de la comunión que se manifiesta en la catolicidad. Pero la tarea de este comentario era solamente señalar las conflictividades que cristalizan en secta y niegan tal unidad universal. En otra reflexión nos abocaremos a la descripción positiva de la catolicidad siguiendo los Documentos de Puebla.