



Pobreza y reforma en Marie-Dominique Chenu*

Dumar Iván Espinosa Molina^a
Universidad de Cundinamarca, Colombia
<http://orcid.org/0000-0002-3001-8100>

RECIBIDO: 21-01-18. APROBADO: 16-03-18

RESUMEN: El concepto “Iglesia pobre para los pobres”, propuesto por el papa Francisco en sintonía con el espíritu del Vaticano II, pone al centro del debate teológico actual la pobreza como camino para reformar la Iglesia establecida. En ese contexto, el objetivo de la investigación es ampliar el horizonte de reflexión, revisando la relación entre pobreza y reforma en los siglos XII y XIII, a partir del análisis de diversos escritos que Marie-Dominique Chenu (1895-1990) dedica a esa temática. Sus investigaciones cobran nueva actualidad al demostrar la conexión entre pobreza y reforma en la cristiandad medieval y en la de todos los tiempos.

PALABRAS CLAVE: Pobreza; reforma; pobreza evangélica; Marie-Dominique Chenu; papa Francisco.

Poverty and Reform in Marie-Dominique Chenu

ABSTRACT: The concept “poor Church for the poor”, proposed by Pope Francis in keeping with the spirit of Vatican II, places poverty at the center of the current theological debate as a path to reform the established Church. In this context, the objective of the research is to broaden the horizon of reflection by reviewing the relationship between poverty and reform in the twelfth and thirteenth centuries, based on the analysis of various writings that Marie-Dominique Chenu (1895-1990) dedicates to this subject. His research takes on new topicality as it demonstrates the connection between poverty and reform in medieval Christianity and in that of all times.

KEYWORDS: Poverty; reform; evangelical poverty; Marie-Dominique Chenu; Pope Francis.

CÓMO CITAR:

Espinosa Molina, Dumar Iván. “Pobreza y reforma en Marie-Dominique Chenu”. *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.prmnd>

* Artículo de reflexión

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: dumarespinosa@hotmail.com

Introducción

Apenas elegido sumo pontífice de la Iglesia Católica, el papa Francisco sorprende a propios y extraños con gestos y palabras. Dice a los periodistas que hicieron el cubrimiento de su elección: “Cómo quisiera una Iglesia pobre para los pobres”¹. Esta expresión parece nueva pero en realidad tiene una larga historia en el cristianismo. Concretamente, “la Iglesia de los pobres” es una frase de Juan XXIII en su mensaje del 11 de septiembre de 1962²; pero la invitación a la pobreza es bíblica y la revalorización de los pobres como lugar teológico hace parte de la tradición de la Iglesia.

“La Iglesia de los pobres”, “la Iglesia pobre”: esta fórmula doble y única expresa excelentemente uno de los rasgos del rostro que la Iglesia quiso adoptar en el Concilio Vaticano II para ser fiel a sí misma, en la viva toma de conciencia de su propia naturaleza. Por una parte, la pobreza vivida se impone a la Iglesia, contra toda tentación de poder, como testimonio de la Iglesia de Cristo: es “la Iglesia pobre”; por otra parte, la primera preocupación de la Iglesia debe dirigirse a los pobres, a quienes tiene que anunciar la Buena Nueva en la liberación del Mesías.³

La pobreza –categoría central del mensaje del Evangelio de Cristo– se fundamenta en la encarnación por la que el Hijo de Dios “no hizo alarde de su categoría de Dios sino, al contrario, se anonadó a sí mismo tomando la condición de uno de tantos” (Flp 2,7). Esta característica consustancial al cristianismo choca con la mentalidad mundana de la búsqueda de seguridades, “es provocadora porque contradice la ley de las sociedades, incluso de la Iglesia que se preocupan por la estabilidad más elemental”⁴, debido a que “la pobreza provoca un impacto social al presentarse como una ruptura con las condiciones económicas normales de la sociedad de los hombres”⁵. De este modo, el Evangelio, con su anuncio privilegiado a los pobres, “en esto está al margen de la razón humana y de su equilibrio teórico y práctico”⁶.

La pobreza presenta entonces la siguiente paradoja desde la perspectiva de la encarnación: por una parte, es exigencia cristiana; y por otra, debe convivir en un mundo organizado desde la economía de producción. Corre además el riesgo de ser utilizada para propagandear ideologías no cristianas. En este sentido, amonesta Chenu

¹ Francisco, “Discurso en el encuentro con los representantes de los medios de comunicación (16 de marzo de 2013”.

² Congar, *Diario del Concilio (Segunda sesión)* 1, 49.

³ Chenu, “‘La Iglesia de los pobres’ en el Vaticano II”, 73-79.

⁴ Ídem, “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 377.

⁵ Ídem, “Consistencia jurídica de la pobreza constituida como estado de vida”, 393-394.

⁶ Ídem, “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 377.

contra la instrumentalización del Evangelio, contra “una idealización nauseabunda de los fenómenos económicos de la pobreza, en que el Evangelio se convertía pronto en un instrumento muy vil de los poderes más terrestres”⁷; y explica que “los problemas de producción y distribución de los bienes siguen teniendo valor, pero la pobreza evangélica es de otro orden”⁸.

La pobreza evangélica se presenta siempre como una ruptura económica controlada por una ruptura espiritual: seguir a Cristo, es primero romper con la rutina del mundo y sus instituciones. Se define entonces por un doble y único movimiento: apego místico al Cristo, rechazo de un desorden establecido...⁹

Y tal rechazo no debe confundirse con reivindicaciones igualitarias de ideologías contrarias al mismo Evangelio.

[Quien] no admite el misterio de Cristo puede percibir una sorprendente semejanza con ciertos rasgos de un humanismo que exige el combate por la justicia y la promoción de todos los hombres; y yo creyente, no solo sacaré provecho de ellos, sino que tendré la fortuna de encontrar aquí un terreno de diálogo, de coexistencia, para organizar, junto con mis hermanos que no tienen fe, un mundo habitable para todos. Pero me guardaré mucho de rebajar, a causa de esto, la aspereza de los términos evangélicos, su paradoja. La paradoja es precisamente la forma apropiada para enunciar el misterio.¹⁰

Por otra parte, los movimientos de redescubrimiento de la pobreza como consejo evangélico y de los pobres como lugar teológico, similares al que promueve en la actualidad el papa Francisco, demuestran que pobreza y reforma son dos caras de una misma moneda en la historia de la Iglesia. Escribe Fesquet al respecto:

Todas las grandes reformas de la Iglesia coincidieron en la historia con un retorno a costumbres sencillas y con el abandono de un espíritu mundano que periódicamente se infiltra en el clero e incluso en las órdenes religiosas, las cuales, no obstante, han hecho voto de pobreza.¹¹

A continuación se destacan algunos hitos históricos del catolicismo del siglo XX en la consideración de la pobreza evangélica, que se relacionan luego con la tradición bíblica y medieval. Este es un trabajo necesario que “es lástima que no tengamos todavía, si hacemos caso omiso de monografías más pietistas que profundas, una historia

⁷ *Ibíd.*, 378.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ídem*, “La pauvreté mendicante: Saint Dominique”, 64.

¹⁰ *Ídem*, “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 378.

¹¹ Fesquet, *Diario del Concilio* 1, 806.

de la pobreza como base evangélica del desarrollo del cristianismo en el mundo”¹² y que teólogos y moralistas no estudian integralmente. Los primeros porque caen fácilmente en el dogmatismo que olvida la historia y los segundos porque están tentados a reducir el cristianismo a una serie de códigos de conducta.

El redescubrimiento de los pobres en el pensamiento católico del siglo XX

De modo particular, dos contextos crean conciencia de los pobres en el catolicismo del último siglo: el profetismo de algunos obispos europeos que motivó el nacimiento de la encíclica social *Rerum novarum* y el espíritu de pobreza que animó a los padres conciliares en el Vaticano II. Una rápida revisión de cada uno permite conocer el ambiente teológico en el que se desarrolla la investigación histórica realizada por Chenu.

El *humus* que precedió la *Rerum novarum*

La encíclica del papa León XIII, *Rerum novarum* (1891), presenta un atraso de más de cuarenta años debido a que los pobres de la Revolución Industrial encuentran eco a su situación primero en el Manifiesto Comunista de 1848. De hecho, el Vaticano I (1869-1870) ni siquiera plantea la cuestión obrera. Esta desatención provoca que muchas personas en Europa abracen el comunismo ateo y la lucha de clases como banderas del cambio social¹³. En tal contexto, los escritos del socialismo cristiano, en la denuncia de los excesos del liberalismo económico promovido por la Revolución Industrial, se adelantan también al magisterio pontificio.

Hubo personajes incómodos que pensaron que la herejía socialista no estaba tan lejos de la palabra evangélica. Buchez, el primer socialista cristiano, proclamó que la caridad no es suficiente, y ni siquiera la filantropía: [Que] cristianismo significa también reformar las estructuras sociales. [Y] Sobre su página de batalla, el diario *L'Atelier*, Buchez fue más allá: “Cristianismo y revolución son lo mismo, y la única equivocación de la Iglesia es no ser revolucionaria”.¹⁴

¹² Chenu, “Consistencia jurídica de la pobreza constituida como estado de vida”, 393.

¹³ Chenu considera que “la realidad es sin embargo más matizada, aunque sea innegable que la Iglesia en este caso se haya dejado distanciar por el socialismo. La mayoría de los católicos y la mayor parte de las autoridades eclesásticas, hasta el final del siglo rechazan enfrentar la necesidad de reformas de estructuras y consideran como peligrosamente revolucionarios los esfuerzos tendientes a modificar institucionalmente la condición obrera. Menos por egoísmo o por ignorancia de la situación real de los trabajadores que por la incompreensión de los nuevos problemas planteados por la Revolución Industrial” (Chenu, *La “doctrine sociale” de l’Église comme idéologie*, 16).

¹⁴ Gerosa, “Leone XIII, le sue encicliche hanno fatto la storia”, 23-24.

En ese tiempo —comenta Gerosa—, “la posición oficial de la Iglesia es aquella elocuentemente expresada por monseñor Delebecque, obispo de Gent (Bélgica), quien exhortaba a los pobres a no murmurar contra los ricos ni contra Dios”¹⁵. Aunque “una minoría más clarividente de laicos, de curas y de obispos despierta muy rápido a las verdaderas preocupaciones sociales percibiendo que la cuestión obrera pone un problema no solo de caridad sino de justicia”¹⁶.

A pesar del silencio de Roma, hay pronunciamientos contradictorios sobre la problemática social anteriores a la encíclica de 1891 por parte de episcopados europeos y de algunos presbíteros en Francia, Bélgica, Alemania e Italia. Basten algunos ejemplos para ilustrar la división de opiniones:

En los obispos —franceses— permanecía un lamento por el *Ancien Régime*. Con pocas excepciones: monseñor Belmas, obispo de Cambrai, denunció “la explotación del hombre por el mismo hombre”; monseñor Rendu, obispo de Annecy, juzgó al capitalismo como responsable de la terrible situación obrera: “¡No se vio nunca nada semejante en los siglos de barbarie! Si no se hace nada, la clase obrera se sublevará”.

Los obispos de Bélgica parecen en cambio haber sido todos tercamente reaccionarios. Decía uno de ellos, monseñor Fallot de Beaumont: “Algunos viven en la pobreza, otros en el lujo: así ha querido la Providencia. Es una de las pruebas tangibles de la bondad y sabiduría divinas”. Y otro, monseñor Bracq, sostiene que la igualdad entre los hombres es “un dogma monstruoso, porque la desigualdad en las instituciones sociales es querida por Dios”.¹⁷

Chenu llama “conservadurismo social” a esa hipótesis de la necesaria división entre ricos y pobres. En efecto, una extendida opinión en Europa consideraba, con mala conciencia, las diferencias sociales como algo necesario en la historia, al descontextualizar la frase de Jesús: “Porque a los pobres siempre los tendréis con vosotros; y cuando queráis les podréis hacer bien; pero a mí no siempre me tendréis” (Mc 14,7; Mt 26,11). Chenu demuestra que esta opinión solo es un mito falso desmentido por la historia. Así comienza *Hacia una teología del trabajo*, de 1955:

Siempre existirán obreros y patronos. Este tópico del conservadurismo social era bastante corriente en un extenso sector de los cristianos allá hacia 1910, hasta el punto de que una alta autoridad de la Iglesia había llegado a adoptarlo ingenuamente por su cuenta. La más ferviente caridad fraterna con la que ibaazonada, convirtiéndolo en la sentencia de los momentos solemnes, así como el tópico de la enseñanza corriente, no bastaba para reducir su maleficio, sino que,

¹⁵ *Ibid.*, 23.

¹⁶ Chenu, *La “doctrine sociale” de l’Église comme idéologie*, 16.

¹⁷ Gerosa, “Leone XIII, le sue encicliche hanno fatto la storia”, 24-25.

por el contrario, camuflaba su nocividad bajo una crisis de falsa conciencia. La negación de la lucha de clases, que se derivaba como inmediata consecuencia, ponía en evidencia la ambigüedad que encerraba.¹⁸

De acuerdo con Chenu, la tesis del orden establecido considerado como criterio de la vida pública es una “polarización que quita vitalidad, desde el punto de vista de la lucidez y de la energía al fermento evangélico que de siglo en siglo habría mantenido a la Iglesia en una condición de permanente novedad y de libre contestación frente al mundo”¹⁹. Al contrario, el crecimiento en la justicia por la superación de las edades históricas abona el terreno para comprender y actuar mejor las verdades evangélicas.

El pequeño mundo artesanal de la Palestina de Cristo y su primitiva economía de subsistencia eran un soporte bien ruin para la esperanza mesiánica. A través de sucesivas sacudidas, al ritmo de las revoluciones, tanto por la liberación de la esclavitud, por la abolición de la servidumbre, y hoy por la superación de las clases y la liquidación del proletariado los cristianos han podido darse cuenta mejor de las dimensiones del mesianismo y de la encarnación.²⁰

Desde este optimismo en el cambio social que Chenu manifiesta en 1963, desmentido luego por el fracaso de los sistemas económicos del siglo XX, se puede señalar de conservadurismo social los silencios y omisiones de la *Rerum novarum*. En la encíclica no se denuncia directamente ni se menciona al capitalismo como causa de la brecha entre ricos y pobres. Incluso algunos autores afirman la conveniencia política que representa entonces un pronunciamiento en favor de las masas obreras para ganar el terreno perdido ante el comunismo ateo. Señalan cómo un papa aristócrata firmó, a pesar suyo, la encíclica preparada por pastores comprometidos con las problemáticas sociales. El proceso de redacción de la encíclica y la corrección de los esquemas iniciales así lo demuestran. En opinión de Gerosa:

Para apagar la gran llamarada del socialismo, León XIII no tenía nada mejor que invocar un regreso a la corporación medieval: un fantasma que podía ser evocado, pero no resucitado. La ideología de la *Rerum novarum* es entonces vieja ya en su nacimiento: eso no quita que haya servido de empuje inmenso. Llevó a encuadrar las masas obreras en una acción católica, fuerza completamente nueva en Europa. A la Internacional Socialista de Marx ha contrapuesto una idéntica fuerza cristiana.²¹

¹⁸ Chenu, *Hacia una teología del trabajo* 1, 11.

¹⁹ Ídem., “La paura delle utopie”, 958.

²⁰ Ídem., “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 390.

²¹ Gerosa, “Leone XIII, le sue encicliche hanno fatto la storia”, 28.

Ciertamente poco a poco se va tomando conciencia en los documentos magisteriales de la enseñanza social del Evangelio y sus implicaciones en la vida de la Iglesia que debe estar al servicio de los pobres como en sus inicios.

Como consecuencia del movimiento renovador de la vida y de la política eclesial en favor de los marginados de la sociedad moderna, durante la primera mitad del siglo XX surgen movimientos eclesiales cercanos a la realidad de los pobres explotados en las fábricas: la Acción Católica, la Juventud Obrera Cristiana, JOC, y en la segunda mitad de ese siglo, los denominados curas obreros de gran auge en Francia y España. En *Le Saulchoir*, por ejemplo, cuenta Chenu que tuvo oportunidad de compartir con personas de la JOC: "...capellanes y militantes de la JOC eran recibidos regularmente allí e hicieron de ese lugar, ocupado totalmente en libros y en teología intemporal, uno de sus lugares espirituales más amados y seguros"²².

El Vaticano II y el pacto de las catacumbas

La conciencia social crece entonces en el catolicismo de la primera mitad del siglo XX y desemboca necesariamente en la obra maestra del papa Juan XXIII. El Concilio Vaticano II (1962-1965) representa para muchos obispos un cambio de marcha por el reconocimiento de la centralidad de los pobres en la Iglesia y por la denuncia de las injusticias sociales causantes de la pobreza. El papa Juan XXIII expresa su deseo de la construcción de una Iglesia pobre: "Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres"²³.

Este augurio es comentado por Chenu en los inicios del evento eclesial: "Con el Concilio, la Iglesia está tomando conciencia de su difícil encarnación en un mundo nuevo, y para ello, 'se está mirando en el Evangelio' (padre Congar), cuyo mensaje ella no puede evidentemente transmitir sin conformarse con él"²⁴.

De acuerdo con testigos del evento conciliar, el mensaje papal no es tenido en cuenta, dada la inmediatez del inicio de labores y la organización ya avanzada de los esquemas preparatorios, los cuales no plantean inicialmente la relación de la Iglesia con el mundo contemporáneo.

El mensaje no suscitó demasiado eco en la opinión pública, ni acaso entre los mismos padres conciliares, quizás porque se escribió y aprobó con prisas

²² Chenu, "Une école de théologie: Le Saulchoir", 143.

²³ Juan XXIII, "Radiomensaje un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II (11 de septiembre de 1962)".

²⁴ Chenu, "Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo", 379.

y se dio a conocer en un momento en que la atención general se dirigía hacia aspectos más sensacionalistas. De hecho, la constitución pastoral *Gaudium et spes* se abrió paso lentamente, no sin reservas y contradicciones por parte de algunos padres.²⁵

El Concilio determina entonces realizar una cuarta sesión no prevista inicialmente de la que sale el documento sobre la misión de la Iglesia en el mundo. Al respecto recuerda Chenu una intervención particular de la Iglesia latinoamericana en el Concilio:

La urgencia de las miserias humanas nos impone evangélicamente que midamos la profundidad de los cambios revolucionarios contenidos en las Bienaventuranzas. Así habló en el Concilio el arzobispo de Medellín (Colombia)²⁶, el cual no podía disociar la evangelización de su pueblo miserable de la necesidad de una reforma agraria.²⁷

En muchos padres conciliares crece la conciencia respecto de la pobreza y a la denuncia de sus causas en el mundo. El sacerdote francés Paul Gauthier, al interior del Concilio, motiva un grupo de trabajo denominado “La Iglesia de los pobres” al que adhieren obispos y expertos de todo el mundo²⁸, cuyo centro de reunión fue el Colegio Belga, en Roma. Se trata de una iniciativa no oficial inspirada en el mencionado mensaje radial de Juan XXIII. Sobresalen aquí los nombres del cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia; el cardenal Pierre M. Gerlier, arzobispo de Lyon; Hélder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife, en Brasil, Charles M. Himmer, obispo de Tournai, en Bélgica; Georges Hakim, obispo melquita de Akka Nazaret; Georges Mercier, obispo de Laghouat (Argelia); Alfred Ancel, obispo auxiliar de Lyon; Luigi Bettazzi, obispo auxiliar de Bolonia; Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca, en Chile; y el sacerdote Giuseppe Dossetti. En una de las reuniones del grupo, el patriarca melquita de Antioquía Máximo IV Saigh comenta:

La pobreza es una cuestión de vida o muerte para la Iglesia; sin ella perderá el mundo obrero. Porque lo más grave es que la población obrera, en ciertas regiones, sobre todo de Europa occidental, se escapa de la Iglesia. No se trata

²⁵ González Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía*, 3-4.

²⁶ Hace referencia a Tulio Botero Salazar, quien participó en las cuatro sesiones conciliares y fue arzobispo de Medellín desde 1957 hasta 1979.

²⁷ Chenu, “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 389.

²⁸ Gauthier, *Los pobres, Jesús, y la Iglesia*, 129. Paul Gauthier (1914-2002), seguidor de la espiritualidad de Charles de Foucault (1858-1916), funda en Nazaret la Fraternidad de los Compañeros de Jesús de Nazaret el Carpintero; se trata de “una sociedad de cristianos totalmente consagrados a Jesús de Nazaret dentro de la Iglesia Católica para la evangelización de los pobres” (ibíd.). Gauthier está en Roma durante el Concilio, junto con un pequeño grupo de su comunidad.

tanto de ricos o de pobres, como de obreros, que son la fuente viva del mundo de hoy.²⁹

El patriarca identifica los pobres contemporáneos con los obreros descristianizados, en sintonía con el magisterio de inicios del siglo XX.

En cuanto al resultado en los documentos aprobados por la asamblea conciliar, ...la redacción definitiva presentaba una vigorosa teología de la pobreza evangélica como constitucional en la Iglesia (*Lumen gentium* 8,3). Durante todo el Concilio, en todas las ocasiones y en todos los sectores, fueron introducidas de este modo referencias a la pobreza como componente esencial del ser cristiano.³⁰

A pesar de los esfuerzos de padres conciliares y teólogos, la pobreza en la Iglesia no se manifiesta suficientemente en los documentos aprobados, según la opinión de un grupo de obispos del tercer mundo que realiza entonces un gesto significativo y profético en vísperas de la clausura solemne de la reunión conciliar, en las catacumbas romanas de Santa Domitila. Dicho gesto es conocido como el Pacto de las Catacumbas, acuerdo que exige a los obispos vivir en pobreza y cercanía a los pobres, e incluso en la denuncia de las injusticias causantes de la discriminación y explotación social. Estos son algunos apartes del documento firmado inicialmente por unos cuarenta padres:

Procuraremos vivir según el modo ordinario de nuestra población en lo que toca a casa, comida, medios de locomoción, y a todo lo que de ahí se desprende. Renunciamos para siempre a la apariencia y la realidad de la riqueza. No poseeremos bienes muebles ni inmuebles, ni tendremos cuentas en el banco a nombre propio. Rechazamos que verbalmente o por escrito nos llamen con nombres y títulos que expresen grandeza y poder. Preferimos que nos llamen con el nombre evangélico de Padre. En nuestro comportamiento y relaciones sociales evitaremos todo lo que pueda parecer concesión de privilegios, primacía o incluso preferencia a los ricos y a los poderosos.

Conscientes de las exigencias de la justicia y de la caridad, y de sus mutuas relaciones, procuraremos transformar las obras de beneficencia en obras sociales basadas en la caridad y en la justicia. Haremos todo lo posible para que los responsables de nuestro gobierno y de nuestros servicios públicos decidan y pongan en práctica las leyes, estructuras e instituciones sociales que son necesarias para la justicia, la igualdad y el desarrollo armónico y total de todo el hombre y de todos los hombres, y, así, para el advenimiento de un orden social, nuevo, digno de hijos de hombres y de hijos de Dios.³¹

²⁹ Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, 147. Según Congar, el grupo se fue polarizando cada vez más entre una visión más teológica de la pobreza y otra más estrictamente pastoral y mediática (ibíd.).

³⁰ Chenu, “La Iglesia de los pobres” en el Vaticano II”, 77.

³¹ Pikaza, *El pacto de las catacumbas*, 21-23. Comenta Chenu: “Me complace hacer mención del texto de los ‘trece compromisos de un grupo de obispos anónimos’ con miras a la práctica efectiva de la

Pablo VI conoce y aprueba este gesto cumplido por algunos obispos, de modo que otros padres conciliares se suman solo nominalmente. El papa promete redactar personalmente un documento sobre la pobreza, el cual habrá de ser la encíclica *Populorum progressio* (1967). Dicho documento, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, no se limita a la reflexión particular sobre la pobreza sino “traza las líneas maestras de un programa en el que las motivaciones evangélicas reforzaban las razones humanas”³². De todos modos, el Pacto de las Catacumbas permanece como una declaración programática solemne del compromiso evangélico con la pobreza y con los pobres:

En este documento los obispos firmantes fijaron con claridad el rumbo que la Iglesia Católica, principalmente la latinoamericana, tomaría en un futuro próximo. Monseñor Hélder, en aquel momento, fortaleció y consolidó su liderazgo en el grupo de obispos latinoamericanos defensores de la Iglesia de los pobres. La actuación de estos obispos hizo posible la realización de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, Colombia. Para muchos fue una extensión del Concilio Vaticano II, donde por primera vez se discutió con profundidad sobre los problemas sociales del continente.³³

Los obispos latinoamericanos reunidos en las conferencias de Medellín (1968) y de Puebla (1979) deciden hacer en el continente americano una opción preferencial por los pobres en la línea del Concilio y de los posteriores documentos pontificios. Ellos toman conciencia de su misión en un territorio históricamente dividido en clases sociales donde los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres³⁴.

pobreza de vuelta a sus respectivas diócesis. Compromiso de un realismo evangélico, tomado por ellos, anónimamente, con ocasión de la clausura del Concilio” (Chenu, “La Iglesia de los pobres” en el Vaticano II”, 79).

³² *Ibíd.*, 79.

³³ Condini, *Monseñor Hélder Câmara un ejemplo de esperanza*, 70.

³⁴ La opción preferencial por los pobres de la Iglesia en América Latina y la denuncia de las injusticias sociales causantes de la pobreza pasa por el martirio, entre otros, de Oscar Romero, arzobispo de El Salvador, quien predica una “Iglesia pobre para los pobres” y es asesinado en San Salvador, el 24 de marzo de 1980, y de Ignacio Ellacuría, asesinado en San Salvador el 16 de noviembre de 1989. Igualmente, la teología de la liberación en América Latina hace de la opción por los pobres el *leit motiv*, o en términos de Chenu, su “argumento de conveniencia”, para interpretar el Evangelio en el contexto latinoamericano. Entre los fundadores de esta teología está Gustavo Gutiérrez Merino, quien reconoce la influencia de Chenu en su pensamiento. Una rama autónoma de la teología de la liberación es la teología del pueblo, corriente de pensamiento católico importante en la formación académica y espiritual del papa Francisco, primer papa latinoamericano de la historia.

Teología de los pobres en Chenu

Chenu conoce de primera mano los desarrollos mencionados de la pobreza como lugar teológico en el siglo XX. Su aporte significativo en la discusión teológica consiste en la investigación retrospectiva de la pobreza y su relación con las reformas en la Iglesia. De hecho, su método teológico relaciona problemáticas contemporáneas con eventos históricos de la baja Edad Media, debido a que “su alcance, la inserción efectiva de su verdad en las contingencias más cambiantes, se nos presentan mejor si nos referimos a una coyuntura análoga en la historia de la Iglesia, a una de sus coyunturas más luminosas y más gloriosas, la de los años 1200”³⁵.

Se propone a continuación una síntesis del pensamiento de Chenu, en particular sus investigaciones sobre la pobreza en el Medioevo. Sus hallazgos históricos permiten entender las raíces del conservadurismo social en la Iglesia de inicios de siglo; reconocer los movimientos espirituales aferrados a la pobreza que periódicamente surgen en la Iglesia y la renuevan; y finalmente, comprender el sentido de la pobreza evangélica frente a otro tipo de motivaciones ideológicas.

La pobreza en el centro del mensaje bíblico

Jesús es la encarnación definitiva de la caridad y de la justicia de Dios hacia los pobres y excluidos de la sociedad. A este respecto Chenu cita textos bíblicos que se refieren a los pobres y a la esperanza mesiánica de su liberación:

A los pobres es a quienes se dirige ante todo el Mesías; son los primeros clientes de su Palabra, el signo de su llegada. De hecho, cuando inaugura su ministerio, en Nazaret, en la sinagoga, se aplica a sí mismo el texto del profeta: “El Espíritu del Señor descansa sobre mí; me ha enviado para predicar la Buena Nueva a los abatidos, para anunciar la libertad a los cautivos”. (Is 61,1; Lc 4,18)

Y el colmo será una extravagancia que desconcertará al pueblo mesiánico. Este Mesías es Dios mismo hecho hombre, convirtiéndose mediante esta encarnación en un personaje de la historia, tipo supremo de pobreza en este “anonadamiento”. “Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor vuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza”. (2 Co 8,9)³⁶

Los textos bíblicos citados por Chenu hacen entender que “es imposible definir la pobreza evangélica, o determinar sus exigencias sin situarla en el mesianismo donde el pobre desempeña un papel de testigo privilegiado”³⁷.

³⁵ Chenu, “Laicos en tiempo de cristiandad”, 70.

³⁶ Ídem, “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 385-386.

³⁷ *Ibíd.*, 386.

Construcción del mundo y mesianismo

Chenu distingue entre construcción del mundo y expectativa de una consumación final de la historia en Cristo, de modo que la pobreza evangélica no se limita a la denuncia de las injusticias sociales que la causan en un mundo que va progresando en humanismo mientras dominan las fuerzas de la naturaleza. En ese sentido, se refiere a dos economías que, si bien distintas, se relacionan e implican mutuamente. En primer lugar, en la economía de la construcción del mundo, el hombre es demiurgo de la creación:

... las realidades y las exigencias, la verdad y los riesgos de la actividad económica están incluidos; pero aquí son considerados como regidos, sin detrimento de sus propias leyes, por su fin inmanente dentro de un universo progresivamente organizado.³⁸

De este modo, se puede hablar de “etapas de esta construcción, de esta historia; desde el hombre de las cavernas hasta el de la era atómica. Salimos de la edad Neolítica: el hombre toma finalmente posesión del universo”³⁹. Sin embargo, la construcción el mundo no se identifica totalmente con el Reino de Dios: “Ciertamente, aunque llegase un día en que estas comunidades de trabajo se realizaran, no constituirían el gracioso Reino de Dios, cuya promesa supera todo proyecto humano”⁴⁰.

En segundo lugar, la economía de la liberación o mesianismo es una novedad insospechada para la economía creadora y se convierte en criterio de la pobreza evangélica como imitación de Cristo y no solo como ascesis grecorromana.

La pobreza es una ascesis, gracias a la cual evitaremos la alienación en el dinero y el odioso disimulo de los egoísmos individuales, profesionales y nacionales. En una palabra, un buen uso de los bienes, según Aristóteles o Marco Aurelio, regulado por la virtud de la templanza. Pero no es solo esto. Cristo no es un profesor de moral: es el profeta de los tiempos mesiánicos cumplidos. La pobreza es una imitación de Cristo.⁴¹

Al tomar en cuenta esa distinción se comprende que no se pueden separar los movimientos de pobreza del mesianismo, de modo que “encarnación y mesianismo son las coordenadas del amor a los pobres”⁴².

³⁸ *Ibíd.*, 383.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*, 390.

⁴¹ *Ibíd.*, 386-387.

⁴² *Ibíd.*, 390.

Ambas economías tienen implicaciones recíprocas. Aunque se reconoce la autonomía de la construcción del mundo, “queda radicalmente descartada la separación ruinosa en que tropiezan todas las casuísticas entre temporal y escatológico, entre naturaleza e historia”⁴³. En ese sentido, “la construcción del mundo en una creación continuada constituye el suelo de la esperanza mesiánica”⁴⁴.

De acuerdo con Chenu, los dos tipos de pobreza no deben absolutizarse ni disociarse: “Sin dejar de distinguir el pobre en sentido religioso, que sería un bienaventurado, del pobre en el sentido económico, que sería un miserable, no los disociemos”⁴⁵. Las primeras implicaciones de esta interrelación son la fraternidad y la solidaridad que florecen siempre en los movimientos de pobreza espiritual.

La pobreza en la Iglesia de la Edad Media

En el periodo subapostólico, la condición de Iglesia perseguida por el Imperio Romano coadyuvó en la conservación de la conciencia pobre de la Iglesia, lejana de los privilegios. Los pobres son el verdadero tesoro de la Iglesia, afirma el diácono Lorenzo antes de su martirio, cuando es presionado por el emperador a entregar los bienes más preciados de la nueva religión.

Sin embargo, la situación política y económica de la Iglesia de Cristo cambia gracias al Edicto de Milán, en 313, cuando Constantino decreta la libertad religiosa en el Imperio, y más adelante, en punto de muerte se hace bautizar en la fe cristiana. Una fábula se construye entonces sobre una probable donación de Constantino que entrega la ciudad de Roma al papa. Con ello “se produjo en aquel entonces la sacralización, más o menos extendida, de las estructuras temporales”⁴⁶.

La Iglesia asume, en consecuencia, un peligroso connubio con el poder público que la aleja de su pobreza constitutiva y adormenta a sus pastores entre privilegios, poderes y propiedades terrenas.

La Iglesia está debilitada por un régimen en el cual la investidura de los cargos y de las funciones se hace, en ella, prácticamente fuera de ella, lo cual evidentemente conduce a una permanente intromisión extraña sobre su organismo, que sería mortal para toda sociedad. Le es preciso liberarse o morir. Pero liberarse es difícil, dentro de esta red de compromisos feudales, en los que la misma Iglesia se ha constituido como garante de las instituciones establecidas, y se beneficia, tanto económica como

⁴³ *Ibíd.*, 388.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 389.

⁴⁶ *Ídem*, “El fin de la era constantiniana”, 18.

políticamente, del régimen: obispados, abadías, iglesias, deben ser provistos de titulares solamente por la autoridad religiosa, pero estos titulares se encontrarán automáticamente con que son detentores de bienes y de cargos temporales, vinculados a su función, en los cuales dependen de la autoridad política.⁴⁷

Reformas institucionales y morales

En ese contexto, “la Iglesia se vuelve a encontrar, se re-forma periódicamente mediante un retorno a la pobreza”⁴⁸ que, en términos de Chenu, equivale a un despertar o a una nueva toma de conciencia. Las reformas institucionales significan el regreso constante a la imagen original de Iglesia como en el sueño del papa Inocencio III, quien ve a Francisco de Asís y a Domingo de Guzmán sosteniendo los pilares del palacio lateranense:

...el juego de imágenes [de] la leyenda no hace más que traducir en lenguaje simbólico la batalla interior y exterior que tuvo que librar Inocencio III para acoger a estos reformadores contra las administraciones conformistas y los formalismos legales.⁴⁹

El retorno a la pobreza evangélica es una de las señales características de las diversas reformas que se suceden en la Iglesia de la baja Edad Media para despertar del letargo de la costumbre en un mundo de privilegios feudales. En el Medioevo, “contrariamente a la visión chata y falsa que de ella muchas veces se tiene, se sucedieron reformas de tipo muy variado”⁵⁰. En esas reformas la pobreza es el signo evidente de cambio.

La pobreza, más que condición ascética, es el símbolo eficaz de esta ruptura. No son ya solo los individuos los que viven pobres, sino las mismas instituciones, dejando para cada día el cuidado del pan cotidiano y rechazando esta estabilidad económica que había constituido, aun en la Iglesia, la fuerza de sus antepasados y el poder de los monasterios.⁵¹

Chenu refiere de modo particular cuatro reformas: la de Gregorio VII, con los *Dictatus papae*⁵², que buscan separar lo civil de lo eclesiástico en temas como la elección de los obispos; el despertar de las órdenes mendicantes de Mínimos y de Predicadores en el siglo XIII, que son promotoras de la cristiandad renovada; la reforma

⁴⁷ Ídem, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 35.

⁴⁸ Ídem, “Consistencia jurídica de la pobreza constituida como estado de vida”, 395.

⁴⁹ Ídem, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 39.

⁵⁰ *Ibid.*, 35.

⁵¹ *Ibid.*, 46.

⁵² *Dictatus Papae* son el conjunto de 27 proposiciones establecidas por el papa Gregorio VII, en 1075.

canonical del siglo XV, mal llamada prerreforma que, con la motivación de la pobreza, se repliega en el ideal monástico de salvación individual y se aleja de la ciudad; y la llamada Reforma de Lutero.

Las reformas se clasifican en morales e institucionales o apostólicas. Estas últimas pretenden un retorno al Evangelio por imitación de la vida primitiva de los apóstoles.

La reforma de Gregorio VII y la de los canónigos regulares, son más bien reformas morales, reformas de una sociedad que tiene confianza en el comportamiento actual de sus instituciones y de su apostolado, que reivindica sus derechos y privilegios para seguir ejerciéndolos, frente a los poderes que los amenazan o que los frenan, mediante una reforma interior en el plano de las costumbres. La segunda y la cuarta son reformas institucionales. Una fue un gran éxito; la otra una dolorosa ruptura. En ellas las instituciones, y no solo las costumbres, se ven necesitadas de renovación, mediante un retorno al Evangelio, a la vida primitiva de los apóstoles, a sus carismas conquistadores, al poder creador del Espíritu.⁵³

A pesar de la caracterización de las reformas en morales o institucionales, “estas dos técnicas reformadoras no se excluyen entre sí, sino que son complementarias”.⁵⁴ Donde la condición de éxito de la reforma es la permanencia en la misma Iglesia:

Tenemos, por una parte, una reforma de las costumbres. Por otra parte, reforma de las estructuras institucionales, culturales, apostólicas. No tiene que cambiar, ciertamente, la naturaleza de la Iglesia, ni en sus fines, ni en su arquitectura (el fracaso de la Reforma del siglo XVI consistió en desequilibrar esta arquitectura jerárquica y sacramental, con motivo de retornar al Evangelio).⁵⁵

En ese contexto, el retorno al Evangelio de la “Iglesia de los pobres para los pobres” del Concilio Vaticano II pretende ser una reforma profunda de la Iglesia del siglo XX:

...operación trivial, dirán algunos, pero en realidad se trata de una operación renovadora, ya que conduce, más allá de las buenas intenciones, a una reforma de las estructuras. Sería, pues, equivocado no ver en ella sino la invocación pastoral de un evangelismo más o menos romántico, ya que se trata de la misma constitución de la Iglesia.⁵⁶

⁵³ Chenu, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 38.

⁵⁴ *Ibíd.*, 40.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ídem*, “‘La Iglesia de los pobres’ en el Vaticano II”, 73.

Pobreza y uso de bienes temporales

En las reformas de la Edad Media, un retorno a la pobreza no significa necesariamente el abandono absoluto de los bienes que permiten a la Iglesia cumplir su misión evangelizadora en el mundo.

Ciertamente, no se renuncia a los derechos legítimos y necesarios de la Iglesia como sociedad, pero estos medios políticos quedan superados por la confianza directa en los recursos intuitivos de la gracia, en la convicción de la eficacia del testimonio, en la seducción del irresistible amor fraterno; en una palabra, quedan superados por la omnipotencia del fermento evangélico.⁵⁷

Por esta razón, los espirituales del siglo XIII se enfrentan a la paradoja de la necesaria utilización de los recursos materiales para la predicación, a la inadecuación de las instituciones humanas y a la predicación del Evangelio que enseña la pobreza como una de las características del Reino de Dios. La ruptura económica con el orden establecido crea otra serie de problemas.

Si una agrupación humana prescinde de toda base económica, cuyo primer acto es una apropiación de bienes se convierte en un fenómeno a-social, incluso espiritualmente. La libertad evangélica da el jaque a las formas institucionales. La primera regla de San Francisco constaba solo de algunos versículos del Evangelio: no contenía ninguna otra ley. De aquí les viene a los evangelismos en la Iglesia la ambigüedad permanente y la frecuencia con que estos movimientos primitivos se transforman en sectas heréticas, y socialmente anárquicas.⁵⁸

Pobreza y reivindicaciones sociales

La pobreza que motiva a los espirituales del siglo XIII no tiene un carácter sociológico sino evangélico porque, en opinión de Chenu, no se trata de un asunto de ideología sino de estilo de vida.

Si la iniciativa de Francisco de Asís hizo impacto en la cristiandad, hasta el punto de dar nuevos moldes a sus estructuras, no fue primeramente porque se levantó contra los vicios de un enriquecimiento egoísta, sino porque, por encima de los capillismos y de los privilegios de un régimen feudal, hizo emerger la ley elemental de la fraternidad. Ni en este ni en los demás movimientos de pobreza que estaban entonces en plena ebullición se trata en manera alguna de una insurrección económica en vistas a reivindicaciones materiales, ni de un Evangelio convertido en mensaje social; sino que la fraternidad franciscana, por su misma pureza, da un sentido espiritual y su dimensión evangélica a una emancipación humana, cuyas causas promotoras son el desarrollo industrial y una economía de circulación.⁵⁹

⁵⁷ Ídem, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 38.

⁵⁸ Ídem, “Consistencia jurídica de la pobreza constituida como estado de vida”, 396.

⁵⁹ Ídem, “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 380.

Chenu compara este caso del movimiento renovador franciscano del siglo XIII con movimientos contemporáneos del redescubrimiento de la pobreza, en los que el común denominador es un apego a la letra evangélica antes que provocar cambios en el sistema económico dominante.

En el siglo XX, idéntico choque se produce con la Misión de Paris, cuya pobreza proletaria rompe, espiritual y económicamente, con el orden —el “desorden”— de una sociedad capitalista, en la cual la Iglesia desde hace tres siglos trataba de moralizar sus valores, de impedir sus excesos y de utilizar sus recursos.

En uno y otro caso, no se trata en modo alguno de combatir doctrinalmente y económicamente un régimen establecido, sino que, situándose de una vez fuera de él, los equipos cristianos que aspiran a la pobreza se encuentran en una actitud provocadora, no solo porque corrigen moralmente los excesos corruptores de la riqueza (lo cual lo hacen todos los buenos predicadores), sino porque constituyen un estado de repulsa organizada.⁶⁰

De esta forma, “la pobreza evangélica entra en el campo del testimonio, energía profética que se manifiesta precisamente en la ruptura con un orden establecido, porque se sitúa en la perspectiva de un futuro en gestación, cuyos gérmenes son captados a través de estructuras sociales y económicas caducas”⁶¹.

La experiencia de los espirituales en el siglo XIII

El siglo XIII es paradigmático en las reformas institucionales de la Iglesia; en él nacen movimientos de espirituales integrados por laicos que —en contravía de las costumbres del clero— persiguen el ideal de la pobreza evangélica: “...vistos con sospecha por las autoridades encuentran en la pobreza la crítica radical, de derecho y de hecho, de los aparatos clericales y profanos”⁶². No obstante, algunos clérigos adhieren también a los grupos de renovación, “contrariamente a la mayor parte del clero, sin ascendencia sobre la realidad, un poco asustado por el éxito del movimiento y por las evoluciones inquietantes que a veces en él se dibujan”⁶³.

En este periodo de la Iglesia,

...el cambio producido entonces no deriva de una reforma moral sostenida por la autoridad, como en el tiempo de Gregorio VII, sino de un despertar evangélico del pueblo cristiano mediante su solidaridad con una evolución económico-política de la sociedad.⁶⁴

⁶⁰ Ídem, “Consistencia jurídica de la pobreza constituida como estado de vida”, 395.

⁶¹ *Ibid.*, 396.

⁶² Ídem, “Fenomeni di contestazione nella storia della Chiesa”, 133.

⁶³ Ídem, “Laicos en tiempo de cristiandad”, 71.

⁶⁴ Ídem, “Contestazione senza scisma nella Chiesa medievale”, 72.

Esta renovación sacude más directamente a los cristianos laicos que a los clérigos. ¿No es por ventura la *multitudo credentium* que, en los Hechos, es incitada a este ideal apostólico de la pobreza esplendorosa? Casi en todas partes surgen “pobres de Cristo”, que se asocian, siguiendo a un predicador itinerante, pero fuera de las estructuras de la vida clerical y de la vida monástica. Desde principios de este siglo, se multiplican estas asociaciones, sobre todo en Lombardía y en el sur de Francia, apoyando con su reprobación popular los gestos de los papas reformadores.⁶⁵

Francisco de Asís y Domingo de Guzmán son los exponentes más conocidos de esa renovación espiritual, pero antes que ellos otros personajes –como Pedro Valdo y Joaquín de Fiore– lideran movimientos de renovación espiritual en los que la pobreza y el retorno al Evangelio sin glosa son algunas de sus características. Entre esos grupos, los Pobres de Lyon o “valdenses” y los Pobres de Lombardía o “humillados” promueven la pobreza contra la iglesia institucional.

Los Pobres de Lombardía tomaron el nombre de humillados. Este movimiento laical, nacido hacia 1160, había encontrado buena acogida en el papa Alejandro III, en el momento en que, bajo su impulso, el tercer Concilio de Letrán (1179) se preocupaba por la urgente reforma de la Iglesia. El papa aprobó su manera de vivir, pero les negó el derecho de predicar públicamente y de celebrar reuniones. Los Pobres de Lombardía, igual que los Pobres de Lyon, se propasaron y se encontraron pronto en estado de ruptura con la Iglesia (excomulgados en 1184).⁶⁶

A pesar de la idéntica motivación evangélica de la pobreza, en los grupos de espirituales del siglo XIII, los resultados son diversos: unos permanecen unidos a Roma mientras otros se separan de la Iglesia institucional. Aquí encuentra Chenu uno de los criterios para catalogar los nuevos movimientos: la obediencia de fe a la única Iglesia a pesar de las incomprensiones mutuas.

⁶⁵ Ídem, “Laicos en tiempo de cristiandad”, 70. Sorprende que, en la reforma iniciada por el papa Francisco, sus gestos de pobreza y de cercanía a los pobres, a diferencia de los movimientos de espirituales del siglo XIII, no produzcan todavía movimientos laicales o clericales que abracen la pobreza. A este respecto comenta el vaticanista Marco Politi, en 2015: “El papa Francisco, a dos años de su elección, está todavía bastante solo dentro de la estructura eclesial. Esto explica su extraordinaria determinación. No existe en la Iglesia universal un movimiento organizado de apoyo a su revolución. Se oyen aplausos estruendosos en todas partes y al mismo tiempo se advierte una gran inercia en las estructuras eclesial. El asociacionismo católico hasta ahora se ha mantenido inerte –casi como en estado de *shock* por las novedades, y ocupado en reelaborarlas– mientras en la época de Juan Pablo II era visible la presencia y la presión de movimientos como el Opus Dei y Comunión y Liberación, activamente alineados en favor del programa del papa polaco” (Politi, *Francisco entre lobos*, 296).

⁶⁶ “Laicos en tiempo de cristiandad”, 72.

Muchos de estos grupos permanecieron en la fase de su fervor vagabundo, sujetos a las improvisaciones de la palabra y de la acción, fácilmente intemperantes en costumbres y en doctrina. Los amenazaron pronto el error y el desorden; es sabido que en Lombardía y en el sur de Francia, algunos de ellos como los “Pobres” de Lyon, reunidos por Pedro Valdo (de ahí su nombre de valdenses), pasaron expresamente a la herejía⁶⁷. De esta manera, la inserción de los laicos en el apostolado, primero espontáneo y luego a veces aprobado, a veces impedido, desembocaba en el más delicado de los problemas, en una Iglesia desbordada por las mismas tentativas que debían renovarla.⁶⁸

Este fenómeno es combatido con inteligencia estratégica por el papa Inocencio III quien busca el acercamiento a Roma, tanto de humillados como de valdenses, estos últimos más reacios a la reunificación. A los primeros permite la predicación del testimonio, no de la doctrina, dado que “la imitación de vida de los Apóstoles no confiere ninguna misión; solo la confiere el poder jerárquico, en los obispos, abades, sacerdotes, consagrados por su ordenación”⁶⁹, según la doctrina católica.

De todos modos, el ejemplo de los movimientos espirituales del siglo XIII demuestra que “el papel activo y original de los cristianos laicos es particularmente sensible en los periodos en que la evolución de las instituciones ha desposeído más o menos a la Iglesia establecida de su base temporal de su contacto maternal con la masa del pueblo cristiano”.⁷⁰ Los movimientos de espirituales del siglo XIII se pueden paragonar al movimiento de “La Iglesia de los pobres” en el Vaticano II.

El riesgo de clericalización y regularización de la pobreza

En la renovación del siglo XIII se constata el afán institucional de la Iglesia por encastrar los nuevos grupos que abrazan la pobreza dentro de la normativa canónica: “... la Iglesia, reencontrada así evangélicamente, encuadra con dificultad a estos pobres reunidos y organizados como comunidad de vida”⁷¹, y emite su regularización. Por esta razón, “muy pronto el papa los clericalizó, confiriendo la tonsura a Francisco y a sus hermanos”⁷².

⁶⁷ Chenu estudia del sentido del término herejía en la Iglesia medieval como fenómeno de contestación difícil de clasificar en las categorías rígidas de la actualidad (Chenu, “Contestazione senza scisma nella Chiesa medievale”, 71-82; ídem, “Fenomeni di contestazione nella storia della Chiesa”, 129-137).

⁶⁸ Ídem, “Laicos en tiempo de cristiandad”, 71.

⁶⁹ *Ibid.*, 72-73.

⁷⁰ *Ibid.*, 78.

⁷¹ Ídem, “Consistencia jurídica de la pobreza constituida como estado de vida”, 395-396.

⁷² Ídem, “Laicos en tiempo de cristiandad”, 76.

En esa misma lógica de la clericalización, en la sociedad feudal, la Iglesia establecida se hace garante del mantenimiento de un orden social. Predica la caridad y la justicia, pero se mantiene dentro del esquema político y económico entonces reinante. Por ejemplo, “la Iglesia había sacramentalizado el juramento que sellaba los vínculos de [la] sociedad, y, juntamente con la fidelidad, exaltaba las virtudes evangélicas de justicia y caridad”⁷³. Por tal razón, “la Iglesia dará mala acogida a las aspiraciones que perturban el orden establecido”⁷⁴.

En el campo del asistencialismo, la Iglesia se limita —en esa misma lógica— a la gestión de centros de acogida para los menos favorecidos, pero no desconfía de la autoridad civil causante de la pobreza y la desigualdad. Así, en el siglo XIII, como evidencia, “se formaron institutos hospitalarios y militares, sociedades para el rescate de los cautivos”⁷⁵. Anota Chenu que “la Iglesia se había convertido en soporte y garante de una sociedad de la que, por lo mismo, era ella la primera beneficiada”⁷⁶, y anota “un éxito de tres siglos daba a esta inserción una apariencia de verdad inmutable”⁷⁷.

Un cuadro parecido es el que prepara el Concilio Vaticano II en los esquemas iniciales que no contemplan la pobreza o la relación de la Iglesia con el mundo contemporáneo.

Esta disociación explica la opinión que suele tenerse sobre el comportamiento de la Iglesia. Por una parte, es indiscutible que, a lo largo de su historia, la Iglesia ha sido siempre el refugio de los débiles, de los desheredados, de los privados de voz, de los pobres; ella tomó a su cargo las necesidades sociales que los poderes públicos no sabían o no podían subsanar: educación de los niños, organización de las instituciones de enseñanza, cuidado de los enfermos, alojamiento de los ancianos, funciones todas ellas que todavía hoy, en plena civilización industrial, son realizadas por la Iglesia en algunas regiones subdesarrolladas. Pero por otra parte, no deja de tener fundamento la opinión corriente de que los pobres apenas encuentran crédito ni apoyo en una Iglesia en la que se sienten marginados, lo mismo que en la sociedad: objetos de una admirable generosidad, sí, pero no de los “derechos” reivindicados en nombre de la justicia social. Lo mismo en la Iglesia que en las sociedades civiles, los pobres son siempre inquietantes, y el poder establecido teme y controla sus protestas y reivindicaciones.⁷⁸

⁷³ Ídem, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 43.

⁷⁴ *Ibid.*, 44.

⁷⁵ Ídem, “Laicos en tiempo de cristiandad”, 71.

⁷⁶ Ídem, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 44.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Ídem, “‘La Iglesia de los pobres’ en el Vaticano II”, 74-75.

De este modo, antes como ahora se confronta la Iglesia establecida con la Iglesia encarnada en la realidad social. La Iglesia establecida pretende mantener el orden feudal, “satisfecha de la caridad organizada cuyos cuadros de mando poseía, se interesa poco por las evoluciones en curso, en la condición social de los agricultores y de los artesanos”⁷⁹. A pesar de lo anterior, poco a poco se dan los primeros pasos para superar el acomodamiento secular de la jerarquía en la moribunda sociedad feudal.

Era además oportunísimo, en esta coyuntura y contra los procedimientos de Gregorio VII, desclericalizar las instituciones sociales, culturales, hospitalarias, en las que los hombres de la Iglesia habían desempeñado un papel, precioso sin duda en una economía paternalista, pero que se acababa de revelar como de pura suplencia.⁸⁰

Predicadores y Mínimos contribuyen entonces en la creación de un estatuto inédito de la vida religiosa. Dicha reforma lleva la vida conventual al centro de las grandes ciudades con apariencia más austera de los monasterios, en un repudio del paternalismo abacial. Esto permite la formación de asambleas adultas en las que todos, especialmente laicos, toman conciencia del bien común⁸¹. De hecho, los “movimientos de pobreza son dirigidos siempre por un grupo de cristianos, nacidos de la nueva condición humana introducida por la evolución económica y social y desasidos de esta forma de los tinglados terrestres de una Iglesia establecida”⁸².

No obstante, otros permanecen insensibles. Aquí se da una “confrontación angustiosa si la Iglesia cae en cuenta de que ya no llega a los pobres, sus primeros clientes por definición”⁸³.

En el tiempo de San Francisco y de Santo Domingo, los antiguos monjes, por santos que fueran, son por el régimen feudal en que viven, ineptos, y quedan desbordados y desfasados, mientras que las nuevas órdenes mendicantes (nótese de paso esta paradójica denominación económica) se encuentran codo a codo con las nuevas generaciones.⁸⁴

Conclusión

La pobreza y los pobres, argumento central de la doctrina bíblica está siempre presente en el ser y en el obrar de la Iglesia. Sin embargo, durante muchos siglos su práctica y

⁷⁹ Ídem, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 44.

⁸⁰ *Ibíd.*, 47.

⁸¹ *Ibíd.*, 48.

⁸² Ídem, “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”, 381.

⁸³ *Ibíd.*, 387.

⁸⁴ *Ibíd.*, 381.

la denuncia de los factores causantes de la discriminación social no se privilegiaron en favor de una presentación de la Iglesia que se ocupa de los pobres en organizaciones caritativas pero que está comprometida con los poderes políticos de los que se beneficia.

El nacimiento de la doctrina social de la Iglesia, en los albores del siglo XX, y los continuos llamamientos de los papas y de las conferencias episcopales —especialmente la latinoamericana— manifiestan un despertar progresivo del aspecto profético de su misión frente a los pobres. No obstante, la preocupación genérica por los pobres de parte de los pastores de la Iglesia se traduce en una preocupación por la descristianización del mundo obrero y el avance de teorías ateas comunistas o capitalistas. De todos modos, el regreso a la pobreza evangélica es el detonante de las reformas en la Iglesia de ayer y de siempre.

Cada reforma de la vida de la Iglesia señala el “advenimiento de una nueva cristiandad por medio de un retorno al Evangelio”⁸⁵. En efecto, el “retorno al Evangelio” (como en los casos de Pedro Valdo y Francisco de Asís) es el “medio apropiado de liberación espiritual, como mito necesario de las reformas profundas”⁸⁶. La etimología del término “reforma” aclara su sentido. En efecto, el latín *reformatio* significa “volver a encontrar su forma, es decir, su consistencia interior, su estabilidad natural, volver a ser uno mismo sin desemejanza, sin dualidad, en la plenitud de su idea ejemplar, ser verdadero”⁸⁷.

La reforma de la Iglesia emprendida por el papa Francisco, que materializa su sueño de una “Iglesia pobre para los pobres”, coincide con la preocupación de algunos padres conciliares en el Vaticano II y con el despertar evangélico que motivó el nacimiento de los espirituales en el siglo XIII para reformar una Iglesia establecida y comprometida con poderes mundanos.

Referencias

Chenu, Marie-Dominique. “Consistencia jurídica de la pobreza constituida como estado de vida”. En *El Evangelio en el tiempo*, por Marie-Dominique Chenu, 393-397. Barcelona: Estela, 1966.

_____. “Contestazione senza scisma nella Chiesa medievale”. *Concilium* 9 (1973): 71-82.

⁸⁵ Ídem, “Reformas de estructura en la cristiandad”, 49.

⁸⁶ *Ibid.*, 46.

⁸⁷ *Ibid.*, 41.

- _____. “El fin de la era constantiniana”. En *El Evangelio en el tiempo*, por Marie-Dominique Chenu, 13-31. Barcelona: Estela, 1966.
- _____. “Fenomeni di contestazione nella storia della Chiesa”. *Concilium* 7, 8 (1971): 129-137.
- _____. *Hacia una teología del trabajo*. Vol. 1. Traducido por Juan Misser Vallés. Barcelona: Estela, 1960.
- _____. *La “doctrine sociale” de l’Église comme idéologie*. Paris: Du Cerf, 1979.
- _____. “La Iglesia de los pobres’ en el Vaticano II”. *Concilium* 124 (1977): 73-79.
- _____. “La paura delle utopie”. *Humanitas* 23 (1968): 957-960.
- _____. “La pauvreté mendicante: Saint Dominique”. En *Problèmes de la religieuse d’aujourd’hui: La pauvreté*, 61-70. Paris: Du Cerf, 1952.
- _____. “Laicos en tiempo de cristiandad”. En *El Evangelio en el tiempo*, por Marie-Dominique Chenu, 67-77. Barcelona: Estela, 1966.
- _____. “Paradoja de la pobreza evangélica y construcción del mundo”. En *El Evangelio en el tiempo*, por Marie-Dominique Chenu, 377-391. Barcelona: Estela, 1966.
- _____. “Reformas de estructura en la cristiandad”. En *El Evangelio en el tiempo*, por Marie-Dominique Chenu, 33-49. Barcelona: Estela, 1966.
- _____. “Une école de théologie: le Saulchoir”. En *Une école de théologie: Le Saulchoir*, por J.-D. Chenu, 93-176. Paris: Du Cerf, 1985.
- Condini, Martinho. *Monseñor Hélder Câmara, un ejemplo de esperanza*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- Congar, Yves. *Diario del Concilio (Segunda sesión)*. Vol. 1. Traducido por María Teresa Bial y Massons. Barcelona: Estela, 1964.
- _____. *Pour une Église servante et pauvre*. Paris: Du Cerf, 1963.
- Fesquet, Henri. *Diario del Concilio*. Vol. 1. Barcelona: Nova Terra, 1967.
- Francisco. “Discurso en el encuentro con los representantes de los medios de comunicación (16 de marzo de 2013”. *Vatican*, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html (consultado el 9 de enero de 2018).
- Gauthier, Paul. *Los pobres, Jesús, y la Iglesia*. Vol. 2. Traducido por León Sansegundo. Barcelona: Estela, 1965.

Gerosa, Guido. “Leone XIII, le sue encicliche hanno fatto la storia”. En *I Papi* (I grandi nomi del XX secolo N.º 11), editado por el Istituto Geografico de Agostini, 17-33. Novara: Istituto Geografico de Agostini, 1974.

González Moralejo, Rafael. *El Vaticano II en taquigrafía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Juan XXIII. “Radiomensaje un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II (11 de septiembre de 1962)”. *Vatican*, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html (consultado el 5 de enero de 2018).

Pikaza, Xavier (dir.). *El pacto de las catacumbas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.

Politi, Marco. *Francisco entre lobos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.