

ANAMNESIS Y METANOIA

CATEGORÍAS DE UN NUEVO PARADIGMA ECLESIOLÓGICO

Anamnesis and metanoia, categories of a new ecclesiological paradigm

ÁLVARO MEJÍA GÓEZ*

Resumen:

«Cristo sí, Iglesia no», fue el lema que se concluyó prácticamente después de unas encuestas realizadas en Italia finalizando los años 90', donde el 85% de los que se reconocen en la fe católica, sólo el 21% afirma creer en la Iglesia. El problema, por tanto, no es solamente la discusión de si la Iglesia fue fundada o no por Cristo; esto permanece más en la esfera de las discusiones de los teólogos. Lo que realmente toca la sensibilidad de la cultura del hombre postmoderno es si esta Iglesia, que afirma ser fundada por Cristo, es realmente el espacio donde se reconoce a Cristo, se vive la verdadera libertad de los hijos de Dios, se puede ser auténticamente humano, y donde los pobres tienen un espacio preferencial como en la vida de Jesús. La pérdida de memoria o crisis de la historia es uno de los aspectos que nos permite diagnosticar este síntoma de no-identidad entre el cristiano y la concretización que históricamente ha adoptado el cristianismo en el mundo.

* Filósofo y Teólogo de la UPB. Magíster en Teología Fundamental de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Docente investigador de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Asesor en investigación en el Área de Educación Religiosa Escolar en los colegios de La Congregación de Los Hermanos Cristianos (Lasallistas). Asesor en investigación en la Facultad de Educación de la Corporación Universitaria Lasallista (Caldas-Antioquia).

Artículo recibido el día 5 de noviembre de 2006 y aprobado por el Consejo Editorial el día 12 de marzo de 2007.

Dirección del autor: almejia@funlam.edu.co

Esta pérdida de memoria nos coloca frente al problema del oscurecimiento de lo esencialmente cristiano que se ha diluido en la historia y que ha generado una especie de «nueva religiosidad».

Palabras clave: Nueva Religiosidad - Eclesiología – Teología Política – Teología Narrativa.

Abstract:

«Yes to Christ, no to the Church». This was the motto which emerged practically after some surveys done throughout Italy by the end of the 90s. where, from 85 % of those declaring to be catholics, only 21 % admitted to believe in the Church. The problem is, therefore, not if the Church was or not founded by Christ; a subject left out for theologians to be dealt academically. What touches the cultural sensibility of the postmodern man is to be sure that the Church we affirmed has been founded by Christ is really the space where Christ could be recognized; where true freedom of the sons of God is experienced; where one could be authentically human; where the poor have a preferred status as it was during Jesus' life.

The memory loss or the crisis of history is one of the features that allows us to diagnose the symptom of lack of identity between the Christian and the concrete adaptations that Christianity has historically taken in the world.

This memory loss confronts us with the blurring of what is essentially Christian, now diluted in history, driving us into a kind of «new religiosity».

Key words: New religiosity- Ecclesiology- Theology of Politics- Narrative theology.

Sin duda alguna asistimos al divorcio entre cristiano e Iglesia. Las causas son diversas. Sostenemos que dicho distanciamiento se debe a una crisis cultural de gran envergadura que hemos llamado «postmodernidad» o «modernidad avanzada». Pero ante la imposibilidad de abarcar todos los aspectos que este fenómeno cultural nos porta, hemos individuado el de la pérdida de memoria o crisis de la historia como uno de los aspectos que nos permite diagnosticar este síntoma de no-identidad entre el cristiano y la concretización que históricamente ha adoptado el cristianismo en el mundo. Tal vez sea esta una de las principales características de la postmodernidad, como lo sostiene el cardenal Paul Poupard:

La postmodernidad se ve así misma como experiencia de fin de la historia, o más bien, fin de la historicidad, disolución de la categoría de lo nuevo,

antes que como un nuevo estadio, más o menos avanzado, de la historia misma. [...] El hombre postmoderno de la época de la televisión digital y satelital, la era de Internet, pierde la noción de discurrir en virtud de la simultaneidad, y con ella, la memoria de los acontecimientos¹.

Esta pérdida de memoria nos coloca frente al problema del oscurecimiento de lo esencialmente cristiano, que se ha diluido en la historia y que ha generado una especie de «nueva religiosidad». Dos aspectos de lo esencial cristiano quedan «en el ojo del huracán» de esta modernidad avanzada: La centralidad de Jesucristo como la esencia del cristianismo, y la comunidad eclesial como encarnación en el tiempo y en la historia de la «*memoria lesu*». Es Lyotard quien anuncia la pérdida de atracción de las instituciones y tradiciones históricas en esta época postmoderna, ligada a la descomposición de los grandes relatos, que lleva a «la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales»². Así las cosas, se comprende y queda justificada nuestra elección por la categoría «*anamnesis*» o «*memoria*» como primera componente epistemológica de un nuevo paradigma eclesiológico.

Queremos también introducir la categoría «*metanoia*» o «*conversión*» dentro de nuestra propuesta eclesiológica. Dos motivos esencialmente lo explican: primero, debemos reconocer que la conversión es tarea urgente, no sólo para los creyentes en general, sino también para todos aquellos que hacen parte de lo que hemos denominado «Iglesia oficial o institucional». No puede la Iglesia pensar que el gran desánimo hacia lo eclesial-institucional sea sólo obra «del espíritu de los tiempos»; ella debe reconocer también su propia culpa³. Ya lo advertía Walter Kasper en épocas pasadas, hablando de la credibilidad de la fe, no como un mero ejercicio intelectual y abstracto, sino como tarea de la comunidad de los creyentes:

¹ PAUL, Cardenal POUPARD, *La Iglesia ante los desafíos culturales de la postmodernidad*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2001, 17. El cardenal hace eco de VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1996, 12.

² LYOTARD, J.F. *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1998, 36.

³ En este aspecto también la memoria tiene una importancia relevante, en cuanto ella nos permite mirar el pasado con juicio crítico, para que una vez purificada la memoria, nos lancemos al futuro con más esperanza. Esta fue seguramente una de las motivaciones que tuvo el Papa Juan Pablo II para proponer como acto del Jubileo del año 2000 hacer una petición de perdón. Pedir perdón por los errores del pasado purifica la memoria, «nos permite contemplar con mirada pura el misterio [...] ha reforzado nuestros pasos en el camino hacia el futuro, haciéndonos a la vez más humildes y atentos en nuestra adhesión al evangelio» Cf. JUAN PABLO II, Cart. Ap. *Nuovo Millennio Ineunte*, 6-I-2001, 3 y 6. También es significativo el título que la Comisión Teológica Internacional dio al documento publicado por ellos para explicar el signo que la Iglesia hacía: *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* (2000). Un comentario sobre este acontecimiento y sus repercusiones teológicas se encuentra en BLAZQUEZ, N. «Los pecados de la Iglesia», en *Studium* 41/2 (2001) 175-226.

Depende de un modo decisivo de la credibilidad de la Iglesia. No se trata de decir abstractamente que la fe sirve a la libertad de los hombres y al mismo tiempo practicar en la Iglesia un sistema de ausencia de libertad [...] donde se vigilan, y si es posible, se reprimen, todas las manifestaciones de vida libre [...] solo es posible mostrar la credibilidad de la fe si al mismo tiempo uno se compromete en una reforma de la Iglesia⁴.

El segundo motivo está en estricta conexión con la categoría memoria; la conversión es una consecuencia del ejercicio honesto que la Iglesia haga de la *memoria lesu*. Seguramente el contacto con nuestros orígenes nos hace entrar en la dinámica pasado-futuro, antiguo-nuevo, recordación-renovación, promesa-cumplimiento; pero también deja al descubierto nuestras infidelidades y nuestras paradojas de santidad y pecado, unidad y diversidad, carisma y poder. Desde estos dos aspectos – necesidad de testimonio y fidelidad con los orígenes – la Iglesia está urgida de tomar en serio la conversión como un modelo teológico desde donde es necesario hacer eclesiología hoy. Lo anterior quiere decir que la categoría conversión no dice solamente de una vuelta moral, sino también religiosa e intelectual. No pretendemos trabajar esta categoría como algo independiente, sino que, en el interior de nuestra reflexión sobre la memoria, ella saldrá siempre en estricta relación y como consecuencia de la correcta aplicación de la categoría memoria.

Las reflexiones que proponemos a continuación no pretenden ser un paradigma en el significado estricto del término. Son, ante todo, elementos de un «macroparadigma», en palabras de H. Küng, que tratan de configurar un modelo de pensamiento epocal⁵. Nuestra propuesta es parcial, incompleta y fragmentaria, pero quiere ser un contributo de perspectivas hacia el futuro.

I. MEMORIA: GENERALIDADES

Ahora consideramos oportuno hacer un breve recorrido por distintos campos del saber científico, filosófico y teológico, para comprender cómo la categoría memoria ha sido entendida e introducida como objeto de su estudio. Esta comprensión nos ayudará a entender por qué la teología se sirve de dicha categoría para elaborar una propuesta teológica razonable, a qué tipo de memoria nos estamos refiriendo en teología, y cuál ha sido su importancia en la construcción de la historia de los pueblos.

⁴ KASPER, W. *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976, 79-80.

⁵ Cf. KÜNG, H. *Teología para la postmodernidad*, Alianza, Madrid 1998², 110.

1.1 Memoria y psicología⁶

Según la psicología, se puede definir la memoria como el proceso mental mediante el cual parte de nuestra experiencia viene retenida, almacenada y re-evocada. Desde tiempos muy antiguos este procedimiento ha llamado la curiosidad intelectual de los hombres y ha sido objeto de estudios muy diversos, siendo fácilmente reconocible a la base misma del desarrollo del individuo y de la especie. Desde las formas mínimas de supervivencia hasta las complejas elaboraciones de la cultura y de la historia, la memoria es condición indispensable para que la experiencia pasada no se pierda y pueda utilizarse para experiencias futuras.

La psicología científica ha individuado cuatro mecanismos fundamentales para tratar de medir la duración, la capacidad y los contenidos de la memoria: *La re-evocación* (recordar información específica); *la re-integración* (recordar un dato por conexión con otro); *el re-conocimiento* (recordar un dato ya obtenido entre otros nuevos); *el re-aprendimiento* (reutilizar el material ya obtenido).

La mayoría de expertos están de acuerdo que es el re-conocimiento la manera más eficaz y común de memorizar; es decir que recordamos más fácilmente cuando lo que viene a nuestra mente está conectado con otras experiencias como puntos de referencia.

Ligado a la memoria, está el concepto de *olvido*. Las investigaciones modernas colocan dos factores que provocan el olvido: *El decaimiento*, o sea la disolución de los recuerdos, provocado por la distancia en el tiempo o por el des-uso. En este punto se puede comprobar que existen excepciones, sobre todo en las culturas donde los ancianos *narran historias* a los más jóvenes, manteniendo así viva la memoria. Aquí también es relevante la importancia del material que sea memorizado o narrado. *La interferencia* es el otro factor que se da en la pérdida de memoria y se da cuando el individuo o el grupo recibe dos versiones o imágenes de una sola realidad. Cuando una se sobrepone a la otra se dificulta la memorización.

1.2 Memoria y sagrada escritura⁷

La primera constatación que hacen los exegetas bíblicos es que la palabra *memoria* o *recuerdo* aparece raras veces en los escritos del N.T y que se encuentra

⁶ Cf. *Grande Diccionario Enciclopédico*, Utet, Torino 1989, 372ss.

⁷ Para una comprensión más amplia de este tema sugerimos las siguientes obras, de las que nosotros hemos hecho esta breve recepción: PATSCH, H. «Anámnesis», en BALZ, H. –SCHNEIDER, G. (eds), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, v. I, Sígueme, Salamanca 1996, 251-254; JEAN CORBON, B. «Memoria», en LEON-DUFOUR, X. *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1993, 525-527; BARTELS, K.-H. «Recuerdo», en COENEN, L. –BEYREUTHER, E. –BIETENHARD, H. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, v. IV, Sígueme, Salamanca 1987, 49-53.

preferentemente en contextos culturales y litúrgicos (Lc 22,19; 1Cor 11,24.25; Heb 10,3); aunque en algunos textos griegos, como en el pasaje de Mc 14,9, cuando la mujer baña en perfume la cabeza de Jesús y éste dice que el gesto realizado por la mujer *será recordado*, el término griego *mnemosinon* aparece usado en el sentido de memorial⁸; es decir que para Jesús este gesto de la mujer deberá ser testimoniado por futuras generaciones.

La segunda constatación es que la palabra memoria, como ejercicio mental en el sentido psicológico del que hemos hablado anteriormente, también se encuentra pocas veces. Gen 40,14 nos habla del recuerdo de un beneficio; Tob 6,16 se refiere al olvido de los consejos paternos; Mc 14,72 nos habla del recuerdo, en sentido psicológico, utilizado por Pedro cuando el gallo cantó y él niega conocer a Jesús; Mt 26,75, que es la versión paralela, usa el término griego *emnesthe* para decir que «Pedro se acordó».

La tercera constatación es que el término *anámnesis* debe entenderse en el sentido que el A.T da a la palabra en su conjunto; o sea el de representación, de hacer presente el pasado, el cual no puede seguir siendo jamás mero pasado sino que se hace eficaz en el presente (Cf. El memorial de la pascua en Ex 12,14; 13,3.8). Lo que debe interesarnos, entonces, es el sentido religioso de la memoria, su papel en la relación con Dios.

La memoria, en sentido bíblico, se refiere a las relaciones entre Dios y el hombre que mantienen un recuerdo recíproco, y que hacen referencia a contactos acaecidos en el pasado, en los que quedó establecida la alianza. Cuando el pueblo hace memoria de estos acontecimientos refuerza esa alianza y garantiza la buena orientación del porvenir. Israel recuerda unos acontecimientos concretos que, a su vez, lo impulsan a recordar la presencia de Dios en su historia: La creación es para que el hombre se acuerde de Dios (Eclo 42,15-43; Rm 1,20ss). También Dios se acuerda del hombre y por eso hace alianzas con él (Gen 8,1; 9,15ss; Ex 2,24; 2Sa 7). Dios se acuerda del hombre para salvarlo (Gen 19,29; Ex 6,5) y esa salvación, que recordará siempre el pueblo se hace memorial en la pascua (Os 13,4ss). El verbo en hebreo *zkr* hace referencia a recordar, mencionar, pero también conservar e invocar. De ahí que el verbo esté unido a pasajes donde se ligan la memoria de Dios y la del hombre a través de ritos cíclicos (fiestas, sábado) o a lugares de reunión (altar, arca, tienda, templo).

Una cuarta constatación es la manera como ha sido conservada la memoria. Ésta se garantiza por la transmisión de la Palabra, oral o escrita (Ex 12,25ss; 17,14), especialmente en los libros de la ley (Dt 31,19ss). Meditar estos mandamientos es la forma de recordarlos, y obedecerlos es la manera de re-actualizarlos. Desde esta

⁸ Cf. LACUEVA, F. *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español*, Clie, Barcelona 1984, 202.

perspectiva se entiende el pecado, en cuanto él es resultado del olvido de Dios (Jue 8,34; Jer 2,13; Os 2,15). El arrepentimiento es un llamado a volver a hacer memoria de Dios (Ez 16,61ss; Neh 1,7ss) para que Dios perdone haciendo memoria de su amor por el pueblo (1Re 21,29; Jer 31,20) y se olvide del pecado (Jer 31,34).

El N.T es heredero de esta comprensión veterotestamentaria de la memoria. Sobre todo interesa a los evangelistas, especialmente a Lucas, la concepción hebrea de memoria relacionada con el acontecimiento de la pascua. La opción es fácil de entender al constatar que, así como para el pueblo de Israel la pascua, como memorial del éxodo, es el acontecimiento constitutivo del Israel como pueblo, para los cristianos la pascua de Jesús será el acontecimiento generador de una nueva manera de ser pueblo de Dios.

Para Pablo, hacer memoria es muy importante, porque ella nos evitará malos entendidos o desviaciones en la práctica de nuestra fe. El uso del argumento memorial en Pablo obedece a la necesidad de poner fin a la manera como la comunidad de Corinto estaba celebrando la «cena del Señor» (1 Cor 11,20-22.33)⁹. Por consiguiente, el mandato de recordar no sólo obliga a una repetición de la cena como acontecimiento ritual, sino que obliga también a la proclamación del significado salvífico de la muerte de Jesús.

1.3 Memoria y filosofía

Los griegos tenían ya la distinción entre memoria y recuerdo, considerando este último como el acto de recordar y la primera como una capacidad, disposición, facultad, función. Aristóteles y Platón fueron los grandes teóricos en este campo. Para Platón, por ejemplo, la memoria sería la facultad del recordar sensible, la retención de las impresiones y de las percepciones. Será más adelante San Agustín, quien en la filosofía cristiana considera la memoria como el alma misma en tanto que recuerda. Agustín propone una memoria elevada al rango de categoría hermenéutica que sirve para explicar nuestra historia a la luz de Dios¹⁰.

Es la escolástica quien más adelante distingue entre memoria sensible y memoria inteligible, así como hay una memoria positiva y una negativa. Santo Tomás de Aquino

⁹ Consideramos que no sea necesario exponer aquí el uso litúrgico que la Iglesia dio al término «memoria» o «memorial», para desarrollar su teología de la Eucaristía. Seguramente algunos aspectos aparecerán más adelante en el desarrollo del uso teológico de esta expresión. Para una lectura más amplia del tema memoria-liturgia proponemos la lectura de MARSILI S. *Anámnesis, la liturgia: Eucaristía*, v. 3/2, Marietti, Casale Monferrato 1983, 147-163.

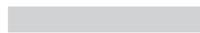
¹⁰ Cf. GROSSI, V. Memoria: «Antropología», en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, v. II, Marietti, Casale Monferrato, 1983, 2215.

distinguió la memoria conservativa de las especies, entendida como potencia cognoscitiva, y otra memoria que tiene su objeto en lo pretérito y que es sensitiva.

Llegada la modernidad es Descartes quien más se ocupa del tema, llegando a distinguir dos tipos de memoria: la corporal, entendida como las «cicatrices» que quedan en el cerebro, y la intelectual que es espiritual; pero, más importante aún, distinguió entre memoria como conservación del pasado y la memoria como reconocimiento del pasado. En esta modernidad, según J.B. Metz, de quien hablaremos más adelante en el aspecto teológico, es Hegel quien realiza una labor de síntesis en este aspecto de la memoria. Metz sostiene que entre la concepción griega de memoria, que subraya la parte racional, y la concepción bíblico-cristiana, que recalca la dimensión histórica de la memoria, será Hegel quien tiende un puente para precisar la conexión existente entre razón e historia¹¹. Hegel usa de la fenomenología para explicar cómo la memoria expresa «el movimiento de un espíritu objetivo que es conciente de sí mismo»¹². La obra de Hegel muestra una conciliación en la memoria entre la verdad pre-conocida («apriorica») pregonada por la metafísica clásica, y la historia de formación y de liberación del espíritu humano. En este sentido, la memoria hegeliana es «memoria crítica» en cuanto ella hace sensible al hombre para estar vigilante «frente a cualquier forma de degradación del estadio ya adquirido o superado»¹³.

Las posiciones más modernas, no sólo en el sentido de actuales, sino, y sobre todo, en el sentido de reflexiones cuyo espíritu es el iluminista, tienen la impronta de la filosofía hermenéutica y la filosofía de la historia. Ambas apuntan a una crítica de la razón histórica. Para la filosofía hermenéutica, por ejemplo, el historicismo ha divorciado la vida de la historia y ha puesto una fuerte contraposición entre historia como memoria e historia como ciencia. La filosofía hermenéutica propone re-valorar los conceptos de memoria y tradición, al igual que fundar el concepto de memoria sobre la categoría de «la experiencia vivida»¹⁴. Lo que esta corriente filosófica propone está basado en la propuesta que ya en precedente hacía la «filosofía vitalista», cuyos exponentes, según Metz, son Dilthey, Bergson y Sheler, entre otros.

Para Bergson, la memoria puede ser repetición o representación. Esta segunda, a diferencia de la primera, no es psicofisiológica sino que es memoria pura, que constituye la propia esencia de la conciencia. Este tipo de memoria representa la



¹¹ Cf. J.B. METZ, «Memoria», en KRINGS, H. – BAUM GARTNER, H.M.- WILD, CH. *Concetti fondamentali di filosofia*, v. II, Queriniana, Brescia 1982, 1231. En adelante lo citaremos: *CFF*.

¹² *Ibid*, 1232.

¹³ METZ, J.B. «Memoria», en *CFF*, 1232.

¹⁴ *Ibid*, 1233.

continuidad de la persona y la realidad fundamental. De ahí que el hombre, a diferencia de los demás seres, sea el único que tiene memoria, es decir que conserva su pasado y lo actualiza en todo lo presente y, por lo tanto, tiene historia y tradición. Pero, para Bergson, existe una conexión entre memoria psicológica y memoria pura. Esta última sirve de fundamento a la primera y hace que ésta, en su función de recordar, no sólo reconozca los hechos pasados sino que los reviva con afecto y ayude al sujeto al reconocimiento de que lo actual lleva en su seno todo o parte del pasado¹⁵. Gadamer, sin ser de esta misma escuela filosófica, va en esta misma línea, al criticar a aquellos que consideran la memoria como simple disposición o capacidad general. La memoria, para Gadamer, «no es simplemente una dotación psicológica favorable al conocimiento espiritual-científico» sino que ella debe ser formada y considerada «como un rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre»¹⁶.

Por otra parte, para el iluminismo, especialmente con Kant, la memoria como categoría hermenéutica también tendrá una utilización crítica. En el proceso de transformación práctica de la razón crítica, la memoria se convierte en «objeto y también momento interno e indispensable para la formación de aquella conciencia crítica que busca alcanzar una propia claridad»¹⁷. En este mismo sentido, de una memoria que nos ayuda a juzgar críticamente la historia, se colocan filósofos modernos como Benjamín o Marcuse que entienden la memoria como ejercicio que ayuda a hacer «historia de la pasión del mundo»¹⁸; o en palabras de Marcuse, la memoria adquiere importancia en cuanto que «recordar el pasado puede dar origen a intuiciones peligrosas, y la sociedad establecida parece temer a los contenidos subversivos de la memoria [...] La memoria llama al terror y a la esperanza del tiempo pasado... y en los eventos personales que re-aparecen en la memoria del individuo se afirman los miedos y las aspiraciones de la humanidad [...]».¹⁹

Aunque ya hicimos alusión a la reflexión que la fenomenología hace sobre la memoria, nos parece importante destacar, como punto conclusivo de este apartado, el último trabajo filosófico de Paul Ricoeur²⁰. En éste, sobre la base de una fenomenología de la memoria, vuelve a ponerse el problema que siempre ha estado en el fondo de los pensadores fenomenólogos: La relación historia y verdad. Como

¹⁵ Un más amplio estudio de la categoría «memoria» en Bergson se encuentra en COPLESTON, F. *Historia de la filosofía*, v. IX, Ariel, Barcelona-Caracas-México 1980, 189-193.

¹⁶ GADAMER, H.G. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, 44-45.

¹⁷ METZ, J.B. «Memoria», en: *CFF*, 1235.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ MARCUSE, H. *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967³, 116. Citado por METZ, J.B. «Memoria», en *CFF*, 1235-1236.

²⁰ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000. En adelante esta obra se citará *MHO*.

ya lo habíamos anotado, la fenomenología se ha preocupado por el problema filosófico de la verdad en la conciencia histórica y de la verdad en la praxis histórica. Desde esta base, P. Ricoeur, hace una hermenéutica de la condición humana que es temporal e histórica, tejida de memoria y de olvido, donde también tienen espacio la culpa y la posible reconciliación en el perdón.

Esta última obra de Ricoeur nos coloca frente a tres disciplinas que ayudarán a entender el *status quo* del problema memoria: La fenomenología de la memoria, donde el autor deja ver su herencia husserliana; la epistemología de las ciencias históricas; y, por último, la hermenéutica de la condición histórica. Los aspectos más relevantes son:

La fenomenología debe preocuparse por responder a tres preguntas: ¿De qué cosa se deba dar recuerdo? ¿De quién es la memoria? o ¿Quién es el que recuerda? Y, por último, ¿Cómo se recuerda? Esta última pregunta nos coloca frente a dos formas de recordar: De *manera pasiva* algo nos viene a la memoria (aspecto cognitivo); de otra parte, el sujeto se puede poner a la *búsqueda de un recuerdo* (aquí entra en juego el aspecto pragmático; se trata de cumplir una acción). En esta última, dice Ricoeur, se pueden obrar usos y abusos de memoria, pero es indudable su importancia ya que – en esto Ricoeur sigue a Bergson – no se puede hacer historia sin hacer memoria²¹; y, más aún, esta memoria que se hace historia, puede ser atribuida a un sujeto plural (pueblo, grupo, comunidad)²².

En el campo epistemológico, Ricoeur, hace un recorrido por el clásico problema de la validez de la memoria frente a la pretensión de la ciencia histórica, que ha querido ser autónoma frente a la memoria. El autor critica una cierta autosuficiencia de parte de esta ciencia que objetiva la historia en la escritura y subvalora la memoria viva (que podríamos identificar con la tradición oral). A una crítica semejante se hace acreedora también la modernidad, que orgullosamente

²¹ Cf. RICOEUR, P. *MHO*, 68.

²² La memoria histórica es un tema de gran importancia para la antropología cultural. En América Latina existe desde varios años la preocupación por elaborar proyectos que ayuden a evitar perder esta memoria, sobre todo en los pueblos indígenas. En uno de esos trabajos académicos encontramos la siguiente definición: La memoria histórica, sin reducirla simplemente a tradición oral, debe ser entendida «como el conjunto de experiencias, de prácticas y reflexiones sobre la realidad social que una determinada comunidad o un pueblo han ido construyendo en los diversos procesos económicos, sociales, políticos, culturales, etc.». Y continúa el documento afirmando que «La memoria histórica no es simplemente la nostalgia por el pasado y un apego a las tradiciones arquetípicas, sino que es la base experiencial y mental para que los pueblos puedan seguir viviendo dignamente» ORTEGA, M. E. «Cultura del ocio y memoria histórica», en *Revista latinoamericana de comunicación*, Ciespal, Quito, sf, 43.

se considera el tiempo de la autorrealización de la humanidad subvalorando las épocas precedentes²³.

Finalmente, Ricoeur, nos propone la idea de subrayar una «memoria feliz». Esta tendría como características la presencia de lo ausente en la fidelidad del recuerdo, confianza a nivel pragmático en la capacidad de recordar el pasado, no caer en abusos o melancolías, y hacer un gran ejercicio de purificar la memoria a través del perdón, para adquirir una memoria reconciliada²⁴.

2. LA MEMORIA: SU PERTINENCIA EN LA ECLESIOLOGÍA

La tarea ahora es mostrar cómo la categoría memoria es pertinente o tiene su aplicabilidad en el ámbito de la credibilidad eclesial. Para comenzar, es necesario recordar rápidamente que la apologética clásica consideraba la credibilidad como resultado de la racionalidad interna propia de la revelación, considerada como homogénea a la racionalidad pura del hombre. Esta manera de entender la revelación y su credibilidad, proponía un discurso de formalización conceptual que desconocería, o al menos minimizaría, la historicidad, tanto del hombre como de la revelación, en el sentido de que el uno y la otra serían tratados como «objetos» autónomos, captados fuera y por encima de la experiencia histórica concreta²⁵.

En cambio, actualmente existe una intencionalidad distinta, al menos en un sector de la teología fundamental, que considera la credibilidad como el elemento histórico-antropológico de la revelación²⁶. De esta manera, comprendemos mejor la credibilidad como «verdad» en cuanto «significatividad», es decir que sólo comprendiendo la naturaleza significativa de la verdad, que en la revelación está constituida por «hechos y palabras» (Cf. LG 5; DV 2), permitiremos una comprensión de la misma sólo en contexto, o sea en su referencia siempre al hombre en su globalidad histórica. Así las cosas, la credibilidad debe ser el resultado de la comprensión-aceptación de tres constataciones:

²³ Cf. RICOEUR, P. *MHO*, 400-412. Esta misma crítica, que se convierte en preocupación, la hace Eduardo Ortega cuando afirma: «El aspecto relevante sería el de recuperar el status de la sabiduría popular y situarla como interlocutora válida frente al desarrollo tecnológico actual, frente al otro tipo de sabiduría basada en la eficacia económica y técnica». ORTEGA, M.E. *Ibid*, 44.

²⁴ Remitimos al lector a la más reciente recepción que sobre esta obra de Ricoeur se ha hecho en JERVOLINO, D. «Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur», en *Studium* 97/5 (2001) 714-737.

²⁵ Cf. PATTARO, G. «Credibilidad de la revelación cristiana», en PACOMIO L. –ARDUSSO, FR. (eds). *Diccionario teológico interdisciplinar I-II*, Sígueme, Salamanca 1985, 732. En adelante lo citaremos: *DTI*.

²⁶ Cf. LATOURELLE, R. «Nueva imagen de la fundamental», en LATOURELLE, R. –O'COLLINS, G. *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982, 64-94.

La primera, es que la verdad «habita» en la historia; en el sentido de que el horizonte donde se muestra el hombre es en la temporalidad. Cuando se afirma que «el Verbo se hizo carne» no se hace otra cosa que afirmar que la Palabra se hace temporalidad en la experiencia. Esta verdad hace que hombre e historia sean inseparables y que sólo sea posible «verificar» la credibilidad de la verdad en el significado que tiene la historia para el hombre (Cf. DV 6).

La segunda, hace referencia a la «Palabra». La verdad se hace palabra cuando se dice. Aquí aparece la credibilidad como «discurso», como testimonio que se hace «narración»; en la palabra la verdad puede ser asequible. Una verdad que se hace narración es una verdad que se hace «tradición» (Cf. DV 8-10) y, por lo tanto, permanece ligada a la historicidad del hombre, que no sólo narra, sino que es testigo de lo narrado. En este aspecto, la memoria también es la posibilidad epistemológica que la teología debe valorar para dar respuesta a uno de los grandes retos que la postmodernidad le pone a la Iglesia: la desconfianza a la Tradición o tradiciones. Al respecto, es interesante la tesis de J. M. Tillard, quien coloca la memoria y la tradición como una sola realidad. Para este teólogo, «la tradición es la memoria, siempre viva, del pueblo de Dios en camino en la historia»²⁷. La tradición, como memoria objetivada, permite a la Iglesia gozar de un dinamismo (*paradosi*) (Cf. LG 8) interior que recorre su historia y, desde esta dimensión, la hace *mutable* en su configuración y la mantiene *inmutable* en su esencia²⁸. Para Tillard, esta presencia de la memoria en la Iglesia, la hace vivir en simultaneidad su *condición juvenil*, es decir su capacidad de encontrar nuevas maneras de ser y de transformar la realidad hacia el futuro, y su *condición de vejez* que la capacita a mirar con claridad sus orígenes en el pasado. Para Tillard la memoria, en cuanto tradición de la Iglesia, «representa así la permanencia de una palabra siempre vivificante, siempre enriquecida y todavía radicalmente siempre la misma, en la cual la Iglesia no cesa de nutrir la propia fe»²⁹.

La tercera constatación, es que la historia es siempre «mediadora»; con esto entendemos la naturaleza «provisoria» de la historia. En esta medida, la historia no nos dice la última palabra; ella mas bien es «signo» que nos remite al pasado y nos empuja al futuro³⁰. En la historia se verifica un movimiento dinámico que nos obliga a

²⁷ TILLARD, J.M. *Chiesa di chiese, l'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 165.

²⁸ A propósito de este dinamismo interior garantizado por la tradición, Cf. G. COTTIER, «La teología tra filosofia e storia», en *Studium* 97/6 (2001) 859-867.

²⁹ TILLARD, J.M. *Chiesa di chiese*, 166.

³⁰ En el campo judío existe, desde sus orígenes como pueblo, la preocupación por mantener una memoria viva del pasado. En la actualidad son muchos los interesados en insistir en esta necesidad, sobre todo motivados por lo sucedido con los judíos en la segunda guerra mundial. Al respecto, un autor contemporáneo afirma: «Es ahora necesario, en particular, esforzarse por transmitir a las postreras generaciones los elementos de una memoria dinámica, de modo que las jóvenes generaciones sean educadas para leer la historia y comprenderla críticamente. El problema, en sustancia, es aquel de conciliar la tarea moral de evitar que el pasado caiga en el olvido» SEGRE, B. «Una memoria dinámica», en *Il Regno* 47/2 (2002) 16-17.

captar la verdad en su significatividad contextual y a darle una interpretación. Aquí la credibilidad esta «garantizada» por la fidelidad del signo histórico que media.

El anterior argumento nos coloca frente al problema clásico de la teología fundamental: Los signos de credibilidad: Jesús de Nazaret como Cristo, sus palabras y obras, profecías y milagros, la Iglesia. Para nuestro interés eclesiológico el argumento coloca una base fundamental: Los hechos – también la Iglesia – y textos cristianos que conocemos no están libres de mediación, como si fueran inmunes a cualquier interpretación y poseyeran una objetividad pura. «La «mediación» pertenece al estatuto propio de todo hecho histórico. El hecho es tal porque ha sido puesto por el hombre, de manera que, mientras que afecta al hombre, se ve a su vez afectado por él»³¹. Es a partir de una tal comprensión fenomenológica y epistemológica de la historia, desde donde justificamos la necesidad de asumir la memoria como «herramienta» eclesiológica fundamental. En la medida que la memoria ayude a «descifrar» el tejido histórico hecho de signos-mediaciones-interpretaciones, la Iglesia realizará un ejercicio honesto frente Dios y frente a los hombres que la colocará en posición de fidelidad y de constante conversión.

2.1 La memoria: posibilidad de equilibrio entre Cristo y la Iglesia

La apologética clásica, después de la *demonstratio religiosa* y la *demonstratio cristiana*, desarrollaba el tratado sobre la *demonstratio catholica*³². Ésta quería demostrar cómo la Iglesia es el lugar donde se le da al hombre conocer a Cristo de verdad. La controversia con el mundo protestante hizo que esta posición sufriera un desequilibrio progresivo que desplazaba el acento desde la Iglesia como «testigo» de Cristo a la Iglesia como «verdadera» Iglesia de Cristo. El desplazamiento era evidente al colocar a Cristo, no como razón de ser de la Iglesia, sino como fundador que la legitimaba frente a las otras.

El argumento apologético colocaba a la Iglesia en el empeño de justificarse a sí misma; esto significaba un «oscurecimiento» de Jesucristo como «universal concreto» y una «plusvalía» en la reflexión eclesiológica. Una apologética de estas características significó una «hiper-eclesialización» que terminó por sofocar la centralidad de Jesucristo y la naturaleza de la Iglesia como «signo»³³, o sea, su realidad de ser evocadora de

³¹ PATTARO, G. «Credibilidad de la revelación cristiana», en *DTI*, 737.

³² El más actual y completo resumen de la evolución de este tratado se puede encontrar en S. PIE-NINOT, «Historia del tratado teológico sobre la Iglesia», en: O'DONNELL, C. –PIE-NINOT, S. *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 484-501. En adelante lo citaremos: *DE*.

³³ Cf. PIE-NINOT, S. «Eclesiología fundamental», en *DE*, 345.

otra realidad más amplia dentro de la economía de la salvación³⁴. En otras palabras: sólo se debe entender la Iglesia, dentro de la economía de la salvación, como significatividad que nos remite a Cristo; la Iglesia es testigo de Cristo porque en ella llega a cumplimiento su obra³⁵. En esta línea se mueven hoy algunas propuestas eclesiológicas desde donde nosotros queremos ubicar la nuestra.

Una propuesta nace de la nueva comprensión de la «vía empírica». Se trata de no presentar la Iglesia de manera «fundamentalista», sino de presentarla como signo – para – los – hombres. La Iglesia que recupera su centro cristológico debe hacerse consciente que su fuerza radica en Cristo, que su misión es mantenerse fiel a Cristo y que debe estar dispuesta a dar testimonio de Cristo con su vida³⁶; esto implica de la Iglesia una gran apertura a aceptar ser cuestionada por el hombre que pide cuentas de su fidelidad.

Una segunda propuesta, es que la Iglesia no puede desconectarse nunca de su relación con la historia de la salvación. Aquí la Iglesia debe declararse como «memoria-presencia-profecía» de Cristo³⁷. La Iglesia debe renunciar a la pretensión de ser «el control» por donde debe pasar y ser legitimada toda experiencia evangélica. Esta es una «tentación funcionalista» que la Iglesia debe vencer³⁸. En éste sentido la memoria es la oportunidad que tiene la Iglesia para mirarse desde dentro y descubrirse no como la poseedora, sino como el signo de él; no como el trono de Dios, sino como el proyecto humanizador iniciado por Cristo en la cruz. Es desde esta perspectiva teológico-eclesiológica que entendemos el Walter Kasper actual, cuando hablando de los retos que la postmodernidad pone hoy a la teología y a la Iglesia, afirma, entre otras cosas, la necesidad de re-proponer a Jesucristo como «*concretum universale*», aunque seamos acusados por algunos sectores de «pretensión de absolutismo cristiano».

³⁴ F. Arduzzo, utilizando como expresión el título de una grande obra de Romano Guardini *La esencia del cristianismo*, dedica un amplio espacio al problema teológico del contenido de la fe y la necesidad de recuperar el núcleo central del mismo. Para tal propósito cita a W Kasper, quien afirma: «Se trata mas bien de hacer transparente la fe una y única en los muchos artículos de fe, de volver a comprender lo periférico a partir de lo central» KASPER, W. *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976, 117. Citado en ARDUZZO, F. *Aprender a creer*, Sal Terrae, Santander 2000, 51.

³⁵ Cf. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, 18.

³⁶ Cf. S. PIE-NINOT, «Eclesiología fundamental», en *DE*, 345. Véase también el planteamiento sobre el cristocentrismo y su importancia para la credibilidad de la Iglesia en T. CITRINI, «El principio 'cristocentrismo' y su operatividad en la teología fundamental», en LATOURELLE, R. –O'COLLINS, G. *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, o. c., 268.

³⁷ PATTARO, G. «Credibilidad de la revelación cristiana», en *DTI*, 749.

³⁸ Más allá va todavía la propuesta de M. Kehl cuando llama a «relativizar la Iglesia con relación al Reino de Dios». Kehl sostiene que «en efecto, la Iglesia es una añadidura al Reino de Dios!» y que se hace necesario experimentar el crecimiento de la Iglesia en su sentido originario, es decir, un pueblo «lleno de vida y esperanza» capaz de modificar las estructuras anquilosadas de la Iglesia. Cf. KEHL, M. *¿Adonde va la Iglesia?*, Sal Terrae, Santander 1997, 122.

Cristo tendrá que ser el centro de la predicación del cristiano y no la Iglesia. Él es la plenitud de la sabiduría divina y por medio de él Dios ha hecho su ingreso en la historia. Para responder a una postmodernidad que quiere disolver las meta-narraciones, es necesario afirmar un Dios que se hace historia en Jesucristo como centro y fin de toda realidad y punto de convergencia de la entera historia de la humanidad. Continúa Kasper afirmando que este modo de concebir cristianamente la historia no es exactamente un meta-relato, sino, más bien, una «*memoria passionis*» de la muerte y resurrección de Jesucristo. Sólo una memoria de estas características puede ayudar al hombre postmoderno a entender la paradoja humana de la dignidad de toda persona y a la vez su historia de equivocaciones. La memoria de un Dios vencedor, pero también vencido, nos ayuda a entender la historia, no sólo desde los vencedores sino también desde los sufrientes que han sido vencidos. Nuestra historia –continúa Kasper– está tejida de grandeza y miseria; de modo que una Iglesia capaz de testimoniar esta paradoja será creíble y podrá responder a los retos que le vienen de la postmodernidad³⁹. También en esta propuesta debemos ubicar a J. B. Metz, el más clásico representante de esta corriente.

La tercera propuesta tiene que ver con la categoría «conversión». Dentro de esta propuesta se entiende la Iglesia desde su dimensión escatológica, es decir, desde su naturaleza peregrinante. Esta dimensión nos recuerda que la Iglesia, como realidad histórica, está siempre en camino; sólo en camino de conversión la Iglesia se afirma como comunidad fiel a sus orígenes. Un espíritu eclesial de esta envergadura sirve para que la Iglesia haga una relectura de su propia historia. Aplicando aquí el discurso de P. Ricoeur, tendremos que decir que sólo purificando su memoria, la Iglesia será cada vez más libre frente a la necesidad de ser «simpática» con el criterio de los poderosos o «el espíritu del mundo»⁴⁰ y, cada vez más convertida, se hará «simpática» para Cristo, lo que traerá como consecuencia que ella sea una vez más «signo de la simpatía» de Cristo para con los hombres⁴¹.

Recogemos a continuación algunos intentos que van en esta dirección y que dan respuesta a ¿De quien es necesario hacer memoria? y ¿Cómo hacer memoria en la Iglesia?, todo dentro de la preocupación por una Iglesia más creíble.

2.2 Teología política y narrativa: Teología de la memoria⁴²

«La teología política es un tentativo de expresar el mensaje escatológico del cristianismo en la relación con la época moderna como figura de la razón crítico-

³⁹ Cf. KASPER, W. *Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001, 279-281.

⁴⁰ Cf. RATZINGER J. –MESSORI, V. *Informe sobre la fe*, Bac, Madrid 1986, 43.

⁴¹ Cf. PATTARO, G. «Credibilidad de la revelación cristiana», en *DTI*, 749.

⁴² Para un acercamiento a este concepto véase: METZ, J.B. *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979; *Sull concetto della nuova teologia politica*, Queriniana, Brescia 1998.

práctica»⁴³. Para Metz, es de vital importancia que el discurso sobre Dios implique un discurso sobre el sentido y sobre el sujeto de la historia entendida desde su totalidad. Aquí introduce el teólogo una categoría hermenéutica esencial: la escatología; en ella podemos entender que la historia encuentra su sentido, su cumplimiento; ella nos ayuda a entender que Dios es y será definitivamente el Señor de la historia. Esta escatología escapa a cualquier explicación que se intente hacer desde la pura razón; por esto es importante la razón práctica, ya que ésta nos proporciona unas herramientas intelectuales que hacen lo escatológico «razonable» desde la misma historia.

Otro elemento hermenéutico que Metz introduce en su teología es el de *memoria*. Pero no una memoria cualquiera, es la memoria de Jesús; ella tiene unas características: es «*peligrosa*», orientada al futuro, anticipadora. *Memoria y narración* son categorías de la *conciencia histórica* que ayudan al hombre a tomar conciencia y salvación de la identidad en medio de las luchas y los riesgos históricos, en los que el sujeto se experimenta y constituye como tal. Cuando se anula el recuerdo se «mata» la identidad del sujeto, como sucedió a los esclavos cuando fueron desarraigados de su historia. Es sabido que la narración mantiene viva la tradición, hay un hilo conductor en las culturas, se mantiene viva la identidad, en suma, hay conciencia histórica. Pero en la modernidad esta conciencia, parece, la tiene sólo el sujeto burgués que siempre ha sido vencedor y se ha olvidado hacer memoria de los vencidos y oprimidos. Es en este sentido que la memoria de Jesús es peligrosa, porque en él cobra sentido la historia de los sufrientes y marginados.

El punto central de nuestra fe lo constituye la memoria o recuerdo del Señor crucificado en el cual se funda la promesa de la futura libertad para todos. En este recuerdo cristiano encontramos una lucha contra las tendencias modernas y, por eso, este recuerdo se torna peligroso y liberador frente a las presiones y mecanismos de la conciencia dominante. En los relatos bíblicos de éxodo y *conversión*, Metz encuentra un referente válido para apoyarse en su concepción de la eología como *memoria, narración y praxis*. «Este es también el lugar categorial para el tentativo de la teología de defender argumentativamente el recuento de la historia de liberación de Dios en Jesucristo de frente a la historia del sufrimiento humano»⁴⁴.

Metz, nos ayuda a colocarnos nuevamente de frente al problema de los pobres como realidad que la Iglesia debe afrontar seriamente si quiere ser creíble, en un mundo donde los grandes damnificados del pretendido progreso, prometido por la modernidad, son los pobres. Será difícil para la Iglesia recuperar el espacio perdido en el sujeto postmoderno si continúa mostrando su factor de poder, evidenciado en

⁴³ METZ, J.B. *Sul concetto della nuova teologia politica*, 83. Para la comprensión de la relación entre «teología narrativa» y «teología política» véase a ROCCHETTA, C. Teologías: «Teología Narrativa», en *DTF*, 1480-1484.

⁴⁴ METZ, J.B. *Sul concetto della nuova teologia politica*, 92.

los numerosos privilegios obtenidos mediante concordatos y otros mecanismos políticos. Tomando en serio la propuesta de Metz puede la Iglesia liberarse de una cierta repulsa, que aún existe en muchos creyentes, hacia la institucionalidad eclesial.

Lo anterior nos pone en el único camino que según Metz puede ser transitado por la Iglesia: Cristo y el hombre. Sólo desde este binomio es posible hacer una eclesiología sana. Descentrar la Iglesia significa entender de una vez por todas que la tarea de la eclesiología es recuperar el sentido original de la escritura y la tradición y proclamar su actualidad para el hombre de hoy. Pero para Metz es necesaria la memoria para este «ejercicio» que nos permite acoger la revelación y releerla continuamente en la fe de la Iglesia. El segundo elemento será la narración⁴⁵. De lo que se trata es de buscar una teología que redescubra y reafirme en todo su vigor la estructura narrativa misma de la economía de la revelación y del anuncio evangélico, y sea capaz de narrar la fe en el hoy de la Iglesia para convertirla en *praxis*.

Un último elemento es el de la *praxis*: «Una teología fundamental práctica parte de la base de que son acríticos y pseudo-teóricos todos aquellos ensayos que tratan de fundamentar la teología en una «teoría pura» o en una «reflexión absoluta»⁴⁶. Partiendo de esta premisa, Metz afirma su «primado de la praxis». Afirma el teólogo que la idea de Dios es de suyo una idea práctica porque éste no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte inmediatamente los intereses del sujeto que piensa a Dios. El seguimiento de Cristo sólo es entendido desde esta categoría. La praxis no toca solamente el aspecto moral del individuo, sino también su aspecto social; de aquí se sigue que esta praxis toque también lo político. En este mismo sentido, Metz subraya que el cristianismo no es sólo un conjunto de verdades, mandamientos y ritos, sino, ante todo, una manera de ser en el mundo. Veamos ahora como esta «memoria peligrosa» que se debe hacer praxis, se ha hecho praxis en muchos sectores eclesiales, especialmente en América Latina y cómo desde esta memoria de los pobres la Iglesia se ha reencontrado con su credibilidad.

2.3 Memoria de los pobres: camino de conversión eclesial

Ignacio Ellacuría, teólogo salvadoreño, llegó a afirmar que «la opción preferencial por los pobres es una de las notas de la verdadera Iglesia, al nivel de aquellas que antiguamente definíamos como una, santa, católica y apostólica»⁴⁷. Ciertamente la

⁴⁵ La «teología narrativa» tiene sus inicios con K Barth y sus continuadores son J.B. Metz, B. Wecker y, en Italia, C. Molari. Algunos como E. Schillebeeckx no han teorizado mucho sobre ella pero si la han utilizado como método teológico, Ej. : *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976.

⁴⁶ METZ, J.B. *La fe en la historia y la sociedad*, 65; J. O'DONNELL, Teologías: «Teología Política», en *DTF*, 1484-1489.

⁴⁷ Citado por PÉREZ AGUIRRE, L. *La Iglesia increíble, materias pendientes para su tercer milenio*, Lumen, Buenos Aires 1994, 93.

opción por los pobres y la práctica eclesial que se debe seguir de ella se han convertido en piedra angular y de escándalo en la Iglesia. Mucha parte de su credibilidad pende de esa opción y de su actuar en consecuencia. En una famosa carta al Papa Juan Pablo II el obispo Casaldáliga le decía que:

No podemos decir con mucha verdad que ya hemos hecho la opción por los pobres. En primer lugar, porque no compartimos en nuestras vidas y en nuestras situaciones la pobreza real que ellos experimentan. Y, en segundo lugar, porque no actuamos, frente a la «iniquidad de la riqueza», con aquella libertad y firmeza adoptadas por el Señor. La opción por los pobres, que no excluirá nunca a la persona de los ricos – ya que la salvación es ofrecida a todos y a todos se debe el ministerio de la Iglesia – sí excluye el modo de vida de los ricos, «insulto a la miseria de los pobres», y su sistema de acumulación y privilegio [...]»⁴⁸.

El estilo de vida pobre, evidente en Jesús, nunca estuvo motivado por un sentido ascético o por un desprecio de las cosas terrenas y materiales. Ese estilo de vida era resultado consecuente de quien sabía que «no se puede anunciar el evangelio a los pobres desde la riqueza, el poder o la seguridad»⁴⁹. Así de simple y también así de complicado para la credibilidad de nuestra Iglesia actual. Al respecto debemos constatar, con dolor y preocupación, que a la Iglesia como institución le cuesta entender que debe hacerse pobre sin que ello signifique una «amenaza para sus intereses y seguridades». Jesús evangelizaba, anunciaba su buena noticia, no sólo con palabras, sino también con obras. Al mismo tiempo que decía que había llegado el Reino de Dios, lo ponía de manifiesto con las obras que practicaba: «Vayan y cuenten a Juan lo que oyen y ven: los ciegos ven y los cojos caminan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Noticia» (Mt 11,4-5).

La Iglesia no puede sino intentar hacer lo mismo. No basta que anuncie con la palabra que ha llegado el Reino de Dios a los pobres, sino que también debe practicar y hacer los signos que acredite lo que anuncia. Estos signos no podrían ser otros que lo que las comunidades cristianas viven y lo que ellas hacen. Y lo que las comunidades deberían vivir es aquello de «acójense mutuamente como los acogió Cristo para la gloria de Dios» (Rom 15,7). Las comunidades cristianas deberían ser ese espacio de vida que se constituye en una verdadera alternativa al espacio excluyente de la sociedad capitalista neoliberal. Un espacio donde los cristianos acojan a los excluidos, los impedidos y marginados. Esta propuesta no puede ser acusada de «liberacionista» o de una «teología de la liberación marxista»; en ella hay toda una mística cristiana que encuentra

⁴⁸ CASALDALIGA, P. «Carta al Papa Juan Pablo II», en *Iglesias* 60 (1988) 31.

⁴⁹ Carta pastoral de los obispos vascos, n. 23. Citada por GONZALES FAUS, J.I. *Jesús y los ricos de su tiempo*, Indo-American Press Service, Bogotá 1990, 67.

en el *cántico del magnificat* su plena inspiración y que ve en María el modelo eclesiológico por excelencia, ya proclamado por el Vaticano II⁵⁰.

2.4 Memoria: Correlación crítica de una experiencia

Otra propuesta que a nuestro modo de ver nos coloca de frente al problema de la credibilidad de la Iglesia, su naturaleza de «signo», su pretensión de necesidad y la necesidad de equilibrio con lo cristológico, es el sistema teológico de Edward Schillebeeckx. Debemos aclarar de entrada que este teólogo no hace, estrictamente hablando, un tratado eclesiológico, pero sí entiende la Iglesia dentro de las categorías históricas de mediación. Él mismo es consciente que ha recibido críticas al respecto, luego de la publicación de sus libros: *Jesús. La historia de un viviente* (1974) y *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (1977), ambos parten de una trilogía sobre cristología y eclesiología. El tercer libro se esperaba fuese explícitamente sobre la Iglesia, pero ya en el prólogo del mismo anunciaba que la situación de crisis eclesial después del Concilio Vaticano II le obligaba a modificar el proyecto de este libro. Escribe Schillebeeckx:

Vi claramente que vale más buscar el núcleo del evangelio y de la religión cristiana, lo propio y singular de ésta, que, en un período de polarización eclesial, ocuparme directamente del problema intraeclesial, que en el fondo es de segundo orden respecto al contenido evangélico de la fe y la tarea de los cristianos [...] Pues ¿No es acaso el núcleo del mensaje evangélico aquello por lo que puede y tiene que ser medida toda eclesiología?⁵¹.

Debemos confesar que una posición como ésta es la que hemos querido expresar de distintas maneras. Sólo haciendo memoria de lo esencial cristiano, la Iglesia será creíble para el hombre postmoderno.

Un año más tarde de publicar su segundo libro, es decir en 1978, Schillebeeckx escribe una breve obra que recoge todo el problema cristológico suscitado por sus dos obras precedentes⁵². En ella afirma una vez más que en su interpretación cristiana «toda la tradición eclesial desempeña un papel hermenéutico»⁵³ y subraya lo dicho ya en *Jesús. Historia de un viviente* y luego en *Los hombres relato de Dios*: «Sin la mediación histórica de la Iglesia no estaríamos en condiciones de decir algo razonable

⁵⁰ Cf. GONZALEZ FAUS, J.I. *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1984, 22-31; Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, 60-65.

⁵¹ SCHILLEBEECKX, E. *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 11-12. En lo sucesivo esta obra será citada como *HRD*.

⁵² SCHILLEBEECKX, E. *En torno al problema de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1983.

⁵³ *Ibid.*, 142.

sobre un tal Jesús de Nazaret»⁵⁴ Pero agrega que la omisión del término «Iglesia» es consciente porque «pretende reaccionar cristianamente contra un determinado eclesiocentrismo que debilita el cristocentrismo orientado hacia el reino de Dios»⁵⁵; más aún, es necesario no prestar la voz a una Iglesia que, con un lenguaje disfrazado de sagrado, esconde «el deseo de salvaguardar las propias posiciones de poder. En cambio, una Iglesia que anunciase más a Jesucristo y menos a sí misma será acogida por muchos cristianos muy favorablemente»⁵⁶.

La Iglesia en la que Schillebeeckx pone su esperanza, y la que considera creíble teológicamente hablando, es aquella teológicamente orientada, unida con Dios, que esté presente en el mundo de manera crítica y solidaria, que entienda la historia del hombre con sus problemas humanos e inhumanos. Para este teólogo el problema del éxodo de creyentes hacia otras experiencias fuera de la Iglesia, es que ésta se ha mostrado muy angelical, que es extraña al hombre y al mundo pero que, a su vez, es triunfalista, jurídicista y clerical, que maneja su carácter histórico con ambigüedad⁵⁷.

Constatamos, entonces, que la opción de Schillebeeckx para hacer eclesiología es decididamente cristológica. Pero, también, esta eclesiología tiene un acento bien definido: el acontecimiento revelado ha sido transmitido a través de una experiencia de fe que nos impulsa a la reflexión⁵⁸. Para Schillebeeckx es esencial la comprensión de la revelación como acontecimiento histórico, y por eso hace tanto énfasis en la categoría «*experiencia*»; pero es consciente también que el contenido de la revelación jamás se nos presenta en estado puro, sino que ha llegado a nosotros en un lenguaje de fe, fruto, hasta cierto punto, de una reflexión. El problema, a nuestro modo de ver, consiste en saber conjugar o relacionar el hecho histórico original, la experiencia de fe que de él se ha hecho, la reflexión que nace de esa experiencia y su aplicación al hoy del hombre creyente y no creyente. Creemos que aquí la *memoria*, en la comprensión teológica que venimos proponiendo, sea el elemento epistemológico adecuado para hacer dicha «*conexión*». Veamos como:

Para Schillebeeckx no basta hacer memoria de las fuentes y aplicarla a la situación contemporánea; es necesaria una dinámica interior entre aquello que de antemano conocemos y la situación concreta en que vivimos y comprendemos el lenguaje de Dios, que se manifiesta en la historia de Israel y en la historia de Jesús. En otras

⁵⁴ SCHILLEBEECKX, E. *HRD*, 176.

⁵⁵ SCHILLEBEECKX, E. *En torno al problema de Jesús*, 142.

⁵⁶ *Ibid*, 142-143.

⁵⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *HRD*, 13.

⁵⁸ Un amplio discurso sobre la categoría «*experiencia*» utilizada en la reflexión de la teología fundamental se puede encontrar en SANCHEZ CHAMOSO, R. *Los fundamentos de nuestra fe*, Sígueme, Salamanca 1981, 85-153.

palabras: se debe considerar que nadie está en condiciones de «sondear lo que significa para nosotros hoy el mensaje evangélico, a no ser en referencia a la situación actual»⁵⁹. Nuestra propuesta es la de una memoria que sea capaz de mediar entre la relación fe y experiencia vital; que al hacer memoria del acontecimiento «revelativo – fundante» y propio del cristianismo, no haya ruptura entre fe y experiencia contemporánea, o sea que la memoria del pasado sea la posibilidad de iluminar el modo de sentir la vida de los hombres que se encuentran en el mundo, en su propia época.

2.5 Memoria en la comunidad - Memoria de la comunidad

Como lo hicimos en el modelo de J.B. Metz, también el de Schillebeeckx tiene una aplicación práctica-contextual-pastoral que nos lleva a formular – también aquí – la aplicación de la categoría «*conversión*» como consecuencia inevitable de la adecuada comprensión de la categoría «memoria».

Para Schillebeeckx, la Iglesia ganará en credibilidad cuando sea capaz de construir una comunidad humanamente digna; cuando ejerza una solidaridad crítica con el hombre, convencida de que Dios no quiere que el hombre sufra⁶⁰. Es necesario buscar la construcción de una comunidad eclesial que sepa hacer el equilibrio entre experiencia mística y contemplativa que apunta a una fe del corazón, a la conversión personal, a la interioridad; pero que no lo considere suficiente, que vaya más allá, que experimente la fe como una fuerza que impulsa a transformar las estructuras que esclavizan a los hombres. Hacer memoria en la comunidad y de la comunidad implica traer al recuerdo y actualizar en el hoy de la comunidad, las palabras de Jesús referidas en Lc 22,25: «Jesús les dijo: los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros nada de eso».

Hacer memoria de Jesús en la comunidad es actualizar un modelo de comunidad donde no tiene cabida la relación esclavo-amo. Mt 20,25-26 es explícito cuando muestra a Jesús declarando: «Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen. No será así entre vosotros». La tarea de la Iglesia es entonces actualizar en el tiempo la invitación de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se aproxima; convertios y creed en la Buena Noticia» (Mc 1, 15; Cf. Lc 11,20; Mt 3,2; 4,17; 10,7). La venida del *reino de Dios* guarda estrecha relación con la *metanoia* o *renovación* de la vida de los hombres⁶¹. La conversión es condición que hace posible la receptividad de la fe, pero también debe ser consecuencia de la experiencia de fe, al igual que propuesta para un mundo en situación de pecado, miseria estructural y sufrimiento innecesario⁶².

⁵⁹ SCHILLEBEECKX, E. *En torno al problema de Jesús*, 18.

⁶⁰ *Ibid.*, 84.

⁶¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *HRD*, 180.

⁶² *Ibid.*, 183.

CONCLUSIÓN

A este punto de nuestra reflexión queremos aventurarnos a una breve síntesis que nos permita dibujar un modelo eclesiológico. Digamos de entrada los elementos que a nuestro modo de ver surgieron en nuestra reflexión como visiones negativas que deben ser objeto de revisión, maduración o inclusive exclusión: El primero es la «mundanización» de la Iglesia que se refleja en un amplio sector eclesial y que ve la Iglesia como una «sólida fortaleza» donde es necesario combatir el mundo moderno que es hostil; para ello es necesario «cerrar filas», endurecer las posiciones, buscar aliados, fortalecer la institución y sus estructuras; son necesarias leyes firmes, un orden riguroso, unas relaciones de obediencia inequívocas y una inexcusable uniformidad en la vida eclesial. Pero, también, el otro extremo es necesario repensarlo, el de una visión espiritualista de la Iglesia. Este no sólo representa un «escapismo» de la realidad histórica, sino que termina como «arma argumentativa» para el grupo anterior, que justifica su postura en una cierta espiritualidad eclesial, subordinando lo humano en la Iglesia a su origen espiritual. Una Iglesia que no sea capaz de salir de estos dos polos seguirá generando ateísmo, indiferencia eclesial y éxodo de creyentes.

Apostamos por una Iglesia que en el futuro sea creíble porque en el presente se ha esforzado humildemente por alcanzar lo esencial: hacer memoria de Jesús, para recuperar en el tiempo que le ha tocado vivir, lo que Jesús vivió en su propio tiempo. Creemos en una Iglesia que sea capaz de «reinventar» una fe acorde con nuestro mundo en constante evolución; una fe que sea fidelidad creadora y decisión libre. Creemos en una Iglesia que haga memoria de Jesús y que en esa medida sea una memoria «conversiva» porque se reconoce necesitada de purificación. Así, podrá seguir mostrando los caminos por donde Dios llevó y seguirá llevando a su pueblo.

Esperamos confiadamente que en esta Iglesia se cumplan las palabras pronunciadas tantas veces por los sacerdotes y hecha oración de petición en la eucaristía: «Que tu Iglesia, Señor, sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando» (Misal Romano en lengua española, plegaria eucarística V/b).