

**Cómo citar este artículo en APA:** Espinosa Molina, Dumar Iván (2017). Francisco ¿El Papa del fin de la Era Constantiniana?. *Revista Cuestiones Teológicas*, 44 (102), 347-372.

Artículo recibido el 19 julio y aprobado para su publicación el 21 septiembre de 2017.

# FRANCISCO ¿EL PAPA DEL FIN DE LA ERA CONSTANTINIANA?

FRANCIS, THE POPE OF THE END OF THE CONSTANTINIAN AGE?

FRANCISCO, O PAPA DO FIM DA ERA CONSTANTINIANA?

DUMAR IVÁN ESPINOSA MOLINA<sup>1</sup>

## Resumen

La metáfora de la 'Era constantiniana' ilustra una forma de ser de la Iglesia en connubio con el Estado, en busca de privilegios y alejada de su misión. Dicha tergiversación de la eclesiología ha provocado en la historia la aparición de personajes que volviendo a las fuentes promueven nuevos evangelismos o períodos de renovación profunda. El objetivo de la investigación ha sido la constatación del evangelismo del papa Francisco a partir del análisis comparativo

1 Doctor en teología de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín (Colombia). En 2017 defendió una tesis titulada: "Función concienciadora de la historicidad en la teología a partir de la teología del trabajo de Marie-Dominique Chenu". En sus artículos pretende traer a la luz intuiciones teológicas de Chenu que en la discusión teológica actual pueden significar una renovación de los argumentos a partir de la toma de conciencia de la historicidad, de la centralidad de la encarnación como argumento de conveniencia, y del recurso a la Tradición viva de la Iglesia.

Correo electrónico: [dumarespinosa@hotmail.com](mailto:dumarespinosa@hotmail.com).

ORCID: 0000-0002-3001-8100

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



de pronunciamientos y documentos suyos, y del discurso titulado “El fin de la Era constantiniana”, que Marie-Dominique Chenu escribió en 1961. El retorno al Evangelio, la urgencia de la misión (Iglesia en salida) y la atención especial por los pobres que distinguen el pontificado de Francisco, evidencian un nuevo evangelismo para la Iglesia como lo fueron en el pasado Francisco de Asís y Lutero, quienes dieron origen a nuevas cristiandades.

### **Palabras clave**

Eclesiología, Papa Francisco, Marie-Dominique Chenu, Era constantiniana, Cristiandad.

### **Abstract**

The metaphor of the ‘Constantinian Age’ illustrates one of way of being of the Church, namely, being together with the State, aiming for privileges and away from her mission. Such distortion of ecclesiology has caused the emergence of persons who, by going back to the sources, propose new evangelisms or periods of profound renewal. The aim of the article is the assessment of the evangelism of Pope Francis by means of a comparative analysis of his speeches and writings with Marie-Dominique Chenu’s “La fin de l’ère constantinienne”, written in 1961. The return to the Gospel roots, the urgency of mission, and the special attention paid to the poor, which are features that distinguish the papacy of Francis, make evident a new evangelism within the Church, like those of Francis of Assisi and Martin Luther, who gave rise to new christianities.

### **Key Words**

Ecclesiology, Pope Francis, Marie-Dominique Chenu, Constantinian Age, Christendom.

### **Resumo**

A metáfora da ‘Era constantiniana’ ilustra uma forma de ser da Igreja em conúbio com o Estado, na busca de privilégios e afastada de sua missão. Tal tergiversação da eclesiologia provocou na história a aparição de personagens que voltando às fontes promovem novos evangelismos ou períodos de renovação profunda.

O objetivo desta pesquisa foi a constatação do evangelismo do Papa Francisco a partir da análise comparativa de seus pronunciamentos e documentos, e do discurso intitulado “O fim da Era constantiniana”, que Marie-Dominique Chenu escreveu em 1961. O retorno ao Evangelho, a urgência da missão (Igreja em saída) e a atenção especial para os pobres que diferenciam o pontificado de Francisco, evidenciam um novo evangelismo para a Igreja como o foram no passado Francisco de Assis e Lutero, que deram origem a novas cristandades.

### Palavras-chave

Eclesiologia, Papa Francisco, Marie-Dominique Chenu, Era constantiniana, Cristandade.

## INTRODUCCIÓN

Jesús propone la parábola del buen samaritano en respuesta a la pregunta por la identidad del prójimo; presenta un personaje que frente al herido que yace en el camino a Jericó:

[...] al verle tuvo compasión; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se lo dio al posadero y dijo: Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva (Lc 10, 30-35)<sup>2</sup>.

Los Padres de la Iglesia ven en esta parábola una imagen de la redención obrada por Cristo<sup>3</sup>, y el papa Francisco la vuelve a proponer al analizar el ministerio de la Iglesia en el mundo actual:

- 
- 2 Martha López Alonso desarrolla extensamente la temática del cuidado (*epiméleia*): “La posada como símbolo de la Iglesia nos obliga a que sea leída como Iglesia del cuidado. La Iglesia es el mesón y el mesonero a quien se le encomienda la curación de los caídos y su deber de no abandono de éstos” (2011, p. 344).
  - 3 Véanse por ejemplo los comentarios al texto de Lucas de San Agustín en Serm. 171,3 y San Ambrosio *De fide* II, 89-90.

En una civilización paradójicamente herida de anonimato y, a la vez obsesionada por los detalles de la vida de los demás, impudorosamente enferma de curiosidad malsana, la Iglesia necesita la mirada cercana para contemplar, conmoverse y detenerse ante el otro cuantas veces sea necesario (EG 169).

De esta forma, la imagen del buen samaritano es puesta implícitamente al inicio del pontificado del papa Francisco como el nuevo modelo de Iglesia, llamada a convertirse en «hospital de campaña»:

Veo con claridad que lo que la Iglesia necesita con mayor urgencia hoy es una capacidad de curar heridas y dar calor a los corazones de los fieles, cercanía, proximidad. Veo a la Iglesia como un hospital de campaña tras una batalla. ¡Qué inútil es preguntarle a un herido si tiene altos el colesterol o el azúcar! Hay que curarle las heridas. Ya hablaremos luego del resto. Curar heridas, curar heridas... Y hay que comenzar por lo más elemental (Francisco entrevistado por Antonio Spadaro, 2013).

En términos de Francisco, el hospital de campo es una imagen de lo que debe ser la Iglesia en cumplimiento de la misión encomendada por el Buen Pastor, quien va en búsqueda de la oveja perdida, herida y abandonada en las periferias geográficas y existenciales, y que, ahora, yace en la cultura del descarte, del consumismo, del tráfico de seres humanos, aislados a pesar de los avanzados medios de comunicación; así lo afirma el pontífice repetidamente en sus homilías:

La Iglesia está llamada a vivir su misión en la caridad que no señala con el dedo para juzgar a los demás, sino que –fiel a su naturaleza como madre – se siente en el deber de buscar y curar [...] con el aceite de la acogida y de la misericordia; de ser «hospital de campo», con las puertas abiertas para acoger a quien llama pidiendo ayuda y apoyo; aún más, de salir del propio recinto hacia los demás con amor verdadero, para caminar con la humanidad herida, para incluirla y conducirla a la fuente de salvación (Francisco, Homilía Santa misa de apertura de la XIV Asamblea General ordinaria del Sínodo de los obispos, 2015).

Aunque esta presentación de la Iglesia se sustente en las mismas palabras del Señor no faltan los contradictores que ven en ese concepto un alejamiento de la terminología preconiliar de la Iglesia, cuerpo místico de

Cristo infalible, perfecto y santo en línea con la definición belarminiana de la *Societas perfecta*.<sup>4</sup>

El lenguaje de Francisco, no obstante el estupor causado en algunos ambientes, no es nuevo. Efectivamente, en los albores del Concilio Vaticano II, teólogos de la llamada *Nouvelle Théologie* abundaron en imágenes similares respecto a la Iglesia y al cambio de lenguaje que los discursos de Juan XXIII y los documentos preparatorios hacían entrever. Entre estos destaca Marie-Dominique Chenu de la orden de predicadores, sancionado por Roma desde 1942 a causa de la publicación de una brochure de escuela titulada *Une école de théologie, Le Saulchoir*. Dicho autor participa en el Concilio en calidad de teólogo<sup>5</sup> del Obispo Claude Rolland de Antsirabé (Madagascar).<sup>6</sup>

La comparación entre el pensamiento de Chenu y del papa Francisco ya ha sido planteada recientemente por Gerardo del Pozo Abejón quien escribe en 2016:

El papa Francisco no hace referencia al fin de la era constantiniana de la que hablaba Chenu, pero el “*cantus firmus*” de su magisterio y las reformas por él emprendidas también tienen como objetivo repristinar hoy la presencia del Evangelio de Cristo y la obra evangelizadora de la Iglesia (p. 228).

- 4 Así lo comenta el vaticanista Marco Politi con un caso particular: “A medida que pasa el tiempo la oposición a la línea de Bergoglio se va haciendo más neta. En *Il Foglio*, dos representantes del área tradicionalista, el periodista Alessandro Gnocchi y el canonista y docente de bioética Mario Palmaro, ambos colaboradores de Radio María, han redactado un artículo con el sabor de un manifiesto: ‘Questo papa non ci piace’ Este papa no nos gusta. Una barricada crítica frente a la ‘exhibición de pobreza’ de Francisco, una condena a su rechazo a alentar el proselitismo, una acusación contra su subjetivismo moral, una impugnación global al concepto de Iglesia como hospital de campaña” (2015, pp. 235-236).
- 5 J Grootaers comenta al respecto: “El Prof. G. Alberigo ha mostrado claramente cómo Chenu, precursor del Vaticano II, no estaba asociado oficialmente con las comisiones preparatorias ni con el concilio. Pero este excluido de los trabajos conciliares se convirtió en una de las figuras más influyentes en el curso general del Vaticano II y uno de los grandes inspiradores de la opinión paraconciliar. Esta es una de las grandes paradojas de la vida de Marie-Dominique Chenu, que ha conocido muchas otras” (1996, p. 80).
- 6 Claude Rolland estudió en Saulchoir donde siguió las lecciones de Chenu y lo describe como “alguien que siempre estuvo listo para la acción” (Mettepenning, 2010).

La lectura de algunos escritos de Chenu sobre la naturaleza y misión de la Iglesia descubre una connaturalidad con los pronunciamientos del papa Francisco.

## NECESIDAD DE AUTOCOMPRESIÓN DE LA IGLESIA

Las verdades de la fe cristiana se evidencian progresivamente con el transcurrir de los siglos gracias al diálogo permanente entre la Teología y el Magisterio, entre la fe orante del pueblo y las definiciones dogmáticas; de esta forma crece en la Tradición el conocimiento y la conciencia. La divinidad de Cristo, la Trinidad de Dios, la canonicidad de los libros de la Sagrada Escritura, el número de los sacramentos, la aplicación sacramental de la gracia; han sido verdades de fe develadas poco a poco en la elaboración progresiva de un lenguaje apropiado. Sin embargo, las metáforas y la abstracción del lenguaje limitan en cierta forma la expresión completa de esas verdades.

También la autoconciencia de la Iglesia ha cambiado y progresa en el tiempo de acuerdo con los condicionamientos geográficos e históricos; lo que no significa necesariamente la superación de una verdad anteriormente profesada sino la reelaboración continua de la doctrina que subraya nuevas perspectivas y énfasis. De esta forma, se han conocido en el tiempo diversas metáforas escriturísticas, patrísticas, medievales y modernas sobre el ser de la Iglesia: familia de Dios (Ef 2, 21), Novia (Ef 5, 26-27), Casa y Templo (Ef 2, 19-20), Cuerpo (1 Cor 12, 12-27), Sociedad perfecta (Roberto Belarmino, +1621), Cuerpo místico de Cristo (Pío XII, Encíclica *Mystici Corporis*, 1943), Madre y maestra (Juan XXIII, Encíclica *mater et Magistra*, 1961) Nuevo pueblo de Dios (Vaticano II, LG. 9, 1964).<sup>7</sup> En esa elaboración continua de un lenguaje apropiado, el papa Francisco propone la novedosa metáfora de la Iglesia como «Hospital de campaña» (2013).

Las metáforas corresponden a determinadas cristiandades; no se quedan en el plano del lenguaje, su fuerza significativa motiva la implementación

---

7 Recuérdese la presentación que hace el Concilio Vaticano II del misterio de la Iglesia en las metáforas bíblicas (LG 4-8).

de una forma de ser y de presentarse en el mundo con énfasis espirituales o histórico-concretos. Se materializan en la menor o mayor participación de los laicos constituyendo verdaderos modelos de Iglesia.

## LAS CRISTIANDADES TEMPORALES EN CHENU

De acuerdo con Chenu pueden distinguirse en la historia cristiandades tan fuertes como la promovida por el emperador Constantino quien implanta en Europa la fe cristiana, sirviéndose de la organización política, social, jurídica y filosófica de la Roma imperial. De las persecuciones del imperio contra los cristianos se pasa entonces a la proclamación del cristianismo como religión oficial gracias a la conversión del Emperador:

Constantino se convirtió (312), la decisión desencadena una serie de medidas, de reconocimientos, de derechos, de favores, gracias a los cuales las comunidades cristianas obtienen no sólo una carta de naturaleza civil, un derecho de sociedad, sino el poder de un crédito público. Lo que se produjo en aquel entonces fue la sacralización, más o menos extendida, de las estructuras temporales (Chenu, 1961, pp. 16-18).

Así, con el pasar de los años: “desde el siglo V, la Iglesia hace suyos los marcos geográficos y sociales del Imperio. El mapa de sus organismos recubre el mapa de los organismos del Estado” (Chenu, 1966, p. 18); “El estado civil es el mismo de los registros eclesiásticos, y el no cristiano queda al margen de la sociedad. La paz, que es la ilusión de los pueblos y de los príncipes, es doctrinal y políticamente cristiana” (Chenu, 1966, p. 19).

Los beneficios de una tal situación de comodidad alejan los cristianos de la palabra evangélica original que advertía sobre las persecuciones que como discípulos de Cristo encontrarían en la misión de evangelizar la tierra. Se aleja también el ideal que animó a los primeros cristianos a buscar el diálogo del Evangelio con otras culturas, y aparece la implantación forzosa de la fe romanizada, muy distante de la ley de la encarnación, que en Chenu, es el modo de obrar de Dios en la economía salvífica. Esta cristiandad, conocida como *era constantiniana*, representa un connubio entre la fe cristiana y el poder político del imperio, una tentación de todas las épocas:

Si se habla de una de una “era constantiniana” no se quiere designar un período histórico sino de un tiempo en que bajo la influencia primera de los actos de Constantino, se desarrolló y luego se fijó por largos siglos, un complejo mental e institucional en las estructuras, en el comportamiento, y hasta en la espiritualidad de la Iglesia; y esto, no sólo de hecho sino como un ideal (Chenu, 1961, p. 14).

Aunque la Iglesia de hoy es muy distante de la de Constantino aparecen los nostálgicos de ese período histórico que añoran sus formas litúrgicas, dogmáticas y del manejo del poder. A tales cristianos recuerda Chenu que, a pesar de la importancia política de una determinada cristiandad, las cristiandades no son la Iglesia, sino sólo sus presentaciones temporales:

La era constantiniana nos ha dado el resultado magnífico de una cristiandad. Pero cristiandad no es Iglesia; es una “organización”, en sí misma temporal, que incluye todo lo que hacen los cristianos en la tierra, partiendo de la gracia, para realizar en la humanidad la transformación de sus condiciones de vida, individual y colectiva, moral y cultural, necesarias para la expansión de esta gracia. Ésta es una materia móvil y contingente, para un único elemento absoluto que es la Palabra de Dios. (Chenu, 1961, p. 24)

De esta forma, las cristiandades renuevan constantemente la Iglesia y el mundo. Efectivamente: “el despertar del Evangelio avanza contemporáneamente con una transformación del hombre” (Chenu, 1973, p. 72). Comprender el contexto histórico en el que surgen las ideas puede servir para expurgar la tentación de críticas anacrónicas.

Para contextualizar los cambios de paradigma de las cristiandades en la historia se presentan a continuación tres metáforas de la Iglesia que privilegian los aspectos jurídico, comunitario y caritativo de su ser. Se trata de definiciones deudoras del contexto político y social en que fueron elaboradas, a saber: el declive del feudalismo, la defensa ante el protestantismo y ante el modernismo; la desolación de la postguerra; la marginalidad y la crisis de sentido de la postmodernidad. En efecto, en momentos de crisis la Iglesia misma se comprende como fortaleza inexpugnable, como pueblo unido que camina en la historia guiado por Dios y, actualmente, como hospital de campaña muy lejano de la visión renacentista de la Iglesia. Al respecto escribe Francisco: “Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por



salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades” (EG 49). Se ilustran así tres visiones de Iglesia: institucional, comunitaria y caritativa.

Este análisis se servirá de las intuiciones de Marie-Dominique Chenu (1895-1990), teólogo del Concilio expresadas en diversos escritos y en modo particular en el artículo “El fin de la era constantiniana” de 1961; del mismo modo, tiene en cuenta apreciaciones de otros autores que califican la novedad del pontificado de Francisco en relación a las costumbres inveteradas de la curia romana que desea cambiar:

El estilo no convencional –de Francisco- está en primer lugar al servicio de un proyecto consciente. Desmontar el carácter imperial del papado, el absolutismo cesáreo, semidivino, nutrido por el aura de la infalibilidad, que a lo largo de los siglos se ha ido sedimentando en la corte papal y que se encuentra encerrado en el título mismo, pagano, de los sucesores de Pedro: sumo pontífice (Politi, 2015, p. 87).

De este modo “Francisco deja atrás el aura monárquica de una vez por todas. El papa es un obispo y debe hablar como un sacerdote” (Politi, 2015, p. 89). En ese sentido puede leerse cuanto dice Francisco en la *Evangelii Gaudium* sobre el necesario discernimiento de las costumbres en la Iglesia:

En su constante discernimiento, la Iglesia también puede llegar a reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente (EG 43).

## *SOCIETAS PERFECTA* DEL CARDENAL BELARMINO

Roberto Belarmino (1542-1621), jesuita, rector del Colegio Romano y posteriormente cardenal, aparece en un período álgido de la historia de la Iglesia, posterior al Concilio de Trento (1545-1563), que se propuso responder a la reforma protestante y colocar sobre los justos rieles el caminar de la Iglesia católica.

La Iglesia romana pasaba entonces por la rebelión y la separación de estados. Las tesis de Lutero y el movimiento protestante que desencadenan rompen el *statu quo* en la sociedad feudal. De otra parte, con el nacimiento de la ciencia moderna, se ponen en duda los principios de la fe, la objetividad misma del credo cristiano. Se hacía necesaria entonces una imagen de Iglesia que recordara tiempos felices de unidad, y supremacía del catolicismo, bajo un mismo pontífice y bajo un mismo emperador. En ese contexto, el nombre de su comunidad religiosa de pertenencia, y el modelo del Sacro Imperio Romano Germánico de los siglos anteriores, son las imágenes que conceptualiza Belarmino en la expresión «*Societas perfecta Christi*».

De acuerdo con Rafael Luciani: “esta visión, fruto del Concilio de Trento, la explicaba el Cardenal Roberto Belarmino al centralizar la unidad de la Iglesia en el gobierno de los legítimos pastores, especialmente, del único vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice” (Bonilla, 2017).<sup>8</sup> Comenta Chenu:

La romanidad pudo el mesianismo semítico, y ha mantenido la comunidad apostólica como un conjunto de “poderes” recibidos de Dios y sublimados en la realeza terrestre de Cristo. La autoridad representa aquí un atributo de este poder, más que un servicio (1961, p. 20).

La Iglesia de Cristo se presenta bajo la figura de la sociedad perfecta que viene a ser la consecuencia de sus demás atributos espirituales:

Comunidad fraterna de los creyentes, cuerpo místico de Cristo, mansión del Espíritu Santo, primicia del reino celeste del amor: todas estas son realidades que los juristas romanos encierran en los derechos, en los deberes, en los contratos, en los permisos, en los regímenes de una “sociedad”. De esta manera el catolicismo, en las horas más sombrías, fue salvado por la jerarquía de su magisterio y de su gobierno. *Ecclesia vivit jure romano*: la

---

8 Pablo VI refiere la definición societaria de Belarmino: “Tomemos una de estas figuras de la Iglesia, entre las muchas mencionadas en la espléndida convención constitutiva relativa a la Iglesia; la figura de la Ciudad. La Iglesia es una sociedad jurídica, organizada, visible y perfecta. Todavía recordamos la definición clásica de San Roberto Belarmino: la Iglesia “es la asamblea de hombres que profesan la misma fe cristiana, unidos por la comunión de los mismos sacramentos bajo la guía de los pastores legítimos y especialmente del Romano Pontífice» (Controv. III; de Eccl. II). (Audiencia General, 1966).

historia es testigo de los beneficios y de los inconvenientes de esta regla (Chenu, 1961, pág. 21).

La teología se habitúa entonces a las definiciones dogmáticas y a los anatemas ante cualquier intento de herejía; quien se atreve a dudar, a cuestionar o a reinterpretar las definiciones del pasado se convierte en objeto de persecución y sus obras son puestas en el índice.<sup>9</sup> De otra parte, las costumbres palaciegas equiparan la Iglesia de Roma a uno más entre los imperios del Medioevo cristiano:

La concepción territorial del poder entró tan fácilmente en los esquemas vigentes, que desde aquel momento dicho soberano tuvo su “corte” (contra la cual protestó san Bernardo), no sólo con su fasto, sino también con sus interferencias políticas, diplomáticas, culturales, de gran estilo. Poder, crédito, magnificencia, en este Vaticano del Renacimiento, en este virreinato de Cristo que distribuye como un alto propietario los continentes nuevamente descubiertos. Pero cuántas ambigüedades, hasta para la libertad evangélica, que no podrán borrar ni la gloria del Bramante y de Miguel Ángel, ni la colonización evangelizadora de las Indias (Chenu, 1961, pág. 19).

Chenu comenta que la visión temporal y societaria de la Iglesia es un rezagó de la fábula medieval de la *donación de Constantino*, según la cual la ciudad de Roma fue regalada por el emperador al papa. Así lo refiere Chenu:

Tristemente eficaz fue la historia de la Pseudo-“donación de Constantino”, que será por mucho tiempo uno de los elementos del mito constantiniano. En el siglo XII fue fabricado un texto según el cual el emperador Constantino había donado al papa la ciudad de Roma y un territorio sobre el cual el mismo papa ejercía su soberanía. En la concepción de entonces, la soberanía implicaba el ejercicio temporal del poder. Un Estado temporal, por tanto, tenía que ser expresión del poder espiritual del papa, pontífice “soberano”, a imagen y semejanza de los soberanos terrestres. Historia inventada de cabo a cabo, pero que se introdujo con mucha facilidad en los esquemas establecidos, consagrados de esta manera por la “tradicición”,

---

9 A este propósito recuérdese la controversia del modernismo de comienzos del siglo XX, los documentos antimodernistas de Pío X, las condenas de Chenu y de Charlier de 1942.

hasta tal punto de que será tildado de impiedad el que discuta su veracidad (1961, p. 19).

En la misma línea de pensamiento teológico puede ser interpretada la figura bíblica del *cuero místico* de Cristo, replanteada por el papa Pío XII en la Encíclica *Mystici corporis Christi* del 29 de junio de 1943. En el documento magisterial dicha definición se refiere expresamente a la Iglesia militante organizada jerárquicamente y en la que, según el pontífice, no debe haber contradicción entre Iglesia jurídica e Iglesia de la caridad, una aclaración que manifiesta, seguramente, las contestaciones a la visión jurídica y clericalizada de la Iglesia:

Reprobamos el funesto error de los que sueñan una Iglesia ideal, una cierta sociedad alimentada y formada de caridad, a la cual (no sin desprecio) oponen la otra que llaman jurídica. Erróneamente sugieren una tal distinción: no advierten que el divino Redentor quiso que la reunión de hombres por Él fundada fuese una sociedad perfecta en su género, abastecida con todos los elementos jurídicos y sociales para perpetuar en la tierra la obra saludable de la Redención. Ninguna oposición o repugnancia puede existir entre la misión invisible del Espíritu Santo y el oficio jurídico que los Pastores y los Doctores han recibido de Cristo. Antes bien, estas dos realidades se completan y perfeccionan mutuamente como en nosotros el cuerpo y el alma (63).

## PUEBLO DE DIOS DEL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II (1962-1965), diversamente a la época en que nació la metáfora de la *Societas perfecta*, es planteado por el papa Juan XXIII en clave pastoral en diálogo con la modernidad. Su lenguaje complementa, con la doctrina de la colegialidad episcopal, la perspectiva primacial del Vaticano I (1869-1870) expresada en la constitución dogmática *Pastor Aeternus* (18 de julio de 1870).

El Vaticano I había constituido continuación y exacerbamiento de una posición primacial del ministerio del papa y de la curia romana. Como respuesta, en el Vaticano II, los obispos de todo el mundo matizaron el principio del primado con la visión comunitaria de la Iglesia. Chenu se siente

partícipe de esta conquista del Concilio y en una entrevista comenta: “Hemos liberado la Iglesia del clericalismo que en una ‘cristiandad’ establecida, había creado entre ella y los antiguos regímenes políticos o económicos un lazo que, de hecho, encarcelaba la Palabra de Dios” (del Río, 1965). Previo a la sesión que sanciona el texto definitivo sobre la Iglesia escribe Chenu:

Nos encontramos delante de un grande y denso tema doctrinal, en el centro del redescubrimiento que la Iglesia está por hacer de sí misma, en una toma de conciencia cual es la operación espiritual y estratégica que la Asamblea conciliar está cumpliendo: la Iglesia pueblo de Dios, la Iglesia en camino en la historia (1964, p. 1035).

El camino recorrido por el concepto «Nuevo Pueblo de Dios» no fue fácil en el aula conciliar. De hecho, escribe Chenu que los esquemas preparatorios se alejaban de una visión bíblica e histórica de la Iglesia, en el afán de algunos obispos de la curia por defender la definición jurídica y societaria que dominaba entonces en el Magisterio:

Nos encontrábamos entonces ante un complejo de esquemas muy voluminoso, de estructura escolástica, cuyos sutiles análisis no se ajustaban a las perspectivas evangélicas y con las experiencias pastorales que ya determinaban la inspiración y las iniciativas del Cuerpo episcopal. De otra parte, se basaban en una concepción exclusivamente jurídica de la Iglesia, concebida esencialmente como una sociedad visible provista de derechos y de poderes, en analogía con las sociedades civiles, en la cual enseñanza y gobierno se presentaban inmediatamente como el ejercicio de una autoridad inmutable, sin referencia a la substancia comunitaria de la Iglesia Cuerpo místico de Cristo, sin un nutrimento escritural, sin una prospectiva histórica (Chenu, 1964, p. 1036).

En ese contexto, el término “Nuevo Pueblo de Dios” de origen bíblico fue acuñado por los padres conciliares en un esfuerzo de autocomprensión de la Iglesia, con la intervención especial de Karl Rahner, sacerdote jesuita austriaco, como intérprete de la teología de los obispos alemanes. Escribe Chenu:

El texto del padre Rahner, acogido con favor por numerosos grupos de obispos, presenta la verdad de una visión sintética de la economía de la Palabra de Dios en el curso de la historia, en contraposición a una visión estática y meramente societaria de la Iglesia (1964, p. 1036).

De este modo, en el texto del Concilio quedó plasmada la visión histórica planteada por Rahner y los obispos alemanes:

[El] pacto nuevo, a saber, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1 Co 11,25), lo estableció Cristo convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera el nuevo Pueblo de Dios [...] Este pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo, «que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación» (Rm 4,25) (LG 9). (Concilio Vaticano II, 1964).

El Concilio enseña también el sacerdocio común de los fieles, la constitución jerárquica de la Iglesia y la colegialidad de todos los obispos en unión con el papa. Actualmente, Francisco pretende con las reformas de la curia romana, y con la ayuda de un consejo de cardenales, hacer más práctica dicha colegialidad episcopal y la participación de todos los cristianos. Aunque la teología de la colegialidad es expresada en la constitución *Lumen Gentium* del Concilio, la organización preconiliar de la curia sin cambios de fondo limitan la aplicación de la voluntad de los padres conciliares:

Para Francisco ha llegado el momento de volver real la “colegialidad”, ese principio sancionado en el Concilio Vaticano II. El papa y los obispos son todos “vicarios de Cristo”. El cambio propuesto por el Concilio va a tener lugar ahora. No más obispos parecidos a prefectos, subordinados a un pontífice monarca, sino más bien apóstoles que junto al papa se ocupan de toda la Iglesia (Politi, 2015, p. 90).

En el mismo sentido, amonesta Chenu: “es necesario desarrollar la afirmación conciliar de la Iglesia como Pueblo de Dios, estructurado ciertamente a través de un orden jerárquico, pero participe verdaderamente, en todos sus miembros de la misión ‘profética’ que asegura la presencia del Espíritu Santo” (1966, pp. 547-548). Asimismo reconoce que, consecuente con el Concilio, no se ha superado totalmente la clericalización de la Iglesia y de la teología, a pesar de que: “el segundo capítulo de la *Lumen Gentium* –luego de la definición de la Iglesia como Pueblo de Dios- determina como servicio, como ‘ministerio’ las funciones magisterial e institucional de la jerarquía divinamente constituida” (Chenu, 1966, p. 548). De acuerdo con el sentir del Concilio la Curia no debería ser una corte de príncipes. Un mensaje que Francisco recuerda: “Jesucristo no nos quiere príncipes que miran despectivamente, sino hombres y mujeres de pueblo” (EG 271).

Cabe anotar, sin embargo, que una lectura de *Lumen Gentium* en la óptica de *Gaudium et Spes* matiza la interpretación clericalizada de la Iglesia. Desde esa perspectiva, la metáfora del hospital de campaña propuesto por el papa Francisco sintoniza más con el Concilio. En efecto, la novedad de la metáfora asistencial de la Iglesia se sitúa en continuidad con el espíritu dialogal y la lectura de los signos de los tiempos, que motivó a los padres y a los teólogos, como Chenu, en la asamblea conciliar.

## HOSPITAL DE CAMPAÑA DEL PAPA FRANCISCO

No obstante el paso adelante del Vaticano II en la autocomprensión de la Iglesia como Nuevo Pueblo de Dios, la puesta en práctica de la colegialidad y de la participación de los laicos se concretiza paulatinamente. El principio de una renovación en las formas y en la disciplina está como germen en los documentos del Concilio; lo que no significa una ruptura con el pasado ni con la tradición litúrgico-doctrinal de la Iglesia.

Sin embargo, la situación histórica ha cambiado. Francisco critica de modo particular, desde el inicio de su pontificado, los hábitos inveterados de la curia<sup>10</sup> como órgano que colabora con el papa en el gobierno de la Iglesia

---

10 Marco Politi refiere en un capítulo titulado *El fin de la era imperial* los cambios en el estilo del papado iniciados con Francisco y sus antecesores: “Cincuenta años atrás se podía ver a los pontífices sentados en la silla gestatoria circundados por un ondular de flabelos como un legado de los faraones egipcios. Solo Pablo VI arrumbó el *triregno*, la tiara papal, la alta corona que reivindicaba la supremacía de los papas sobre todos los reyes de la tierra. Juan Pablo II abolió la silla gestatoria, cosa a la que no se había animado el tímido Luciani. El manso Benedicto XVI dio un paso más allá, eliminando el *triregno* del escudo papal y colocando la simple mitra episcopal. Con su comportamiento, Francisco vuelve más rápido y visible el despojamiento de los símbolos no cristianos” (2015, pág. 88). El mismo autor señala los cambios de estilo de Francisco: en el Anuario pontificio prefiere el título de “obispo de Roma” a los demás títulos barrocos confinados a la segunda página, no usa los zapatos rojos del pescador, ni la esclavina roja, su habitación es una suite de la Casa Santa Marta y no el Apartamento, su anillo del pescador es sólo de plata, etc.

Sin embargo, el fasto y la solemnidad de las costumbres imperiales ya contrastaban con la humildad de la persona en otros sucesores de san Pedro, es el caso de Juan XXIII quien hizo “algunas sugerencias al director de L'Osservatore Romano: En definitiva –concluiría el papa Roncalli- nos gustaría ver un estilo menos ilustre en los editoriales. En vez de

y que, con el transcurrir del tiempo, se convirtió en una “aduana” (EG 47) superior a los obispos y a las conferencias episcopales. El afán del *carrierismo* es denunciado por el Papa Francisco, al mismo tiempo que el clericalismo en la visión societaria e imperial de la Iglesia del pasado. Su denuncia de los pecados de la curia en el saludo tradicional del nuevo año se enmarca en el plan superior de una reforma estructural de los órganos de gobierno de la Iglesia, en sintonía con la colegialidad querida por el Vaticano II:

En la cima de la lista, la reforma del papado. Francisco lo quiere más fiel al significado que “Jesucristo quiso darle” y más adecuado a las necesidades actuales de la evangelización. Francisco la llama la “conversión del papado”. El jurista uruguayo Guzmán Carriquiry, secretario de la Pontificia Comisión para América Latina, resume la reforma del papado con una imagen feliz: “Bergoglio es el sucesor de Pedro, no de Constantino” (Politi, 2015, p. 189).

La reforma de la curia que significa un giro en la gestión del poder en la Iglesia universal. La idea de Francisco es la de rediseñar los dicasterios romanos en su justa función dentro de la Iglesia universal: “Los dicasterios romanos están al servicio del papa y de los obispos: deben ayudar tanto a las Iglesias particulares como a las conferencias episcopales” (Francisco, Francisco entrevistado por Antonio Spadaro, 2013). Escribe Politi al respecto: “Esto prefigura una revolución copernicana” (Politi, 2015, p. 191).

El papa del fin de la era constantiniana marca de esta forma una separación radical con los usos de una fe de «estados cristianos» en los que:

La fe forma parte de la fidelidad a la comunidad nacional, y la Iglesia es un organismo oficial, hasta el punto de que sus clérigos, bajo el Antiguo Régimen, constituyen un “Orden” en la sociedad; sus leyes tienen fuerza de derecho público. A cambio de esto, el poder político decide la distribución de los cargos y el control de las personas; tiene derechos de patronato. La degradación moderna de semejante estatuto no ha eliminado sus huellas deplorables, que no son ya las huellas de la fe sobre el mundo político,

---

tantas frases como “el sumo Pontífice” o el “iluminado Santo Padre” o “no perdemos palabra de sus augustos labios”, por favor poned simplemente “el Papa” o “el Pontífice” ha dicho o ha hecho esto y esto otro...” (Lubich, 1995, p. 192).



sino las de un tinglado clerical asimilado al funcionario de Estado. Pobre subproducto de la conversión de Constantino (Chenu, 1961, pp. 19-20).

Es en ese contexto en el que aparece novedosa la definición de la Iglesia «Hospital de campaña» mencionada en los discursos de Francisco y en la entrevista con Antonio Spadaro. La Iglesia de Cristo es en palabras de Francisco: “Hospital de campo”; su ser no es el de una fortaleza inexpugnable y perfecta sino el del buen samaritano que es capaz de detener su camino para ocuparse del que sufre, de los descartados de la sociedad, de quienes se encuentran en las periferias geográficas y existenciales de la contemporaneidad, de los pobres, de los enfermos, de los ancianos, de los niños, de los desplazados, las víctimas de la guerra y de los mercaderes de seres humanos que asesinan en barcazas en el Mediterráneo a los prófugos de la guerra.

Francisco explica que su visión de la Iglesia «Hospital de campo» se encuentra en contraposición al modelo renacentista de Iglesia «sociedad perfecta» que dictamina leyes y sentencia anatemas. Comenta, además, que más allá de las necesarias reformas curiales el nuevo modelo de Iglesia es una representación de la actitud de misericordia que debe mover a todos los bautizados, a los pastores en particular:

¿Cómo estamos tratando al pueblo de Dios? Yo sueño con una Iglesia Madre y Pastora. Los ministros de la Iglesia tienen que ser misericordiosos, hacerse cargo de las personas, acompañándolas como el buen samaritano que lava, limpia y consuela a su prójimo. Esto es Evangelio puro. Dios es más grande que el pecado. Las reformas organizativas y estructurales son secundarias, es decir, vienen después. La primera reforma debe ser la de las actitudes. Los ministros del Evangelio deben ser personas capaces de caldear el corazón de las personas, de caminar con ellas en la noche, de saber dialogar e incluso descender a su noche y su oscuridad sin perderse. El pueblo de Dios necesita pastores y no funcionarios clérigos de despacho. Los obispos, especialmente, han de ser hombres capaces de apoyar con paciencia los pasos de Dios en su pueblo, de modo que nadie quede atrás, así como de acompañar al rebaño, con su olfato para encontrar veredas nuevas (Francisco, Francisco entrevistado por Antonio Spadaro, 2013).

Concluye el Papa Francisco parafraseando la parábola del buen samaritano en la actitud de la Iglesia que sale a los caminos del mundo a

buscar al necesitado para ser prójimo, incluso del que voluntariamente se ha alejado de sus brazos:

En lugar de ser solamente una Iglesia que acoge y recibe, manteniendo sus puertas abiertas, busquemos más bien ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos, capaz de salir de sí misma yendo hacia el que no la frecuenta, hacia el que se marchó de ella, hacia el indiferente. El que abandonó la Iglesia a veces lo hizo por razones que, si se entienden y valoran bien, pueden ser el inicio de un retorno. Pero es necesario tener audacia y valor (Francisco entrevistado por Antonio Spadaro, 2013).

El contenido de la nueva representación de la Iglesia hecha por Francisco no es nuevo. En efecto, aunque la imagen va más allá de la materialidad del asistencialismo, la Iglesia católica ha liderado durante siglos programas de ayuda a comunidades e individuos en situación de abandono y de miseria:

En la dialéctica apostólica de la misión y de la institución, no hay que despreciar en manera alguna, ni rechazar inconscientemente, las instituciones, las obras, las organizaciones benéficas que han facilitado el contacto humano y que, de hecho, son el soporte del testimonio evangélico. ¿Debía la Iglesia rechazar los favores de Constantino? Lo cierto es que el misionero presiente el riesgo muy próximo de aferrarse a esas ventajas, a este poder (Chenu, 1961, pág. 29).

Es en ese sentido que la *Evangelii Gaudium*, exhortación apostólica programática del pontificado de Francisco, retoma la definición de Iglesia del Vaticano II pero con un nuevo énfasis en la misericordia que la debe caracterizar:

Ser Iglesia es ser Pueblo de Dios, de acuerdo con el gran proyecto de amor del Padre. Esto implica ser el fermento de Dios en medio de la humanidad. Quiere decir anunciar y llevar la salvación de Dios en este mundo nuestro, que a menudo se pierde, necesitado de tener respuestas que alienten, que den esperanza, que den nuevo vigor en el camino. La Iglesia tiene que ser el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio (EG 114).

De este modo, se demuestra que aun cuando aparezcan nuevas metáforas, las imágenes usadas en la tradición mantienen su validez, al tiempo que se van purificando. Así se comprende como el papa Pablo VI amonesta sobre la pretensión de superación o cancelación de una imagen de la Iglesia por otra. Existe la continuidad en la diversidad de los énfasis:

Quién quisiera oponer la Iglesia jurídica a la Iglesia de la caridad, pensando que sea posible y no pensando que sea contrario a la economía de la encarnación aislar un aspecto constitutivo de la Iglesia por otro, como ya advierte la encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo de papa Pio XII en el número 62 (Pablo VI, 1966).

## EL EVANGELISMO DE FRANCISCO

Desde la óptica teológica de Chenu, Francisco representa para la Iglesia un nuevo evangelismo; un despertar de la conciencia eclesial que vuelve la mirada y el corazón a sus orígenes, a la genuina palabra fundante de Cristo para la renovación de toda la comunidad:

Cuando se produce el despertar evangélico, en el pasado o en el presente, economía, sociología, política, e incluso filosofía, son precisamente los puntos de impacto en los cuales las rupturas con el orden establecido, y no solamente con sus excesos, son los signos y las condiciones de una Iglesia renovada. La fe no está ligada a una determinada economía, a una determinada sociología, a una determinada política (Chenu, 1961, pp. 23-24).

Para que sucedan los evangelismos, el Espíritu Santo despierta líderes carismáticos que denuncian la esclerosis de las formas, de las disciplinas y vuelven a la enseñanza fundamental del Evangelio. Como San Francisco de Asís, como Lutero, Francisco representa un nuevo evangelismo:

Francisco de Asís, en el siglo XIII, se deshizo de la cristiandad establecida, retornando a la letra evangélica, por encima de las instituciones monásticas entonces vinculadas, a pesar de sus mismos éxitos, a estructuras sociales superadas, y animando movimientos laicos en punta contra la clericalización de los organismos colectivos. Fueron los discípulos de

Francisco los primeros en dirigir una crítica severa contra la donación de Constantino, símbolo de una Iglesia temporal poderosa que había llegado a hacerse inepta para llevar la Palabra de Dios a la gente pobre (Chenu, 1961, pp. 25-26).

Continúa expresando que:

Un sobresalto análogo se produjo tres siglos más tarde, con Lutero, cuya ruptura, por desgracia, comprometió, por una y otra parte, la empresa de la reforma que había llegado a ser necesaria, no sólo contra los desórdenes morales, sino contra el peso muerto de las instituciones, frente al esplendor y a los problemas del siglo. Un caso así, pese a su desenlace doloroso, no es por ello menos significativo; y, ante los riesgos de evangelismo, invita a discernir las leyes profundas –desde el punto de vista de la iniciativa, de la prudencia, del equilibrio- de una reimplantación de la Iglesia de Cristo en una sociedad que se ha transformado, con valores nuevos que aparecen en la conciencia de los hombres (Chenu, 1961, pp. 26).

Cada evangelismo significa un retorno al centro del mensaje cristiano a partir del discernimiento entre lo fundamental y lo accesorio que con el paso de los siglos se vuelve una carga ajena a la simplicidad del mensaje de Jesús:

La Iglesia encuentra en la Palabra de Dios su respiración elemental. La Iglesia “vive” de Evangelio y no de derecho romano, como tampoco de filosofía aristotélica o de cultura liberal. Pero, en ciertos momentos esta sensibilidad es renovada y exasperada; y hay un retorno a su inspiración, a su frescor, a su primer estremecimiento. Su mensaje desborda las costumbres, los conformismos, las estructuras más válidas, las mejores teologías (Chenu, 1961, p. 25).

Como contraprueba del evangelismo de Francisco cabe señalar las tres características que presenta Chenu del arribo de un evangelismo a la Iglesia: el redescubrimiento de la palabra evangélica y su primacía; el relanzamiento de la misión evangelizadora; y la opción por los pobres. Estos tres elementos contra-distinguen el mensaje del papa.

En primer lugar, la primacía de la Palabra de Dios, que Francisco llama “olor a Evangelio” (EG 39), redescubierta en su frescura y originalidad:

La Palabra de Dios, su mensaje, en la fe, tiene en la Iglesia la primacía ante las estructuras culturales e institucionales. La Palabra de Dios mantiene a los creyentes en estado de conversión permanente, es una garantía contra las rutinas culturales y contra los conformismos institucionales, conserva en ellos las insatisfacciones del Reino de Dios. En la cristiandad establecida [en cambio], la fe se convierte en una herencia sociológica, en la que todo está previsto y administrado, en la seguridad de los catecismos y en la esclerosis de las prácticas. Por medio de la Palabra Dios, la Iglesia está totalmente abierta al mundo y es capaz de recapitular todas las obras de este mundo en Cristo (Chenu, 1961, pp. 27-28).

En segundo lugar, la urgencia de la misión que Chenu recuerda con la expresión *Iglesia en estado de misión* del cardenal Suhard es paragonable a la expresión *Iglesia en salida* de Francisco:

La expresión “misionero” acude espontáneamente a calificar a esta Iglesia de la Palabra. Por naturaleza es la Iglesia misionera, desde la misión que le dio Cristo, desde el don del Espíritu. Pero la cristiandad establecida había reducido a un apéndice, como tarea complementaria, lo que, en su primera inspiración, era y sigue siendo una cualidad propia y permanente. “La Iglesia en estado de misión”: una expresión del cardenal Suhard (Chenu, 1961, p. 28).

Aunque la característica misionera de la Iglesia es siempre la misma, papa Francisco aclara que la salida misionera es también hacia las periferias existenciales y no sólo geográficas. “La Iglesia «en salida» es una Iglesia con las puertas abiertas. Salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido” (EG 46).

En tercer lugar, se coloca en el centro de la obra evangelizadora a los pobres. Una característica que el papa Francisco presenta junto a la *misionariedad*: “Así como la Iglesia es misionera por naturaleza, también brota ineludiblemente de esa naturaleza la caridad efectiva con el prójimo, la compasión que comprende, asiste y promueve” (EG 179). Los pobres no sólo como los primeros destinatarios del anuncio evangélico, sino, también, como lugar teológico, fuente e inspiración de la teología. Así lo ratifica Francisco: “Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario

que todos nos dejemos evangelizar por ellos” (EG 198). Bajo esas premisas se pregunta Francisco sobre el dinamismo misionero de la Iglesia:

¿A quiénes debería privilegiar? Cuando uno lee el Evangelio, se encuentra con una orientación contundente: no tanto a los amigos y vecinos ricos sino sobre todo a los pobres y enfermos, a esos que suelen ser despreciados y olvidados, a aquellos que «no tienen con qué recompensarte» (Lc 14,14). (EG 48).

Palabras que recuerdan cuanto escribe Chenu:

El test decisivo de este renacimiento serán los pobres, primeros clientes de la Palabra de Dios. Es un rasgo evangélico. Un rasgo permanente, como el mismo Evangelio; un rasgo que es señal de la venida del Mesías: “Los pobres oyen la Palabra de Dios” (Mt 11, 5; Lc 7, 22), responde Cristo al enviado de Juan Bautista que pide una señal. [...] Sin duda, estos pobres ni tienen ni dan crédito; y menos todavía poder; y la sociedad eclesiástica no puede evitar las preocupaciones de los establecimientos terrestres, sostenidos por los ricos. Los “medios pobres” (J. Maritain) son el camino primero para penetrar en las tierras nuevas de la humanidad. Lo demás vendrá por añadidura. Los pobres, precisamente porque viven en la inseguridad económica, cultural, espiritual, ponen continuamente en entredicho el orden en el cual se ha instalado la cristiandad (Chenu, 1961, p. 30).

Así se entiende el mensaje de Francisco a los periodistas en los albores de su ministerio petrino: “¡Cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!” (Discurso a los representantes de los medios de comunicación Sala Pablo VI, 2013), y que ratificó en la *Evangelii Gaudium* (198).

La predicación de la Buena noticia a los pobres es signo de la llegada del Mesías (Lc 7, 22; Is 61, 1); un llamado a alejarse de la política mundana y a confiar más en la providencia de Dios:

En esta hora en que, de cada tres hombres, dos tienen hambre y convierten su necesidad económica en resorte de su esperanza, ¿Cómo puede la Iglesia dejar de sentir el escalofrío de Evangelio? ¿Cómo no dejará de sustituir el mito de Constantino por el de la comunidad primitiva de los pobres de Jerusalén, que ha sido siempre, un ejemplo en el siglo XIII con las órdenes

mendicantes, el signo de un retorno al Evangelio? Esto no será un falso arqueologismo, si es cierto que el retorno al Evangelio es la garantía de una presencia en el propio tiempo (Chenu, 1961, p. 31).

No se entiende desde Chenu, ni desde Francisco, una Iglesia que olvide a los pobres porque: “de nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad” (EG 186). Sin embargo, aclara el pontífice que: “Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica” (EG 198). E insiste:

Nuestro compromiso no consiste exclusivamente en acciones o en programas de promoción y asistencia; lo que el Espíritu moviliza no es un desborde activista. [...] El pobre, cuando es amado, «es estimado como de alto valor», y esto diferencia la auténtica opción por los pobres de cualquier ideología, de cualquier intento de utilizar a los pobres al servicio de intereses personales o políticos. Sólo desde esta cercanía real y cordial podemos acompañarlos adecuadamente en su camino de liberación (EG 199).

También Chenu salva en sus escritos la posibilidad del malentendido concepto de la doctrina social de la Iglesia como ideología. A este respecto baste mencionar que en la línea del Concilio prefiere hablar de “Enseñanza social del Evangelio” (1979, pp. 87-88). De este modo, los interrogantes que plantea Chenu son las mismas preocupaciones de Francisco en su lucha contra la inmovilidad de las costumbres no evangélicas en la Iglesia:

Espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: «¡Dadles vosotros de comer!» (Mc 6,37). (EG 49).

Se demuestra la actualidad y validez del pensamiento de Chenu al analizar desde su perspectiva teológica acontecimientos de la Iglesia y del mundo contemporáneo. Aun cuando a Chenu se le circunscriba en los anaqueles como teólogo medievalista, su método teológico y sus intuiciones cobran hoy nuevo interés. Como él mismo escribió a propósito de la obra de Padre Gardeil: “Sin duda podemos medir la cualidad, sobretodo la

cualidad científica de un maestro –en teología más que en otros campos- en la validez permanente que conserva su obra aunque nazca de una coyuntura momentánea” (Chenu, 1956, pág. 645).

## CONCLUSIÓN

Tres jesuitas en períodos históricos muy diferentes han elaborado conceptos de Iglesia que han servido a la progresiva toma de conciencia de su ser y de su misión en el mundo. Inicialmente, San Roberto Belarmino (+1621) en la contrarreforma ideó el concepto de la *Societas perfecta*, que destaca la organización visible e institucional de la Iglesia como ciudad fortificada con leyes y autoridad para mostrar el origen divino de la catolicidad militante.

Posteriormente, Karl Rahner hace eco de la teología de los obispos alemanes en el Concilio Vaticano II, con un esquema que satisfizo el deseo de los padres conciliares de presentar la colegialidad de los obispos unidos al papa, y el sacerdocio común, de los fieles en el concepto «Nuevo Pueblo de Dios» que camina en la historia (1964).

Finalmente, el papa Francisco propone la metáfora del «Hospital de campaña» que no pretende ser una definición de Iglesia, sino la explicación del estilo y el espíritu que debe animar la evangelización en el Nuevo pueblo de Dios. De este modo, la Iglesia toma conciencia que: la caridad, la primacía de la Palabra, la misión y la opción por los pobres, y no los privilegios políticos, deben caracterizarla.

La descripción que hace Francisco de la Iglesia en la *Evangelii Gaudium* (2013), y en algunas otras alocuciones, representa un nuevo evangelismo, una nueva cristiandad –usando la terminología del padre Marie-Dominique Chenu, religioso dominicano que participó en el Concilio y que de alguna forma profetizó esta primavera para la Iglesia con su conferencia titulada *El fin de la Era Constantiniana* (1961)-.



## LISTA DE REFERENCIAS

- Alonso López, M. (2011). *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la epiméleia*. (U. d. Comillas, Ed.) Madrid: UNE.
- Bonilla, M. (13 de 4 de 2017). «*La reforma de las estructuras y el cambio del modelo eclesial*», prof. *Rafael Luciani*. Recuperado el 1 de 7 de 2017, de [http://es.radiovaticana.va/news/2017/04/13/la\\_reforma\\_de\\_las\\_estructuras\\_y\\_el\\_cambio\\_del\\_modelo\\_eclési/1305512](http://es.radiovaticana.va/news/2017/04/13/la_reforma_de_las_estructuras_y_el_cambio_del_modelo_eclési/1305512).
- Chenu, M.-D. (1956). Foi et théologie d'après le p. A. Gardeil. *RSPT* (40), pp. 645-651.
- Chenu, M.-D. (1961). El fin de la era constantiniana. En M.-D. Chenu, *El evangelio en el tiempo*. Paris: Editorial Estela S.A., pp.13-31.
- Chenu, M.-D. (1964). La Chiesa popolo di Dio nella storia, per comprendere la terza sessione del Concilio. *Humanitas* (19), pp. 1035-1038.
- Chenu, M.-D. (1 de 11 de 1966). Dai laici una forza innovatrice per lo sviluppo della teología. *Il Regno*, pp. 547-548.
- Chenu, M.-D. (1973). Contestazione senza scisma nella Chiesa medievale. *Concilium* (9), pp. 71-82.
- Chenu, M.-D. (1979). *La doctrine sociale de l'Église comme ideologie*. Paris: Editions du Cerf.
- Concilio Vaticano II. (21 de 11 de 1964). *Constitución Dogmática Lumen Gentium*. Recuperado el 14 de 7 de 2017, de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html).
- del Pozo Abejón, G. (2016). El Evangelio y el Espíritu Santo en Tomás de Aquino, hermano predicador y teólogo en el postconcilio IV de Letrán. En *El IV Concilio de Letrán: en perspectiva histórico-teológica*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- del Río, E. (1965). Quattro domande a padre Chenu. *Humanitas* (20), pp. 47-49.
- Francisco. (16 de 3 de 2013). *Discurso a los representantes de los medios de comunicación Sala Pablo VI*. Recuperado el 5 de 7 de 2017, de [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130316\\_rappresentanti-media.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html).

- Francisco. (24 de 11 de 2013). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Recuperado el 14 de 7 de 2017, de [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- Francisco. (19 de 8 de 2013). Francisco entrevistado por Antonio Spadaro, s.j. (s. Antonio Spadaro, Entrevistador) Recuperado el 31 de 6 de 2017, de [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130921\\_intervista-spadaro.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html).
- Francisco. (4 de 10 de 2015). *Homilía Santa misa de apertura de la XIV Asamblea General ordinaria del Sínodo de los obispos*. Recuperado el 5 de 7 de 2017, de [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20151004\\_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151004_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html).
- Grootaers, J. (1996). Marie-Dominique Chenu, revisité. *Revue théologique de Louvain* (27), pp. 78-84.
- Lubich, G. (1995). *Vida de Juan XXIII el "Papa extramuros"*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Mettepenningen, J. (2010). *Nouvelle théologie New theology inheritor of Modernism, precursor of Vatican II*. New York: t&t clark.
- Pablo VI. (25 de 5 de 1966). *Audiencia General*. Recuperado el 1 de 7 de 2017, de [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1966/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19660525.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1966/documents/hf_p-vi_aud_19660525.html).
- Pío XII. (29 de 6 de 1943). *Lettera enciclica Mystici Corporis Christi*. Recuperado el 5 de 7 de 2017, de [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html).
- Politi, M. (2015). *Francisco entre los lobos*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina S.A.