

LAS COMUNIDADES DE VIDA CRISTIANA EN LA IGLESIA: ¿QUÉ ECLESIOLOGÍA?

JUAN A. ESTRADA

Los años del postconcilio han generado una doble toma de conciencia que afecta fundamentalmente a la eclesiología: somos más conscientes del carácter histórico y plural de la Iglesia. A partir del método histórico crítico hemos comprendido que los escritos del Nuevo Testamento tienen una larga historia genética y redaccional. Cada escrito refleja la teología de las comunidades y tradiciones, desde las que se ha compuesto el Nuevo Testamento. No se nos ofrecen hechos puros sino la propia interpretación de cada comunidad de la historia, significado y consecuencias de la actividad de Jesús desde la fe en Cristo resucitado. Por eso, no hay una eclesiología en el Nuevo Testamento sino una pluralidad de modelos eclesiológicos, que, a su vez, han servido de inspiración para distintos enfoques y eclesiologías a lo largo de la historia¹. Cada comunidad ha actualizado el seguimiento de Jesús de manera distinta según sus propias circunstancias, necesidades y contextos. En el Nuevo Testamento no hay una tradición eclesiológica monolítica ni una única forma de entender el seguimiento, sino una diversidad de corrientes dentro de las cuáles se inscribe el pluralismo diacrónico y sincrónico en que se ha movido la eclesiología en el cristianismo y en la Iglesia católica.

Este doble enfoque ha sido potenciado y confirmado en las últimas décadas por la renovación de una eclesiología trinitaria y por la repotenciación de la pneumatología como base de la eclesiología. Jesús no lo hizo todo ni dejó totalmente perfiladas las estructuras apostólicas, ministeriales y sacramentales. El desarrollo de la eclesiología se inscribe en la doble dinámica de lo que Jesús hizo, durante su vida pública, y lo que crearon los apóstoles y las comunidades postpascuales en el

¹ El postconcilio ha ofrecido abundantes ejemplos de esta conciencia renovada de la Iglesia. Por ejemplo, R. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1986; A. DULLES, *Modelos de Iglesia*, Santander 1975; *Modelos de Iglesia*. Santander 1975.

contexto de la experiencia de Cristo resucitado y de la inspiración del Espíritu². La triada ministerial, la confirmación y extensión de la misión universal más allá del judaísmo, la ruptura con la ley, el culto y el templo judío, son creaciones de la Iglesia postapostólica que, a su vez, interpreta la actividad de Jesús y saca nuevas consecuencias a partir de la inspiración del Espíritu.

El Vaticano II recoge buena parte de estas corrientes teológicas pero busca actualizarlas y elaborar una nueva síntesis. Define a la Iglesia como pueblo de Dios, antepone la comunidad a las estructuras jerárquicas y ministeriales, y plantea el contexto misional como esencial para la eclesiología. A partir de ahí se revaloriza el laicado, se abren las puertas a una concepción plural de la Iglesia desde la interacción entre las iglesias locales, que son reforzadas, y la Iglesia universal. La colegialidad se convierte en el nuevo marco para definir la sucesión apostólica y para encuadrar el primado papal, en lugar del contexto monárquico y centralizado anterior. A su vez, la unidad de comunión sustituye a la uniformidad y se ponen las bases de una diversidad de modelos eclesiológicos dentro del catolicismo que traducen las distintas formas de desarrollarse el seguimiento de Cristo dentro de la fe común en el Dios trinitario³.

En este contexto hay que plantear la eclesiología propia de las Comunidades de Vida Cristiana (CVX) atendiendo a su doble carácter laical e ignaciano. Por un lado, se trata de un movimiento claramente enraizado en la renovación y repotenciación del laicado que actualmente se da en el catolicismo. Este carácter laical pertenece a su idiosincracia como carisma fundacional del movimiento y tiene que plasmarse en su forma de hacer Iglesia y de vincularse a ella. Por otra parte, las CVX se encuadran en el marco de la espiritualidad ignaciana, que tiene trazos eclesiológicos muy definidos, que exigen ser sintetizados con la dimensión laical y ser reactualizados.

La tarea de las CVX es sintetizar estos dos elementos constitutivos de su carisma fundacional, para, desde ahí, hacer su propia aportación eclesial. Además, hay que tener en cuenta que las CVX provienen de las antiguas Congregaciones Marianas y que se constituyeron como un intento de renovación del Vaticano II. Se intentó adaptar el viejo modelo, inspirado en la teología tridentina, al nuevo marco eclesiológico dado por el Vaticano II. Las CVX han surgido con una intencionalidad renovadora y buscan desarrollar el programa eclesiológico del Vaticano II, que es todavía hoy un proyecto en gran parte por realizar. Estas tres líneas laicidad, espíritu ignaciano y renovación conciliar tienen que marcar la eclesiología de las CVX, siendo el elemento de renovación conciliar el criterio inspirador que tiene que marcar los otros dos.

² G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986; J. MOLTMAÑN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978; L. BOFF, *La Iglesia, carisma y poder*, Santander 1982.

³ He desarrollado la eclesiología del Vaticano II en J. A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio*, Madrid 1985; *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Salamanca 1988.

1. Eclesiología y renovación conciliar

Desde una perspectiva laical hay que replantearse la identidad y la misión de la Iglesia, que son los dos elementos constitutivos de las constituciones eclesiológicas del Vaticano II. La precedencia dada por el Concilio a la temática del pueblo de Dios respecto del capítulo sobre la institucionalidad y la jerarquía tiene una traducción clara desde una perspectiva laical. La historia de la eclesiología, sobre todo en el segundo milenio, está determinada por la «colonización» de la vida eclesial por su sistema institucional. Es decir, la comunidad discipular, en cuanto conjunto de relaciones intersubjetivas articuladas en torno a las ideas de fraternidad cristiana, familia de Dios, cuerpo de Cristo y pueblo de Dios ha sido desplazada por la perspectiva de la Iglesia como sociedad visible, jerárquica, y ministerial. Lo institucional se ha impuesto de tal forma a lo comunitario que se ha producido una autonomía de lo primero y una subordinación de lo segundo, a costa de que los elementos determinantes de la condición de discípulos, tanto a nivel personal como comunitario, queden relegados ante el peso de los elementos sistemáticos e institucionales.

No se trata de que la Iglesia comunidad haya sido nunca negada, pero sí de que los aspectos organizativos e institucionales han ido ocupando cada vez más espacio dentro de la eclesiología, tanto a nivel teórico como práctico, y esto ha llevado consigo una creciente presión del sistema administrativo y de la estructura organizativa y de autoridad respecto de la comunidad, relegada a un segundo plano y subordinada a la Iglesia como institución. Esta evolución no sólo ha constituido un impedimento para el desarrollo de una eclesiología comunitaria y de una teología del laicado sino que además resulta paradójica a la luz del mensaje de Jesús, tal y como aparece en el Nuevo Testamento.

Los evangelios hacen hincapié en las características de la comunidad de discípulos, en conexión con el anuncio de un reinado de Dios que comienza a hacerse presente en la historia y que se articula en torno a las relaciones de la comunidad de discípulos y en torno a la idea del testimonio y misión de los discípulos dentro de Israel. Lo que preocupa es la identidad de la comunidad de los discípulos y su forma de comportarse en contraste con el entorno religioso y judío. En cambio apenas si se menciona el aspecto institucional y jerárquico de la Iglesia. Las alusiones de los evangelios a este respecto son fragmentarias, bastante vagas y generales, y dejan amplio campo a la libre iniciativa de las comunidades en la época postpascual. Da la impresión de que al Jesús de los evangelios le interesa bastante precisar en qué consiste la identidad cristiana y su praxis y comportamiento, mientras que es bastante más reacio a determinar específicamente las estructuras del sistema ministerial, de la organización eclesial, y quiénes han de detentar la autoridad.

Esta atención a la vida de la comunidad y su forma de comportarse, a la que se subordinan las estructuras formales del sistema institucional, se refleja luego en los otros escritos del Nuevo Testamento. En ellos hay un claro proceso de instituciona-

lización, cuyos agentes son los apóstoles y las mismas comunidades, en un contexto de libertad, de creatividad y de pluralidad. Pero el acento se sigue poniendo en las características de la comunidad cristiana, en su identidad específica y en la misión, respecto al entorno judío y pagano.

En cambio, se dejan abiertos y se mantienen sin determinar claramente aspectos institucionales importantes, como cuál debe ser la estructura ministerial de la comunidad, cómo hay que articular la autoridad tras la muerte de los apóstoles, cuál debe ser la relación entre las distintas Iglesias locales en el contexto de la única Iglesia universal, o cómo hay que desarrollar la estructura sacramental. Todos estos problemas van a ser objeto de la evolución de los siglos posteriores, no sin diferencias y tensiones entre las comunidades, precisamente por la dificultad de consensuar un modelo que no ha quedado definido en el Nuevo Testamento y en el que cada iglesia local defiende sus propias características y tradiciones.

Da la impresión que el Nuevo Testamento en su conjunto no se opone a la institucionalidad de la Iglesia y que incluso pone las bases para su desarrollo posterior, pero que no es esto lo que más le interesa de la Iglesia. No se preocupa tampoco por prescribir una forma exclusiva institucional ni por determinar con detalle quiénes deben ser elegidos ministros y cómo, ni ofrece un modelo tipológico de autoridad que sirva para la diversidad de iglesias⁴. En cambio, sí hay gran preocupación porque la comunidad de discípulos se distinga por su forma de comportarse, por el tipo de relaciones que mantienen entre sí y por su testimonio y misión en el mundo para que sirvan de alternativa a los judíos y a los paganos.

Lo que distingue a los cristianos no es la originalidad de su sistema organizativo, ministerial e institucional, ya que en gran parte se copia del modelo organizativo del imperio romano y de las instituciones judías, sino el estilo distinto que tiene ese sistema que deriva de la comunidad y se subordina a ella, para posibilitar una identidad religiosa y una forma de entender la misión que difieren esencialmente del contexto judío y romano. Esto es lo que origina las persecuciones, el estilo de vida de las comunidades, y no su dimensión institucional que repite moldes usuales de la cultura de la época.

El hecho de que esto cambiara en la evolución posterior, sobre todo en el segundo milenio, y que se pusiera el acento más en los aspectos institucionales, incluso específicamente jurídicos y de autoridad, que en la concepción comunitaria y en la identidad y misión desde la teología del discipulado no sólo es una paradoja sino que incluso aparece como una regresión y un desplazamiento inadmisibles cuando se evalúa desde la óptica del Nuevo Testamento, que sigue siendo la norma para cualquier evolución eclesiológica. La eclesiológica del segundo milenio sufre un proceso de judicidad, centralización en los problemas de organización y de

⁴ He analizado esta evolución en J. A. ESTRADA, *La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984.

autoridad, y de creciente atención a la dimensión sistémica a costa de lo concerniente a la identidad discipular y a la vida de la comunidad.

Un buen reflejo de esto puede encontrarse en el hecho de que la mayoría de las cuestiones eclesiológicas se tratan en el medievo por los canonistas, que los primeros tratados sobre la Iglesia surgen en el contexto de los conflictos de autoridad entre el papa y el emperador, y que la teología dogmática se desarrolla puntualmente sin que se articule desde una comprensión global de la eclesiología. El rompimiento con la iglesia ortodoxa, debido más a divergencias de orden sistemático que en lo concerniente a la identidad cristiana, la cual era mucho más pneumática y pastoral en su visión eclesiológica, contribuyó decisivamente a este desarrollo. La teología de la Iglesia se convirtió en un tratado sobre las autoridades, sus competencias y la conexión entre lo sacramental y lo jurisdiccional. El proceso culminó en el siglo XIX con tratados de eclesiología que llevaron el título significativo de «Tratado sobre el romano Pontífice con un apéndice sobre la Iglesia»

2. Eclesiología y laicado

Desde una perspectiva laical, este desplazamiento de la dimensión comunitaria en favor de la institucional ha tenido amplias repercusiones. La figura del ministro ha desplazado a la del bautizado como representante de Cristo (el cristiano significa «el otro Cristo») y como prototipo de la pertenencia a la Iglesia. La equiparación entre clero e Iglesia ha llevado consigo el que el orden sacerdotal se presentara como el sacramento de la consagración eclesial por excelencia, marginando el bautismo y la confirmación como el fundamento sacramental desde el que hay que comprender la Iglesia. Al privilegiar la óptica institucional y sistemática se ha desplazado el dinamismo misional de la comunidad hacia la autoridad eclesial, recayendo sobre ésta última la función de representación de la Iglesia respecto del mundo a costa de la subordinación total de los laicos y el directo control de la comunidad por parte de la autoridad⁵.

Se puede hablar de una «hipostatización» de las estructuras institucionales y del solipsismo de los ministros, desvinculados de la comunidad y distanciados de los laicos tanto en su estilo de vida como en su forma de ejercer el ministerio. La clave monárquica y verticalista que se impuso en el sistema institucional eclesial favoreció esta desarticulación de ministerio y comunidad, así como la marginación de los antiguos ministerios y carismas laicales, en favor de una clericalización de la Iglesia. La sociedad eclesial se impuso de tal forma sobre la comunidad discipular que la misma eclesiología asumió muchos rasgos del derecho canónico, «judicándose» la praxis y la teoría de la Iglesia, y relegando la espiritualidad al ámbito de la pastoral, de la catequesis y de la ascética y mística.

⁵ La correlación entre eclesiología y laicado ha sido desarrollada por R. PARENT, *Una Iglesia de bautizados*, Santander 1987.

La burocratización de los ministerios, así como el carácter impersonal y anónimo del entramado institucional, son factores inevitables en toda colectividad en la que domina la dimensión organizativa sobre las vinculaciones interpersonales de los miembros y sobre los valores y estilos del mundo de la vida. Esto se ha reflejado eclesiológicamente: los ministros se configuraron en torno a una imagen clerical, desde la distancia del laicado y con un estilo de gobierno claramente impositivo y autoritario. La hipertrofia de lo institucional a costa de lo comunitario hizo muy difícil la cogestión entre ministros y comunidad, así como imposibilitó un estilo democrático y participativo en la toma de decisiones que no está reñido con el origen apostólico de la jerarquía y con las exigencias del sacramento del orden.

Desde esta perspectiva la obediencia se convirtió en la virtud eclesial por excelencia, base de todo el sistema eclesiológico. Esto se ha completado con la funcionalización del ministerio como una carrera eclesiástica ascendente, en la que se han primado las características del funcionario: prevalencia de la antigüedad sobre la capacidad personal como mérito fundamental para ascender a los puestos de más responsabilidad eclesial; primacía de la subordinación y fidelidad a las directrices superiores respecto a la creatividad pastoral y a la capacidad evangelizadora; recompensas económicas anejas a los cargos eclesiásticos que han funcionado como «beneficios» y canonjías para los eclesiásticos más destacados; juridización de las competencias a costa de la figura del pastor y del misionero; prevalencia de las personas «fieles» y más tradicionalistas respecto a los que quieren innovar el sistema institucional o pretenden reequilibrar la eclesiología en una línea comunitaria y laical. A pesar de algunas reformas, estos problemas se mantienen todavía hoy.

El concilio Vaticano II puso las bases para una auténtica «perestroika», es decir, para una reforma institucional de la Iglesia en los años sesenta y privilegió a los laicos en cuanto miembros activos de la comunidad eclesial⁶. La revitalización de la dimensión comunitaria, la funcionalización de la autoridad jerárquica poniéndola al servicio de la comunidad, la integración de los ministerios en un contexto colegial y comunitario, y la revalorización de los aspectos pastorales y teológicos respecto de la problemática organizativa han sido algunos de sus principios fundamentales. El concilio ha ofrecido una nueva perspectiva eclesiológica que le diferencia sustancialmente de la tradición anterior. Esta diversidad de enfoques es lo que marca sus rupturas e innovaciones, más que puntos concretos en los que difiere de la eclesiología anterior.

Desde aquí es posible configurar las alternativas de la CVX en la línea de redimensionar la dinámica institucional y funcionalizarla en favor de la comunitaria. Esto supone un desarrollo de la eclesiología desde el sacramento del bautismo, una potenciación de la comunidad en cuanto colectividad que discierne y evalúa de

⁶ Quizás Rahner fue el que mejor captó la dinámica inherente a la renovación conciliar respecto a la institucionalidad de la Iglesia. Cf. K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974.

forma global un acentuamiento de su carácter laical, desplazando el monopolio de autoridad del presbítero y generando una cogestión de toda la comunidad en los distintos ministerios y tareas eclesiales, una desclericalización de los sacramentos y una mayor cercanía entre los ministros y los miembros de las comunidades, que permita un desarrollo diferente de las funciones pastorales y presidenciales del ministro.

La gran pregunta que hay que plantear a las CVX es en qué medida se integran dentro del nuevo enfoque que busca redimensionar y subordinar lo sistemático-institucional-ministerial en favor de lo comunitario-discipular-misional, o si por el contrario se mantiene la hegemonía de la perspectiva sistémica de la Iglesia respecto a lo comunitario y al estilo de vida de los miembros, aunque esos elementos sistemáticos se hayan renovado y actualizado.

En la medida en que se abandona la figura del ministro como «supercristiano» y se posibilita que éste recupere su condición de discípulo, miembro de la comunidad y persona privada, se hace posible también la remodelación de la identidad y las tareas de los laicos. Desde esta perspectiva es posible plantearse la misión de la Iglesia, no en la línea del proselitismo o del afianzamiento de las instituciones, sino en la de la difusión del mensaje evangélico desde el testimonio de vida y de la implantación del cristianismo como levadura en el cuerpo social. No hay que olvidar que el paso de una eclesiología a la defensiva, desde la que se rechaza la modernidad, a una misional y dialogante con el mundo ha marcado también la teología del Vaticano II.

Esta reorientación de la misión, desde una perspectiva misional y laical, se refuerza, además, desde la dinámica específica de la espiritualidad ignaciana que exige un talante misional de vanguardia y que prefiere las tareas y ámbitos más difíciles, menos atendidos, o en los que prevalece la increencia como lugares por excelencia de la misión eclesial. Desde esta perspectiva las CVX pueden desarrollar una identidad y una misión con caracteres específicos dentro del cuerpo general y variado de la Iglesia.

3. La identidad ignaciana de las CVX

Si al elemento laical se le añade el ignaciano resulta inevitable que se complique la síntesis de las CVX y que la fusión entre ambas cree conflictos y tensiones. No hay que olvidar que Ignacio vivió en la época tridentina y que se constituyó como uno de los inspiradores de la Contrarreforma. La eclesiología recibida por Ignacio en Alcalá, Salamanca y París es la institucional centrada en la monarquía papal propia de la época, sobre todo en las facultades y colegios regentados por las órdenes mendicantes.

A esto hay que añadir el influjo del Pseudo-Dionisio, muy determinante en S. Ignacio, al que marcó con su concepción de que la Iglesia se caracteriza por una estricta verticalidad jerárquica, copia de la Iglesia celestial, con una subordinación de los inferiores a los superiores, como afirma Ignacio: «reduciendo las cosas

ínfimas por las medias, y las medias por las sumas a sus fines. Y así en los ángeles hay subordinación de una jerarquía a otra (...) y en la jerarquía eclesiástica, que se reduce a un universal Vicario de Cristo Nuestro Señor»⁷.

Ignacio de Loyola fue probablemente el creador del término «Iglesia jerárquica»⁸; fue uno de los promotores de la concepción monárquica del papa, en contra de la teología episcopalista defendida posteriormente en Trento por los obispos españoles y franceses y, sobre todo, ha sido uno de los autores que más han influido en el desarrollo de la obediencia como la virtud cardinal de la eclesiología. De la misma forma se podría aludir al carácter específicamente sacerdotal de la Compañía, siempre resaltado por Ignacio, así como su tendencia restrictiva a la hora de definir la identidad del jesuita desde la perspectiva de un grupo selecto de profesos elegidos de entre los clérigos regulares que constituían el núcleo vital de la Compañía.

Por eso, las CVX se encuentran confrontadas al mismo dilema que la Compañía de Jesús y que otras herederas de la espiritualidad y el carisma ignaciano, pero radicalizado por su carácter laical y su talante ignaciano. Tienen que renovarse a la luz del Vaticano II a sabiendas de que esa eclesiología supone un cambio de acentos respecto al concilio de Trento y a la corriente que impulsó el mismo Ignacio. De ahí, los conflictos entre una herencia ignaciana, fácilmente entroncable en el contexto postridentino pero necesariamente superable y superada a la luz de la evolución eclesiológica postvaticano II y la necesaria fidelidad al carisma fundacional.

Es lo que ocurre, por ejemplo, al tener que desarrollar la identificación con la «Iglesia jerárquica» en el nuevo marco que subordina lo jerárquico institucional a lo comunitario, y que privilegia la comunión de una Iglesia de comunidades respecto a la verticalidad de la eclesiología ascendente y centralizada en Roma de la teología ignaciana. Si a esto se añade una buena dosis de fundamentalismo y tradicionalismo ignaciano por parte de los mismos jesuitas, que ha dificultado un debate abierto sobre las posibilidades y aporías del mismo Ignacio y de su herencia eclesiológica, se puede comprender no sólo muchas de las tensiones internas y perplejidades de la Compañía sino también de sus difíciles relaciones con la Santa Sede, muy reluctante al cambio eclesiológico y teológico operado bajo el generalato del P. Arrupe. Los mismos jesuitas han vivido frecuentemente la tensión entre dos fidelidades, a los textos del Vaticano II y a los ignacianos, no fácilmente

⁷ «Carta a los padres y hermanos de Portugal»: *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1991, 942.

⁸ Esta es la autorizada opinión de Y. CONGAR, *Eclesiología*, Madrid 1976, 229. Hay que resaltar que esta expresión ignaciana deriva también de la teología del Pseudo-Dionisio, que es el creador del concepto de «hierarchia», y que este influjo del Pseudo-Dionisio, básico para entender la eclesiología de Ignacio, es también determinante en la recepción por san Ignacio de la espiritualidad de los monjes del desierto, que le sirvió de base para su propia teología de la obediencia.

conciliables y con una letra y espíritu que responden a dos concepciones eclesiológicas distintas.

No es posible abordar aquí la complejidad de la problemática eclesiológica que plantea la visión ignaciana, que exigiría muchas matizaciones y precisiones. Sin embargo, hay que añadir algunos aspectos que resultan relevantes para las CVX a partir de un dato más a tener en cuenta. Con Ignacio de Loyola ha ocurrido algo similar a lo que luego se dio con Juan de la Cruz. En ambos tenemos una experiencia espiritual genuina, original y creativa, que en muchos casos se adelantó a los condicionamientos y doctrinas teológicas de la época, como ocurre con las personalidades geniales.

Dicho de otro modo, la experiencia eclesiológica de Ignacio y su misma praxis va mucho más allá y es más rica que la doctrina eclesiológica que defendió explícitamente. Su doctrina eclesiológica hay que comprenderla en el contexto de la Contrarreforma, de las sospechas y denuncias que se mantuvieron constantemente contra él y contra la Compañía, y del mismo influjo «romano» sobre un Ignacio General de una Orden aprobada con dificultades por la Iglesia.

Al intentar integrar sus vivencias en los marcos eclesiológicos doctrinales de la época, por un lado, empobreció su experiencia y, por otro, rebasó la eclesiología doctrinal defendida y la superó implícitamente, con lo que creó conflictos, tensiones y aporías, difícilmente conciliables entre una teoría restrictiva y una teología vivencial y praxis eclesial que iban más allá de los principios teóricos defendidos en su doctrina⁹.

Un problema similar, a mi juicio, es el que se dio luego entre la experiencia mística de Juan de la Cruz, expresada en sus diversos poemas, y los comentarios doctrinales que llevaban la impronta de la escolástica tardía de la época, y del contexto de sospecha sobre los escritos místicos. La doctrina de la época, con la que Juan de la Cruz quiere explicar su experiencia mística, no era apropiada para evaluar la riqueza de su experiencia. La prosa doctrinal que acompaña a los poemas no sólo es muy inferior a la segunda sino que en algunas ocasiones sirva para desvirtuar una experiencia que Juan de la Cruz presentaba como lugar teológico y que podría haber inspirado una nueva teología¹⁰.

Si atendemos al conjunto de los escritos ignacianos, especialmente al libro de los ejercicios, a su praxis antes y después de ser General y a su estilo de gobierno, especialmente reflejado en su epistolario y en las narraciones de sus compañeros, se puede captar una eclesiología vivida y practicada que es mucho más rica que la doctrina eclesiológica expresamente defendida. Hay una serie de elementos eclesiológicos ignacianos que pueden ser actualizados en la época actual, superan-

⁹ Un buen ejemplo de esas tensiones lo ofrece el sugerente estudio de R. SCHWAGER, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola*. Zurich 1970.

¹⁰ Me remito al conocido estudio de J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y la experiencia mística*, Valladolid 1991, 311-68.

do la literalidad de la formulación ignaciana e integrándolos en un contexto histórico muy diverso del de la Contrarreforma.

Esta reinterpretación y actualización debe pretender ser fiel a la dinámica y al espíritu ignaciano; admite incluso corregirlo y complementarlo desde la evolución eclesiológica posterior, pero debe inspirarse en las líneas maestras ignacianas para poder calificarse como actualización de su herencia. Este es el sentido de las Congregaciones Generales XXXI y XXXII (sobre todo en su Decreto IV: «Nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia») que, sin embargo, procedieron a una definición de la identidad y misión del jesuita diferente literalmente de la de Ignacio.

La actualización de la identidad ignaciana

Las CVX se encuentran con elementos importantes que tienen un carácter paradójico. Por un lado, las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia, en la que hay formulaciones difícilmente admisibles para nuestra sensibilidad actual, como la famosa «que lo blanco que yo veo, creer que es negro si la Iglesia jerárquica así lo determina». No resulta fácil conciliar esta formulación con el espíritu crítico de nuestra época y con la autonomía de los laicos. Hay sin embargo, un aspecto de las reglas para sentir con la Iglesia que es inherente a todas ellas y que puede ser actualizado. Ignacio rechaza la división protestante entre Iglesia espiritual e institucional, Iglesia de Cristo e Iglesia visible. Para él sólo hay una Iglesia, «la Iglesia militante», y la identificación con la Iglesia pasa por la mediación de la realidad eclesial contra toda contraposición respecto a una presunta «Iglesia pura» más allá de la historia.

Esta identificación le sirve a Ignacio para oponerse al espiritualismo individualista de la época, que busca la unión directa con Dios al margen de la comunidad eclesial. También rechaza la postulación de una Iglesia espiritual, santa e invisible, para desde ahí distanciarse de la Iglesia histórica y de su realidad fenomenológica. Ambos peligros vuelven a darse hoy en el contexto de «Jesús sí, la Iglesia no», de un cristianismo privatizante que minusvalora la dimensión social del cristiano y muy especialmente las mediaciones sacramentales, y en el contexto de una desafección eclesial en una sociedad hipercrítica respecto a la Iglesia institucional y propensa a una crítica masiva, global y claramente destructiva respecto a sus elementos constitutivos.

El problema se complica porque hoy vivimos en una situación que hace más difícil la solución a la que apunta Ignacio. No se trata de defender a la Iglesia en el momento histórico en el que vive la división más dramática de su historia, la ruptura efectuada por la Reforma, como era el caso de Ignacio. Nos encontramos con una crisis de la Iglesia en la que ésta ha perdido buena parte de su credibilidad y de su plausibilidad precisamente por aferrarse a una tradición y formas de organización en gran parte desfasadas, por mantener estructuras, praxis y modelos de autoridad que no corresponden al espíritu del evangelio, y por mantener un

concepto de la unidad eclesial que no responde ni a la pluralidad del catolicismo ni a sus necesidades de inculturación. El problema no es defender a una Iglesia amenazada en su existencia de forma global por la Reforma y con una división ya consumada, sino evitar una nueva división dramática dentro del catolicismo, la emigración silenciosa de muchos cristianos, y que la Iglesia se convierta en un escándalo que lleve a romper con el cristianismo y a distanciarse del mismo evangelio.

En este contexto, las CVX se encuentran ante tensiones y conflictos que no deben esconder y desde las que tienen que desarrollar su capacidad de integración comunitaria. En realidad uno de los signos que reclama la sociedad a la Iglesia es su capacidad para abordar y solucionar los conflictos de una manera evangélica. No es la carencia de conflictos lo que hace convincente a la Iglesia, ya que esa ausencia es la otra cara del autoritarismo y la imposición y no resulta válida para inspirar a nuestras sociedades democráticas, pluralistas y conflictivas como todas las sociedades abiertas. La contribución cristiana no está en una unidad homogénea y aconflictiva sino en su capacidad para resolver las discrepancias y tensiones desde actitudes y praxis inspiradas en los valores de la fraternidad cristiana. Sólo así puede convertirse la Iglesia en sacramento de salvación para nuestras conflictivas sociedades plurales y fragmentadas.

Las CVX deben caracterizarse por una fidelidad a la Iglesia que no esconde la visión realista de la comunidad eclesial y la crítica matizada de aspectos y dimensiones de su vida y de sus estructuras. La pertenencia a la Iglesia real que existe, sin espiritualismos mitificantes, hay que acompañarla con el compromiso para su transformación evangélica. No se puede identificar reinado de Dios e Iglesia, como ocurría en la época de Ignacio, sino funcionalizar la Iglesia al servicio del reino de Dios y, desde ahí, proceder a su reforma. Es el mismo Espíritu que inspira el carisma personal el que lleva a una «rebelde fidelidad», en expresión de Monseñor Casaldáliga, al cuerpo eclesial.

Esa fidelidad conflictiva es la marca de cualquier realización genuina de la identidad ignaciana. La posibilidad de conjugar fidelidad y crítica, y por tanto la de una identidad conflictual, pasa por la formación y la sólida preparación teológica. Este es uno de los elementos más valorados por san Ignacio en su intento de promocionar a la persona, valorar los dones naturales y los talentos, e integrarlos en el cuerpo apostólico de la Compañía y de los laicos. La formación teológica y cultural de sus miembros sigue siendo uno de los imperativos mayores de las CVX.

El Espíritu que suscita la experiencia personal de Dios, que marca a los Ejercicios, y que exige una seria vida de oración, lleva también a las mediaciones sacramentales y al compromiso con la Iglesia militante. Este compromiso se expresa en la integración de las CVX en el marco institucional de la Iglesia y de la misma Compañía pero no debe olvidarse la hipertrofia institucional que afecta hoy a la misma Iglesia. La propia inflexibilidad institucional, la rigidez interna respecto de la propia identidad y la falta de graduabilidad en los compromisos externos o en

la admisión de otros laicos o grupos cercanos pueden ser síntomas de que la patología institucional se hace también sentir en las CVX desvirtuando, en buena parte, sus posibilidades como alternativa laical e ignaciana de renovación de la Iglesia.

Esto exige espíritu crítico pero también sentido eclesial. Se traduce en una actitud que privilegia la búsqueda de alternativas a la mera crítica destructiva, que procura la reconstrucción eclesial en lugar del mero rechazo. Esta actitud obliga también, en consonancia con las reglas para sentir con la Iglesia, a una actitud primera de apertura y de respeto a la autoridad eclesial y a sus pronunciamientos, y a que el disenso se exprese de forma respetuosa y argumentada. «Hay que estar más pronto a salvar la opinión del prójimo que a condenarla» (EE 22) y esto resulta especialmente importante en el contexto social y eclesial actual, sobre todo cuando se refiere a la misma jerarquía. De ahí, la disponibilidad inicial a escuchar y recibir positivamente la opinión autorizada del Magisterio, más allá de las simpatías o fobias personales y sin caer en actitudes maximalistas de aprobación o rechazo.

Esta disponibilidad y receptividad inicial no debe, sin embargo, inhibir la dinámica ignaciana de la representación al superior como exigencia misma de la obediencia, que hoy se inscribe en la potenciación postconciliar del derecho a la opinión pública en la Iglesia y del derecho de los laicos, y «a veces el deber de exponer su opinión acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia» (LG 37). Esta potenciación del laicado dentro de las CVX y de su misión eclesial y social constituye una aportación eficaz a la necesaria desclericalización eclesial y, al mismo tiempo, exige que la crítica esté mediada por el compromiso en y desde la iglesia, rechazando toda postura de exterioridad a la misma comunidad eclesial.

Es coherente con la dinámica ignaciana el potenciar el discernimiento personal y la deliberación comunitaria como el marco desde el que es posible desarrollar la obediencia y la misión. Esto implica atención a la voz del Espíritu y capacidad para evaluar los signos de los tiempos, buscando en los acontecimientos sociales y eclesiales las pautas para encontrar la voluntad de Dios. La maduración en el discernimiento es lo que capacita para pasar de un cristianismo infantil a una comunidad adulta, de la pasividad laical a la participación activa, y de un estilo de autoridad impositivo y paternalista al de la argumentación razonada y dialogante, a la que recurrió el mismo San Pablo respecto de sus comunidades.

El clima de libertad de una comunidad viva es la contrapartida al discernimiento. No es verdad que lo primero en la vida cristiana sea la obediencia. Dios nos ha destinado a la libertad en la que se integra la misma obediencia, respetando siempre las decisiones de la conciencia que tiene que evaluar, en última instancia, sus decisiones a la luz de los mandatos de la autoridad. El discernimiento constituye hoy la matriz desde la que hay que entender la obediencia eclesial, siempre desde el respeto a la conciencia personal. Por eso, la metodología de los ejercicios busca capacitar a la persona para que pueda elegir y optar, a partir de un proceso de concienciación y de transformación de las estructuras y dinámicas subjetivas.

Ignacio conjuga el conocimiento reflexivo con la potenciación de la libertad personal, la «indiferencia espiritual» con la opción decidida por un seguimiento personalizado en un clima de libertad que culmina en el «tomad Señor y recibid...».

Esto exige atención a la propia experiencia, capacidad de comunicarla y apertura a la crítica dentro y fuera de la comunidad. Esta doble dinámica de la toma de conciencia y de la crítica compartida no sólo responde a las demandas de la sensibilidad moderna sino también a la espiritualidad ignaciana y a su caracterización como un maestro de la sospecha dentro de la espiritualidad, que nos enseña a examinar las mociones, a desconfiar de ellas, a discernir y desde ahí a buscar la voluntad de Dios. De ahí que la tolerancia y la colaboración con los no cristianos sea una exigencia interna y externa de una Iglesia que sale de sí y que no confunde sin más a los hijos del Reino de Dios con los miembros de su propia comunidad eclesial.

La importancia del discernimiento en la tradición ignaciana conecta con la revalorización actual del Espíritu Santo en conexión con la eclesiología, con la atención a los carismas personales y a su integración eclesial (contra toda pretensión individualista o privatizante) y en la línea contraria de un espiritualismo exaltado, pentecostal o no, que no lleve al compromiso apostólico y social. La capacidad para trabajar con grupos de diversa procedencia en beneficio de la sociedad y de la Iglesia debe marcar a los herederos de una espiritualidad que siempre antepuso la universalidad de la Iglesia al particularismo del propio carisma y las exigencias misionales al ghetto que consume gran parte de sus energías y personas de forma endogámica. Este carácter de comunidad abierta debe ser constitutivo para las CVX y un objeto de examen en las revisiones de vida.

La dinámica apostólica ignaciana exige hoy una opción laical preferente por los ámbitos de la increencia, de la indiferencia religiosa y del ateísmo. La vocación específica ignaciana no es la de atender a la gran mayoría del pueblo cristiano ni la de cubrir las demandas más tradicionales del apostolado, sino la de buscar lo más urgente, lo menos atendido y lo que puede ser de mayor gloria de Dios. Esta dinámica debe impedir que las CVX copien las características y la metodología de otros grupos eclesiales que no tienen por qué vivir desde su propio carisma las tensiones resultantes de la fidelidad e identificación con la Iglesia y de la presencia en los lugares y colectividades más distantes del cristianismo y más críticos con la misma Iglesia.

El compromiso social y la opción por la justicia y los pobres caracteriza hoy a la renovada identidad del carisma ignaciano y debe inspirar vocaciones ignacianas y laicales en el campo de la política, de la sociedad civil y de las distintas asociaciones de promoción y de concienciación ante las injusticias de nuestras sociedades. En esta línea las CVX podrían ser canteras de cristianos comprometidos como, en otro contexto, lo fueron las antiguas congregaciones marianas.

En esta misma línea habría que resaltar la importancia de una espiritualidad coherente con la identidad ignaciana y con la renovación de los laicos. No se trata de huir del mundo, ni de fomentar unas devociones impregnadas de la dinámica

monacal, en la que se contraponen la búsqueda de Dios a la secularidad. Desde ahí es inevitable la devaluación eclesial de los laicos. Lo propio de la mentalidad ignaciana es el compromiso en la transformación de las realidades temporales. Para Ignacio, la acción del Espíritu no lleva a recortar la iniciativa humana, sino a promocionarla, haciendo del cristiano un testigo de Dios, cocreador y corredentor en un mundo bueno pero imperfecto y en pecado¹¹. El secularismo no equivale a la valoración y estima de las realidades temporales, sino a la identificación con las estructuras de pecado y con lo que contribuye a apartar del plan de Dios. Por eso, la espiritualidad ignaciana es secular, activa y comprometida, como bien formula el conocido eslogan «contemplativo en la acción».

Desde la perspectiva ignaciana, lo propio del cristianismo es ordenar la historia para gloria de Dios y salvación del hombre, no el renunciar a la sociedad. La creación de Dios pasa por la mediación humana, elevada a colaboradora con el plan de Dios, tanto en el orden salvífico como creacional, desde la cual es posible revalorizar las actividades profanas y generar un humanismo cristiano. Hay que desarrollar una espiritualidad que sintetice la experiencia mística, es decir, la vivencia de Dios, con el compromiso político, es decir, la aportación a la ciudad de los hombres. Esto marca el estilo de vida ignaciano, siempre referido a la vida en la doble dimensión de ser portavoz de las inquietudes humanas ante Dios y de hacer presente a Dios entre los hombres¹².

Ambas líneas constituyen hoy simultáneamente directrices laicales e ignacianas, forman parte de su «realismo» y de su cristianismo «encarnatorio», y deben actualizarse en la dinámica de las CVX. Estas están llamadas también a ser germen de una nueva forma de entender y desarrollar la Compañía de Jesús, de su progresiva apertura a los laicos, y de la búsqueda de nuevas formas de articulación entre clérigos y seculares dentro de la identidad y misión ignaciana. La vinculación entre la Compañía de Jesús y las CVX, desde la fidelidad y la búsqueda de una identidad ignaciana renovada, no debe ser la de la mera subordinación de las segundas respecto de la primera sino la de la interacción y complementación mutua. De esa nueva síntesis, a la que deben contribuir específicamente las CVX, depende en gran parte el futuro de la herencia ignaciana y su capacidad de incidir creativamente en el desarrollo de la misma Iglesia.

¹¹ Esta es una de las dimensiones fundamentales de la espiritualidad laical. Cf., J. A. ESTRADA, *La espiritualidad de los laicos*, Madrid 1997², 258-92.

¹² La articulación de la oración dentro de la espiritualidad ignaciana la he desarrollado en J. A. ESTRADA, *Oración: liberación y compromiso de fe*, Santander 1986.