



La arquitectónica para la Iglesia sinodal

Alberto Parra S.J.*

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

orcid.org/0000-0002-8373-6579

Con el término *arquitectónica* se designa universalmente la mirada previa anticipadora de planos, diseños, orientación, destino y materiales congruentes que entrarán en la edificación de la casa soñada, amada y deseada según la estética de los modos epocales que se suceden en el tiempo y que se ofrecen con arte en la proyectada construcción. Jesús Nazareno invitó a *construir la casa sobre la roca y no sobre arenales movedizos*. Pedro apóstol convocó a los fieles a *entrar como piedras vivas en la construcción del templo santo que se levanta para el Señor*. Pablo de Tarso declaró *haber puesto los cimientos (nadie puede poner otro fundamento sino el que ha sido puesto, Jesucristo) y otros construyen encima con barro o con madera, con piedra o con Espíritu y cada quien será retribuido según su obra*.

Porque la arquitectónica sugiere diseños de época, según tiempos y culturas, y no fue extraño que un filósofo en trance de historiador describiera etapas y estilos en el diseño y construcción de la teología. Fue mérito de Enrique Dussel levantar *la hipótesis para una historia de la teología en América Latina*¹ y proponer una periodización de sus desarrollos desde la conquista y colonización, en 1492, hasta 1984, año en que el entonces cardenal Ratzinger, en nombre de la Congregación para la Doctrina de la Fe, produjo la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”².

La caracterización dusseliana de cada una de las seis épocas de la teología en la América nuestra puede ser del todo discutible, tanto como la concatenación de dichas épocas con el hilo conductor de la teología de la liberación, de la cual el autor distingue tres etapas; solo que habrá quienes exijan para la periodización criterios

* Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo; profesor ordinario, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana; investigador y escritor. Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

¹ Véase a Dussel, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*.

² Parra, “La teología de la liberación después de la ‘Instrucción’: reafirmar su identidad”, 40ss.

demostrables y objetivos, en el supuesto cierto de ser el devenir de la historia el que trace la objetividad y la certeza; no porque la historia no se reclame a los fueros de la interpretación, a las reglas del relato y a los horizontes del sentido, sino porque la subjetividad del relato histórico tendrá que dar cuenta y razón previa de la objetividad como quicio de la científicidad y no al contrario.

Interpretar es siempre acto de comprensión y el comprender es por necesidad el percibir los objetos *ahí delante, erguidos y extendidos* en términos de Heidegger. Con ello advertimos que las etapas diferenciadas de la teología corresponden a las etapas diferenciadas de los modos históricos, culturales, sociales y eclesiales que marcan las etapas sucesivas del teologizar como registro de lo dado o impulso esperanzador de lo anhelado. De todos modos, Dussel abre su historia de la teología latinoamericana con unas consideraciones válidas sobre ideología, que equivalen a la honesta conciencia sobre la postura previa, el concepto previo y el juicio previo que acompañan todo acto de elaboración e interpretación de los fenómenos históricos.

El 24 de agosto de 1937, hace ahora 85 años, fecha de restauración de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, la teología en América Latina estaría atravesando por la quinta época, denominada por Dussel *teología de nueva cristiandad*³. En cambio, la Universidad Javeriana colonial y su Facultad de Teología se enmarcarían en la segunda época de los desarrollos de la teología, denominada por Dussel *teología de la cristiandad colonial*⁴.

Si al término *cristiandad* se le asigna como significado el modo cierto que asumió el cristianismo desde Constantino y desde los carolingios en una decidida correspondencia del cristianismo con el Imperio, del ser cristiano con el ser ciudadano y del poder eclesiástico con el civil, entonces es claro que la cristiandad colonial en América conquistó, colonizó y sometió en nombre del papa y cristianizó por prerrogativa del rey, según los ideales de la *res publica cristiana*. Tras los movimientos de independencia y de incipiente secularización de las antiguas colonias, el pensamiento de Jean Maritain (1936) fue un estímulo para identificar desde nuevas señales la segunda cristiandad a la que Dussel se refiere:

En esta época florecen las fundaciones de facultades o centros teológicos en las universidades tales como la Javeriana de Bogotá (fundada en 1937), la Católica de Lima (1942), la Bolivariana de Medellín (1945), las Católicas de Sao Paulo y de Río de Janeiro (1947), la de Porto Alegre (1950), las de Campinas

³ Dussel, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, 40.

⁴ *Ibíd.*, 28.

y Quito (1956), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), la de Valparaíso y la Centroamericana de Guatemala (1961) y muchas otras después.⁵

En todo caso y según Dussel mismo, los frentes ideológicos de suma gravedad y urgencia que las facultades de Teología debían enfrentar –para contrarrestar en nuestra América–, eran la tripleta protestantismo, liberalismo y comunismo. Ello exigía de la teología y, en especial de la eclesiología, asumir la forma apologética y dogmática de confrontación e incluso de enfrentamiento, para contrarrestar no solo la ilusión y el error, sino la injusta y sofocante persecución contra la Iglesia misma.

Si, como hemos afirmado de toda teología, la *forma histórica* está en la base de la *forma teológica*⁶, entonces y en términos generales, la forma eclesiológica ha asumido los rasgos y los rasguños del pensar apologético propio de la cristiandad; de la forma dogmática, propia de la objetividad premoderna; de la forma ilustrada y subjetiva, propia de la modernidad; de la forma hermenéutica, cuando la forma liberadora se hizo imposible; y de la forma posmoderna de la Iglesia adveniente, evocada y proclamada desde el corazón del Evangelio en las visiones lúcidas del Concilio ecuménico y en los nuevos relatos culturales y sociales, tanto posmetafísicos como posmodernos.

A este último y adveniente diseño arquitectónico nos referimos en esta lección, en cuanto constituye quicio y cimiento de esa que, aun antes de ahora, denominamos con esperanza *Iglesia sinodal*.

Afirmamos, pues, que es primero la Iglesia que el pensar la Iglesia. Con ello se advierte que los modelos sucesivamente históricos en la configuración histórica, real y cierta de la Iglesia son los modos ciertos del ser de la Iglesia en el devenir del tiempo, sobre cuya fisonomía se abren las eclesiologías o modos teológicos que la expresan, la declaran, la transmiten o, de alguna manera también, la anticipan.

De ahí pudiera derivar el fenómeno de una dialéctica de contrariedad –no de contradicción– entre formas de Iglesia y las correspondientes eclesiologías decadentes, por anacrónicas, y formas de Iglesia y las correspondientes eclesiologías advenientes, que anticipan con responsabilidad las nuevas formas o figuras existenciales de la Iglesia, empujada por el Espíritu creador y por los nuevos amaneceres de los signos del tiempo. Solo así puede entenderse el término dialéctica que rige, no entre términos contradictorios y excluyentes, sino contrarios y posiblemente suplementarios.

A la arquitectónica de esos modelos eclesiales y eclesiológicos queremos referirnos en los apartados que siguen, siempre con el sumo interés de ver surgir en la realidad del tiempo presente el diseño primero, luego perdido y hoy anhelado de Iglesia sinodal.

⁵ *Ibíd.*, 42-43.

⁶ Parra, “¿Qué teología para qué sociedad? Acerca de la forma *mentis* y la forma *theologiae*”.

De los modelos pasados y presentes a los modelos advenientes

Los modelos o modos de percibirse, organizarse y presentarse mundialmente la Iglesia quizás no puedan ser rotulados como pasados, actuales y advenientes en sucesión temporal y en etapas sucesivas: paradójicamente, determinados modelos pasados y envejecidos siguen siendo vigentes, así como varios de los modelos actuales son abiertamente futuristas y advenientes. Se constituye así, no una sucesión plana y ordenada en el tiempo, sino una dialéctica, si por tal se entiende la convivencia de modelos diferentes y hasta contrastantes, sin que aparentemente sean excluyentes.

Así, la dialéctica que se opera en el modo de existir –tal o cual– de la Iglesia, en un tiempo, origina por necesidad un pensar eclesiológico también dialéctico que afirma la plena eclesialidad ortodoxa de la Iglesia en sus sucesivos modelos o modos sociales de existencia, pero al mismo tiempo distingue sus diferencias, sus novedades, sus contraposiciones, sus mayores o menores adecuaciones con el diseño fontal de Iglesia, que será siempre el testimonio divino-apostólico de Iglesia en la profundidad mística de la revelación de Dios en Jesucristo.

¿Qué entendemos de modo general por *modos* o *modelos* de Iglesia? Son planos arquitectónicos derivados y adecuados a las épocas, a las culturas y a las expresiones sociales en las cuales y a partir de las cuales la Iglesia se presenta aculturada o inculurada en el rostro del tiempo, de la época, del constante devenir. Más que forma pensada como eclesiología, el modelo es forma social, real e histórica que asume la Iglesia en el proceso histórico de su milenario y dramático devenir. La perennidad del fundamento de la Iglesia –ya lo dijimos– es Jesucristo, sin que *nadie pueda poner otro fundamento*. La historicidad de la Iglesia es su devenir morfológico según tiempos, lugares y culturas. *Yo* –dijo Pablo– *pongo el cimiento y otros construyen encima*. Y los materiales de construcción que a continuación describe muestran los señeros contrastes de la construcción misma.

¿A cuáles modos o modelos de Iglesia nos referimos? A la *Iglesia piramidal* en la sociedad asimétrica; a la *Iglesia de potestad* en la sociedad de los dos poderes; a la *Iglesia de la capitalidad* en la sociedad del poder representativo; a la *Iglesia de la sacerdotalidad* en la sociedad de los laicos; a la *Iglesia sociedad perfecta* en la sociedad liberal; a la *Iglesia de la sacramentalidad* en la sociedad unicultural; a la *Iglesia de comunión* en la sociedad igualitaria y participativa; a la *Iglesia de los pobres* en una sociedad en proceso de liberación; en fin, a la *Iglesia sinodal* en una sociedad de la actividad conjunta, de la actuación personal, de la praxis transformadora desde una nueva humanidad que ni es ni quiere ser piramidal, ni de poderes sofocantes, ni de sacralidad y sacerdotalidad

exclusivas y excluyentes, sino puesta en camino hacia diferenciaciones incluyentes profundamente propias de la comunión y participación, de suma acogida y respeto por las idoneidades particulares, por los diversos carismas, por los ministerios propios y diferentes de los llamados y elegidos que lo son todos en identidad y diferencia⁷.

De la configuración de los modelos de Iglesia y los modos de la eclesiología

Hoy y ahora no parece que se pretenda o se deba pretender enseñar la teología y en particular la eclesiología, en los centros de formación teológica o en la predicación y catequesis. En primer lugar, porque quien *aprende* tiene mucho que enseñar acerca de su experiencia teológica y eclesial, y quien *enseña* tiene mucho que aprender de la experiencia eclesial universal y local.

En segundo lugar, porque el objeto de la reflexión es posible que no sea o que no haya de ser la teología o, en particular la eclesiología, sino la praxis viva de la Iglesia que, al momento de ser reflexionada teológicamente por medio de mediaciones analíticas científicas y de tradición hermenéutica, se convierten, para profesores y alumnos, para fieles y pastores, en teología sobre la Iglesia, es decir, en eclesiología. La eclesiología, como toda teología, no es el objeto de la reflexión, sino el producto de ella.

Por lo anterior, en ámbitos genuinamente nuestros, se trata de vivir, recibir y experimentar o testimoniar la experiencia profunda teológica y eclesial; y, en un *luego* derivado y segundo, *in-flexionar* y *re-flexionar* teológicamente, es decir, desde el ángulo particular de la ciencia teológica, abierta siempre a las mediaciones sociales analíticas y a las mediaciones filosóficas hoy enderezadas en sus versiones inéditas y tanto posmetafísicas como posmodernas.

La reflexión sobre la experiencia y la praxis eclesial exige que quien reflexiona teológicamente viva la experiencia y realice la praxis eclesial sobre la cual reflexiona, en cuanto que la eclesiología, como toda la teología en la América nuestra, no son “temas” para aprender, sino formas o maneras de producir eclesiología o teología desde la vida, la experiencia, la praxis, el compromiso, las luces y sombras reales de una Iglesia real en una sociedad real.

En contraste, en numerosos ambientes se repiten textos teológicos o eclesiológicos formales, y no se produce reflexión eclesial. La eclesiología en tales ámbitos es un tema para alimentar la reflexión segunda y derivada; no es previamente una praxis,

⁷ Parra, *La Iglesia: contextos sociales, textos fundamentales, pretextos mundiales*: véase “*Ecclesia peregrinans: la Iglesia en sus modelos contextuales*”, 54-118.

una vida, un compromiso, ni un captar reflexivamente las luces y las sombras reales de una Iglesia real.

Entonces se equipa al alumno o al fiel cristiano con un discurso eclesiológico, incluso progresista y avanzado, capaz de renovar la eclesiología, pero no la Iglesia. En esos medios se es recalcitrante al método teológico de reflexión sobre la praxis a luz de las mediaciones sociales analíticas y de las mediaciones hermenéuticas de tradición bíblica y de fe eclesial. Las metafísicas eclesiológicas y, en general, teológicas responden por el ser pensado e inexistente, no por el ser siempre existente en su aquí y en su ahora y, definitivamente, vivido antes que pensado.

El lugar hermenéutico o desde dónde se edifica la Iglesia

La mirada previa, el juicio previo, el concepto previo acerca de la Iglesia –su arquitectónica– ha de proponerse en términos complexivos de *Iglesia misterio* o elemento del plan salvífico de Dios revelado en Jesucristo; de *Iglesia institución* relacionada con la vida y acción del Jesús de la historia; de *Iglesia comunidad* o *comunión y congregación* de personas reales que son seguidores de Jesús en la historia.

Sin embargo, una vez establecida la necesaria interrelación, el elemento que metodológicamente se enfatiza y se destaca es y ha de ser la Iglesia comunidad. Primero, porque es el elemento más ausente de la realidad social de nuestros pueblos y de la configuración actual de la universal Iglesia. Segundo, porque el elemento místico y sobre todo el institucional han alcanzado ya tan notables desarrollos, que apenas si han dado lugar al desarrollo de la Iglesia como comunidad de personas reales, convocadas por la gracia para el seguimiento histórico del Señor.

En muchos ambientes, por lo demás, lo que se destaca en la reflexión no es lo comunitario y ni siquiera lo místico de la Iglesia, sino precisamente lo institucional de ella en términos de territorialidad, potestad, autoridad, jurisdicción, legalidad, derecho sacramental y pastoral clerical.

Cuando, en verdad, la perspectiva de acercamiento a la Iglesia –su arquitectónica– ha de tomar en consideración las *imágenes bíblicas* y los admirables *sumarios* sobre la Iglesia transmitidos con unción y sabiduría en los Hechos de los Apóstoles, luego el panorama analítico y crítico de los constructos eclesiológicos y teológicos desparramados y, ¡ay!, ensombrecedores de la Iglesia, y en fin, la crítica analítica de los *modelos empíricos* o formas concretas de ser Iglesia: primero, porque ello permite detectar los modelos decadentes y los emergentes; y, segundo, porque ello permite identificar el o los modelos dominantes hoy en nuestro conglomerado social, desde los que se pueda

analizar y explicar la situación real de la Iglesia en la situación real de la sociedad local y transnacional. Ese análisis de modelos permite, además, identificar el modelo de Iglesia optable, deseable y pastoralmente apremiante para el actual proceso de la Iglesia en el tiempo cierto, en el mundo anhelante, en la sociedad expectante.

Aquello que ha de proponerse la academia teológica posmetafísica y posmoderna no será la *eclesiología* o la discursividad preestablecida acerca de la Iglesia como ente universal sin atención a la realidad empírica de los modelos históricos de Iglesia. El peligro de siempre es renovar en la Iglesia los metarrelatos acerca de la Iglesia y cancelar todo correctivo de *la Iglesia en salida de sí misma*, es decir, más allá de los modos y modelos decadentes de ser Iglesia en los conglomerados nacionales y mundiales.

El análisis de los modelos eclesiales los muestra susceptibles de ser propuestos por sus características y principios, en términos de eclesiología piramidal no participativa y en términos de eclesiología circular participativa y fraterna. Tal perspectiva lleva a destacar el valor teológico, pastoral y social de los modelos circulares que hallan, en la tradición de Vaticano II, de Medellín, Puebla y Aparecida, su vértice y su conformación, en cuanto se identifican los factores, principios y comportamientos de Iglesia piramidal que no deberían reeditarse jamás en la fisonomía eclesial.

El lugar social analítico y crítico o desde dónde se confronta la Iglesia

El lugar antropológico y social en cual vive y se establece la Iglesia de Jesucristo hace obligatorio el *análisis de la realidad* desde el cual se construya la Iglesia con piedras vivas. Ese análisis permite acercarse a la significación teológena (generadora de teología) de los fenómenos mundiales, panamericanos y nacionales. En los diversos órdenes sociales, económicos, políticos y eclesiales, dicho análisis sirve para obtener la materia prima que será elaborada luego con los datos de las fuentes propias de la teología.

Esa interacción orgánica de los elementos de la vida, del aquí y del ahora, con las fuentes de la fe y de la tradición, aseguran una reflexión eclesiológica bipolar por sus elementos de referencia: (1) la vida-ahí, que debe ser eclesiologizada; y (2) las fuentes cristianas o referentes que, por ser el horizonte de comprensión, de interpretación y de sentido, suministran la formalidad teológica a la materialidad teológena.

Por esto es y será metodológicamente inaceptable levantar una eclesiología de discurso anclada únicamente en los datos de la fe y de la tradición, convertidos en pensamientos más trascendentales que existenciales, y más doctrinales que reales. Tampoco es aceptable levantar una eclesiología como práctica social teórica, anclada únicamente en los datos del análisis social, sin recurso a la pertinencia de los lugares teológicos: el horizonte de la tradición apostólica y de la fe eclesial.

El análisis social intenta asegurar las raíces antropológicas y sociales, que son la materia primera para una forma específicamente teologal y teológica de la Iglesia de Jesucristo. Además, el análisis prepara para la recta interacción de la Iglesia de Jesucristo con el ser real y el actuar cierto de quienes constituyen las *piedras vivas* en la configuración del templo viviente de la Iglesia.

Por contraste, en muchos planteamientos eclesiológicos falta por completo la mediación social; o si está, se articula en forma de yuxtaposición de lo social con un cuerpo teológico híbrido, que no establece la interrelación fecunda de lo teológico con lo social, de modo que lo social resulte teologizado y lo teológico reciba pertinencia y sustentación desde la situación y concreción. En esos mismos ambientes se pretende hacer Iglesia pobre y de los pobres, no porque ella se construya desde el hondo clamor de los pobres, sino porque la Iglesia instalada y satisfecha haría opciones asistenciales más para renombre propio que para servicio existencial de los que sufren.

El lugar teológico fundamental o referente constitutivo

La tradición del Antiguo Testamento referente a la *qahal Yahweh* no ha de proponerse como dato previo profetizador o anticipador de la Iglesia de Jesucristo y que permita —como lo permitió— el traslado tipológico de los tipos (tupoi) sacerdotales, laicales y patriarcales de la *qahal* a la Iglesia⁸, sino desde la lectura eclesial propuesta por el testimonio apostólico acerca del valor, alcance, pedagogía y límites de las instituciones, de la ley, del culto, de las personas, de la arquitectónica propia de la *qahal Yahweh*.

Se trata, por consiguiente, de una recuperación del valor y del sentido de la Antigua Disposición a partir de la tradición normativa de la Nueva Disposición, en una óptica de lectura típica, no tipológica: desde el Nuevo hacia el Antiguo Testamento, no desde el Antiguo hacia el Nuevo.

Por contraste, muchas formas de eclesiología, de catequesis y de predicación acerca de la Iglesia continúan proponiendo los datos de tradición de la Antigua Disposición, como si ellos constituyeran anticipo, preanuncio o modelo de la Iglesia de Jesucristo. Entonces, basados en el método de lectura tipológica, transfieren a la Iglesia las estructuras sociales y religiosas de Israel, su cosmovisión, su ética, su estructura patriarcal masculinista, su organización cultural y su espiritualidad, sus formas jerárquicas y la condición laical y poco menos que profana del pueblo. Olvidan que el nuevo pueblo de Dios en Jesucristo no es neos —cambio de forma—, sino kainos —cambio de identidad— por relación al Antiguo.

⁸ Véase a Parra, “El proceso de sacerdotalización del ministerio en Clemente de Roma, Ireneo de Lyon e Hipólito Romano”.

Por lo demás, la tradición del Nuevo Testamento es tradición eclesial, constitutiva y normativa para toda praxis eclesial. Esa tradición es recibida y leída por referencia analógica con la forma, constitución y misión de la Iglesia que peregrina hoy en nuestros pueblos. Se trata, por consiguiente, de un método hermenéutico o interpretativo que describe el círculo de comprensión que va del contexto histórico eclesial de hoy al texto eclesial del Nuevo Testamento y del texto del Nuevo Testamento al contexto histórico de la Iglesia real. Porque la locución de lo que se dice difícilmente es tal sin la ilocución dual y plural, y todavía menos sin la perlocución que termina fuera del texto y más allá del texto porque realiza cuando el texto significa.

Solo así se hace verdadero que la tradición apostólica consignada en la Escritura explica a la Iglesia, y que la Iglesia en su configuración explica la Escritura; y solo así el texto de la Escritura puede ser referente de la praxis eclesial de hoy, en cuanto la praxis eclesial de hoy resulta normada, fundada, corregida y reformada por el texto de la tradición divino-apostólica que se hace palabra viva en el camino histórico de la Iglesia en el mundo, en el tiempo, en el corazón de las culturas.

Por contraste, en muchos ambientes nacionales e internacionales, paralizados por el riesgo de la interpretación, se persigue un acercamiento *objetivo* al texto del Nuevo Testamento, con prescindencia del intérprete situado y sin las analogías de proporción que deben establecerse entre el *entonces* de Jesús y el presente de su acción salvífica y de su presencia en medio de los suyos hasta el fin de los tiempos.

El diseño fundante y fundamental de la Iglesia de Jesucristo

La propuesta eclesial comunitaria, de cara a la realidad nacional y mundial, no es propuesta política ni sociológica, sino eminentemente teologal y teológica, pero interactuante con las grandes ausencias y las grandes expectativas sociales y espirituales de la nación, del continente, del mundo.

Esa propuesta eclesial—su arquitectónica— brota de lo más íntimo de nuestra fe trinitaria, en cuanto *la Iglesia es convocada y reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*, para que la Iglesia, como la Trinidad, sea comunidad de personas, iguales, diversas y unidas perikoréticamente. Se trata del retorno al diseño primario de comunidad eclesial evangelizada por Cristo y aclimatada en la experiencia eclesial de las comunidades, allí donde ellas todavía hayan logrado pervivir.

Nuestra realidad social y la comunidad eclesial a imagen de la Trinidad exigen de nosotros la comunión (*koinonia*), plasmada en elementos antropológicos, culturales, socioeconómicos y políticos, que unen con lazos objetivos a las personas en la Iglesia. La justificación, la adopción filial, la remisión y santificación son elementos

entrañables, teologales y teológicos de primera magnitud. A su vez, nuestra realidad social y la comunidad eclesial en comunión exigen la liberación, sin la cual no puede haber comunidad ni comunión de vida en Cristo. ¡Qué luminosos resultan ser los *sumarios* mateanos en los Hechos de los Apóstoles respecto de la configuración entrañablemente teologal y fraternalmente social de la Iglesia de Jesucristo!

Por contraste, la propuesta eclesial comunitaria, comuniológica y liberadora –en más de un ambiente– debe ceder ante otras propuestas, cuyo eje es la Iglesia de masas en la sociedad anónima, o los simples niveles de la asociación, del grupo, del movimiento, del club, de la agremiación, de la asamblea. Entonces, lo esencial del proyecto comunitario trinitario del evangelio del Señor queda perdido o ensombrecido; entonces también la propuesta eclesial no comunitaria, comuniológica y liberadora no interactúa con las profundas necesidades y expectativas de nuestros pueblos que buscan ansiosamente ser comunidad teologal en comunión y en liberación.

Sucede también que, en el gran contexto panamericano, muchos han adoptado los vocablos y el lenguaje de lo comunitario, comuniológico y liberador, pero no han adoptado las realidades significadas por los vocablos. Entonces, con un lenguaje renovado, están anclados en modelos eclesiales institucionales, pero no comunitarios.

El *referente modélico de Iglesia* es y será la comunidad trinitaria, según lo mejor de la tradición eclesial de la Iglesia antigua, de las iglesias orientales y de las opciones teológicas y pastorales del Concilio, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida.

La Trinidad es modélica, no en cuanto la Trinidad misteriosa pueda ser declarativa de la realidad de la Iglesia, sino en cuanto aquello que amamos y confesamos de la Trinidad es performativo de la comunidad eclesial; cuanto rechazamos como herético en la comunidad trinitaria (monarquismo, modalismo, adopcianismo, subordinacionismo, triteísmo) es también herético en las formas de la comunidad eclesial; y cuanto practicamos de relación de personas, iguales, diversas y unidas perikoréticamente en la experiencia eclesial es performativo de cuanto creemos, entendemos y amamos de la Trinidad adorable.

Por contraste siguen dándose entre nosotros fundamentaciones de la Iglesia y de la eclesiología en un monocrismo no trinitario ni pneumatológico, no respetuoso de la tradición ni funcionalmente apto para fundar teologal y teológicamente la comunidad en comunión y liberación, notas esenciales del proyecto comunitario del Señor, aclimatadas en las comunidades de base, lugar que fue de la gran renovación de la Iglesia y de la eclesiología, antes que los grupos carismáticos fueran saludados por dos papas como *la primavera eclesial*.

Estructura jerárquica de la Iglesia y sistema de relación en ella

La necesaria exorcización del concepto *estructura jerárquica* deberá servirse del análisis complejo y de los núcleos sociopolíticos que trazó Aristóteles, en sus célebres tratados *La política* y *La República*: la autoridad en el ámbito de la estructura familiar (genos); la autoridad en la estructura de dominación (δουλεια); la autoridad en la estructura monárquica (μονη αρκη); la autoridad en la estructura democrática (δημοσ-ενκρατια). Ese análisis comparativo permite establecer, por comparación y exclusión, lo que la comunidad Iglesia cree y entiende por estructura jerárquica (Ιερεισ-αρκε) que es la suya.

Más de una presentación de lo jerárquico –en teoría y práctica– adolece de una relación híbrida de formas sociológicas de paternalismo familiar o de dominación esclavizante, de monarquía absolutista o de plenitud de potestad, que adulteran la conceptualidad y la práctica genuina de lo jerárquico en la Iglesia; cuando en verdad, el modo genuino de *la estructura jerárquica* no es rotundamente ninguno de los anteriores, sino la presencia y acción de Cristo Señor y de su Espíritu, que rige y gobierna a la Iglesia por medio de carismas y ministerios, dones de gracia diversificados y repartidos sobre la totalidad de la comunidad eclesial, para ejercicio de los oficios de presidencia y de evangelización, de testimonio y de profetismo, de enseñanza y de discernimiento, de misión y de envío, de celebración y de acción, de incidencia intraeclesial y de presencia social. El símil paulino del cuerpo humano es soporte lúcido y evocador del cuerpo uno y único, diversificado, plural, correlativo, sinodal del cuerpo de la Iglesia.

Por contraste, se dan todavía formas de apreciación y presentación de lo jerárquico en términos de monopolio y convergencia de todos los carismas y ministerios en la clásica tríada de obispos, presbíteros y acaso diáconos, que pudiera ser representativa de la Iglesia, pero sin espacios de acción orgánica y real de todos los miembros en el único cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. La forma geométrica piramidal ha sido su símbolo y también la forma acostumbrada de su pensar y su hacer. La celosa madre que buscó los primeros puestos para sus dos hijos tuvo que recordar para siempre que *los reyes de las naciones dominan con su poder y se hacen llamar señores; no así entre ustedes*.

Porque, en verdad, el quicio y fundamento de la *estructura episcopal* de la Iglesia Católica no solo se establece históricamente y por análisis excluyente de formas de organización congregacionalista, presbiteriana o libre. También se establece teológicamente, en cuanto los carismas de dirección y de presidencia, de discernimiento, de enseñanza y de última responsabilidad en la Iglesia se han conservado por el Espíritu del Señor, en el ministerio del obispo, fundamento de la unidad y de la acción coordinada de la

Iglesia. Esto, en cuanto el primado romano se establece en el colegio episcopal y como cabeza suya: no en cuanto primado de orden, que hiciera del papa un super-obispo, sino en cuanto primado de jurisdicción universal sobre todas las iglesias particulares, tanto sobre los pastores como sobre los fieles.

Por contraste, existen ambientes teológicos que presentan la estructura episcopal con prescindencia o por encima de la estructura carismática y ministerial de toda la Iglesia. En esos mismos ambientes, el primado romano se presenta con prescindencia, al margen o por encima de la estructura episcopal esencial de la Iglesia. Entonces, los obispos vuelven a ser —contrariando la enseñanza misma del Concilio— simples vicarios, representantes o lugartenientes del papa, de quien derivaría para el episcopado, no solo la potestad de jurisdicción y la señalación para su ejercicio, sino también la potestad de orden. Llegan con eso a un papocentrismo que invalida o que involuciona la enseñanza de Vaticano II sobre el episcopado y sobre las iglesias particulares. El estilo papal de Francisco ha de ser duradero para siempre en la Iglesia.

Por lo demás, la estructura sacerdotal existencial, tanto como la estructura de testimonio y profecía, de régimen y de servicio, es sello de la comunidad eclesial, ungida toda por el Espíritu Santo en la unidad de misión y la diversidad de ministerio que se ejerce en los diversos estados de la vida cristiana y nominalmente en el laicado masculino y femenino, en la vida religiosa femenina y masculina, en la vida de diáconos casados, en la vocación sublime presbiteral y episcopal.

Por contraste, en numerosas eclesiologías jerarcológicas, el ministerio, el magisterio, el testimonio y la profecía están circunscritas a la sola y única competencia papal, episcopal y presbiteral, por encima, al margen o en contra de la corporatividad orgánica de la Iglesia total, cuando, en verdad, del símil del cuerpo uno y único y de las diversas funciones de sus miembros derivó Pablo su entrañable teología de los carismas y ministerios de la Iglesia que debieron ser siempre quicio y fundamento de la Iglesia syn-odal en el señero y entrañable significado de ella: menos, mucho menos, en horizontes de voluntaria simpatía; y plena y totalmente en la arquitectónica interna y propia de la Iglesia universal y local, de cada uno y entrañablemente de todos.

Los carismas de la divina gracia y los ministerios diversos del cuerpo total están destinados a poder ser recibidos como don y tarea, como actividad conjunta y actuación personal. Lo contrario prolongaría la injusticia y el atropello que jamás debieron tener cabida en la Iglesia.

Estructuras orgánicas de la Iglesia para la comunión y envío

La red de comunidades mayores y menores en función de la comunión de vida en Cristo y de la participación de todos en la misión y envío son propuestas orgánicamente, tanto sobre la base del principio de territorialidad que le ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse, como sobre la base del principio personal que hoy hace emerger nuevas estructuras organizativas, no territoriales, de la Iglesia.

Esa estructura orgánica describe el tejido antropológico y social, teologal y teológico, de constitución y de misión de la Iglesia doméstica, de las comunidades de base, de la parroquia renovada, de la iglesia particular y local en el concepto teológico de Iglesia universal.

Por contraste subsisten aún formas pastoral y eclesiológicamente endurecidas en el principio territorial de organización metropolitana. Ello se hace con el interés manifiesto de excluir los emergentes centros –no territoriales– de comunión, acción, ministerialidad y transformación social y eclesial, como son de hecho las iglesias domésticas, las comunidades eclesiales de base, las parroquias ambientales.

Por lo demás, la polarización de la Iglesia “universal” por sobre las iglesias locales o particulares está significando el retroceso de la Iglesia hacia el preconcilio, con manifiestas consecuencias en el ámbito de la comunión, de la catolicidad, de la colegialidad, de la inculturación; y con el consiguiente debilitamiento de los principios básicos de relación corporativa, que son la solidaridad y la subsidiariedad.

La Iglesia sinodal

La Iglesia sinodal, don y tarea, debe abrir los espacios que posibiliten el camino de Jesús en espíritu y en verdad, en acontecimientos de gracia salvadora, en comunidades mayores y menores de fe y de esperanza, sin pretender que el punto terminal de la fe y del amor pueda o deba ser la gran institución mundializada de una Iglesia sin experiencias evangélicas vivas en la hondura del ser y del vivir de todos y de cada uno. La santidad en la Iglesia no deberá seguir ocurriendo en su santorial sino en su totalidad.

La Iglesia sinodal, amaestrada por la sensibilidad religiosa posmoderna, será portaestandarte de aquello que la constituye y la legitima como Iglesia: la experiencia testimonial de la divina trascendencia en la abisnal inmanencia histórica; y el poner en camino constante la utopía divina del Reinado de Dios en la historia, si Dios y su Reinado son justicia, paz, fraternidad, misericordia, amor, gracia, consolación, Buena Nueva para todos los que, pobres y humildes, entran en la lógica de Jesús y en las bienaventuranzas del Reino.

La Iglesia sinodal deberá posibilitar un encuentro con el Evangelio, que penetre hasta las divisiones del alma en el ser personal de cada uno y una, sin que podamos o debamos contentarnos con sabernos Iglesia por la jurisdicción territorial, por el resumen doctrinal o por las pertenencias formales a una institucionalidad apenas existente como comunidad.

La Iglesia sinodal debe corresponder con la aspiración de la época a la pluralidad de ejes espirituales y culturales con que se puedan romper los desmanes del centralismo y de la hegemonía, de los metarrelatos unos y únicos, de los frecuentes ahogamientos de los ritmos espirituales, sacrificados en el altar del modelo universalista y de la disciplina general.

La Iglesia sinodal habrá de suscribir sin temores que la ley fundamental de Dios está escrita, no sobre piedras ni papeles ilustrados, sino sobre corazones; y no con la tinta del mandamiento universal o de la razón esencialista sino con la sangre y el Espíritu. Pasada la noche oscura de los autoritarismos que todo lo mandaron, lo prohibieron o lo permitieron, será posible el retorno a “*la interior ley de la caridad y del amor que el Espíritu escribe e imprime en los corazones*”, al decir de Ignacio de Loyola. Le ley universal necesaria y el mandamiento general consecuente no han de ahogar nunca el discernimiento espiritual y las libres opciones en el santuario inviolable de la propia conciencia.

La Iglesia sinodal, imposibilitada para ser por más tiempo monológica y eurocéntrica, deberá reencontrar su universalidad y catolicidad, precisamente en el corazón de la particularidad de las iglesias, en los diversos caminos espirituales, en las culturas diferentes, en las sociedades con rostro propio, en la generación posmoderna que reclama el derecho de ser ella misma desde su particularidad y su propia experiencia histórica. Jamás la universalidad de la Iglesia podrá ser confundida con la ideología de la globalización que borra diferencias y soberanías y que impone con hegemonía sus propias vivencias culturales. Jamás la catolicidad de la Iglesia podrá ser analogada a una gran transnacional con su sede central y sus periféricas sucursales.

La Iglesia sinodal habrá atemperado el protagonismo de sus dirigentes —el clericalismo— y habrá descubierto la ministerialidad orgánica de todos los hombres y mujeres que la componen, en el seguimiento espiritual y apostólico de Jesús. La gran tarea de impregnación del Evangelio en toda la estructura humana, social, económica, política, cultural, familiar, educativa, no será el resultado de unas cuantas fuerzas eclesíásticas harto disminuidas, cuanto el fruto de la divina gracia y de la convocación a esos y a esas que no fueron nunca *invitados a trabajar en la viña*, a no ser que fuera en puestos menores de suplencias vergonzantes o de derivaciones benevolentes.

La Iglesia sinodal habrá corregido, con la sabiduría del Espíritu, las sentencias metafísicas que señalaron al sacramento del orden como dador de la *potencia activa* para dar todos los sacramentos; en cuanto señalaron al bautismo como simple *potencia pasiva* para recibir de los unos y únicos que pudieron dar, enseñar, gobernar. Entonces se habrá restaurado el sacramento del bautismo que a todos nos consagra en el sacerdocio existencial de Jesucristo, y el sacramento de la confirmación por el que el Espíritu del Resucitado a todos nos consagra para el testimonio, la misión, el envío.

La Iglesia sinodal no eclipsará jamás el sacramento del orden y del ministerio correspondiente, como algunos temieron y temen todavía. Simplemente se habrá llegado a tal sinodalidad vivida, anhelada y amada que pueda hacer cierto y real el clamor universal de volver a juntar sin jamás separar a los sacerdotes de ayer y a los ministros de mañana⁹.

Semejante misión de la Iglesia, en la etapa nueva de la humanidad no pide tanto dirección sino animación; no exige tanto ciencia sino sabiduría; no reclama tanto funcionarios sino amigos de camino; no se obtiene tanto a fuerza de explicar sino de transparentar y anticipar: he ahí la arquitectónica de la Iglesia sinodal.

Referencias

- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1986.
- Parra Alberto. “El proceso de sacerdotalización”. *Theologica Xaveriana* 28 (1978): 79-100.
- _____. *La Iglesia: contextos sociales, textos fundamentales, pretextos mundiales*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1996. 54-118
- _____. “La teología de la liberación después de la ‘Instrucción’: reafirmar su identidad”. *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 40ss.
- _____. “¿Qué teología para qué sociedad? Acerca de la forma mental y la forma teológica”. *Theologica Xaveriana* LXII (2023): 1-14.
- _____. *Sacerdotes de ayer, ministros de mañana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1977.

⁹ Véase a Parra, *Sacerdotes de ayer, ministros de mañana*.