

IGLESIA EN LA DIVERSIDAD

ESBOZO PARA UNA ECLESIOLOGÍA INTERCULTURAL

Iglesia en la diversidad
Esbozo para una eclesiología intercultural

©Margit Eckholt

©Ediciones Universidad Alberto Hurtado
Alameda 1869 · Santiago de Chile
mgarciam@uahurtado.cl · 56-02-28897726
www.uahurtado.cl

Impreso en Santiago de Chile
Primera edición de 600 ejemplares, junio de 2014

ISBN libro impreso: 978-956-9320-88-0
ISBN libro digital: 978-956-9320-89-7

Registro de propiedad intelectual N° 241289

Freundschaft und Weisheit. Zur ekklesiologischen Verortung
des Ordenslebens by Margit Eckholt.
Out of: Margareta Gruber/Stefan Kiechle (Hg.), Gottesfreundschaft.
Ordensleben heute denken © Echter Verlag Wuerzburg 2007, Page 143-166.

Este es el décimo cuarto tomo de la colección Teología de los tiempos

Impreso por C y C impresores

Colección Teología de los tiempos

Dirección Colección Teología de los tiempos: Carlos Schickendantz

Dirección editorial: Alejandra Stevenson Valdés

Editora ejecutiva: Beatriz García-Huidobro

Diseño de la colección y diagramación interior: Alejandra Norambuena



Con las debidas licencias. Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

IGLESIA EN LA DIVERSIDAD

ESBOZO PARA UNA ECLESIOLOGÍA INTERCULTURAL

MARGIT ECKHOLT



**EDICIONES
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO**

CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN

CONTENIDO

PRÓLOGO, *de Rodrigo Polanco*9

INTRODUCCIÓN..... 23

CAPÍTULO I

UNA IGLESIA MUNDIAL EN EL VATICANO II

En camino hacia una nueva catolicidad..... 27

CAPÍTULO II

LO PROPIO Y LO AJENO

Una actualización de los *loci teologici* de Melchor Cano
para el diálogo entre las culturas 69

CAPÍTULO III

LA ECLESIOLOGÍA SACRAMENTAL DEL CONCILIO

La subjetivación de todos los fieles y una nueva pastoral
evangelizadora y comunicativa 107

CAPÍTULO IV

EXISTENCIA SACERDOTAL

Una lectura espiritual del sacerdocio común de los fieles 149

CAPÍTULO V	
UN CONCILIO, NO DE MUJERES, PERO CON MUJERES	
Algunas directrices del Vaticano II desde la perspectiva femenina.....	169
CAPÍTULO VI	
AMISTAD Y SABIDURÍA	
El enraizamiento eclesiológico de la vida religiosa.....	183
CAPÍTULO VII	
AL MISMO TIEMPO SANTA	
Y SIEMPRE NECESITADA DE RENOVACIÓN	
¿Cómo creer en la “santa Iglesia”?	209
CAPÍTULO VIII	
LA IMPORTANCIA CRECIENTE	
DEL PENTECOSTALISMO	
Orientación teológica acerca de la relación entre espiritualidad y sociedad.....	223
ORIGEN DE LOS TEXTOS	255
ABREVIATURAS.....	259
ÍNDICE GENERAL.....	261

PRÓLOGO

La Iglesia se entiende esencialmente desde su misión, o dicho de otra manera, “Evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar” (EN 14). Esta idea “testamentaria” de Pablo VI, Pontífice que inspira en alguna medida la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco, es retomada por la misma Exhortación con aquella frase acerca de “una Iglesia en salida. En la Palabra de Dios aparece permanentemente este dinamismo de ‘salida’ que Dios quiere provocar en los creyentes” (EG 20). El título escogido para la presente publicación —Iglesia en la diversidad— refleja, precisamente, ese movimiento misionero que describe certeramente el contenido fundamental que aúna esta recopilación de “ensayos” o “intentos de búsqueda”, que contribuyen de buena manera “a la apertura de caminos nuevos que lleven a una renovada comprensión de la eclesiología y la teología dogmática” (Introducción). Los ocho capítulos que componen esta obra poseen una ilación muy profunda, aunque sutil, en torno a la condición extrovertida de la Iglesia, que la Dra. Eckholt describe y estudia desde las coordenadas de la cultura. De allí la explicitación del título: “Esbozo para una eclesiología intercultural”. Si uno persigue las ideas que fundamentan los diferentes estudios aquí publicados descubre una comprensión muy honda de la eclesiología del Concilio Vaticano II, pero comprendida 50 años después, a la luz

de los nuevos desafíos culturales del tercer milenio, es decir, descubre una eclesiología abierta al otro, *en cuanto otro*.

Durante las cuatro sesiones del Vaticano II, los padres conciliares, y con ellos la Iglesia en su totalidad, vuelven a tomar conciencia de la presencia del “otro”, —mundo y cultura— en su valor propio” (Cap. I). Pero esta presencia del otro determina también a la Iglesia en su propia autoconciencia, ya que si ella se ha definido como sacramento de salvación para el mundo, reflejo de la luz —Cristo— para todos los pueblos de la tierra (LG 1), lo que son y lo que necesitan esos mismos pueblos —ese otro— no le puede ser indiferente a ella, y más todavía, determinará también, en alguna medida, lo que debe reflejar de su fuente de luz. Esta es una nueva forma de comprender lo “católico”, es decir, el hecho que todos los hombres y mujeres, en sus diferencias, están llamados a la comunión con Cristo, porque Cristo —como *Logos* hecho carne— es la Palabra última de la realidad y del hombre. Aquí surge una polaridad que es muy enriquecedora, aunque no exenta de fricciones, incluso a veces fuertes. Se da una permanente tensión entre *lo que* es la Iglesia, como don recibido de su Fundador y acogido por la generación apostólica, y *para quién* es la Iglesia, como finalidad de su anuncio, ya que la Iglesia siempre *es para otros*. Por lo tanto, la realidad del otro es también parte de su propia identidad, en cuanto apertura a ese otro. La polaridad es siempre beneficiosa, porque hace caminar, desinstala y mueve hacia una síntesis siempre nueva y más enriquecedora. La apertura al otro obliga a una constante renovación, a nuevas reformas y a una permanente conversión, siempre desde y volviendo a su núcleo que es el Señor y su Evangelio en el Espíritu Santo. Todos estos son aspectos que están contenidos e implícitos en la categoría de sacramento, concepto basilar de la

eclesiología de *Lumen gentium*, y que Margit Eckholt, a la luz de la génesis del mismo texto, ha puesto al descubierto y profundizado con algunas proposiciones para futuras reflexiones. Entenderse a sí mismo a partir del otro, dato básico de la filosofía y sociología contemporáneas, supone una actitud reconciliada con el otro, con todo otro. Eso era precisamente lo que la Iglesia no había logrado hacer en toda la disputa antimodernista, y lo que ha comenzado a realizarse desde el Vaticano II. Eso la ha hecho ahora una Iglesia mundial, no en el sentido que todo el mundo pertenece a ella, sino en el sentido que todo el mundo le interesa a ella, todo el mundo le habla a ella, todo el mundo se relaciona con ella. Y este ha sido un cambio fundamental para la comprensión de la propia Iglesia.

Si lo católico, lo “mundial”, implica la apertura a todo otro, surge la pregunta acerca de dónde me encuentro con ese otro, o mejor, cuál es el elemento común que nos permite entrar en contacto a unos con otros. Todos somos seres humanos y habitamos en el lenguaje, ese es nuestro hábitat. Eso se llama también cultura y es lo común que nos permite interactuar con los demás. Inspirada en los *loci theologici* de Melchor Cano, la Dra. Eckholt aporta aquí un nuevo *locus*, o quizá, una nueva forma de comprender el lugar teológico *historia*. Sea como fuere, aunque historia y cultura no son lo mismo, no son totalmente separables. Lo interesante aquí es que si entendemos al *otro en su cultura* como un *lugar teológico*, entonces estamos frente a una *palabra* de Dios, frente a una “autoridad” que puede confirmar o criticar nuestra propia identidad “católica”, frente a una autoridad que, ciertamente, necesito discernir e integrar con las demás autoridades o lugares teológicos, pero que de todas maneras me permitirá comprender más auténticamente la Sagrada

Escritura y, por lo tanto, afirmar mi propia identidad. Es una manera, todavía más fuerte, de hacer propio al otro, porque está en la misma dinámica de que solo me conozco como yo mismo desde el otro. Uno mismo como otro (Ricoeur). En esta dinámica fuerte del *locus* cultura nos encontramos con que ese otro es *voz de Dios*, es *signo de los tiempos*. Pero además, si la fe es también respuesta humana, esa respuesta se produce desde la cultura, y si “esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible”, y si “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en una forma conocida por Dios, se asocien a este misterio paschal” (GS 22), entonces en toda cultura hay alguna respuesta de fe ‘anónima’, ‘implícita’, o como quiera llamársela, y por lo tanto, una forma también verdadera de fe y, como tal, ‘explicativa’ del cristianismo, que debemos leer sin miedo y discernir e integrar en la gran *tradición* cristiana y eclesial, como verdadera y auténtica revelación de Dios. Parece que todavía no hemos sacado todas las consecuencias de este lugar teológico, y el presente estudio es inspirador en este aspecto. Aquí nos encontramos, tal vez, con el núcleo del pensamiento eclesiológico expresado en el conjunto de esta obra.

Una Iglesia *en salida*, que es para otros, es una Iglesia volcada hacia el mundo, pero desde una identidad propia, que también le ha sido donada. Es “la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia” (LG 1). Esta doble *relación* en la identidad de la Iglesia, ser *desde* Cristo y *para* el mundo, es lo que ha querido definir el Concilio Vaticano II, en sintonía con la teología patristica, con el concepto de *sacramento*. Este concepto se constituye desde una polaridad: visibilidad e invisibilidad, o dicho de mejor manera, aspecto espiritual (del Espíritu) y aspecto institucional (o social),

los cuales forman una realidad entrelazada (*unam realitatem complexam efformant*) (LG 8). Esta noción, referida a la Iglesia, tiene una larga historia, desde su normal utilización en tiempos patrísticos, pasando por su casi desaparición en el Medioevo al comprenderla solo referida a los siete sacramentos de la nueva Ley, hasta su trabajoso re-descubrimiento en el siglo XX. La re-posición de este aptísimo concepto se debió, precisamente, a la necesidad de integrar mejor el aspecto del *mysterium* de la Iglesia con el de su *visibilidad*. La discusión ya se había dado durante el Concilio Vaticano I, produciendo el rechazo del esquema inicial, pero la suspensión del evento, debido a la guerra Franco-Prusiana, impidió llegar a algún resultado. Con todo, en ese momento la reflexión teológica estaba muy lejos de una madurez capaz de llegar a un verdadero equilibrio. Será el desarrollo teológico de la primera mitad del siglo XX el que permitirá profundizar en esa relación, superando “el concepto unilateralmente jerárquico de la Iglesia” (Ratzinger), para llegar al concepto de *sacramento*, que “no significa un concepto sobre la Iglesia junto a tantos otros, sino la reflexión sobre la ontología sobrenatural, que encuentra su expresión en las afirmaciones familiares sobre la Iglesia basadas en la revelación” (Sammelroth). Por eso “la eclesiología conciliar se caracteriza por ser una eclesiología sacramental”, lo que significa una Iglesia “que desea estar cerca de Dios y de los hombres y mujeres” (Cap. III), “es el sacramento de salvación del *mundo*” (Rahner). La importancia de este concepto es doble: por una parte transparente el carácter extrovertido de la Iglesia, de ahí que esté en completa armonía con una Iglesia “en salida”. Pero también, y esto no ha sido desarrollado en todos sus aspectos luego del Concilio, implica una *cualidad sacramental* en cada uno de sus miembros, proveniente del sacramento

del bautismo. Esto es lo que aquí ha sido expresado como “existencia sacerdotal” de todos los bautizados. Por supuesto que se ha escrito mucho sobre el sacerdocio común de los fieles, pero eso no significa que se hayan deducido todas las consecuencias de esta realidad fundante de la Iglesia. Este aspecto *sacerdotal* de “la participación de todos los fieles en los oficios de Cristo”, “quedó más bien en la penumbra” en los años posteriores al Concilio (Cap. IV). En este campo la presente obra aporta sugerentes reflexiones.

“‘Existencia sacerdotal’ tiene relación con el emerger de todos los cristianos y cristianas como *sujetos*”, lo cual “tiene que ver con la apertura de la Iglesia a la modernidad”. Se trata de “tomar en serio la ‘personalización’ de la fe y, a partir de allí, plasmar una nueva manera de ser Iglesia” (Cap. III). Es el modo concreto de todos los cristianos y cristianas de ser *Iglesia para el mundo*. No es posible hablar de Iglesia en salida, ni de Iglesia extrovertida, si ello no se encarna en una “existencia sacerdotal”. Pero el desafío ahora es comprender teológicamente qué significa realmente *sacerdotal*. La excesiva clericalización de la Iglesia, desde entrada la Edad Media hasta los albores del Concilio Vaticano II, ha impedido una profundización adecuada sobre este concepto, ya que se miró fundamentalmente solo su forma ministerial, con la consecuencia, probablemente involuntaria, de obnubilar la importancia del servicio al mundo, desconociendo prácticamente que el sacerdocio fundamental es el bautismal, al cual sirve y para el que existe el sacerdocio ministerial. La pregunta es, entonces, ¿qué significa ser sacerdote? La novedad de Jesús, en este campo, es la identificación del sacerdote con la ofrenda y del culto con la vida. No es la supresión de los aspectos ministeriales y culturales del sacerdocio, sino su subordinación a los aspectos oferentes y existenciales y su

intelección desde esos mismos aspectos. Jesús es el que vive, por antonomasia, una “existencia sacerdotal” cuando afirma que “el Hijo del hombre ha venido a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (Mc 10, 45). Solo desde allí se comprenderá luego que tome el pan y diga “este es mi cuerpo”, gesto que sería vacío si no hubiese existido primero y constantemente, hasta la cruz, el “dar la vida por sus amigos” (Jn 15, 13). Es lo que Pablo comprendió perfectamente en 1 Co 11, 17-34, al decirle a los corintios, que no estaban viviendo la indisolubilidad entre culto y solidaridad, que “eso ya no es comer la cena del Señor, pues cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga” (v. 20-21). Una comprensión, en su verdadera hondura, del *sacerdocio existencial* de todos los bautizados podrá hacer de la Iglesia más auténticamente un sacramento de servicio al mundo. Se trata de comprender la propia existencia como “ofrenda permanente” (Plegaria Eucarística III). Tal vez un síntoma de la todavía inmadura reflexión al respecto se puede percibir en el hecho que para muchos cristianos el modelo de “cristiano comprometido” es el “agente pastoral”, el laico o laica que trabaja muy generosamente *ad intra* de la comunidad. Sin desmerecer en nada la noble y generosa tarea que realizan tantos laicos y laicas en las comunidades eclesiales, el sacerdocio bautismal se realiza, en primer lugar, en la transformación del mundo, en cuanto ofrenda y servicio profético y sacerdotal, en el anuncio y acogida del reino de Dios. Y al servicio de lo cual el agente pastoral colabora en la comunidad cristiana con diversos ministerios litúrgico-catequéticos, pero esos ministerios no agotan ni son *el* modelo supremo de vida cristiana. Todos los bautizados ofreciendo su vida, su servicio desinteresado y su amor generoso como “un culto espiritual para gloria de Dios y salvación de

los hombres” (LG 34) cumplen una plena función sacerdotal, según el Espíritu de Jesús. “Esta es la dimensión profunda de la existencia sacerdotal. La ejercemos, inscritos en el corazón de Jesucristo, cuando nos dejamos consumir por los sufrimientos del mundo, por el dolor ante el pecado del prójimo, las lágrimas de la hermana o el hermano, haciéndonos pan y vino, los unos para los otros. De este modo todos contribuimos a la ofrenda eucarística y ejercemos nuestro sacerdocio” (Cap. IV). En este punto la conciencia eclesial tiene todavía mucho que crecer porque, en palabras del Papa Francisco, “este compromiso [de los ministerios laicales] no se refleja en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico” (EG 102).

Esta existencia sacerdotal, siendo fruto de la personalización de la fe, implica *diversidad* en la Iglesia, diversidad que enriquece y plenifica y que se da, también, en la forma misma de vivir la propia realidad humana de varón o mujer. Y si la mitad de la Iglesia, que procura diariamente vivir su sacerdocio bautismal, son mujeres que tienen su manera propia de vivir su fe, esto debería plasmarse en un aporte verdaderamente significativo y propio en la edificación y misión de la Iglesia. Que no haya sido históricamente así no es un dato meramente fáctico, sino que presenta además una mordiente teológica, ya que nos está mostrando, a partir de los hechos históricos, cómo la Iglesia no está exenta del pecado de “invisibilizar” aspectos o personas que pertenecen a su propia naturaleza, con el daño que para ella misma esto significa. Los obispos, en *Aparecida*, reconocen que no se ha valorado ni promovido “adecuadamente su indispensable y peculiar participación en la construcción de una vida social más humana y en la edificación de la Iglesia” (453). Sin embargo, ya el Concilio Vaticano II —como nos dice Margit

Eckholt— en la huella de Juan XXIII, que en la encíclica *Pacem in terris* (1963) había propuesto “la cuestión de las mujeres como uno de los grandes signos de los tiempos”, invitó a mujeres y allí “se habló de mujeres” (Cap. V). Si bien es cierto que una suerte de invisibilización de largos siglos no se logra recuperar en solo 50 años, sin embargo, el camino está indicado por el Concilio y espera la valentía y lucidez de todos los miembros del pueblo de Dios. Este tema ha sido, además, retomado por el Papa Francisco, que nos ha recordado que “todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia”. “Se ha de garantizar la presencia de las mujeres... en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales” (EG 103). Sin duda esto plantea “a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente” (EG 104). El peor favor que le podemos hacer a la misma Iglesia es negarnos a pensar en estos desafíos.

Volviendo ahora a la estructura sacramental de la Iglesia es importante notar que la reflexión post Vaticano II no ha prestado la misma atención a los capítulos V-VIII de la Constitución *Lumen gentium*, que a los primeros, ampliamente estudiados. Los capítulos I-IV ciertamente merecían una atención especial, debido a su hondura teológica, pero ello no significaba que los siguientes capítulos careciesen de importancia, ya que la Constitución Dogmática sobre la Iglesia es un todo, armónicamente organizado en ocho capítulos, en donde cada capítulo determina el conjunto y hace comprensible el todo de la Iglesia. “Muy raramente se señaló la interdependencia, la *mutua relatio* entre ambas partes de la Constitución, señalando la unidad estructuradora de *Logos* y *Pneuma*” (Cap. VI). En ese contexto la vida

religiosa, aspecto esencial de la vida eclesial, abordada en el Capítulo V de *Lumen gentium*, necesitaba todavía nuevas comprensiones. Margit Eckholt concibe y analiza aquí la vida religiosa bajo la categoría de *amistad*, entregando una renovada luz —sorprendente tal vez para algunos— sobre el aspecto sacramental y extrovertido de la misma Iglesia. Para comprender la importancia y el aporte de esta categoría hemos de tener presente que “el pensamiento de la amistad está inscrito en el corazón de la Iglesia y de la fe cristiana” (Cap. VI), como lo afirma el mismo Jesús en el Evangelio de San Juan: “Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando... a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15, 14-15). De allí que Santo Tomás entienda la gracia, en cuanto participación en la vida de Dios, como amistad de Dios con el hombre (STh II-II q 24 a.2), es decir, como *relación*. “La Iglesia es la comunidad de aquellos que viven *en* esa amistad y *de* esa amistad” (Cap. VI). Y por lo tanto, si entendemos la vida religiosa “como un signo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a realizar con decisión las tareas de su vocación cristiana” (LG 44), y si la vida de fe es amistad con Dios, entonces la vida religiosa ha de ser “una maravillosa manifestación de una forma de vida que vive de y en la amistad de Dios en Jesucristo, en la que queda especialmente de manifiesto lo que la Iglesia, en verdad, es” (Cap. VI). Efectivamente, la vida cristiana es respuesta *obediente* (*ob-audio*), “la fe viene de la predicación, por la palabra de Cristo” (Rom 10,17), la cual se plasma “en las más diversas formas de vida, vividas responsablemente a favor del mundo y de la Iglesia”, “formas concretas, específicas según cada vocación, es decir, ‘coherentes’”. En ese contexto aparece entonces la vida religiosa como “una excelente y

‘expresiva’ forma de vivir la amistad en y con Jesucristo, que está al servicio de todas las demás formas de vida que van surgiendo en el seguimiento de Jesucristo”. “En eso consiste, de manera especial, el carácter de signo de la vida religiosa: hacer presente y ‘operante’ una fascinante e invitadora personalidad plasmada por la amistad con Jesucristo” (Cap. VI). De lo anterior resulta que la Iglesia, alentada por la vida religiosa y el ejemplo de sus santos y testigos, se presentará al mundo como «amiga», de manera empática, abierta a recibir de los demás y a darse a ellos. Un concepto más arraigado de amistad para entender la relación con Dios y el sentido hondo de la vida cristiana, ayudará a la Iglesia a ser más *simpática*, es decir, a saber ponerse de mejor manera en el lugar del otro y a hacerlo con mayor habilidad. Este concepto de *amistad*, muy presente en la antigüedad y luego dejado algo en el olvido, puede ayudar mucho en la relación de la Iglesia con el mundo y la cultura, ya que determina esencialmente una relación de iguales y no una relación desde una supuesta superioridad, con características de paternalismo, que tantas veces ha perturbado la relación de servicio y de acogida, propias de toda diaconía eclesial.

Lo que también muchas veces ha ofuscado la relación Iglesia-mundo ha sido el *pecado* y nuestra incapacidad para percibirlo y reconocerlo como tal. En realidad el pecado *en* la Iglesia y *de* la Iglesia ha sido siempre una pregunta difícil de resolver. De alguna manera incomoda. La Iglesia es santa, pero compuesta por pecadores que continúan pecando. Santa porque ha sido rescatada por Cristo, el cual continúa, además, “re-santificándola” constantemente. De modo que la dificultad consiste en convivir simultáneamente con la santidad y el pecado. Y, curiosamente, nos resulta más fácil identificarnos con los santos de la Iglesia que con sus pecados,

aunque ambos forman parte de la misma Iglesia. Pero eso es, por otra parte, también correcto porque la santidad es propia de la Iglesia, aunque en cuanto don inmerecido, en cambio el pecado, en definitiva, es un elemento espurio de ella, irregular, que deberá finalmente ser expulsado en la plenitud escatológica. Y ahí está precisamente el desafío: estamos todavía en la historia, y por lo tanto, debemos contar con el pecado y reconocerlo. De allí la inevitable necesidad de conversión constante y de aprender a pedir perdón. ¿Por qué entonces tenemos, tantas veces, esa dificultad tan grande para pedir perdón como Iglesia, cuando lo hacemos tan fácil y libremente en lo personal? En este punto el Papa Juan Pablo II fue profético, aquel primer domingo de cuaresma, el 12 de marzo de 2000, cuando, “en el marco del Año Santo”, pidió perdón “por las faltas y negligencias de la Iglesia y los cristianos en el curso de la historia” (Cap. VII) y se lamentó por todo tipo de intolerancias y abusos cometidos por nosotros, cristianos, seguidores de Jesucristo. La gran relevancia teológica de ese noble y valiente gesto radica en que “la Iglesia se confiesa culpable, no solo algunos miembros individuales, sino ella misma, la comunidad de los fieles se ha vuelto culpable y ha pecado” (Cap. VII). Esto es posible de hacer, y también obligatorio, porque la Iglesia es un sujeto único a lo largo de la historia y a lo ancho de la geografía. Somos solidarios unos con otros, nos ayudamos y nos dañamos mutuamente con nuestras acciones. Por eso, cuando en el *Símbolo Apostólico* confesamos: “Creo en la santa Iglesia católica...”, con ello no estamos negando la realidad del pecado dentro de la Iglesia, sino que, por el contrario, la afirmamos, pero en la confianza de que la gracia es siempre más fuerte que el pecado, de que la Iglesia es un don de la misericordia de Dios, de que en ella, mediante el Espíritu Santo,

“en el altar del sacrificio de la cruz, en el que *Cristo, nuestra Pascua, fue inmolado* (1 Co 5, 7), se realiza la obra de nuestra redención” (LG 3). La Iglesia es santa, no a causa de la ausencia de pecados, sino por la acción constantemente santificadora de Dios. Pero esa santidad no es solo un don, sino que, a su vez, es una tarea y un deber de hacerla efectiva, por la fuerza del Espíritu Santo, con la conversión constante y el servicio de amor diario de cada miembro de la Iglesia. Así la Iglesia está en “permanente estado de confesión de culpa” (Balthasar) y constantemente conformándose a Cristo. Es la *Ecclesia semper purificanda* (LG 8), que sabe que durante esta peregrinación terrena el pecado le será siempre propio y, por lo tanto, lo reconoce, pide perdón y lo discierne constantemente, porque como obra de sus miembros, de todos sus miembros, afecta los actos individuales de cada uno, pero también sus actos en cuanto sujetos eclesiales, y por lo tanto, va marcando también sus estructuras, que deben ser constantemente sometidas a discernimiento, para una permanente purificación, de acuerdo al Espíritu de Dios. ¿Qué significa esto, sino que la Iglesia está en el mundo y es mundo? Padece y lucha contra el mal y el pecado como y con toda la humanidad. Por lo tanto, una reflexión sobre el pecado en la Iglesia se muestra muy oportuna, ya que nos enseña que la Iglesia no llega al mundo desde fuera, sino que es parte del mundo, es mundo, y por tanto, su abrirse al mundo y estar en salida, junto con un compartir el don que posee, es un ser solidaria en la lucha contra el mal y el pecado de la humanidad y del mundo al que ella misma pertenece.

Una última palabra eclesial ha de ser necesariamente pneumatológica. El crecimiento del pentecostalismo, en ámbito protestante, y de los movimientos carismáticos, en ámbito católico, está confirmando en la actualidad esta

necesidad. Cuando se piensa en una Iglesia en salida, no puede prescindirse de la experiencia de Pentecostés. Allí “el Espíritu hace salir de sí mismos a los Apóstoles y los transforma en anunciadores de las grandezas de Dios, que cada uno comienza a entender en su propia lengua” (EG 259). Iglesia en salida es Iglesia pneumatológica, Iglesia abierta a comprender, Iglesia audaz y bondadosa, Iglesia fiel a Jesucristo. Con mucha razón, entonces, Margit Eckholt concluye sus reflexiones con un capítulo dedicado al Espíritu Santo, pero como en todas estas páginas, partiendo siempre de la realidad concreta de la vida eclesial.

La Prof. Dra. Margit Eckholt, con una larga trayectoria teológica y profundos vínculos con Latinoamérica y, en particular, con Chile, nos entrega sugerentes reflexiones sobre una Iglesia en salida, que, en la línea de lo que el Papa Francisco nos ha pedido en *Evangelii gaudium*, nos invitan a comprender la siempre necesaria “conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo” (EG 26), ya que “toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación” (UR 6). Nadie está exento de este esfuerzo. Nos complace poder disponer ahora en la colección “Teología de los tiempos” de este texto, que ofrece la versión castellana de algunas de sus reflexiones de los últimos diez años. Ciertamente su lectura y meditación ayudará a una mayor fidelidad a Jesucristo presente en su Iglesia.

RODRIGO POLANCO

*Profesor Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile*

INTRODUCCIÓN

Benedicto XVI inauguró el “Año de la Fe” —en octubre de 2012— a manera de conmemoración viviente del Concilio Vaticano II (1962-65). El Papa Francisco, elegido el 13 de marzo de 2013 después de la renuncia del Papa Benedicto, hizo suya una palabra clave vinculada a esos acontecimientos: evangelización. Al mirar retrospectivamente el primer año de su pontificado, dicha palabra puede ser considerada su lema: todas las realizaciones de la Iglesia deben ponerse al servicio de la revivificación de la fe, como lo deja en claro la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, publicada el 24 de noviembre de 2013, al concluir el “Año de la Fe”. Es decisivo un cristianismo lleno de vida, que no deja de ser, al mismo tiempo, un “ir haciéndose cristiano”, experiencia vital de la fe, “abriendo” caminos siempre nuevos, dejándose, a su vez, “abrir” por la Palabra viva de Dios. “La salida misionera es el paradigma de toda obra de la Iglesia” (*Evangelii gaudium* 15), lo cual significa el desarrollo de una pastoral misionera, de una Iglesia en salida, que vive de la alegría del Evangelio. Ella “siempre tiene la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá” (EG 21). Un descentrarse, en oposición a todo ensimismamiento, para centrarse más bien en la Palabra viva de Dios, en Jesucristo, que constituye la motivación central de una evangelización puesta al servicio de una nueva manera de ser Iglesia, de una ecclesio-génesis, que toma por guía los

impulsos centrales, conducentes a la renovación de la eclesiología, establecidos por el Concilio Vaticano II, sobre todo en las dos Constituciones eclesiológicas *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*.

Las contribuciones de la presente obra están, precisamente, al servicio de una Iglesia en salida. Se inscriben en su proceso de transformación en una Iglesia mundial del Vaticano II y siguiendo los nuevos caminos abiertos por el magisterio pastoral de Juan XXIII. Ello condujo a las Iglesias locales, bajo el influjo del Espíritu de Dios en la historia, a emprender caminos nuevos “en salida”, llevando a la constitución de un nuevo estilo de cristianismo. Así lo caracterizó, ya en los años 50 del siglo pasado, un gran teólogo conciliar, el francés Yves Marie-Dominique Congar. Estas páginas describen las dificultades atravesadas para lograr la nueva orientación eclesiológica que llevaron a la proclamación por el Vaticano II, de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* en diciembre de 1964 y un año más tarde a la publicación de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Ambas Constituciones —esta es la tesis de este libro— deben ser puestas en relación mutua. El devenir Iglesia mundial de la Iglesia católica, del cual también hablan Karl Rahner y Marie-Dominique Chenu, surge por el enfoque eclesiológico conjunto de ambas Constituciones.

El Papa Francisco habla de una “Iglesia en salida”, recordando que la señal central y distintiva de la Iglesia es la evangelización, lo cual se inscribe en la dinámica y el acontecimiento del Espíritu del Concilio. Todo esto tiene que ver con una nueva percepción del mundo y de la cultura en toda su multiplicidad, con tomar en serio los signos de los tiempos y el prestar atención a los carismas, que crecen y se desarrollan en todo el Pueblo de Dios. Las contribuciones de este

libro profundizan la nueva perspectiva espiritual del Concilio. La cultura es formulada como un nuevo lugar teológico, se profundiza la orientación carismática de la Constitución de la Iglesia, se pone de relieve el hecho del emerger como sujetos de todos los fieles, también de las mujeres. Ciertamente las siguientes reflexiones no son más que intentos de búsqueda o ensayos; desean contribuir a la apertura de caminos nuevos que lleven a una renovada comprensión de la eclesiología y la teología dogmática, de modo que vuelvan a interrelacionarse —en forma nueva— la dogmática, la espiritualidad y la pastoral, bebiendo de las fuentes e impulsos de la *nouvelle théologie*.

La presente publicación reúne contribuciones que datan de los últimos diez años, publicadas en diversas revistas y obras colectivas. Agradezco la autorización y la posibilidad de publicarlas en castellano en la colección científica “Teología de los tiempos” del Centro Teológico Manuel Larraín de la Universidad Alberto Hurtado y de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradezco a los responsables de la publicación del Centro, en especial al Prof. Dr. Carlos Schickendantz, por la invitación a su publicación y por su competente y amigable acompañamiento en el proceso de gestación del libro. Agradezco al traductor, Padre Max Alexander, por sus desvelos y al Prof. Dr. Rodrigo Polanco por su benevolente prólogo.

Me sea permitida una palabra más personal. La publicación de estos ensayos eclesiológicos en Santiago constituye para mí un honor muy especial, como expresión de una duradera relación de amistad con mis colegas de Chile. Después de finalizada mi tesis doctoral en 1992 pude trabajar, durante los años 1993-1995, como profesora visitante en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Fue allí

donde pude poner las bases científicas para mi trabajo de habilitación al profesorado, *Poetik der Kultur - Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*. Durante los tres semestres de mi permanencia en Santiago de Chile pude participar de un grupo de trabajo del Centro Belarmino, que en aquel entonces era dirigido por el padre Gonzalo Arroyo. Pude experimentar, junto con colegas, alumnos, sacerdotes y laicos, los nuevos caminos de una “Iglesia en salida”, “Iglesia pobre para los pobres” (Papa Francisco). Mis estadias en la Población Yungay, La Granja, junto al padre Ronaldo Muñoz o en Cerro Navia no podré olvidarlas jamás. Siguen motivando e influyendo mis tareas docentes y de investigación, a pesar de la distancia que implica el trabajar en una universidad alemana. Y es así porque la misma teología se inscribe en la senda de una “Iglesia en salida”. Ella es una praxis cultural y espiritual al servicio de la humanización y la vivificación de la fe en el seguimiento de Jesús de Nazaret.

MARGIT ECKHOLT

Osnabrück, 15 de marzo 2014