

Para comprender

Benjamín Bravo Pérez
David A. Díaz Corrales, O.P.
Antonio Espinoza Mendoza
Jesús Flores Aparicio, O.P.
Dante G. Jiménez Muñoz Ledo
Toribio Tapia Bahena

La Iglesia de casa

De la conservación
a la misión



verbo divino

Para comprender
LA IGLESIA DE CASA

De la conservación a la misión

Benjamín Bravo Pérez
David A. Díaz Corrales, O.P.
Antonio Espinoza Mendoza
Jesús Flores Aparicio, O.P.
Dante G. Jiménez Muñoz Ledo
Toribio Tapia Bahena



evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: *Francesc Sala*.

© Benjamín Bravo Pérez, David A. Díaz Corrales, Antonio Espinoza Mendoza, Jesús Flores Aparicio, Dante Gabriel Jiménez Muñoz Ledo, Toribio Tapia Bahena, 2010.
© Editorial Verbo Divino, 2010.

Impreso en España - *Printed in Spain*.
Fotocomposición: Megagrafic, Pamplona (Navarra).
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).
Depósito legal: NA. 1.809-2010.

ISBN 978-84-9945-107-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Autores

Benjamín Bravo Pérez

Nacido en el año 1940. Presbítero de la arquidiócesis de México. Doctor en Teología Pastoral por la Universidad Pontificia de México. Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad de Innsbruck (Austria). Asesor Pastoral de la arquidiócesis de México. Profesor de Teología Pastoral en la Universidad Pontificia de México y de Pastoral Urbana en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México. Miembro fundador del Espacio de Pastoral Urbana.

David A. Díaz Corrales, O.P.

Nacido en Veracruz (México) en 1961. Licenciado en Administración de Empresas por la Universidad Iberoamericana (México) y licenciado en Teología por la Universidad de Friburgo (Suiza) con especialidad en Teología Dogmática. Catedrático desde hace doce años de Ecclesiológia, Sacramentología (Orden y matrimonio), Mariología e Historia de la Iglesia Antigua y Medieval. Profesor de la Escuela Dominicana de Teología de la Ciudad de México y catedrático, investigador y coordinador del Plan de Desarrollo Institucional del Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM). Sacerdote dominico. Ha sido promotor vocacional, maestro de novicios, regente de estudios, socio del prior provincial y párroco. Colabora

como delegado de pastoral en la II vicaría de la arquidiócesis de México.

Antonio Espinoza Mendoza

Nacido en Tehuacán, Puebla, en 1977. Estudió en el Seminario Mayor de Santa María de Guadalupe de la diócesis de Tehuacán. Se ordenó sacerdote el 5 de febrero de 2004. Ejerció su ministerio sacerdotal en la Parroquia de Nuestra Señora de las Nieves. Del año 2004 al 2007 estudió la licenciatura de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de México. Del año 2007 a la fecha es vicario parroquial de la Parroquia de San Nicolás, Juez del Tribunal eclesiástico de la diócesis de Tehuacán y profesor de Derecho Canónico del Seminario de la diócesis a la que pertenece.

Jesús Flores Aparicio, O.P.

Nacido en México en 1972. Realizó estudios de Filosofía en el CEFTA (Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino), perteneciente a la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Obtuvo el grado de bachiller en Teología por el IFTIM (Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México), afiliado a la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente está concluyendo

la licencia en Historia Eclesiástica en la Universidad Pontificia de México.

Dante Gabriel Jiménez Muñoz Ledo

Nacido en el año 1962. Presbítero diocesano. Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Gregoriana, Roma. Profesor del Seminario de Celaya. Miembro del Consejo Nacional de Seminarios y Vocaciones (1995). Actualmente es secretario de la Dimensión de la Doctrina y la Fe de la Comisión Episcopal para Pastoral Profética y párroco en la diócesis de Celaya.

Toribio Tapia Bahena

Nacido en el año 1967. Sacerdote de la diócesis de Lázaro Cárdenas. Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México (1992-1994). Realizó sus estudios de doctorado en Salamanca (España), Roma y Jerusalén (2000-2004). Es candidato a doctor en Teología Bíblica. Ha colaborado en la pastoral bíblica nacional como secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica (2004-2007). Actualmente es secretario de la Dimensión para la Animación Bíblica en la Comisión Episcopal para Pastoral Profética en la Conferencia del Episcopado Mexicano.

Presentación

Sin duda el título del libro parecerá extraño a no pocos: *La Iglesia de casa*. Término poco usual dentro del vocabulario teológico-pastoral. Es la traducción que hemos elegido para una estructura pastoral antigua del tiempo de san Pablo: *kat'oikon ekklésia*, en griego. Este término ha sido traducido al latín como *Ecclesia domestica*, que en español toma el nombre de *Iglesia doméstica*. En este libro preferimos traducir *kat'oikon ekklésia* por *Iglesia de casa*.

Explicamos la razón: en algunas ocasiones el papa Juan Pablo II identificó la Iglesia doméstica con la actual familia nuclear: papá, mamá e hijos. El Concilio Vaticano II, sin embargo, evitó identificarlos, al precisar que la familia nuclear es «semejante» a una Iglesia doméstica. Son sólo dos textos, pero muy significativos: *Lumen gentium* 11 y *Apostolicam actuositatem* 11. En ellos se afirma que «in hac (familia) *velut* Ecclesia domestica», «la familia, en esta especie de Iglesia doméstica». No afirma que la familia nuclear es la Iglesia doméstica, tan sólo dice que se le asemeja. Parece salvaguardar el sentido de familia, integrada por parientes, huéspedes, siervos, esclavos, miembros de la empresa familiar y aun amigos.

No pretendemos objetar la identificación hecha por el Papa. Nuestro propósito es acercarnos al espíritu del Concilio. Consideramos que la Iglesia de casa, más que un concepto teórico, fue un acon-

tecimiento histórico y sociológico, que se convirtió en término teológico-pastoral. Posee un contenido tan rico que no se agota en lo que hoy llamamos familia nuclear. Tal parece que en la traducción *Iglesia doméstica* se pone mayor énfasis en el término *Iglesia* que en el vocablo *casa*. Tratamos en este libro de recuperar la fuerza pastoral que tiene *la casa*, ya que por siglos fue, si no olvidada en la práctica y en su reflexión, al menos oscurecida.

El término *kat'oikon ekklésia* se encuentra en textos de la Sagrada Escritura. Toribio Tapia profundiza la comprensión de *oikía* y *oikos*, que en Grecia se utilizaban para designar la casa como edificio, pero sobre todo para referirse a las personas que pertenecían a ella debido al parentesco. Describe las características de sus integrantes, además de los tipos de familia entonces existentes. Es de suma importancia la distinción que hace entre la familia *nucleada* de aquel entonces y la familia nuclear actual. Para Toribio, la opción por la casa no fue una necesidad del desplazamiento del campo a la ciudad, sino que fue uno de los espacios privilegiados de la actuación de Jesús. Y no por tener la casa un valor en sí mismo, sino por las posibilidades que tenía para la realización de lo realmente absoluto: el Reino de Dios. De ahí que la elección de la casa por parte de Jesús y sus primeros discípulos no es un simple cambio de lugar, es un cambio de mentalidad; es la sobrevaloración de un espacio en el que es posible construir unas relaciones

más incluyentes a partir de unos parámetros más dignos. La casa permitió al cristianismo reafirmarse en la vida diaria, en un espacio no sacro.

Desde la dogmática Dante Jiménez fundamenta la Iglesia de casa en la vida de Dios-Trinidad. Cómo esta vida, que es relación de personas, con una misión común en función de la plena comunión con carácter de entrega incondicional, se refleja tanto hacia dentro de ella como hacia fuera. La comunión desde esta óptica no se entiende solamente como categoría eclesiológica, sino como categoría teológica. En la Iglesia de casa se tiene la comunión trinitaria y la comunión eclesial. De esta forma, el vocablo *Iglesia* tiene un significado pluridimensional, ya que indica, por una parte, las asambleas de Dios en determinados lugares (una ciudad, un país, una casa), y por otra, significa también toda la Iglesia en su conjunto. Así, «la Iglesia de Dios» no es sólo la suma de las distintas Iglesias locales, sino que éstas son a su vez realización de la única Iglesia de Dios. La vida ordinaria de la gente cobra un sentido más pleno en la Iglesia de casa, ya que en ella también se comparte la Vida de Dios a través de la reunión, de la escucha de la Palabra, de la experiencia del amor, de la Eucaristía y de la Misión.

David Díaz, desde el ser sacramental de la Iglesia, saca consecuencias eclesiológicas para la casa que llega a ser Iglesia, es decir, signo e instrumento del Cristo vivo hoy y resucitado, y también sacramento del Espíritu Santo. Es así acontecimiento trinitario que brota y existe en el misterio de Dios, y se realiza en una pluralidad de Iglesias. Esta Iglesia una existe como pluralidad de Iglesias, sin que ello signifique una ruptura de la unidad, sino su enriquecimiento, ya que son Iglesias en comunión. La comunión de la Iglesia de casa no es meramente horizontal, entre los miembros de diversas familias, sino que en ella se vive la acción vertical a través del Espíritu en Cristo hacia el Padre. Su servicio consiste en evangelizar-humanizar a todas las personas y extender el Reino de Cristo por todo el mundo. No

es, pues, simplemente una comunidad de creyentes que se reúne, sino la comunidad de fe reunida. La proximidad geográfica que propicia la casa cercana está en posibilidad de generar un signo sensible de inserción en el Cuerpo de Cristo.

El análisis histórico que este mismo autor y Jesús Flores hace sobre la recuperación de lo local de la Iglesia a través de los siglos, refuerza la justificación de llamar Iglesia a esta localidad doméstica. Nos libra de la tentación de suponer que la Iglesia de casa es algo nuevo. Pone su origen en la acción pastoral de las comunidades apostólicas, en la misma comunidad de Jerusalén. La descripción que hace de la comunidad de Antioquía, a la que caracteriza como el hogar primordial de las misiones cristianas, es iluminadora para la Misión Continental a la que todas las Iglesias de América Latina y el Caribe han sido convocadas en la V Celam. La experiencia de la Iglesia de casa, tenida en los primeros siglos del cristianismo en las ciudades enclavadas en el oriente del mar Mediterráneo, da luz para una pastoral urbana tan necesaria en estos tiempos en que 72 de cada 100 personas viven en ciudades. Regresar al espíritu genuino de las comunidades primitivas no es arqueología, es llegar al convencimiento de que esta estructura nació del impulso del Espíritu en Pentecostés y es por esto, hoy día, válida e indispensable.

La Iglesia de casa no es sólo una experiencia o estructura pastoral. Es, además, aplicación de normas canónicas. Antonio Espinoza nos enmarca a la Iglesia de casa relacionando la *cura animarum* con las casas privadas. Considera la *cura animarum* como elemento esencial y formal de la parroquia. Hecho que genera una verdadera relación jurídica entre los fieles que tienen derecho a recibir los bienes espirituales y el párroco. Llevar la *cura animarum* a la familia, cuya ubicación es una casa privada, comporta la estructuración de dicha *cura* sobre la misma familia, es decir, la *Iglesia de casa* está estructurada sobre la misma base familiar o sobre un grupo análogo a la familia. En este sentido, la *Iglesia de casa* no

es una modalidad más de la pastoral familiar, sino la *cura animarum* de base familiar o análoga. Partiendo de esto, diferencia las actividades de apostolado que realizan los movimientos laicales, de la acción pastoral de una Iglesia de casa. Define así mismo lo que es la Iglesia de casa y aterriza en un estudio minucioso de uno de los cánones más pastorales del Código de Derecho Canónico, el c. 517 § 2.

Cómo se está de hecho realizando actualmente la Iglesia en casas, sus características, su estructuración, su radio de acción, es el propósito del capítulo elaborado por Benjamín Bravo. Para esto, enumera los distintos tipos de iglesias de casa y algunas formas que hacen posible, gracias a ellas, la revitalización de la parroquia. Cada tipo tiene sus ventajas y también sus limitaciones; de ahí la necesidad de la complementariedad. Aborda a su vez la diferencia que existe entre la Iglesia de casa y la Familia religiosa de los movimientos eclesiales que viven en casas o residencias. En este punto plantea la urgencia de crear y/o multiplicar distintos tipos en un mismo territorio (calle, condominio, unidad habitacional, sector) a fin de ofrecer a individuos de otras culturas religiosas un espacio de encuentro y de diálogo con un discípulo misionero, testigo de la

cultura cristiano-católica. Ante el temor que tienen algunos agentes clérigos de que el templo sea desplazado, plantea la complementariedad de ambos.

El mismo autor, en el último capítulo, expone y ejemplifica el lenguaje predominante en los distintos tipos de Iglesia de casa. La posibilidad de que el Evangelio se encarne no sólo en un lenguaje verbal, sino en lenguajes mítico-simbólicos, psicosomáticos, científicos, sensoriales, electrónico-cibernéticos. Formas, por una parte, que superen cierto monolingüismo cultural de la liturgia que se celebra en el templo cristiano-católico, y por otra, que eviten lesionar las normas litúrgicas prescritas para la celebración de la Eucaristía y de los otros sacramentos. Los ejemplos que presenta señalan pistas para recrear símbolos y rituales que parecen adormecidos. La irrupción del lenguaje simbólico ancestral y de los nuevos lenguajes corporales y cibernéticos encuentran en determinados tipos de Iglesia de casa espacio adecuado para ser «hablados». En ellos, la evangelización inculturada no es una teoría, sino una práctica concreta, ya que al estar la Iglesia enclavada en una casa propicia la cercanía con individuos de plurales culturas religiosas que habitan en el vecindario.

La Iglesia de casa desde la Sagrada Escritura

Toribio Tapia Bahena

La casa como espacio y grupo humano concreto sólo se comprende desde otro espacio imaginado pero igualmente real: el Reino de Dios. Ésta es la razón principal del presente análisis: descubrir las posibilidades que ofrece la Iglesia de casa en la ineludible y permanente tarea que tenemos todos los cristianos en la construcción del Reino de Dios.

Para esto presentaremos el significado de la casa como espacio y grupo humano en el mundo mediterráneo contemporáneo a Jesús y a los primeros cristianos; en un segundo momento trataremos de averiguar algunos elementos que nos muestren la actitud de Jesús y de sus discípulos respecto de la casa y los miembros que la componían; finalizaremos diciendo una palabra sobre la Iglesia de casa en la estrategia evangelizadora en el cristianismo de los orígenes.

1. La casa en el mundo mediterráneo antiguo

El uso y significado que damos a ciertas palabras no siempre coinciden con los que les proporcionaron las personas en otro tiempo. Existe un riesgo permanente de utilizar palabras semejantes –incluso idénticas– para realidades totalmente diferentes. Aunque es cierto que nuestra cultura latinoamericana todavía es muy semejante a la de quienes produjeron los textos bíblicos, debemos

tener sumo cuidado en no reflejar ideas nuevas en palabras antiguas. De aquí la importancia de que, antes de percibir cuál fue el alcance que tuvo la casa en el ministerio de Jesús y en el de los primeros cristianos, podamos aclararnos lo que significaba en la Antigüedad para percibir con más claridad su función¹.

a) Descripción

Hablar de la casa en la Antigüedad implica, al mismo tiempo, el espacio y las personas que lo habitan.

El término hebreo *bayit* así como *oikía* y *oikos* utilizados por la traducción griega de los LXX no designan únicamente la vivienda como construcción sino también el conjunto de los que la habitan, es decir, los miembros de la familia del padre, incluidos los esclavos y el ganado (Gn 7,1; 46,8-26). Con el paso del tiempo la familia tradicional israel-

¹Para este primer apartado es de fundamental importancia la siguiente bibliografía: S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998, pp. 56-62; 89-95; J. H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella 1995, pp. 236-285; J. González Echegaray, *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*, Estella 2002, especialmente las páginas 145-173, dedicadas a explicar la casa helenístico-romana.

lita sufrió algunos cambios debido a la influencia de los imperios dominantes así como de sus mismos gobernantes. De ahí que en tiempos de Jesús y de los primeros cristianos seguía existiendo la familia patriarcal, pero, junto a ella, se daban otros modelos de familia semejantes a los que encontramos en el resto del Imperio romano.

De manera parecida en el mundo griego las palabras *oikía* y *oikos* se utilizaban para designar la casa como edificio, pero sobre todo para referirse a las personas que pertenecían a ella debido al parentesco. La casa como grupo familiar en el ámbito griego también sufrió ciertas transformaciones, debido a los avatares políticos principalmente.

Los romanos por su parte utilizaron más el término *familia* que *casa* (*domus*) para designar desde las propiedades hasta sus miembros.

Hay que decir que, a pesar de los avatares históricos y de las circunstancias geográficas, existía en el mundo mediterráneo contemporáneo a Jesús y a los primeros cristianos el término «casa», y servía para nombrar el edificio en que vivía el grupo familiar, viniendo a ser un símbolo de continuidad y prestigio. Además se utilizaba para designar el grupo de personas que vivían en ella. Y por último, la palabra «casa» podía estarse refiriendo también a las tierras y a otras propiedades familiares que garantizaban la subsistencia. Todo esto era la casa.

b) *Integrantes y modo de pertenencia*

Integraban la casa, en primer lugar, quienes vivían ahí, a saber: el padre, la esposa, los hijos; ésta es la composición elemental en la que coinciden tanto la estructura judía como la griega y la romana. Había otros que igualmente, por vivir en el mismo espacio, pertenecían al grupo familiar².

²Usaremos el término *grupo familiar* para hablar de la familia en la Antigüedad; incluso cuando llegemos a usar el término *familia*

En el ámbito judío también pertenecían al grupo familiar las esposas e hijos de los hijos varones, así como los siervos, los residentes extranjeros, y las viudas o los huérfanos que estaban bajo la protección del cabeza de familia. Se pertenecía al grupo familiar por descendencia patrilineal y por autoridad del patriarca. Sólo eran miembros de pleno derecho los descendientes de los varones; quienes no eran descendientes de los varones eran miembros de la familia por sometimiento, es decir, por estar bajo la autoridad del patriarca. Ahora bien, si un grupo familiar no tenía tierras no podía recibir el nombre de «casa». De este modo, si al morir el padre tenía suficientes tierras, las heredaba a sus hijos varones y cada uno de ellos formaba una nueva casa.

En el ámbito griego pertenecían al grupo familiar, además de los miembros comunes que mencionábamos, quienes estaban sometidos a la autoridad del señor de la casa, el *kyrios*: los menores y las mujeres confiados a su custodia así como los esclavos. De modo semejante a la familia patriarcal israelita, sólo los descendientes de los varones pertenecían a la familia. El varón cabeza de familia generaba una fuerte estructura jerárquica al grado de que era el hijo mayor el que ocupaba el segundo lugar, después del padre. A diferencia de las costumbres israelitas, entre los griegos los hijos podían dividir la herencia y fundar nuevas casas antes de la muerte del padre.

será con este sentido. Y es que no necesariamente la familia es un grupo familiar. Una familia se establece mediante el matrimonio, se mantiene por la procreación y continúa a través de la herencia. En cambio un grupo familiar es un conjunto de gente que comparte, además de su residencia, trabajo y recursos; generalmente están bajo el liderazgo del padre de la casa. Para estas precisiones cf. H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Estella 2005, pp. 61-63. Para profundizar más véase K. C. Hanson, «Kinship», en R. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody 1996, pp. 62-79; 67-69; también H. Moxnes, «What is Family? Problems in constructing early Christian families», en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*, Londres-Nueva York 1997, pp. 13-41; 23-27.

En el caso de los romanos vale también lo que para la casa israelita y griega: el grupo familiar sólo incluía a los descendientes y ascendientes de los varones. La familia y la casa hacían referencia al linaje que estaba ampliamente vinculado con el honor y el prestigio del grupo.

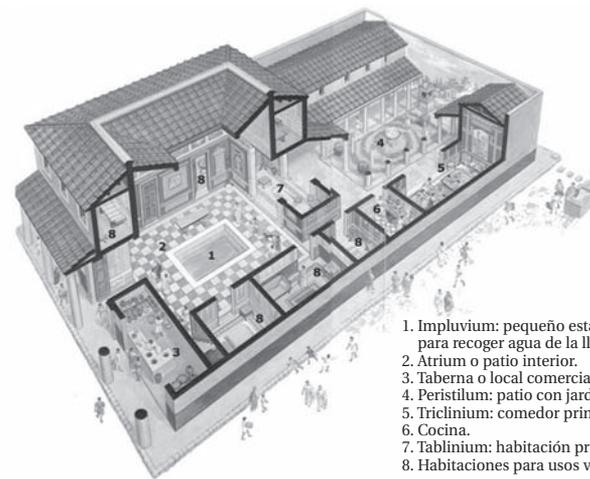
En segundo lugar, no sólo se pertenecía a la casa o grupo familiar por motivos de parentesco sino también por afinidad y antigua servidumbre (por ejemplo, los libertos); los colonos o arrendatarios, así como los deudores o beneficiarios, incluso los amigos; todos ellos, sin vivir en el espacio de la casa, pertenecían al grupo familiar.

Por último, en circunstancias especiales el alcance del grupo familiar iba hasta el clan o grupo extenso. Era un grupo amplio de diversas casas que en muchas ocasiones tenían un antepasado común y compartían una misma creencia (por ejemplo Jue 18,11; Neh 11,4-8; 1 Sm 20,29).

c) *Tipos de grupo familiar y espacio en el que habitaban*

Con la ayuda de los estudios arqueológicos sabemos ahora que en la sociedad helenístico-romana del siglo I d. C. no había un solo tipo de grupo familiar o casa. Existían al menos tres: las familias extensas, las semiextensas o múltiples y las familias nucleadas.

Podríamos hablar en primer lugar del grupo familiar o *casa extensa*. Son las más conocidas porque de ellas hay más vestigios arqueológicos y literarios. Eran las que recibían el nombre de *casas*, donde se aplicaban los códigos domésticos o reglas de comportamiento para la buena marcha de una comunidad y las que constituían el fundamento de la ciudad, según los tratados antiguos. Habitaban en casas, de estilo romano (*domus*), griego (*villae*) o local (grandes casas con patio central de la Palestina herodiana).



1. Impluvium: pequeño estanque para recoger agua de la lluvia.
2. Atrium o patio interior.
3. Taberna o local comercial.
4. Peristilium: patio con jardín.
5. Triclinium: comedor principal.
6. Cocina.
7. Tablinium: habitación principal.
8. Habitaciones para usos variados.

Domus romana.

Estas familias estaban vinculadas a su grupo de parentesco, de quienes esperaban apoyo y solidaridad. Pertenecían al nivel superior de la sociedad; eran las familias propietarias de tierras y de condición social más elevada: las familias de los gobernantes, de la aristocracia local, de los grandes terratenientes, los magistrados y jueces locales. Existía una gran solidaridad entre estas familias especialmente para defender sus privilegios frente a otros estratos sociales.

En segundo lugar tenemos al grupo familiar o *casa semiextensa o múltiple*. Aunque ambas tenían más miembros que el siguiente grupo (*casa nucleada*), ninguna de las dos llegaba a ser realmente extensa. Se pueden relacionar con los apartamentos lujosos en los que podían vivir ocho o diez personas; es decir, el padre, la madre, los hijos, algún otro pariente y también algunos esclavos domésticos. A diferencia de algunas casas más grandes que con frecuencia eran de alquiler, éstos eran apartamentos amplios y lujosos que solían ser propiedad de las familias que vivían en ellos; incluso estaban habitados por familias relacionadas entre sí y hasta llegaban a tener espacios en común. En estos dos

tipos de familia la vinculación con el grupo de parientes era muy grande y su capacidad de ayudarse era notable. Sobre todo si compartían la misma casa o distintos apartamentos en un mismo edificio. Sin embargo, su supervivencia dependía mucho de la relación que tuvieran con las familias más ricas y poderosas, de las que solían ser clientes. Estas familias pertenecían a estratos inferiores dentro del nivel más alto: decuriones, medianos comerciantes y propietarios, así como a un buen grupo de la clase de los funcionarios: recaudadores de impuestos, soldados de mediana graduación.

En tercer lugar, podríamos considerar las familias *nucleadas*, que no es lo mismo que la familia nuclear actual. Es quizás el grupo más abundante. Aunque las casas en las que habitaban eran totalmente diferentes entre sí, coincidían en que eran bastante reducidas. En las ciudades eran las habitaciones pequeñas e insanas de las cuadras o las tiendas y talleres que se encontraban en las plantas bajas. Las casas que habitaban en el campo eran también pequeñas, aunque a veces tenían un patio y hasta un pequeño almacén. Posiblemente la mayoría era de adobe. En cuanto al número, la familia nucleada debió ser reducida, debido a la escasez de recursos, ya que sus hijos emigraban o se alistaban como soldados; también debido a la mortalidad infantil, que era bastante elevada en las clases sociales bajas por la falta de higiene y la mala alimentación. Eran familias pequeñas, quizás de cuatro o cinco personas; no cabían más en la casa y no había alimento para todos.

Estas familias, aunque quisieran apoyar a otros, les era prácticamente imposible; quizás, el hecho de vivir juntos facilitaba cierto apoyo. Lo más importante es señalar que a este tipo de familia pertenecía la mayoría de la población: campesinos, artesanos, pequeños comerciantes, todos los que no podían vivir sin trabajar.

No podemos concluir este apartado sin mencionar un grupo más que, si bien no es otro tipo de



Reconstrucción de una casa amplia en Cafarnaúm.

familia, son los que no tenían casa propia. Algunos autores le llaman *familia dispersa*. Vivían en casa de otros (generalmente esclavos) o buscaban refugio en los templos u otros edificios públicos; en los campos muchos de ellos vivían en los lugares de los esclavos de las grandes fincas o andaban errantes como mendigos o bandoleros. A este tipo de «grupo» familiar pertenecía la mayoría de los despreciados, que formaban el estrato más bajo de la población: esclavos, enfermos, mendigos, ladrones, bandidos, viudas empobrecidas, huérfanos, desheredados, etcétera.

d) *Los miembros de la casa*

Comencemos con el cabeza de familia. Se le designaba con el sustantivo *padre* y no precisamente para referirse a la generación sino a la autoridad. En latín y griego la cabeza de grupo familiar se les llamaba *paterfamilias* («padre de familia») y *oikodespótes* («el señor de la casa»), que manifiestan su posición de dominio con respecto a los demás miembros de la casa; esto aparece con más claridad en el título de «señor» (*dominus, kyrios, ba'al*). Además, se consideraba que este dominio pertenecía a la naturaleza humana. El padre que sabía go-

bernar su casa era modelo del buen gobernante, del militar, del sacerdote, incluso de una buena divinidad. Pertenecer a «tal» o «cual» familia significaba especialmente «estar bajo el dominio del señor de la casa». Era común pensar que una familia era armoniosa si todos estaban sometidos a la autoridad del *paterfamilias*.

Con ligeras variantes esta manera de comprender al cabeza de familia fue común tanto al mundo israelita como griego y romano.

En el mundo mediterráneo era normal que el *paterfamilias* tuviera poder, en primer lugar, sobre la esposa, los hijos y los esclavos hasta el punto que podía condenarlos a muerte; también tenía amplios poderes judiciales sobre sus libertos, sobre los colonos que cultivaban sus tierras y sobre quienes vivían en sus propiedades.

Ahora bien, si el cabeza de familia era la autoridad máxima e indiscutible dentro del grupo familiar, los demás miembros comprendían su función siempre respecto del padre.

Así, en lo que se refiere a la relación entre el marido y la mujer, ésta debía someterse en todo a su marido; tenía que adoptar su mismo estilo de vida y sus costumbres, teniendo los mismos sentimientos, sus mismos amigos y sus mismos dioses; debía poner bajo su gobierno sus propias posesiones, haciendo que él apareciera como propietario. La gloria de la mujer consistía en estar sometida a su marido, que debería ser para ella padre, madre, hermano, guía, filósofo y maestro. De ahí que se pensara que la mujer requería una serie de virtudes como la reclusión, el silencio, la dignidad, el buen comportamiento, la modestia, un carácter dulce y la protección de la buena fama de su marido. Aunque este retrato refleja las clases altas de la sociedad grecorromana, el comportamiento era semejante entre los más pobres. Una de las diferencias fundamentales era que entre los pobres se alababa también su dedicación y su destreza para el trabajo manual.

La relación del padre con el hijo era una de las más cuidadas, pues de ahí dependía la continuidad de la familia. El hijo heredaba del padre la casa con sus propiedades, con su nombre y el culto; al mismo tiempo recibía la autoridad y el poder sobre las personas dependientes de la casa. Los padres veían en sus hijos varones, sobre todo en el mayor, otro yo.

El hecho de que la manera de perpetuar la familia fuera a través de los varones provocaba que la relación del padre con los hijos fuera muy distinta a la que tenía con sus hijas. De ahí que hijos e hijas recibían un trato muy distinto, desde el momento de su nacimiento y en la manera de ser educados. El padre ejecutaba su autoridad sobre el hijo a lo largo de toda su vida; todo lo que el hijo hiciera requería el consentimiento del padre; incluso podía venderlo legalmente o condenarlo a muerte. A la par de esta autoridad surgieron una serie de obligaciones del padre hacia el hijo: alimentarlo, educarlo, protegerlo, ayudarlo económicamente y proporcionarle un oficio, entre otros. En contrapartida estaban las obligaciones de los hijos hacia el padre: honrarlo y obedecerlo en todo, darle sepultura y, sobre todo, ser como él.

La relación del padre con la hija era muy distinta y, al mismo tiempo, mucho menos importante. Mientras estaba en la casa paterna la hija vivía bajo la autoridad del padre, que tenía poder incluso para venderla como esclava. Sin embargo, tarde o temprano las hijas pasaban de la casa paterna a la casa de su marido y, como consecuencia inmediata, a estar bajo el poder del otro *paterfamilias*. Debido a que la mujer era considerada representante de su familia de origen y su comportamiento podía poner en peligro el honor y el prestigio de su grupo familiar, desde pequeñas eran educadas por sus madres para que su comportamiento contribuyera a la buena honra de la familia, que se entendía como la buena fama de los varones.

La relación del padre con los demás miembros de la casa era la más importante pero no la única.

Había otro tipo de relaciones en las que sobresalen las que se daban entre los hermanos varones, con las hermanas y de todos éstos con su madre. Sin embargo, no es el momento de tratarlas.

La primera forma de asociación es la unión legal entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos y la vida común. Se le llama casa y es el principio de la ciudad... Relacionado con la casa existe un modelo monárquico, otro aristocrático y otro democrático. La relación de los padres con los hijos es monárquica; la de los maridos con las mujeres, aristocrática; y la de los hijos entre sí, democrática... Cuando [los esposos] viven juntos y toman un colaborador para su vida común, sea éste un esclavo por naturaleza... o un esclavo por ley, la casa se organiza por la reunión para un mismo fin, y la búsqueda de un único provecho por parte de todos. Al varón corresponde por naturaleza el gobierno de la casa, pues la facultad deliberativa es inferior en la mujer, en los hijos aún existe, y en los esclavos está totalmente ausente.

Ario Dídimo, 148, 5-8, 15-19 y 21.



e) *Funciones de la casa*

Curiosamente la organización administrativa del Imperio romano era muy elemental; no existía un gobierno que estuviera presente en todas partes sino más bien había una red de procuradores y legados en muchas ocasiones elegidos por el mismo emperador que constituían el entramado de la organización administrativa del Imperio. Debido a esto el Estado desempeñaba muy pocas funciones sociales; las dos más importantes eran la defensa del territorio y la recaudación de impuestos; para esto

tenía ejército y recaudadores. Ni siquiera había un sistema organizado y homogéneo para administrar la justicia; ésta seguía siendo ejecutada en el siglo I d. C. en gran parte por los tribunales de las ciudades y por las casas. Incluso en el ámbito propiamente social el Estado sólo desempeñaba funciones asistenciales en situaciones muy excepcionales (distribución de alimentos y asistencia a desamparados).

En un Estado con estas características la casa/grupo familiar desempeñaba diversas funciones.

Una de las principales funciones que desempeñaba la casa era la administración de la justicia. En la Antigüedad, como ya decíamos, la justicia no sólo se impartía en los tribunales sino también en la casa; la justicia pública era ejercida por la ciudad y el emperador a través de sus funcionarios, y la privada, impartida en la casa por el cabeza de familia. Para ejercer sus funciones de juez el padre de familia tenía amplios poderes sobre las personas que dependían de él; incluso tenía poder para actuar judicialmente sobre las personas dependientes de él sin que tuviera que dar cuentas. Sólo se recurría al tribunal de la ciudad cuando el padre no actuaba o era incapaz de ejercer su autoridad.

Más aún, el *paterfamilias* no estaba obligado a dar cuentas a nadie de sus decisiones; sus veredictos eran aceptados por los demás cabezas de familia porque en su casa era él la máxima autoridad. Ni siquiera los tribunales de la ciudad ni los funcionarios imperiales tenían jurisdicción en estos asuntos.

Los tribunales de las ciudades y los presididos por funcionarios imperiales eran especialmente para solucionar problemas entre los cabezas de familia; sólo ellos podían comparecer ante el tribunal de la ciudad; la justicia sólo los asistía a ellos. En el caso de las mujeres, los hijos y los esclavos, entre otros, no tenían acceso a la justicia pública, ni como demandantes, testigos o inculcados. Si tenían alguna demanda, debían presentarla a través del cabeza de familia; y en caso de que fueran acusa-

dos de algún delito, era responsabilidad del padre de familia juzgarlos.

Además de la función judicial, la casa también garantizaba cierto tipo de solidaridad. El primer aspecto de esta solidaridad en el grupo familiar era la protección de los miembros desamparados, sobre todo de los huérfanos y las viudas, la asistencia a los enfermos y a los ancianos, y la ayuda económica a quienes pasaban por un momento difícil. Los huérfanos y las viudas que no estaban vinculados a ningún hombre, y que carecían de apoyo de una familia, eran pobres y tenían que recurrir a la caridad pública.

El segundo aspecto de la solidaridad familiar era la defensa de sus miembros hacia fuera. Los parientes tenían el deber moral de estar pendientes de lo que le sucediera a uno de los miembros de su familia; no contar con este respaldo fácilmente provocaba ser presa de abusos y ofensa.

Pero no sólo se garantizaba de algún modo la solidaridad, sino las suficientes redes o relaciones sociales. El grupo familiar procuraba a sus miembros relaciones indispensables para que no careciera de personas o grupos que los auxiliaran; esta ayuda funcionaba para cada miembro del grupo al mismo tiempo que para su propio grupo. Sin embargo, los beneficios no iban solos; si un campesino se acogía a las bondades de un terrateniente, no sólo él estaba en deuda por los favores de su patrón, sino también su familia adquiriría compromisos y obligaciones con él.

Ahora, lo más interesante es que sólo las casas de gente acomodada, las que tenían una familia extensa que podían recurrir a recursos y parientes, tenían capacidad para ejercer estas funciones. Las familias de los campesinos y artesanos no podían ejercer del mismo modo y con la misma eficacia estas funciones; y es que, en gran parte, la posibilidad de ejercer el juicio, de garantizar la solidaridad y de facilitar las redes sociales adecuadas dependían, en

mucho, de la condición social de la familia, su riqueza y de sus buenas relaciones.

Pero además de estas funciones existía otra que no debemos pasar por alto y que para nuestro cometido es de fundamental importancia: la función religiosa de la casa. Y es que no debemos olvidar que en el mundo grecorromano había dos tipos de religión: la pública y la privada, es decir, la doméstica. No obstante la diversidad de pueblos y culturas que existían en el Imperio, había mucha semejanza en temas religiosos. El culto era muy semejante en todos los lugares; los dioses, aunque cambiaran de nombre, eran parecidos en sus características³. Había, pues, una gran unidad religiosa de fondo que daba consistencia al Imperio. Al lado del culto oficial se tenían cultos propios sobre todo en el ámbito doméstico y campesino⁴.

Así pues, había una religión nacional. Se pensaba que los dioses velaban por la sociedad, por la prosperidad de la ciudad y del Estado; la defendían de los peligros naturales y de los enemigos. Era una religión patriótica. Sin embargo, aunque nos parezca extraño, este modelo religioso no tenía implicaciones morales para el individuo, excepto el amor a la patria. Fuera de esta lealtad al Estado y a sus leyes, los principios religiosos casi no tenían relación con los comportamientos de las personas.

³ Por ejemplo, en Roma se veneraba especialmente a Júpiter, Juno y Minerva. Júpiter era para los latinos lo que Zeus era para los griegos. Juno equivalía a la Hera de los griegos; la Minerva romana era semejante a Palas Atenea que se veneraba en la acrópolis ateniense.

⁴ Debemos señalar que la religión doméstica grecorromana es muy distinta a la israelita. Entre los griegos y los romanos la religión doméstica estaba totalmente aparte de la pública; cada casa tenía sus ritos y sus ceremonias, que sólo podían practicar sus miembros y, por tanto, deberían mantenerse en secreto. Entre los israelitas, en cambio, los ritos y ceremonias que se celebraban en el seno de la familia eran los mismos en todas las casas, y eran conocidos por todos, de tal manera que el culto doméstico estaba realmente vinculado a la religión pública.

Junto a la religión nacional existía el culto doméstico; en cada familia eran veneradas divinidades privadas o domésticas. En el atrio de la casa, la dependencia más importante según la época, había una especie de capilla o nicho con un altar, donde eran venerados, junto a la diosa Vesta, los espíritus protectores del hogar y del fuego. Eran los *lares* familiares –divinidades que protegían las cosechas, calles, casas (familias), las ciudades–, representados por medio de estatuillas o pinturas murales, a los que se daba culto especial en los días festivos y a quienes en todas las comidas diarias se hacían ofrendas. Este culto familiar se extendía a los límites de los campos de cultivos, donde eran colocadas pequeñas capillas dedicadas a estas divinidades protectoras que velaban por la prosperidad de todos.

Ahora bien, era precisamente la religión doméstica la que unía a todos los miembros de un grupo familiar; unía a los vivos entre sí y a éstos con los antepasados difuntos. Cada casa tenía su culto, que no tenía que ver con el de la casa vecina; en él sólo podían participar los miembros del grupo familiar, que eran siempre iniciados a través de un rito. Y era precisamente el padre de familia el sacerdote y guardián de este culto; es cierto también que las mujeres, sobre todo las matronas de las familias aristocráticas, tenían un papel importante en él.

La religión doméstica tenía dos puntos de referencia: el hogar y la tumba; el hogar era un pequeño altar donde ardía permanentemente el fuego; era el lugar más sagrado de la casa, y en torno a él se celebraban la mayor parte de los ritos del culto doméstico. En cada comida se hacía una ofrenda; en diversos días del mes o en las celebraciones de algún acontecimiento familiar el hogar se adornaba con flores y se ofrecían sacrificios e incienso. El otro lugar sagrado era la tumba; servía especialmente para expresar el profundo vínculo entre los vivos y los difuntos, además de vincular al grupo familiar con la tierra.

Otra dimensión importante de la religión doméstica que no pudo ser retomada en su totalidad y profundidad por la religión pública fueron las fiestas vinculadas a los momentos más importantes del ciclo vital: nacimiento, matrimonio y muerte; éstas se celebraban especialmente en torno al altar doméstico y a la tumba, bajo la mirada protectora de los dioses cercanos, las divinidades domésticas.

Especial mención merece la religión doméstica entre los israelitas, para quienes también la familia y la religión estaban íntimamente relacionadas pero de manera distinta a como la concebían los griegos y los romanos. Por ejemplo, para los israelitas las prescripciones religiosas eran iguales en todas las familias y, por tanto, conocidas por todas ellas. Esto no significa en modo alguno que tuviera menos importancia; por el contrario, la religión israelita se vivía, se celebraba y transmitía especialmente en la casa. Es decir, las prescripciones de la ley escrita (la ley de Moisés) y las costumbres que formaban el principal depósito de la religión israelita se transmitían en el seno de la familia.

La casa, y principalmente la relación padre-hijo garantizaba en gran parte que la religión se transmitiera de generación en generación. En esta transmisión y vivencia de la religión israelita desempeñó un papel fundamental la casa, incluso mejor y mucho antes que lo hicieran las sinagogas y las escuelas rabínicas. Tengamos presente que lo más probable es que la sinagoga como edificio dedicado al culto y a la enseñanza de la ley, al menos arqueológicamente, está situada a partir del siglo III d. C. Lo más seguro es que tanto en Palestina como en la diáspora el lugar de reunión o sinagoga hayan sido las casas más amplias, como fue para los primeros cristianos.

Pero la religión no sólo se transmitía en la casa/familia, sino que era en este espacio y en estas relaciones donde se ponían en práctica la mayor parte de las prescripciones religiosas que iban des-

de las normas alimentarias, a las relaciones sociales y los ritmos de trabajo y de descanso.

Especial vinculación tenía la casa con los ritos que señalaban el paso de un estado a otro en el ciclo vital con motivo del nacimiento, del matrimonio y de la muerte. En la época en que todavía la sinagoga no tenía las funciones religiosas que adquirirá más tarde, era principalmente en la casa donde se transmitía la religión judía, donde se practicaban las leyes y las costumbres derivadas de ella y donde se celebraban las principales fiestas.

La religión estaba también estrechamente vinculada a la casa. Aparentemente esta vinculación era mayor entre los griegos y los romanos que entre los judíos, porque los primeros tenían una religión privada distinta de la pública, que además estaba muy arraigada en la vida diaria, mientras que entre los segundos la religión que se practicaba en la casa estaba relacionada con la religión pública. Sin embargo (...) la religión era también un elemento fundamental en la vida de las casas israelitas. La casa tuvo un papel más importante entre los judíos que entre los griegos y romanos en la conservación y transmisión de la tradición religiosa. En cualquier caso, es evidente que la familia en el mundo helenístico-romano no puede entenderse sin tener en cuenta esta estrecha vinculación con la religión, porque la casa era, ante todo, una unidad de culto.

S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia a causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPSA, Salamanca 1998, 125-126.

2. La casa en el movimiento de Jesús

La casa como lugar y como grupo familiar fue uno de los espacios privilegiados de la actuación de Jesús y de sus seguidores más inmediatos (Mc 1,29; 2,15; 3,20; 5,38; 7,24). Parece claro que la opción por la casa no fue una necesidad del desplazamiento posterior del campo a la ciudad, sino que se remonta al movimiento de Jesús, es decir, al proyecto impul-



Una sencilla casa campesina de los tiempos bíblicos. Véanse las vigas del techo sobresaliendo al frente, los frutos secándose en el tejado y la pequeña ventana.

sado por Jesús y sus seguidores más cercanos para promover un cambio radical dentro del judaísmo⁵.

Pero la casa no fue un espacio elegido por su valor en sí mismo sino por las posibilidades que tenía para la realización de lo realmente absoluto: el Reino de Dios.

a) *La Buena Nueva del Reino de Dios*

El centro del mensaje de Jesús, estrictamente hablando, no fue Dios en sí mismo; tampoco él. Je-

⁵ El movimiento de Jesús desde el punto de vista geográfico se circunscribe a la religión siropalestinaense; se distingue de los grupos de discípulos nacidos en la primera generación fuera de ella, principalmente los grupos paulinos. Desde el punto de vista cronológico, comienza con la actividad pública de Jesús hacia el año 27 d. C. y termina con la destrucción de Jerusalén y su templo en el año 70 d. C.; no abarca los grupos judeocristianos de la segunda generación. Así, S. Guijarro, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, p. 150. Véase también G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de valores*, Salamanca 2005, pp. 13-14, que sugiere cierta flexibilidad ante estas fronteras geográficas y cronológicas.

sús no se dedicó a hablar, menos a especular sobre Dios o sobre sus cualidades. Jesús centró todo, no en Dios a secas, sino en el Reino de Dios. No se discute que Jesús habló de Dios como Padre; sin embargo, para Jesús incluso «Dios» es visto en una totalidad más amplia: «el Reino de Dios». Esto significa que lo central, en el mensaje de Jesús, no fue Dios, tampoco él mismo, sino sus mediaciones, en las que los seres humanos pueden encontrarlo. En otras palabras, al hablar del Reino de Dios Jesucristo quería dejar claro *dónde* y *cómo* se puede encontrar a Dios. Y es que el problema real no es si se tienen o no ideas claras sobre Dios sino *dónde* realmente está el Dios de Jesús y *cómo* ese Dios quiere que el ser humano se relacione con Él.

Para evidenciar dónde realmente se hace presente el Dios de Jesús y de qué manera se encuentran con él las personas en los evangelios se utiliza la expresión reino/reinado de Dios o de los cielos.

Es evidente que Jesús es mostrado en los evangelios haciendo presente el Reino de Dios con su persona y sus obras⁶. Jesús no sólo habló del Reino de Dios sino que lo vivió e hizo que lo experimentarían quienes acudían a él; es decir, no sólo era oído como parte de la predicación, sino que especialmente se experimentaba en la actuación de Jesús. Curiosamente en los evangelios nunca se define el Reino de Dios. Jesús habla muchas veces de él, pero nunca dice qué es en concreto. Quizás porque casi nunca se entiende como una idea; es más bien una acción que se está realizando.

Para Jesús «el Reino de Dios es la afirmación histórica de la soberanía de Dios, la revelación de

su misericordia y de su soberanía, que ha de cambiar de raíz la realidad; es algo que se espera para un futuro cercano, pero que ya se está abriendo paso en la historia»⁷.

La familia suministró al primitivo movimiento cristiano una de sus imágenes básicas para definir la identidad y cohesión sociales cristianas. En la Antigüedad, la familia extensa tenía mucha importancia. No sólo era la fuente del propio estatus comunitario, sino que funcionaba también como la principal red de relaciones económicas, religiosas, educativas y sociales. La pérdida de conexión familiar significaba la pérdida de esas redes vitales, así como la pérdida de conexión con el país. Pero una familia subrogada, lo que los antropólogos denominan grupo ficticio de parentesco, podía tener las mismas funciones que la familia de origen. La comunidad cristiana, que hace las veces de familia subrogada, es, tanto para Mateo, Marcos y Lucas, el lugar propio de la buena nueva. La familia subrogada trascendía de inmediato las categorías normales de nacimiento, estatus social, educación, riqueza y poder, aunque no descartaba fácilmente las categorías de género y raza... La familia subrogada se convierte en un lugar de refugio para quienes ya están desvinculados de sus familias de origen (p. ej. hijos sin posibilidad de heredar que se trasladan a la ciudad). Para la gente con buenos contactos, especialmente entre la élite urbana, dejar a la familia de origen por la familia subrogada cristiana (como exige Jesús en Mateo 12,46-50) era una decisión que costaría muchísimo tomar (ver Mt 8,18-22; 10,34-36.37-39; 19,23-30). Significa romper los vínculos, no sólo con la familia, sino con la entera red social de la que uno podía formar parte.

Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Verbo Divino, Estella 1996, 351-352.

⁶La importancia del Reino/Reinado, de Dios queda manifiesta en los sumarios o resúmenes de la actividad de Jesús que ofrecen los evangelios (Mc 1,14-15; Mt 4,23; 9,35; Lc 4,40-43; 8,1-2). Estos sumarios son visiones de conjunto, cuadros generales que reflejan en poco lo mucho que hacía el Señor y el fuerte convencimiento de los evangelistas de que la proclamación del Reino había sido algo fundamental en la vida del Maestro.

⁷Así R. Aguirre, *Ensayos sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella 2001, p. 18.

El Reino de Dios trae frutos concretos. Así, por ejemplo, en el Reino de Dios se dan –sin que haya posibilidades de separarlas– la experiencia de Dios y de la realidad histórica; hay nuevo lente para ver las cosas. El Reino de Dios nos habla de un mundo donde el poder, ejercido como dominio y opresión, debe ser sustituido por el servicio (Mc 10,42-45). El poseer está regido no por la búsqueda egoísta de ser feliz a costa de la infelicidad y la desgracia de muchos, sino por la fraternidad (Lc 12,33-34; cf. Mc 10,17-31). En las nuevas relaciones propiciadas por el Reino de Dios todos somos hermanos (Mc 10,28-31; Mt 23,1-12).

Pero para su concreción el Reino de Dios requiere espacios y exige un nuevo tipo de relaciones: la casa y la interrelación fraterna de sus miembros. Para percibir con más claridad la importancia de este desplazamiento de lugar por parte de Jesús y sus seguidores inmediatos debemos tener claro el contraste entre el templo y la casa para posteriormente presentar algunos ejemplos de lo que significó la casa en la dinámica de la proclamación del Reino, así como las exigencias para el grupo que en ella habitaba o se reunía.

b) Del templo, pasando por la sinagoga, a la casa

Para el pueblo israelita en tiempos de Jesús el templo de Jerusalén era no sólo el lugar de culto más importante, sino también el centro en torno al cual giraba toda la vida religiosa y política de cualquier judío. La valoración de este espacio coincidía con su majestuosidad. El edificio que había construido Herodes el Grande donde había estado el templo de Salomón superaba en mucho a éste por su grandiosidad. Era la construcción de mayores proporciones en el país, contando incluso los templos y edificios de las ciudades helenistas. Más todavía: era uno de los templos más grandiosos de todo el mundo romano.



Reconstrucción de la sinagoga de Cafarnaúm.

El templo era el espacio, junto con la sinagoga, más importante de la religión judía. El judaísmo de la época de Jesús fue una religión del Templo, con dos peculiaridades: Dios se hacía adorar en un solo lugar, Jerusalén, y en un templo sin imágenes de dioses. Esta gran estima por el templo estaba unida al monoteísmo: en ese lugar Dios hacía habitar «su nombre» (Dt 12,5). Junto con el templo, las sinagogas se multiplicaban. En Palestina eran, en aquella época, recintos privados que los dueños ponían a disposición de la comunidad. Mientras los sacerdotes mandaban en el templo, las sinagogas iban promoviendo la religiosidad de los laicos; de hecho Jesús pudo enseñar y encontrar audiencia en ellas (Mc 1,21.39).

También es importante mencionar que el culto sacrificial y el servicio de la palabra eran las formas operativas del judaísmo de aquella época. El sacrificio correspondía especialmente al templo de Jerusalén. Sin embargo, junto al culto sacrificial, los judíos desarrollaron otro no sacrificial: el servicio en la sinagoga, cuyo centro en la lectura y comentario del texto sagrado, una de las innovaciones religiosas más fecundas que se le debe al judaísmo.

No debemos pensar en las sinagogas como pequeños templos. El uso de la sinagoga era amplio. Servían para la lectura pública de la Torá y la enseñanza de los mandamientos, como para la instrucción de los niños, así como para recibir a los forasteros, quizás especialmente a los peregrinos judíos procedentes de la diáspora. Pudieron ser utilizadas también, sobre todo en Palestina, como centros de reunión local en circunstancias particulares como lugar de custodia para bienes particulares.

Esto nos permite acudir a un primer estrato de desplazamiento: Jesús fue más a la sinagoga que al Templo. Los evangelios sinópticos presentan a Jesús acudiendo al templo al final de su vida (Mc 11,15-19 y par.) y Juan al comienzo de su ministerio (2,14-16). Jesús es presentado acudiendo al templo y plantándose ante él con una actitud bastante crítica; los acusa de que lo han convertido en una cueva de bandidos (Mc 11,17 y par.) y en un mercado (Jn 2,16). Esta actitud de Jesús contra el templo pudo ser, no la causa principal de su muerte, pero sí una de las principales razones del desprecio hacia él por parte de las autoridades judías. Pero Jesús no se conformó con estar en desacuerdo con el templo; además realizó un desplazamiento hacia la sinagoga (Mc 1,21.39; 3,1; 6,2, entre otros muchos).

No debemos minimizar en modo alguno este espacio; al menos narrativamente en Marcos es el primer espacio en el que se comienza a experimentar realmente el Reino de Dios y se evidencia una nueva autoridad (1,21-28). Lucas, a partir de una visita de Jesús a la sinagoga de su pueblo (Mc 6,1s), reafirma que fue en una sinagoga donde Jesús proclamó el tiempo de gracia (Lc 4,16-28). Mateo, por su parte, aun cuando presenta cierto distanciamiento al hablar de «sus» sinagogas (4,23), no omite que el primer lugar de proclamación de la Buena Nueva del Reino era en la sinagoga. Lo más importante para nosotros es que este desplazamiento de lugar pudo haber facilitado otro más arriesgado: la casa. Y es que, mientras la sinagoga era un espacio

de congregación circunstancial, la casa era un espacio cotidiano; al primero la gente iba de vez en cuando; en cambio, en el segundo la gente estaba ahí permanentemente.

El desplazamiento de Jesús quería decir algo más que simple cambio de lugar. Si tomamos en cuenta que el judaísmo de aquella época tenía un sistema de pureza para ordenar el tiempo, las personas y los lugares, entonces la actitud de Jesús hacia el templo y su desplazamiento a otros espacios recobra relevancia. El sistema de pureza era legitimado religiosamente y se daba a entender que había sitio para cada cosa y para cada persona, marcando fronteras. Para el pueblo de Israel la gran frontera que había que conocer, identificar y custodiar era la que separaba israelitas de paganos (extranjeros = impuros). A esto ayudaba la demarcación de lugares o espacios teniendo el templo como lugar central; éste era el lugar más puro y más santo. Pero el templo servía al mismo tiempo para enfatizar y dejar claros los límites entre las personas contribuyendo a la jerarquización por pureza o santidad: el sumo sacerdote, los otros sacerdotes y el pueblo. De hecho, la misma arquitectura del templo refleja esta clasificación de pureza, con sus niveles sucesivos y distintas separaciones (mujeres, varones, sacerdotes y sumo sacerdote). Mediante sucesivos filtros todo estaba organizado alrededor del clero, en cuyo centro la figura del sumo sacerdote aparecía con todo su esplendor.

Ahora bien, no debemos olvidar que los grandes símbolos del Reino de Dios que manejan los evangelios –influenciados por la literatura profética– son precisamente la comida, la casa y la hospitalidad.

De ahí que la elección de la casa por parte de Jesús y sus primeros discípulos represente más que un desplazamiento espacial. Es la sobrevaloración de un espacio en el que era posible construir unas relaciones más incluyentes a partir de unos parámetros más dignos.

c) *La casa, un nuevo espacio
para experimentar el Reino de Dios*

No hay duda de que Jesús y los primeros cristianos tuvieron un desplazamiento progresivo del templo hacia la casa⁸. Pero más allá de esta constatación nos interesa percibir qué era lo que hacía Jesús en la casa de acuerdo al testimonio de los evangelios y lo que percibieron como convicción algunos de sus primeros seguidores. De esta manera estaríamos yendo al significado de la casa en el movimiento de Jesús.

Si hacemos un recorrido global del evangelio de Marcos, percibimos la importancia que tiene la casa. Así, por ejemplo, es en una casa –y no en la sinagoga (vv. 21-28)– donde los discípulos ejercen su primera tarea: identificar las necesidades de la gente y presentárselas al Maestro. Han comenzado –aunque sea modestamente– su misión de trabajar en favor de la vida de las personas (v. 18) y lo hacen en un espacio cotidiano. Es también en la casa donde Jesús cura y perdona los pecados; una acción demasiado atrevida para los escribas (2,1-12). Para ellos no sólo era una blasfemia que Jesús curara y perdonara los pecados, sino que al mismo tiempo lo hiciera en un espacio «no oficial».

Pero la casa no sólo era el lugar de la actuación de Jesús; también era un espacio donde compartía la mesa con publicanos y pecadores (2,15ss; 14,3) y donde se discutían cuestiones de primera importancia como el ayuno (2,18-22), el comportamiento comunitario (9,33ss; 10,10).

Con el fin de esclarecer con más concreción este aspecto, vayamos a un texto paradigmático de Marcos que con cierta seguridad corresponde a la vida de Jesús. Este pasaje refiere el encuentro de Jesús con una mujer griega, sirofenicia de nacimiento

(7,24-31). Lo más interesante es que Marcos, a diferencia de Mateo, ha ubicado este encuentro en una casa⁹.

El encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia en el espacio cotidiano de la casa evidencia que la soberanía de Dios es incluyente¹⁰. La Buena Nueva del Reino está al alcance de todos (1,14-15), es decir, es algo real y para todos. Las acciones y palabras de Jesús mostrarán el despliegue del Reino para todos, incluso para quienes no lo identifiquen como Mesías el hijo de Dios (1,1). El relato va mostrando que este conocimiento no está disponible a todos los personajes, incluidos a veces los discípulos; no obstante, todos, sin excepción, son beneficiarios del Reino. Es el caso de la sirofenicia; no tiene fe, como en Mt 15,28, pero alcanza los beneficios del Reino.

Pero también parece dejarse claro que la casa puede ser un espacio para el reconocimiento mutuo. El encuentro no sólo es entre dos extraños sino entre dos contrarios. Jesús se introduce en Tiro, una zona limítrofe (v. 24) en la que, como hemos mostrado anteriormente, se da el encuentro de diversos grupos, entre ellos los judíos y los tirios, o quienes habitaban en ese lugar. La descripción de la mujer como griega, sirofenicia de nacimiento (v. 26), tiene la finalidad de dejar claro que no es judía, que pertenece a un grupo opuesto al de su interlocutor. Por obviedad no se describe al interlocutor, pues en la narración se ha hecho notar que es un

⁹Mateo afirma: «Jesús salió de allí y se retiró hacia la región de Tiro y Sidón. En esto, una mujer cananea, que había salido de aquel territorio...» (15,21). La afirmación de Mateo parece querer evitar que haya entrado a territorio pagano; incluso presenta a la mujer saliendo de su territorio con la intención de localizar el encuentro en territorio judío reafirmando su judeo-centralismo ante los paganos. Por eso también evita mencionar como espacio de encuentro la casa.

¹⁰Hemos desarrollado esto de manera más amplia en Toribio Tapia Bahena, «La superación de barreras. Lectura socio-retórica del relato de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-31)», en C. M. González (coord.), *Explorando nuevos senderos. Acercamientos al Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, México 2008, pp. 69-139.

⁸Véase C. Focant, «Du temple à la maison: l'espace du culte en esprit et en vérité»: *Revue Théologique de Louvain* 37 (2006) 342-360.

judío que ha ido teniendo un comportamiento distinto al grueso de su grupo; así por ejemplo, toca a los leprosos (1,41), come con publicanos y pecadores (2,16) y tiene la valentía de tomar una postura clara y determinante ante las normas de pureza (7,1-23). El desenlace del diálogo entre Jesús y la sirfopenicia con las palabras «por eso que acabas de decir, puedes irte; el demonio ha salido de tu hija» (v. 29) muestra que se supera la hostilidad y se da un reconocimiento mutuo.

Pero también se insinúa otra posibilidad: en la casa se puede percibir que el «otro», el diferente, tiene una palabra salvífica. Las palabras de despe-



Restos de una casa del primer siglo d. C. en Jerusalén.

dida por parte de Jesús suponen la palabra de la mujer (cf. v. 28); se reconoce que, en realidad, quien ha obrado la expulsión del demonio de su hija –es decir, la eliminación de las barreras de pureza– es la mujer misma.

Este reconocimiento conduce a pasar de la simpatía al encuentro. Marcos se esfuerza en presentar a las mujeres como ejemplo de los valores de la soberanía de Dios; son paradigmas de superación o eliminación de situaciones sociales, religiosas o culturales que se oponen al proyecto de Jesús. Por ejemplo, la hemorroisa (5,21-34, especialmente 27-28); la viuda pobre (12,41-44); la mujer que ungió a Jesús (14,3-9). De este modo, el lector inteligente del evangelio capta que no sólo se trata de generar simpatía con aquella mujer, sino de tomar su actitud como ejemplo. Pero el evangelista sobre todo busca que Jesús sea tomado como paradigma. El evangelista deja claro que si bien Jesús es judío, es totalmente diferente a todos ellos; queda claro que el comportamiento de la mujer es ejemplar, pero la actitud de Jesús es un imperativo categórico.

Por eso en el espacio doméstico se pueden superar las distancias. Aquella mujer pertenecía a un grupo dominante que provenía de la ciudad; su interlocutor, por el contrario, era un campesino judío. Quienes escuchaban el evangelio pensaban que el cruce de barreras sociales y económicas era imposible de lograr. Sin embargo, el evangelista consigue convencer de que es posible también romper este tipo de barreras fomentando una interrelación digna, pues, según Marcos, la peor amenaza para que el Reino se haga presente es el rechazo que conduce al dominio y a la explotación de los demás.

Por último, el evangelio deja claro que quienes siguieran este comportamiento estaban en el camino acertado. Quienes deseaban seguir el ejemplo de Jesús como un paradigma para el nuevo espacio de la casa y de las relaciones en general tenían no pocos obstáculos. El comportamiento de Jesús era

un ejemplo permanente que continuaba respaldando la búsqueda de muchos cristianos por evidenciar otro tipo de relaciones en el espacio doméstico.

De esta manera podríamos decir que Marcos presenta un ejemplo de lo que pudo haber significado el espacio doméstico para Jesús y el alcance de esta actitud en algunas de las primeras comunidades cristianas. No es suficiente, pues, con elegir el espacio doméstico; se hace indispensable evidenciar otro tipo de relaciones entre las personas. Para Marcos la casa puede ser un espacio para evidenciar y hacer experimentar el Reino de Dios sólo si incluye a todos y se reconoce a las otras personas como portadoras de palabras salvíficas; esto permite pasar de la simpatía al encuentro, al grado de que hasta las barreras más denigrantes puedan superarse de manera adecuada. Y esto no es opcional.

d) La casa: un espacio para construir una nueva familia

Cuando Jesús eligió a sus discípulos no pensó en hacer un grupo imitador de los comportamientos establecidos; se dedicó por completo a formar una comunidad que fuera capaz, no de competir, sino de presentarse como alternativa ante el proyecto del mundo: ante el servilismo, servicio; contra el odio, amor; ante el egoísmo, la entrega de la vida; contra la marginación, la inclusión desde el amor; ante el culto viciado por intereses, el culto en Verdad.

No era suficiente con que la casa fuera un espacio donde se encontraran dignamente las personas; debería construirse la nueva familia de los hijos de Dios. De ahí que Jesús y sus primeros discípulos fueron determinantes ante el grupo familiar de tipo patriarcal¹¹.

¹¹ Ante la ruptura familiar que pidió Jesús se multiplican las opiniones, aunque no necesariamente se contraponen. Nosotros

Un texto que permite entrever la nueva familia de Jesús es Mc 10,28-31. Si tomamos en cuenta que a este pasaje le antecede el relato del hombre rico (vv. 17-27), parece claro que para Jesús y sus primeros discípulos el cumplimiento individualista de los mandamientos no encaja en la nueva manera de comprender la comunidad; por eso le dice Jesús: «una cosa te falta: anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme» (v. 21). No basta el comportamiento egoísta de ciertas normas, es indispensable construir la fraternidad.

Esta nueva búsqueda se capta mejor si al comparar la lista de renuncia y de recompensa que menciona Jesús en los vv. 29 y 30 nos damos cuenta de que en la segunda ocasión no se menciona al *padre*. Recordemos que en la manera de comprender y de vivir en el grupo familiar de aquel tiempo el padre (*paterfamilias*) era la figura clave. Tenía una autoridad casi absoluta como dueño de la casa o familia, a la que daba su nombre; era como el jefe de Estado pero en la familia; se desempeñaba como juez y único propietario de las cosas y de las personas.

Si la comunidad de discípulos quería ser realmente alternativa no deberían sólo desplazarse en el espacio (del templo a la casa) sino optar por construir, en este nuevo lugar, una verdadera familia de hermanos. Ellos habían abandonado la casa patriarcal, es decir, cierta manera de comprender y de organizar la vida comunitaria; la recompensa que recibirían se convertía en una gran responsabilidad: construir una comunidad familiar en la que no exista alguien que se sienta dueño de las demás

optamos por la posibilidad de que Jesús estuviera rechazando la estructura patriarcal; esta propuesta ha sido hecha, entre otros, por E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes cristianos*, Bilbao 1989, pp. 188-200; R. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis 21993, pp. 231-245.

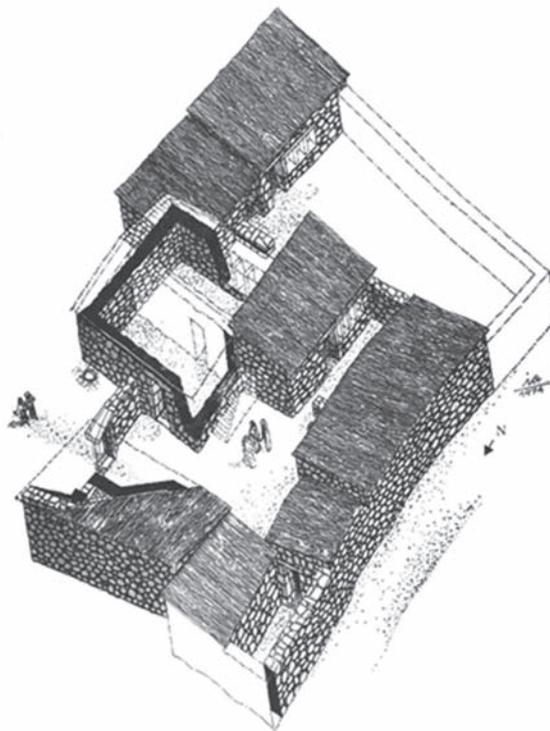
personas; crear un nuevo tipo de relaciones humanas en el que no haya un dueño absoluto sino solamente hermanos (véase también Mt 23,1-12).

e) La casa, un nuevo espacio para compartir la vida

Para los evangelios, especialmente para Lucas, la casa y el templo son dos espacios y sistemas contrapuestos. La obra lucana establece un contraste entre dos estructuras clave: la casa y el templo. Así, por ejemplo, el evangelio comienza y termina en el Templo (1,5-23 y 24,50-53). Hechos de los Apóstoles, por su parte, comienza y termina en la casa (1,12-14 y 28,30-31). En los primeros capítulos de Hechos coexisten el Templo, como lugar del centro político y de control religioso (2,46; 3,1-10; 4,1-4; 5,12.21.42), y la casa, donde se reúnen los creyentes para compartir el pan y toda la vida (1,13-14; 2,2.46; 5,42). El Templo es, en estos capítulos, lugar y sujeto de fuertes conflictos.

Después del asesinato de Esteban (Hch 7), el Templo pierde todo su papel positivo y pasa a representar un espacio desde donde nació el movimiento cristiano, pero con el que se entra en un conflicto irremediable. De este modo, ahora la comunidad se concentra en las casas como su lugar específico de reunión, de ayuda mutua y de misión. Es de casa en casa que va a llegar la Palabra de Dios y el testimonio apostólico hasta Roma, donde Pablo, también en una casa, tendrá su centro de actividad y de reunión (Hch 28,30-31).

El Templo representa una economía centralizada de redistribución a través de una autoridad político-religiosa; en cambio, la casa/familia representa una economía de reciprocidad generalizada que se caracteriza por la solidaridad incondicional del grupo y por la acogida de todos sin excepción donde cuenta ser persona y no lo que se pueda poseer. También representan, el Templo y la casa, diferentes formas de percibir y vivir las relaciones sociales. La



Reconstrucción de la casa de Pedro. La habitación central (en el dibujo, sin techo) corresponde al lugar de mayor veneración en la futura iglesia, quizás por conservar recuerdos de Jesús.

casa se convierte en el espacio privilegiado para expresar los valores del Reino: la reciprocidad generalizada, el dar sin esperar nada a cambio (Lc 6,30.34-35), la atención preferente a los enfermos, a los pobres y marginados (Lc 4,16-30; 6,20-23; 7,22-23).

Un lugar especial ocupa la mesa compartida. Ante el Templo que controlaba la vida cotidiana a través de sus normas de pureza, en la casa se opta por una mesa realmente compartida; una mesa en la que caben todos, una hermandad sin discriminaciones.

Algunos de los primeros cristianos –como el caso de las comunidades lucanas– entendieron que de compartir la mesa con pecadores tenían que pa-

sar a compartir la mesa con los paganos. Así lo expresa con claridad Hch 10,1-11,18. Los reproches que «los de la circuncisión» le dirigen a Pedro en Jerusalén de que ha entrado en casa de incircuncisos y ha comido con ellos (11,3) reflejan las mismas acusaciones que habían dirigido a Jesús (Lc 19,7; 5,30; 15,2). Este amplio relato presenta la íntima relación entre el código de pureza de los alimentos y el código de pureza de las personas: qué se puede comer, con quién puede uno relacionarse y en qué casa se puede entrar.

Para Lucas y sus comunidades estaba claro que Jesús se había acercado a los marginados y excluidos, a quienes el sistema de pureza desechaba, abriendo la posibilidad de apertura a los paganos, que eran los más excluidos e impuros (véase Lc 13,29). Esto se verificará en Hechos 10 cuando Pedro, al entrar a casa de Cornelio, confiesa: «Ya saben que un judío tiene prohibido juntarse con un extranjero o entrar en su casa; pero Dios me ha hecho ver que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre» (v. 28).

Lo que estaba en juego, además de la comunión de mesa entre judeocristianos y pagano-cristianos, era la posibilidad de que los cristianos entraran en casas de paganos y participaran en su mesa, requisito necesario de la misión hacia ellos.

Pero una vez más debemos insistir. No está en juego sólo un espacio; es la opción por nuevas maneras de comportarse. Y es que la contraposición entre el Templo y la casa es al mismo tiempo una doble manera de organizar la vida: el sistema de pureza o el principio misericordia.

f) *La mesa en la casa: un nuevo espacio para expresar los nuevos valores del Reino*

En las comidas Jesús cuestionó las jerarquías vigentes en su sociedad y propuso unos valores alternativos. Así por ejemplo, es en las comidas con fariseos donde critica a quienes buscan los prime-

ros puestos en los banquetes (Lc 14,7-11; 20,26) y exhorta a elegir los lugares más humildes (14,10-11); también critica los ritos de pureza de los alimentos (11,38-39.42) y los anima a no invitar gente de prestigio o a quienes puedan corresponder, sino a los pobres y a los tenidos por impuros (14,12-14).

En los Hechos de los Apóstoles, la casa es el lugar de la comunidad cristiana, precisamente porque es el lugar de la mesa común y de la hospitalidad (...) La comunidad «parte el pan en las casas» (2,46; 5,42). La entrada de los enviados de Cornelio en la casa donde está Pedro, y la de éste en la casa de aquél –inseparables, obviamente, de la participación en una misma mesa–, constituyen el tema clave de 10,1-11,18 (...) Pablo y Silas son misioneros itinerantes que encuentran en Filipo hospitalidad en casa de la judía Lidia (16,15.40). En esta misma ciudad, Pablo y Silas entran en la casa de su carcelero, que era pagano, y participan en su mesa (16,34). Más adelante, Pablo goza en Tesalónica de hospitalidad en casa de Jasón (17,5.7). En Corinto, primero se queda en casa de Priscila y Áquila, que eran judíos, pero después pasa a la casa de un pagano simpatizante con el judaísmo, Justo, que vivía cerca de la sinagoga (18,7).

La casa, indudablemente, no era un mero lugar de residencia. La casa es el lugar de reunión de la comunidad, plataforma misionera, ámbito de acogida de los misioneros y, como grupo humano, el núcleo de la comunidad. El relato de Hechos nos está presentando las iglesias domésticas, que constituyeron –como espacio y como grupo humano– la estructura base de la Iglesia cristiana primitiva. Por eso, el Saulo perseguidor, que hacía estragos en la Iglesia, «entraba por las casas» para llevarse prisioneros a hombres y mujeres (8,3); y, por lo mismo, el Pablo apóstol «predicaba en público y por las casas» (20,20).

R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, 109-110.

Es también en el contexto de una comida con sus discípulos donde Jesús critica el poder en contraposición al servicio y la entrega (22,14-38). La imagen del Señor sirviendo a sus siervos, al ser el paradigma

de los nuevos valores del Reino, se convertía en un principio a seguir en las casas (12,37; 22,27).

Pero la mesa en la casa no es un espacio uniforme. Es ahí también donde, por desgracia, puede manifestarse la injusticia, la falta de solidaridad y el distanciamiento entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco o casi nada. En torno a la mesa se empezaron a manifestar problemas graves de comunión; es el caso por ejemplo de Hechos 6; 1 Cor 11; Gal 2,11-14.

3. La Iglesia de casa después del movimiento de Jesús

Jesús y sus discípulos inmediatos se desplazaron a la casa convencidos de que la concreción del Reino de Dios necesitaba un nuevo espacio y nuevas convicciones respecto de las relaciones humanas. Muy pronto esto fue una convicción generalizada y lo que había sido un movimiento prácticamente en el ámbito rural, al desplazarse a la ciudad, tuvo que optar por la casa como un espacio indispensable para la vivencia de la fe así como para la misión.

a) *Del campo a la ciudad*

La ciudad lanzaba a los cristianos retos que no habían tenido en los primeros momentos. Pablo y otros grupos cristianos consiguieron muy pronto una admirable extensión del mensaje de la Buena Nueva de Jesucristo porque respondían a las necesidades sociales y se ajustaban a las posibilidades históricas de su tiempo¹².

¹² Pablo estaba equipado para esta extensión y adaptación: judío pero con cierta mentalidad griega, hombre de ciudad y no de campo, preparado intelectualmente, autosuficiente económicamente, ciudadano romano y de buena situación social; además era fariseo, por lo tanto, no tenía problema para aceptar la resurrección del Señor Jesús.

La estrategia de Pablo fue fundar comunidades en las grandes ciudades que eran capital de provincia o espacios importantes de comunicación. Lo que había iniciado en la zona rural de Galilea comienza ahora a emerger –no sin grandes retos y dificultades– en las ciudades. Mientras el movimiento de Jesús era más itinerante y desinstalado, la estrategia de Pablo promovía un cristianismo más sedentario, basado en comunidades locales, organizadas en ministerios de tal manera que no dependían de profetas de paso. De este modo, Pablo se debatía entre el acompañamiento a las comunidades y la fundación de otras nuevas. Sus estancias no eran demasiado largas en las comunidades y, aunque mantenía relaciones constantes con ellas, siempre confió en su capacidad para subsistir y regular su vida con madurez.

Por su parte, el autor de la obra lucana (evangelio y Hechos de los Apóstoles) tiene a la vista un movimiento de expansión urbana. Así se refleja en Hechos de los Apóstoles, donde se citan muchas ciudades; por ejemplo: en Palestina (Gaza, Asdod, Lida, Jafa, Samaria, Cesarea), en Siria y Chipre (Ptolemaida, Tiro, Sidón, Damasco, Antioquía, Salamina, Pafos), entre otras. Y en el evangelio se afirma convincentemente: «Al hacerse de día salió y se fue a un lugar solitario. La gente lo andaba buscando y, llegando hasta él, trataban de retenerlo para que no los dejara. Pero él les dijo: “*También a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque a esto he sido enviado*”. E iba predicando por las sinagogas de Judea» (Lc 4,42-44).

Quizás la pregunta más difícil que se hacían aquellos primeros cristianos era: ¿la evangelización en las ciudades corresponde a lo que dijo e hizo el Señor? Lucas y sus comunidades, convencidos de que el trabajo misionero en las ciudades no contradecía la voluntad de Jesús, se esfuerzan en presentarlo yendo a las ciudades más que los otros evan-

gelistas¹³. Entre estos textos sobresale la indicación de 4,42-43, donde se señalan las ciudades como espacio evangelizador del Maestro; además se deja entrever el apostolado de los primeros cristianos en las urbes a través de la obligatoriedad que siente Jesús de visitar «otras ciudades»¹⁴. En esta misma línea vale la pena también considerar Lc 10,1: «Después de esto, designó el Señor a otros setenta y dos y los envió por delante, de dos en dos, *a todas las ciudades y sitios adonde él había de ir*». Es muy probable que en este texto se esté queriendo indicar que, aquellos discípulos misioneros en las ciudades, no estaban solos, contaban con la presencia del Maestro. Además, el mismo capítulo 10 de Lucas dice: «*En la ciudad en que entren y los reciban, coman lo que les pongan; curen a los enfermos que haya en ella, y díganles: “El Reino de Dios está cerca de ustedes”*». *En la ciudad en que entren y no los reciban*, salgan a sus plazas y díganles: “sacudimos sobre ustedes hasta el polvo de su ciudad que se nos ha pegado a los pies. Sepan, de todas formas, que el Reino de Dios está cerca. Les digo que en aquel Día habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciudad”» (vv. 10-12).

Para Lucas la misión se desarrolla gracias a una red de ciudades. La ciudad es el lugar de la vida, de la historia, del poder, de la conversión, de la identi-

¹³ Por ejemplo Lc 4,43 habla de «ciudades» mientras que Mc 1,38 dice «pueblos»; sólo Lc 5,12 indica que Jesús estaba en una ciudad; no así Mc 1,40 y Mt 8,1; sólo Lc 7,11-17 habla de la viuda de la ciudad de Naín, vv. 11.12. Mientras Mc 4,1 y Mt 13,1 ubican la parábola del sembrador a orillas del mar, el tercer evangelista (8,4) indica que a la mucha gente que se reunía se añadía la que procedía de las ciudades. Sólo Lucas indica, en el relato del endemoniado de Gerasa, que éste «vino de la ciudad» (8,27; no así los paralelos de Mc 5,1ss y Mt 8,28ss); en este mismo caso, Lucas quizás interpretando adecuadamente a Marcos (5,20) dice que el recién aliviado «fue por toda la ciudad proclamando todo lo que Jesús había con él» (Lc 8,39). Lucas 9,5 como Mateo (10,11.14 que menciona «ciudad o aldea», «casa o ciudad») al hablar de la misión de los apóstoles habla de la ciudad como espacio del rechazo (no así Mc 6,11).

¹⁴ Esta obligatoriedad es expresada por medio del verbo *dei*. Marcos 1,38, por el contrario, no presenta este matiz.

ficación de las iglesias, de la aceptación o el rechazo colectivo del evangelio. El trabajo en la ciudad es tan determinante para las comunidades cristianas que, a pesar del rechazo, deben mantenerse en la convicción de anunciar que el Reino de Dios está al alcance de todos (v. 11). Es en la ciudad donde los discípulos enviados deben dar testimonio público; en este testimonio es primero la acción y luego la palabra.

No debemos pasar por alto que las comunidades lucanas (14,21) comprendieron que la comensalidad abierta exigía la apertura y acogida de los habitantes más desprotegidos de la ciudad (pobres, lisiados, ciegos y cojos). El tercer evangelista, a diferencia de Mateo (22,9), indica que el dueño de la casa encarga a su siervo –ante la negativa de los primeros invitados al banquete– que salga «a las plazas y calles *de la ciudad*» (Lc 14,21). Más aún, Lucas señala que la convocación es algo urgente.

b) La Iglesia en las ciudades

Para comprender mejor «la Iglesia de casa» es importante que tengamos al menos una visión general de las características de la Iglesia en la ciudad¹⁵. Las comunidades urbanas tuvieron, en primer lugar, un lenguaje de pertenencia. Abundan los términos y frases que presentan a los cristianos como un grupo muy especial y se refieren a sus relaciones comunitarias con emoción. Se califica a menudo a los cristianos como «santos» o «santificados» (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; Rom 1,7; Ef 1,1; Col 1,2). Este término se usa en contraste con los «injustos» de fuera (Col 1,4). El término «elegidos» y sus verbos correspondientes también juegan un papel importante como lenguaje de pertenencia (1 Tes 1,4; Rom 8,33; Col 3,12; 1 Cor 1,27) así como «llamar» y sus

¹⁵ Para este apartado ha sido de gran utilidad: W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988, pp. 148-188.

derivados (1 Cor 1,9; 7,15.17-24; Gal 1,6.15; 1 Tes 2,12; 2 Tes 2,14...). Especialmente es importante el lenguaje referido a los cristianos como una «familia»; por ejemplo, los cristianos son hijos de Dios y también del apóstol; son hermanos y hermanas que se aman mutuamente (1 Tes 1,4.6; 2,7.8.17; 4,9).

Fue para Pablo de gran utilidad también el lenguaje de «Cuerpo de Cristo» para señalar su interrelación hacia dentro de la comunidad. Pablo utilizará esta imagen para promover la diferenciación de ministerios, pero en orden a la unidad y a la interdependencia de sus miembros (1 Cor 12,12-30). Las comunidades posteriores a Pablo también continuaron explotando esta misma imagen (Col 1,18; 2,19; Ef 1,22; 4,15).

Todos estos términos y otros están tomados del lenguaje bíblico referidos a Israel. Le fueron de gran utilidad a Pablo para influir en el proceso de toma de conciencia de la identidad de sus comunidades, pero sobre todo para señalar las relaciones entre ellos mismos y su responsabilidad ante el grueso de los no creyentes.

En segundo lugar, las comunidades tuvieron un lenguaje de separación. Así por ejemplo se utiliza la frase «los de fuera» (1 Cor 5,12.13; 1 Tes 4,12; Col 4,5). A veces a estos «de fuera» se les calificaba como «no creyentes» (1 Cor 6,6; 7,12-15; 10,27; 2 Cor 4,4) o como «injustos» (1 Cor 6,1.9), «los que odian a la Iglesia» (1 Cor 6,4), «los que no conocen a Dios» (1 Tes 4,5; Gal 4,8). La expresión «los nuestros/los de fuera» implica necesariamente una percepción negativa del grupo externo; sin embargo, debemos reconocer que la finalidad principal de estas frases es reforzar la identidad de la comunidad y reanimarse ante los conflictos que tenían como consecuencia de la cohesión grupal.

En tercer lugar, los grupos cristianos tuvieron que descubrir el modo de trazar unas fronteras que evidenciaran su identidad. Las comunidades paulinas y las de sus discípulos abandonaron conscientemente las normas de pureza que ayudaban a

mantener las fronteras sociales de las comunidades judías porque en una comunidad compuesta especialmente por ex paganos éstas no tenían ningún función y, lo más grave, podían opacar la novedad del Evangelio de Jesucristo (1 Cor 16,22).

Podríamos señalar, en cuarto lugar, la creación de instituciones para prestar servicios hacia el interior de la comunidad, sea de asistencia o de administración de la justicia. Es el caso por ejemplo de 1 Cor 6,1-11. En los vv. 2-5 da la impresión de que Pablo espera que la Iglesia establezca procedimientos internos para juzgar las querellas civiles entre cristianos, con expertos que actúen de árbitros. Los vv. 6-11 abundan en recomendaciones prácticas.

Pero, en quinto lugar, debemos decir que no eran comunidades cerradas. Su fuerte sentido de pertenencia no los alejó de los demás, sino que los mantuvo como una comunidad que buscaba dar un testimonio permanente en su propio ambiente. Permanecían en las ciudades y seguían llevando su vida ordinaria en la calle y entre los vecinos, en los talleres de trabajo y en los espacios culturales. Pablo y los demás dirigentes no se limitaron a permitir esta interacción, sino que en algunos aspectos la impulsaron (1 Cor 5,9-13). Además, la disciplina interna que imponían los dirigentes no tenía como finalidad el aislamiento total, sino la responsabilidad de propiciar un adecuado testimonio ante los de fuera (1 Cor 14,23; 10,32; 1 Tes 4,12).

Por último, los grupos locales de cristianos no sólo gozaron de un alto nivel de cohesión y de identidad, sino que fueron conscientes de pertenecer a una comunidad más amplia «con todos los que invocan el nombre de nuestro Jesucristo en todos los lugares» (1 Cor 1,2). Incluso se crearon, con el tiempo, unas redes de instituciones para encarnar y proteger esta cohesión.

Esta identidad comunitaria en torno al Resucitado recibió el nombre de Iglesia (*ekklésia*) y refiere no sólo la reunión ocasional sino sobre todo la comunidad misma. El término designaba además

a todas las comunidades cristianas como parte de un todo (1 Cor 16,1; Gal 1,2; 2 Cor 8,1; 1 Tes 2,1; Rom 16,4.16; 1 Cor 11,16.22; 2 Tes 1,4; 1 Cor 10,32). No hay duda de que Pablo y los demás dirigentes trabajaron activamente en inculcar la convicción de la comunión desde Jesucristo (2 Cor 1,1; 1 Cor 1,2; Col 4,13).

Sin embargo, la ciudad en sí misma fue sólo un espacio amplio; dentro de la ciudad los lugares de reunión de los grupos paulinos, y probablemente de la mayoría de los otros grupos cristianos, fueron las casas privadas o lo que se llamó «Iglesia de casa»¹⁶. Enfatizamos de entrada: para los cristianos la casa no constituyó simplemente una forma adicional de identidad social y de afiliación religiosa, juntamente con otros lugares como el templo, la sinagoga o la ciudad. La casa fue una alternativa decisiva.

En la misión en la ciudad, la Iglesia de casa desempeñó un papel muy importante; es lo que nos presenta Lucas, que, en su afán de justificar la misión en sus comunidades, remonta su realidad a tiempos de Jesús (10,1-12). Para las comunidades lucanas el éxito en la ciudad (vv. 8-11) presuponía el acceso a la casa (vv. 5-7)¹⁷, pues la ciudad era una organización de casas y se entendía como su extensión. La casa era el lugar de los primeros encuentros; por esto era importante en el primer contacto lo profundamente humano en aquella cultura: comer, beber, descansar.

Es posible que Lucas quiera remarcar que, a través de lo profundamente humano y ordinario del

¹⁶Nos interesa explotar especialmente la casa como espacio y grupo familiar; no son de nuestra incumbencia algunos otros posibles modelos que hubieran podido influir en la estrategia evangelizadora de Pablo y de algunos otros cristianos. Para esto consúltese: Meeks, *Los primeros cristianos...*, pp. 136-148, donde se insinúan unas posibles relaciones con las asociaciones voluntarias, la sinagoga y la escuela filosófica o retórica.

¹⁷Lucas alterna cuando habla de «la casa» el uso de *oikos* y *oikía*; quizás porque el primero significa el edificio junto con sus habitantes mientras que el segundo sólo el edificio.

trato personal, entra el evangelio. En este contexto se menciona el salario del misionero, no como un sueldo, sino como la participación de la comunidad para su subsistencia. Lucas, ante los posibles malos entendidos y abusos, dice que el Señor ordenó que los misioneros no anduvieran de casa en casa (v. 7); cuenta la hospitalidad de los anfitriones, no el lujo o la comodidad.

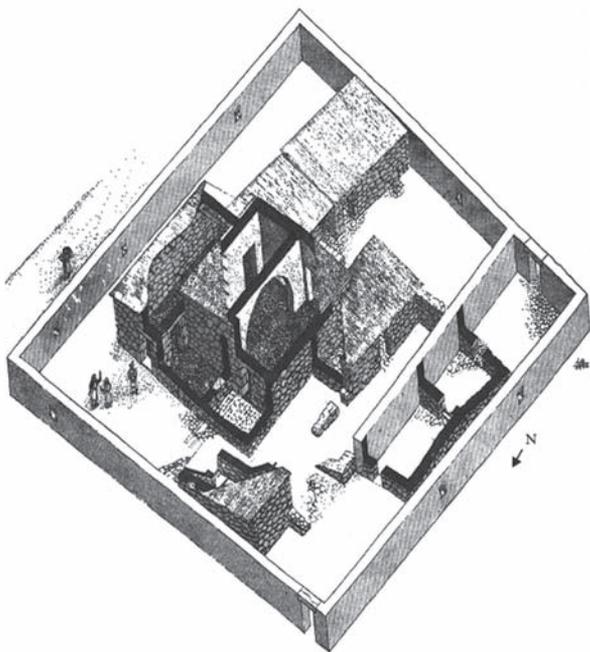
Ahora bien, la casa es más que un cambio de lugar; es un cambio radical de mentalidad. Por esto, después de decir que «no saluden a nadie en el camino» (v. 4) para enfatizar la urgencia del trabajo por el Reino, se deja claro que los misioneros deben llegar a la casa y ser portador de paz. Recordemos que la paz significa mucho más que tranquilidad. No es un simple saludo que procura un buen deseo; es la gracia de Dios que llena de posibilidades al hombre para ser feliz. Esta paz que proclama y comparte el misionero le confiere a su misión una dimensión sagrada; y es que en una sociedad donde las palabras todavía tenían peso, la paz era la plenitud de la vida y de las relaciones.

c) La Iglesia de casa

La expresión «de casa» (*kat'oikon*) es una expresión idiomática encontrada en algunas citas de las epístolas de Pablo:

«Saluden a Prisca y Áquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. Ellos arriesgaron sus vidas por salvarme; y no sólo yo les agradezco esto, sino también todas las iglesias de la gentilidad. Saluden también a *la Iglesia que se reúne en su casa*» (Rom 15,3-5). O también: «Las iglesias de Asia los saludan. Les envían muchos saludos en el Señor Áquila Prisca, junto con *la Iglesia que se reúne en su casa*» (1 Cor 16,19; también: Flm 1-2; Col 4,15).

Estrictamente hablando sería lo mismo decir «Iglesia de casa» que «Iglesia doméstica». Sin embargo, optamos por el término «Iglesia de casa» por-



Reconstrucción de Iglesia de casa en Cafarnaúm (siglo IV d. C.).

que el de *Iglesia doméstica* no da pie para extraer todo el contenido que suponen los textos bíblicos.

Ahora bien, la expresión «Iglesia de casa» supone la localización de la Iglesia en un espacio concreto, pero que de ninguna manera excluye su relación con la totalidad de la Iglesia.

d) *Función y trascendencia de la Iglesia de casa en el cristianismo primitivo*¹⁸

Digamos, para comenzar, que la casa/vivienda fue el primer lugar de reunión de las comunidades

¹⁸ Para lo siguiente: R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica en el cristianismo primitivo*, Estella 1998, pp. 100-110.

cristianas; simultáneamente podemos decir también que fue la casa/familia el núcleo humano inicial de la Iglesia. Así se expresa en la fórmula: «La Iglesia que se reúne en la casa de»; «se convirtió... y toda su casa».

Podríamos decir que la casa como espacio les permitió a los cristianos tener conciencia de su identidad y diferenciarse del judaísmo (Hch 2,46). Además, la sencillez y facilidad de la Iglesia de casa les permitía tener espacios reales para la vida comunitaria, así como una plataforma misionera, un lugar de acogida para los predicadores itinerantes, espacios de solidaridad, ser sostén económico del naciente cristianismo, entre otras muchas posibilidades.

Asimismo la casa le permitió al cristianismo reafirmarse en la vida cotidiana, en un espacio no sacro. Esto se complementaba con la cercanía y la interrelación real, pues el espacio permitía que fueran comunidades pequeñas, quizás treinta o cuarenta personas.

Podríamos decir, en segundo lugar, que la Iglesia de casa permitió que participaran personas de diversos rangos y situación social. De este modo, las primeras comunidades cristianas admitían a todos porque deseaban construir una auténtica comunidad de hermanos. Se intentó vivir con autenticidad el espíritu cristiano en el interior de las comunidades, promoviendo, como veíamos anteriormente, actitudes fraternas.

En tercer lugar, la Iglesia de casa correspondía a la estrategia evangelizadora de los primeros dirigentes, entre ellos Pablo, que se preocupaban de conseguir en cada localidad la conversión de un *paterfamilias* o un *jefe de casa* que proporcionara el espacio adecuado como plataforma misionera y localización de la comunidad.

Podríamos afirmar, en cuarto lugar, que la Iglesia de casa influyó en la fisonomía de las comunidades de los orígenes. Las comunidades incluían personas desprotegidas y pobres así como gente de buena posición económica y de responsabilidades

importantes. Así, por ejemplo, en Corinto Erasto era el tesorero de la ciudad (1 Rom 16,25), Crispo era jefe de la sinagoga (Hch 18,8; 1 Cor 1,14), Gayo tenía una casa especialmente amplia (Rom 16,23); Priscila y Áquila tenían, probablemente, negocios en varias ciudades; Lidia se dedicaba a negociar con púrpura entre Grecia y Asia Menor; Filemón tenía al menos un esclavo, etc. Esta interacción no se reducía a lo social y económico; también se extendía a la participación de la mujer en la conducción de las iglesias de casa. Es decir, en las comunidades –también en las paulinas– las mujeres participaban activamente en el movimiento cristiano, al mismo nivel que los varones, y ejercían una digna función misionera, de enseñanza y de liderazgo.

La religión doméstica paulina no aspira a transformar las estructuras del Estado romano, pero sí aspira a tener una verdadera influencia social. El cristianismo paulino respeta la casa, base de aquella sociedad, pero intenta imbuirla de un espíritu nuevo. Concretamente, aspira a que el orden patriarcal sea compensado por el amor y la benevolencia. De hecho, se puede considerar una verdadera novedad histórica el carácter mestizo, participativo, heterogéneo y fraterno de aquellas comunidades. Características a las que habría que añadir la atención tan especial por los miembros débiles y pobres y el protagonismo de las mujeres.

Rafael Aguirre, *Ensayos sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001, 65.

Los Hechos de los Apóstoles informan de la conversión de muchas mujeres de buena posición (17,4.12). Pablo mismo refiere mujeres que fundaron y sostuvieron iglesias de casa; por ejemplo, Apfia, que junto con Filemón y Arquipo era líder de una Iglesia en su casa (Col 4,15); Priscila con su marido Áquila fueron responsables de una Iglesia en Éfeso primeramente (1 Cor 16,19) y después en Ro-

ma (Rom 16,3.5); Lidia, que fue la primera convertida en Filipo, probablemente prestó su casa para una comunidad (Hch 16,15). De la Iglesia de Filipo conocemos el nombre de dos mujeres, Evodia y Síntique, que tuvieron que ser muy importantes, pues a Pablo le llegó a preocupar la rivalidad que había surgido entre ellas (Flp 4,2-3).

En quinto lugar, tengamos presente que quien albergaba a la Iglesia en su casa automáticamente se convertía en su líder. Esto aparece claro en la forma que el mismo Pablo los designa. Por ejemplo, a Filemón lo llama «colaborador» (v. 1), a Febe «nuestra hermana, diaconisa de la iglesia de Cencreas» (Rom 16,1-2), a Priscila y Áquila «colaboradores míos en Cristo Jesús» (v. 3). Vale la pena citar el caso de Timoteo, nombrado como «presbítero» en la fe, que pese a su edad natural (1 Tim 4,12) es un líder en la Iglesia de Éfeso y colaborador de Pablo (Rom 16,21).

Digamos, en sexto lugar, que ante quienes no podían participar en una casa/familia la Iglesia doméstica fue una fabulosa alternativa. Al no legitimar el orden establecido, el cristianismo fue incluyente. El cristianismo se ubica en la casa pero de ninguna manera es un mero culto doméstico y privado. Su universalismo no se reducía a una mera actitud romántica de acogida de todos sino a constituirse en un auténtico espacio comunitario para evidenciar la fraternidad. De este modo la Iglesia de casa respondía a tres aspiraciones elementales de aquel tiempo: la participación voluntaria, el espacio para la relación interpersonal y la aspiración de una fraternidad universal. Estos tres elementos no sólo generaban atracción, sino que abrían a la esperanza.

En séptimo lugar, el desplazamiento a un espacio doméstico no significa en modo alguno que las comunidades contradijeran la práctica de Jesús en lo que se oponía al Reino de Dios. Pablo y los demás dirigentes adaptaron pero no traicionaron. Tendríamos que ser muy críticos pero no pesimis-

tas con el esfuerzo posterior que aparece en las Cartas de la Cautividad y Primera de Pedro, donde, a través de los preceptos domésticos (Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pe 2,18-3,7), se inculca la aceptación del orden establecido, quizás con fines apologéticos y misioneros.

Pablo lo que hace es extender por diversas ciudades una red de comunicaciones domésticas en las que se compartía la fe, sus miembros se ayudaban entre sí, se acogía a los hermanos que estaban de paso y eran plataformas misioneras. El problema de Pablo no es cómo relacionar a la Iglesia como tal con la sociedad pagana ni, menos aún, con el Imperio, sino cómo ser cristiano en medio de esa sociedad pagana.

R. Aguirre, *Ensayos sobre los orígenes...*, 64.

Por último, las iglesias de casa expresan un valor cristiano elemental: la existencia de comunidades nucleares en donde sea posible la relación interpersonal digna, la comunión de fe y la participación efectiva de todos sus miembros. Una comunidad espontánea sin solidez en la estructura sociocultural existente tiende a desaparecer antes de madurar suficientemente; por el contrario, una comunidad sólida como institución pero vacía en su vida comunitaria estaría lejos de presentarse como alternativa generadora de esperanza y compromiso.

A esto tendríamos que añadirle que el crecimiento de la identidad no elimina la apertura, más bien la supone como una condición elemental de que se tiene solidez. Pero se debe tener cuidado pa-

ra que la apertura no sea una simulación de un comportamiento hegemónico aplastante. Se hace necesaria una participación e intercambio efectivo de tal manera que la Iglesia de casa sea una concreción de la Iglesia, pero que en ningún momento se tengan ni las más mínimas actitudes sectarias o comportamientos que pongan en riesgo la auténtica comunión eclesial.

Bibliografía

- Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella 1998, sobre todo el capítulo 4: «La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas» (pp. 79-110); esto mismo se puede encontrar en forma de artículo en *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 27-51.
- , *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella 2001, especialmente el capítulo 3: «La estrategia evangelizadora de Pablo: la religión doméstica» (pp. 53-73).
- Gehring, R. W., *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody 2004.
- Guijarro, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998, especialmente el capítulo 1: «La familia en el conjunto de la sociedad» (p. 51-73) y el capítulo 4: «Las relaciones entre los miembros de la casa» (p. 127-159).
- Meeks, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988, especialmente el capítulo 3: «La formación de la Ekklesia», pp. 131-188.
- Moxnes, H., *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Estella 2005.

La Iglesia de casa desde la dogmática

Dante Gabriel Jiménez Muñoz Ledo

1. La Iglesia de casa es una necesidad vital

La Iglesia de casa es insustituible en la conformación de la comunidad parroquial actual. El sentido más cercano y cálido de la vida de Dios en la persona y en la comunidad, demanda siempre este espacio más íntimo de una pequeña comunidad, cuyos lazos, anteriores y posteriores a la Eucaristía, autorizan la puesta en común, no solo de las dificultades de la vida y del compromiso mutuo por madurar el Reino, si no de la vivencia de la fe y la concreción de la Caridad que viene de Dios.

La Iglesia local, por la concreción de la comunidad parroquial, está en continuo movimiento natural de comunicación a través de múltiples pequeñas comunidades, en una continua búsqueda de pertenencia a Cristo en la Iglesia y en la insistente exigencia amorosa de nuestra vocación para la misión.

Existen factores en las comunidades, tanto urbanas como rurales, que dificultan cada vez más, el vivir la experiencia de Dios y la comunión visible del nuevo pueblo de Dios. Entre otros, se pueden enumerar los siguientes:

– La movilidad social: el individuo no logra, en la vida diaria, hacer coincidir los tiempos y los lugares tan fácilmente; la movilidad dificulta los encuentros para la vida de comunión en los templos;

apenas si se rescata tiempo para la celebración dominical de la Eucaristía.

– Cada vez es menor el número de parroquias que puedan ofrecer, más allá de servicios litúrgicos y pastorales, un lugar de encuentro en la fe para los cada vez más diversos grupos y generaciones de creyentes, mucho menos una especie de hogar en la fe¹.

– La creciente necesidad, en la vida de fe, de un alimento espiritual que desarrolle en los creyentes el sentido de seguridad básica en su relación con Dios y con los hermanos, su pertenencia a la Iglesia, y su vocación para la misión.

Hay que entender más allá de estos condicionamientos de tiempo, de espacio y de la pluralidad de culturas, el valor más grande de la Iglesia de casa que es la vida de Dios en su comunicación de vida y de amor trinitaria y la experiencia fundante de la comunión.

2. La Vida de Dios

El papa Benedicto XVI da una gran enseñanza para entender la vida de Dios en la Iglesia de casa, cuando explica cómo entiende Pablo la Iglesia: co-

¹Cf. Kehl Medard, *¿A dónde va la Iglesia?*, Burgos 1997, p. 137.

mo *Ekklésia*, es decir, como Asamblea del Pueblo convocada por Dios. Dice el Papa que:

«El vocablo *ekklésia* aparece sólo bajo la pluma de Pablo, que es el primer autor de un escrito cristiano. Esto sucede en el incipit de la primera Carta a los Tesalonicenses, donde Pablo se dirige textualmente a la Iglesia de los Tesalonicenses (cf. después también a la “Iglesia de los Laodicenses” en Col 4,16). En otras Cartas habla de la Iglesia de Dios que está en Corinto (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1), que está en Galacia (Gal 1,2 etc.) –Iglesias particulares, por tanto– pero dice también haber perseguido “a la Iglesia de Dios”, no a una determinada comunidad local, sino “la Iglesia de Dios”. Así vemos que esta palabra “Iglesia” tiene un significado pluridimensional: indica por una parte las asambleas de Dios en determinados lugares (una ciudad, un país, una casa), pero significa también toda la Iglesia en su conjunto. Y así vemos que “la Iglesia de Dios” no es sólo la suma de las distintas Iglesias locales, sino que éstas son a su vez realización de la única Iglesia de Dios. Todas juntas son la “Iglesia de Dios”, que precede a cada Iglesia local, y que se expresa y realiza en ellas»².

Siguiendo esta catequesis del Papa, se puede entender a la Iglesia de casa, en el universo de las Iglesias locales, con sus concreciones de parroquias, como «La Iglesia de Dios» que precede a cada Iglesia local y se expresa y realiza en ella. Más aún, se puede decir que la Iglesia se hace local en este lugar, una casa, cuyo dinamismo interior, por la vida de Dios, la lleva a entenderse como Iglesia también misionera, generadora de cultura cristiana y de vida de Dios en el espacio de las propias viviendas.

La Iglesia de casa es también la Iglesia de Dios porque surge de la convocación de Dios, Y no de ideologías o intereses de una familia o de un grupo natural; es la Iglesia de los bautizados que se sabe

²Cf. Benedicto XVI, *La Iglesia en la enseñanza de san Pablo*, Catequesis del miércoles 15 de octubre 2008.

convocada y es una en todas sus realizaciones porque la unidad de Dios crea la unidad de La Iglesia en cada lugar.

«Iglesia» (Εκκλησία) es un término teológico muy cargado de sentido a partir de la historia de la revelación, tal como nos la muestra el Nuevo Testamento, Εκκλησία (*Qahal*) procede de la idea veterotestamentaria de «reunión del pueblo de Dios», tanto mediante la traducción de los «setenta» como a través del judaísmo apocalíptico. A pesar del rechazo de que fue objeto por parte de Israel, Jesús no ha fundado una sinagoga aparte, ni creado una comunidad separada en el sentido de un «resto santo» o de una secta que hace secesión. Ha querido, por el contrario, convertir a Israel, dirigiéndole un mensaje de salvación que será transmitido finalmente en forma universal (cf. Mt 8,5-13; Mc 7,24-30). Sin embargo, no existe Iglesia en el sentido pleno y teológico del término más que después de Pascua, bajo la forma de una comunidad compuesta, en el Espíritu Santo, de judíos y de paganos (Rom 9,24). El término Εκκλησία, que en los cuatro evangelios no aparece más que tres veces en san Mateo (16,18; 18,17) adquiere en el conjunto del Nuevo Testamento tres significaciones posibles que, por lo demás, se interfieren bastante frecuentemente:

1. La asamblea de la comunidad.
2. Cada una de las comunidades locales.
3. La Iglesia universal.

Comisión Teológica Internacional,
Documentos 1969-1996, Madrid 1998, 331.

¿Se da la Vida de Dios en la Iglesia de casa?

La respuesta es afirmativa porque la Asamblea de los convocados, es tal, en virtud de la experiencia vital de estar sellados por el bautismo y por ello, en la experiencia de filiación divina y de mutua pertenencia en Dios. Son cristianos por una configuración interna que los adhiere no solo a la comunión de los hermanos, sino a la comunión con Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La vida de Dios Trino es un acontecimiento cuya experiencia está al centro de la fe cristiana en la Iglesia de casa. Es precisamente, porque la fe supone la experiencia cada vez más clara de Dios, por la que los convocados pueden clamar Padre en Cristo, por el Espíritu.

Y esta vida de Dios, experimentada por la vía del amor, configura al cristiano en una nueva criatura pues:

«no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»³.

Este nuevo horizonte, el de la experiencia del amor primero de Dios, orienta la vida del cristiano a responder con el amor a Dios y al prójimo no sólo como un mandamiento, sino como un ejercicio gozoso del encuentro personal con Dios; y esto es posible gracias a una comunidad de convocados que en la cotidianidad de sus vidas, decide compartir la vida en Dios desde su Iglesia local, en la Iglesia de casa.

Por lo que se ha dicho anteriormente, se entiende que la puerta para la vida de Dios en La Iglesia es siempre la experiencia de encuentro con la Persona de Cristo, Jesús de Nazaret pues Él es quien nos regala a Dios. Es a través de su persona como Dios Padre se ha acercado a la humanidad y se ha «comunicado» como don de sí, compartiéndonos su vida y su amor.

En la Iglesia toda y en la Iglesia de casa, esta experiencia de vida y de amor de Dios hace, en la comunidad, la vida de comunión de los creyentes entre sí y de todos con la Trinidad. En la Iglesia de casa, los bautizados se saben convocados para

³ Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, No. 1, Ciudad del Vaticano 2005.

ejercitar esta fe trinitaria desde la experiencia originaria de fe y desde su ser de Iglesia, antes de toda fijación doctrinal y reflexión teológica⁴. Más allá, en un segundo momento, está la confesión de la fe que los lleva a la liturgia de la Iglesia local y, de regreso, a la liturgia de casa como concreción fundante de la Caridad que viene de la experiencia eucarística. Y en un movimiento ulterior, el ejercicio plenificante de la Misión.

a) La Vida de Dios en la experiencia de la vida

Esta categoría de la experiencia, que hemos a penas tocado, es base para la vida de Dios en la Iglesia de casa; no se pueden vivir dos vidas paralelas, la vida de Dios y la vida de los hombres.

El encuentro con Cristo, es siempre un encuentro situado; esto significa que Cristo no irrumpe sin más en el itinerario de vida de la persona humana, ni en su historia de relaciones y las cancela, al contrario, Jesús parte del contexto vital de una persona o de un grupo, para ayudarlo a interpretar su experiencia de vida y para ayudarlo a trascender esa misma vida. Más aún, Cristo se implica en el dinamismo de necesidades, de cada persona, y desde el horizonte vital, ético y religioso de cada persona, se hace presente y crea la experiencia fundante de la fe.

En el episodio del diálogo de Jesús con la samaritana (Jn 4,4-44), se encuentran elementos muy valiosos para comprender mejor cómo el encuentro con Cristo, eleva la interpretación de la propia vida y de la vida de Dios. En este pasaje del Evangelio de Juan, se encuentra el programa universalista de Jesús. Es un programa que supera todos los determinismos étnicos y religiosos. Este programa, incluye la personalización del hombre. Dios que es padre, no desea presentes ni dones, sino comunicar vida y amor. La samaritana ha tenido que en-

⁴ Cf. G. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, Barcelona 2001, pp. 31-71.

tender que no hay dos esferas, la de Dios y la de la vida, sino que la experiencia de la vida, dedicada al bien de los demás, se convierte en culto al Padre, y que el amor forma la nueva comunidad humana.

Del pueblo aquel muchos de los samaritanos le dieron su adhesión por lo que les decía la mujer, que declaraba: «me ha dicho todo lo que he hecho». Así, cuando llegaron los samaritanos adonde estaba él, le rogaban que se quedara con ellos, y se quedó allí dos días. Muchos más creyeron por lo que dijo él, y decían a la mujer:

«Ya no creemos por lo que tú cuentas, nosotros mismos lo hemos estado oyendo y sabemos que éste es realmente el salvador del mundo» (Jn 4,39-42)

Es a partir de este encuentro personal con Jesús, que los samaritanos experimentan, que su vida, «ordinaria», cobra un sentido más pleno. La noticia de la mujer los lleva a comprender que ha llegado para ellos la hora de la misericordia de Dios; su fe es ahora fruto del contacto personal con Jesús.

La Iglesia de casa pues, se alimenta y vive del compartir la vida, y la vida de Dios en la experiencia cotidiana, de la reunión, de la escucha de la Palabra, de la experiencia del amor, de la Eucaristía y de la Misión.

b) La vida de Dios en los bautizados

Los laicos tienen un don precioso y un compromiso en la comunión y en la misión de la Iglesia que los consagrados poco o nada pueden alcanzar; y esta mediación vital es por la que están inmersos en la realidad secular, como comunicadores de Evangelio y de vida de Dios.

Cuando se dice que por medio de los laicos, la Iglesia de Cristo está presente en los más variados sectores del mundo como signo y fuente de esperanza y de amor, se afirma al propio tiempo, que los laicos son portadores del Evangelio y del sentido de

Iglesia en ese contexto de vida de cada persona en su situación. También se puede afirmar que la realidad de los distintos grupos sociales, culturales y religiosos, reclama ser releída, meditada, interpretada e iluminada, por medio de la Palabra de Dios, en una experiencia de hogar, cuya vida se enriquece en la comunión y en la participación de sus miembros, con sentido de Iglesia.

La vocación del laico de buscar el Reino de Dios tratando las realidades temporales y ordenándolas según Dios, lo ubica en un primer momento, en el escenario de su propio *hábitat*, en donde tiene la posibilidad de formar Iglesia, como principio vital de la sociedad humana, en el ejercicio laical de su ser en Cristo y de ser Iglesia.

Desde la teología paulina, el papa Juan Pablo II, define la «figura» del laico, considerando de entre otros, tres aspectos fundamentales que dimanar de su bautismo: la dignidad de ser hijos en el Hijo, que nos hace un solo cuerpo en Cristo y cuya unción con el Espíritu Santo, nos constituye en templos vivos y santos del Espíritu.

En esa definición del laico, podemos ahondar, confirmando que:

– Los bautizados que habitan una casa, se saben hijos de Dios en Cristo pues éste es el principio vital de su fe. Y de esta identidad, que no solo descubren a nivel de conocimiento catequético sino de la experiencia del amor paterno de Dios.

– Los bautizados son también un solo cuerpo en Cristo, están incorporados mística y realmente al cuerpo crucificado y glorioso de Jesús (Gal 3,27; Ef 4,22-24; Col 3,9-10) pues el sólo bautismo produce esta incorporación a Cristo para formar un solo cuerpo (Rom 12,5).

– Los bautizados, además de su regeneración en el agua, son consagrados en virtud de la misma unción del Espíritu Santo para formar una casa espiritual, son sellados indeleblemente y constitui-

dos en templo espiritual, capaces de ser habitados por la presencia de Dios.

Al igual que Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18-19) a cada bautizado-ungido, le llega el momento decisivo en que se descubre lleno de Espíritu Santo, urgido de hacer una conversión pastoral⁵ y, en autenticidad de vida, asume la misma misión de Jesús el Cristo desde la peculiaridad de su vocación Y en medio de su propio ambiente.

La conversión pastoral es, dinamizadora de la mayoría de edad en la fe, es la exigencia cada vez más clara en la vida del laico, de tomar las riendas de su relación con Dios y con los demás, con el imperativo de dotar a su realidad, de procesos de liberación visibles y generadores de vida y de comunión.

Así, el sólo bautismo genera en el creyente esta realidad misteriosa en su relación con Dios y lo hace partícipe, aquí y ahora del triple oficio de Cristo. Elegido para formar el nuevo Pueblo de Dios, cada bautizado participa, según el modo que le es propio, en el triple oficio (sacerdotal, profético y real) de Jesús:

– El oficio sacerdotal lo ejerce el laico unido a Jesús, en el ofrecimiento de sí mismo y de todas sus actividades (Rom 12,1-2) como una consagración del mundo

«Pues todas sus obras, sus acciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobre llevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf. 1 Pe 2,5), que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor. De este modo, también los laicos, como adoradores que en

todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios»⁶.

– El oficio profético del laico, lo ejerce unido a Cristo desde el testimonio y esto implica acoger el evangelio con fe, anunciarlo con palabras y obras y ponerlo en práctica desde la denuncia del mal. El profeta laico, en su vida cotidiana, familiar y social, es llamado a transparentar la propuesta siempre nueva del Evangelio con sentido pleno de esperanza.

– El oficio real lo ejerce el laico, unido a Cristo, en el servicio al Reino de Dios; se trata de una realleza, mediante la cual, el laico lucha espiritualmente y vence en sí mismo el reino del pecado, se entrega para servir en la justicia y en la caridad al Jesús de rostro humano en los más pobres.

También hay que decir que esta participación en el triple oficio de Cristo, se radica en el bautismo, se desarrolla en la confirmación y se completa en la dinámica de la Eucaristía, y que el laico recibe esta gracia en cuanto forma parte del único Cuerpo de Cristo.

Finalmente cabe subrayar que el laico tiene esta índole secular, que lo habilita para hacer Iglesia en un lugar; sobre todo cuando el Concilio⁷ describe «el Lugar» como condición en la que es dirigida la llamada de Dios al bautizado. Detrás de esta expresión, de ese «lugar», se afirma que el Concilio previó esa fisonomía de vida del laico, en una casa como pequeña comunidad, en la cual se entretejen todas las implicaciones de compartir la vida y los acontecimientos con sentido de unidad. Es esta casa abierta y ampliada, en donde el laico, se interroga sobre los signos de los tiempos y sobre la vida de Dios; es ahí, donde de manera ordinaria, tiene que interpretar la realidad y actualizar el significado del

⁵Cf. Jiménez, Dante, *Conversión Pastoral, un Presupuesto para la Misión Permanente*, Celaya 2009, p. 15.

⁶LG 34.

⁷Cf. LG 31.

Reino y de Cristo. Es ahí, en el «lugar» relacional e íntimo, cuyos vínculos hablan el lenguaje de Dios encarnado, en el que Dios llama, forma y envía.

Se trata de permanecer como fermento ahí donde cada uno fue alcanzado por Cristo, y desde ese lugar, como realidad teológica y eclesial, manifestar la vida de Dios.

Parece pertinente y necesario, insistir en esa visión del papa Juan Pablo II, cuando describe la «condición eclesial» del laico, definida radicalmente por su ser secular⁸. Esta definición permite seguir constatando que cada laico en su familia extendida, tiene en la concreción de su pequeña iglesia de casa, la misma vitalidad de la Iglesia toda, desde esa peculiaridad que le permite estar inserto en la comunidad humana, imprimiendo su carácter para el progreso del Reino, en el ejercicio de la perfección de su caridad.

c) *La vida de Dios en la Palabra*

Cuando en la primitiva Iglesia de casa, en las comunidades paulinas, se leían los Evangelios o se proclamaba la Palabra de memoria, se hacía con la conciencia de estar frente a La Palabra revelada, frente a una revelación fundante, una revelación directa que transmite la vida de Dios mismo y su salvación. Era una revelación que en el ejercicio de la escucha y la meditación, se hacía, de alguna manera, dependiente del sujeto intérprete, de su horizonte de fe y del contexto vital de la casa.

Nuestras nuevas comunidades de casa, igual que las primeras comunidades, tienen la necesidad de esta revelación fundante, es decir, tienen necesidad de recibir de primera mano, las enseñanzas de Jesús. Pero esto se hace posible, a través de la certeza de estar reunidos en el mismo espíritu y de

acercarse de manera dependiente de la experiencia de aquellas comunidades y de sus Escrituras; lo cual no merma la asistencia del mismo Espíritu, ni omite los condicionamientos del nuevo sujeto que interpreta, ni de su horizonte de fe en la vida de la Casa.

Entonces, es posible decir que en la asamblea de los convocados de la Iglesia de casa no habría una verdadera Revelación en clave de encuentro con Jesucristo sin la reciprocidad de la comunicación, es decir, sin la acogida y puesta en práctica por parte de los interlocutores; y por tanto, se descubre en la Iglesia de casa, la continua necesidad de discernir en la pequeña comunidad, interpretar y expresar la experiencia de la vida de Dios que se recibe en esa Palabra.

La permanente enseñanza oficial de la Iglesia nos confirma en esta necesidad vital de actualizar siempre en el aquí y ahora, la revelación de Dios, y de existir como Iglesia para «Revelar a Dios»⁹. Esta necesidad vital, nos lleva a entender que la Palabra de Dios, que hace la vida en La Iglesia de casa, es una palabra situada, que interpela a los miembros de la Iglesia, crea diálogo con Dios y entre los hermanos y abre nuevos horizontes para interpretar la vida, para discernir las realidades del Reino en clave de éxodo y para participar de la esperanza de la plenitud de la Iglesia.

Sin embargo, esta Palabra es una Palabra que demanda que todos los fieles crezcan en la conciencia del ministerio de Cristo, único salvador y mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5; Heb 9,15), para que la Iglesia, renovada por la escucha religiosa de la Palabra de Dios, pueda emprender una nueva etapa misionera, anunciando la Buena Noticia a todos los hombres¹⁰.

⁸Cf. Juan Pablo II, *Dives In Misericordia*, n.º 15.

¹⁰Cf. Propositiones de las Asambleas Generales Ordinarias del Sínodo de La Palabra, n.º 2.

⁸Cf. ChrFL 15.

Y es una Palabra cuyo autor, el Espíritu Santo, a quien hay que invocar pues es guía de la recta interpretación eclesial, puede conducir a cada bautizado que participa en la Iglesia de casa, a un conocimiento más profundo de la Palabra de Dios y a dar el consecuente testimonio de fe (Jn 15,26-27). En las proposiciones del Sínodo de la Palabra, se recuerda a los fieles que las Sagradas Escrituras, se cierran evocando el grito común del Espíritu y de su Esposa: «Ven Señor Jesús» (Ap 22,17-20).

El mismo Sínodo, como preludeo de la vida de La Palabra, propone a las pequeñas comunidades formadas por familias, radicadas en las parroquias o ligadas a los diversos movimientos eclesiales y nuevas comunidades (que de suyo algunas de ellas, tienen sólo raramente la posibilidad de celebrar la Eucaristía), seguir haciendo la experiencia de la comunidad en el encuentro con la Palabra de Dios, personalmente. Pues es mediante la lectura de la Biblia como experimentan ser amados personalmente por Dios. El Sínodo además, propone estimar y promover este servicio de los laicos, sobre todo a aquellos que guían las comunidades con sentido misionero y al cual están llamados todos los bautizados.

Finalmente hay que decir que la vida de la Palabra es inagotable para los convocados en la Iglesia de casa si:

– En el ejercicio de la interpretación, se amplían los horizontes de la lectura orante, la catequesis y la exégesis.

– Se inician procesos de interpretación más cercanos a su condición y a sus capacidades, auxiliados del estudio histórico crítico de los textos, Y sobre todo de los métodos narrativos, que puedan ser más cercanos y accesibles a un mayor número de miembros de la Iglesia de casa.

– Se permite el movimiento natural de Espíritu en la Iglesia de casa, como misión del Padre. Es decir, si se permite hacer vida la misión del Hijo y la del Espíritu, unitariamente, sin separaciones.

Antes de terminar este apartado, es oportuno recordar la expresión de Pablo «Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (Gal 4,6). Es una frase muy propositiva pues afirma que la acción de Jesucristo-Palabra se da en perfecta sincronía con la acción del Espíritu Santo. Y esta acción conjunta, acontece sin duda, en la experiencia vital La Iglesia de casa, confirmando en los miembros de la pequeña comunidad, la presencia viva de Dios.

Así pues, la nueva condición del bautizado es el Espíritu en una dimensión personal y esto lo capacita para comunicar la vida y el amor de Dios Trino. Y confirma a su vez, que todos los tipos de Iglesia de casa se construyen en este doble principio, el cristológico y el pneumatológico.

3. La Vida de Comunión en la Iglesia de casa

En la Iglesia de casa, la vida de comunión, es el reflejo de la vida de Dios *ad intra* y *ad extra*; no se podría entender la comunión solamente como categoría eclesiológica, sino como categoría teológica. Y por tanto, como realidad que permite reunirnos en un lugar como pueblo, en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 4). Gracias a esta distinción, se puede hablar también de la vida eucarística de Dios en la Iglesia de casa. Entonces, en ella se tiene la comunión trinitaria y la comunión eclesial.

En cuanto a la comunión eclesial, hay que decir que para algunos, pueda ser difícil percibir la unidad y la comunión entre la Iglesia de casa y la Iglesia parroquial o diocesana. Sobre todo cuando se preguntan por la participación de los miembros de La Iglesia de casa, en la Eucaristía. Parece que esta pregunta surge de entender la unidad y la comunión solamente desde el aspecto de la comunión visible con la Iglesia, a través de la celebración eucarística en el templo. Sin embargo, hay que enten-

der que la vida Eucarística de los convocados en la asamblea de la Iglesia de casa, es una realidad intrínseca, cuya vida fluye en ese intercambio de la expresión de fe pública en la liturgia del templo, a la expresión de vida y de fe como concreción de la Eucaristía en la Iglesia de casa.

Es necesario ahora, abordar esta cierta tensión en la eclesiología, para proyectar la vida de comunión más allá de algunos condicionantes de tiempo y de lugar:

Al tocar el tema de la Iglesia local bajo diversos paradigmas, se entiende que la Iglesia post-conciliar continúa asimilando su identidad desde el Magisterio, pero sobre todo, desde la reflexión teológico-pastoral. Esta búsqueda de identidad se da necesariamente en una tensión natural: Por un lado, están quienes, rechazando todo aquello que huele a autocracia, postulan una eclesiología del bajo¹¹, que se construya desde la base local y desde el contexto político, económico y social, en la que, desde luego, se diluye el concepto de Iglesia Universal, aún entendida, como comunión de Iglesias locales. Por otro lado, están quienes postulan fuertemente una eclesiología del alto, en la que se busca primar el valor universal de la Iglesia en aras de no perder una cierta catolicidad.

Se puede retener esta tensión de eclesiologías, del alto y del bajo, como un positivo paradigma de lectura, cuando se interpreta en CD 11 y LG 23 a la Iglesia local como única Iglesia católica. Pero al mismo tiempo, se entiende el sentido de «localidad» de una manera más amplia. Estamos de acuerdo en que la pérdida de Identidad, de autenticidad y de comunión se da más allá de esta tensión eclesiológica, cuando se exagera cualquiera de los dos polos. Y por lo mismo, no hay inconveniente en plantear estas preguntas:

¹¹ Cf. Sagrada Congregación Para la Doctrina y la Fe, *La Chiesa come comunione*, il regno-documenti 13/92, 293.

La *comunión* eclesial es al mismo tiempo invisible y visible. En su realidad invisible, es comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres copartícipes de la naturaleza divina, de la pasión de Cristo, de la misma fe, del mismo espíritu. En la Iglesia sobre la tierra, entre esta comunión invisible y la comunión visible en la doctrina de los apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, existe una íntima relación. Mediante estos dones divinos, realidades bien visibles, Cristo ejerce en la historia de diversos modos Su *función* profética, sacerdotal y real para la salvación de los hombres. Esta relación entre los elementos invisibles y los elementos visibles de la comunión eclesial es constitutiva de la Iglesia como *Sacramento* de salvación.

De esta sacramentalidad se sigue que la Iglesia no es una realidad replegada sobre sí misma, sino permanentemente abierta a la dinámica misionera y ecuménica, pues ha sido enviada al mundo para anunciar y testimoniar, actualizar y extender el misterio de comunión que la constituye: a reunir a todos y a todo en Cristo; a ser para todos «*sacramento inseparable de unidad*».

La comunión eclesial, en la que cada uno es inserido por la fe y el Bautismo, tiene su raíz y su centro en la Sagrada Eucaristía. En efecto, el Bautismo es incorporación en un cuerpo edificado y vivificado por el Señor resucitado mediante la Eucaristía, de tal modo que este cuerpo puede ser llamado verdaderamente Cuerpo de Cristo. La Eucaristía es fuente y fuerza creadora de *comunión* entre los miembros de la Iglesia precisamente porque une a cada uno de ellos con el mismo Cristo: «*participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a la comunión con Él y entre nosotros: "Porque el pan es uno, somos uno en un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (1 Cor 10, 17)*».

Por esto, la expresión paulina *la Iglesia es el Cuerpo de Cristo* significa que la Eucaristía, en la que el Señor nos entrega su Cuerpo y nos transforma en un solo Cuerpo, es el lugar donde permanentemente la Iglesia se expresa en su forma más esencial: presente en todas partes y, sin embargo, sólo *una*, así como *uno* es Cristo».

Congregación para la Doctrina de la Fe, «Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión» 28 de mayo de 1992.

¿Cómo se puede vivir la unidad, respetando las legítimas manifestaciones de La Iglesia en un lugar, pero sin perder su sentido de universalidad? ¿Cómo resguardar la comunión eclesial en la pluralidad?

A estos cuestionamientos se puede responder, sin introducirnos al discurso de Iglesia universal – Iglesia local, desde el permanente sentir como Iglesia. Sin embargo, es oportuno proponer un contenido de ligamen que sirva para los diversos niveles de Iglesia, un contenido que garantiza la permanente validez e identidad de la Iglesia en cualquiera de sus expresiones eclesiales; y no es otro que La Eucaristía, como contenido privilegiado de unidad y comunión para la Iglesia toda, porque es en ella donde la Iglesia local o de casa se manifiesta plenamente¹².

a) *Eucaristía y Comunión*

La comunidad eclesial es fruto y consecuencia del misterio eucarístico porque el Cuerpo y la Sangre del Señor son la fuente de donde dimana la Iglesia como Cuerpo de Cristo; al mismo tiempo «La Iglesia como Cuerpo de Cristo es generadora, principio y fuente de la Eucaristía, por ser el Sacramento primordial»¹³.

En La Eucaristía –comida y bebida que tiene vida eterna– se presenta la «relación fraternal», por la que el banquete adquiere un sentido más elevado que el de simple alimento; en este momento, la Iglesia local se encuentra comunicada a una unidad que supera las divisiones. En esta celebración de la Eucaristía, surge el símbolo de comunión, el de eclesialidad.

¹² Cf. SC 41; CD 11.

¹³ M. Gesteira Garza, *La Eucaristía misterio de comunión*, Madrid 1983, p. 242.

En la Última Cena, se vive la reunión fraterna, el servicio y la entrega. Es un acontecimiento comunitario, con carácter pascual, de despedida y de bendición; y este carácter, se concretiza en el pan y el vino.

Así, nadie puede celebrar la Eucaristía ni comer los dones eucarísticos, si no es en comunión. La primitiva comunidad cristiana comprendió siempre y –a partir de los banquetes postpascuales–, que la presencia del Señor «vivo y resucitado», se da en la comunión, y se da para fortalecer la fe de quienes la celebran¹⁴. En Hechos de los Apóstoles, la «fracción del pan» lleva consigo la comunicación de bienes y el servicio al necesitado. En los primeros seis siglos: «los pecados escandalosos» excluyen al creyente de la comunidad, en forma temporal; el que perjudica la vida o los bienes del prójimo, no es admitido en la Eucaristía. Se ve claro entonces, cómo la comunidad cristiana era en esencia, comunitaria y Eucarística.

b) *Unión entre Cuerpo eclesial y Cuerpo Eucarístico*

Cuando Pablo advierte a los corintios (1 Cor 10,16-17) de que no pacten con la idolatría, les hace el cuestionamiento de la unión con Cristo: «la copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con el Cuerpo de Cristo? Porque es un solo pan, somos aunque muchos, un solo cuerpo; ya que todos participamos de un solo pan». Afirmando entonces, que es por esta comida, que la comunidad se une totalmente al Cuerpo de Cristo pero, además, que es la manera en que la comunidad llega a ser el Cuerpo de Cristo.

Pablo usa el término *koinonía* (participación o comunión) con un profundo sentido eclesial, es

¹⁴ Cf. D. Borobio, *Eucaristía para el pueblo*, Bilbao 1981, p. 259.

una comunión eucarística –con el Cuerpo de Cristo– y una comunión eclesial –con su Iglesia–¹⁵. Se puede ver con claridad esta unión entre los dos cuerpos, en una sola identidad que es Cristo.

Aún más, el fundamento más firme de esta unidad, «está en la unidad del sacrificio en la Cruz del único Señor y en la singular importancia del sacrificio Eucarístico para la formación de la comunidad cristiana»¹⁶. El Vaticano II confirma este fundamento al mencionar la misión que la Iglesia tiene de continuar en el mundo el misterio de salvación, mismo que debe manifestarse en la unidad de los fieles constituyendo un solo cuerpo a partir del sacramento de la Eucaristía.

Para cerrar este inciso, es oportuno hacer referencia al papel que juega en esta unión el ministerio sacerdotal, ministerio que manifiesta el mutuo ser-*para* y ser-*en* de la Iglesia; y que en la Iglesia de casa, de ninguna manera queda relegado pues es así como Cristo levantó su Iglesia sobre los apóstoles (Ef 2,22), encomendó a ellos mismos la celebración eucarística «*in memoria*» de Él mismo (Lc 22,19; 1 Cor 11,26; Dz 430), así también, los asistentes a la Iglesia de casa, reciben el servicio del ministerio sacerdotal.

Medio de Comunión con Cristo

No se ve inconveniente de peso en que la Iglesia de casa pueda ser interpretada también, como Sacramento fundamental universal de salvación, porque como comunidad eclesial, es también fuente de donde brotan todos los sacramentos con la primacía de la Eucaristía; participando de ella, los miembros de la

¹⁵ A. Vanhoye, S. J., *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, Roma 1976, p. 377. Subraya la Iglesia en unión con los apóstoles de Jerusalén comentando Gal 2,2, sin la cual todo su trabajo apostólico sería vano.

¹⁶ Auer-Ratzinger, *Sacramentos/Eucaristía*, Vol. VI, Curso de Teología Dogmática, Salamanca 1979, p. 334.

Iglesia de casa, se adhieren al Cuerpo y Sangre de Cristo, tomándolo entran en comunión con Él y en ésta comunión, son ellos mismos su Cuerpo. Entonces, este Cuerpo de Cristo se refiere al único Cuerpo del Señor que es su humanidad glorificada, y a la prolongación de este cuerpo que es la Iglesia.

Medio para hacer presente La Eucaristía

Aunque en La Iglesia de casa no pudiera celebrarse la Eucaristía ni permanecer las especies sacramentales, sin embargo la presencia de Cristo se da en la fe. Esta segunda presencia no se da por la sola intención o fe de la Iglesia, sino también por la iniciativa de Cristo que quiere tener una presencia, no visible, pero igualmente dinámica y viva, dialogante y de comunión.

La Iglesia de casa es medio también para que Cristo se haga presente en los dones; de manera particular, cuando la referencia entre los dones y la fe eclesial, es vivida en comunión. Y si esta presencia del Cuerpo y Sangre de Cristo en las especies de pan y de vino es acogida en la fe eclesial, pasa a ser fuente de gracia y causa la edificación para la misma Iglesia.

En La Eucaristía está presente Cristo: –en la Palabra proclamada (por la que Dios habla a su pueblo); en el ministro que preside (que obra en nombre de Cristo); en el pan y el vino (que se convierte en Cuerpo y Sangre de Cristo)–. Pero, hay que notar que estas tres presencias se dan *en* y *por* La Iglesia, pues ésta «por la presencia real de Cristo, es congregada»¹⁷. En este banquete eucarístico se da la auto-entrega de Cristo y la auto-entrega de la Iglesia. La cual «es en Él lo que es y por medio de Él puede dar lo que da»¹⁸.

Lucas refiere la unión mutua de todos los miembros de la comunidad en una misma fe y en

¹⁷ E. Schillebeeckx, O.P., *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, Madrid 1968, p. 169.

¹⁸ Id., p. 171.

una misma salvación. La comunidad de creyentes pensaba y sentía lo mismo (Hch 4,32). Esta belleza de vida, era posible gracias a la experiencia de comunión de fe. Se ve claro cómo un elemento esencial en la comunidad eclesial, será siempre la fe.

Pablo en 1 Cor 11,20 señala que las divisiones sean superadas en la unidad del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, dejando claro que el dinamismo de la celebración Eucarística, alcanza la unidad eclesial post-eucarísticamente.

Para san Agustín, el Cuerpo eucarístico de Cristo es la Iglesia entera, la totalidad de los fieles, pues el alimentarse del Cuerpo de Cristo, se presume como condición previa el ser Cuerpo de Cristo o pertenecer a Él. Este es el Cuerpo místico de Cristo; Él ha comunicado a los fieles su propia vida y los ha unido consigo en un mismo cuerpo, del cual Él es cabeza.

Es conveniente apuntar, adicionalmente, que la presencia de Cristo en la Iglesia no se da en forma exigida por un momento concreto de consagración, como dice Borobio, «no se consagra la hostia para hacer La Eucaristía, sino que celebrando La Eucaristía se consagra la hostia, para significar la peculiar presencia de Cristo y para la participación en medio de la comunión»¹⁹.

La Comunión eclesial

La escucha de las enseñanzas, la fracción del pan en comunión fraterna y la oración de Hch 2,42: refleja una comunidad que está experimentando un nuevo concepto de religión. Continúan fieles a la religión de sus antepasados, pero la presencia del Espíritu y la certeza de la mesianidad del Crucificado-Resucitado, les hace concebir una nueva forma de vida.

La fracción del pan y la constante bendición, los pone en contacto con Jesús y los renueva en la unidad de la asamblea con su salvador. La comunión fraterna une a Cristo por medio de la acción litúrgica, pero también une a todos como comunidad con los apóstoles, que son testigos fidedignos de Jesús.

En *Ecclesia de Eucharistia*²⁰, el Papa ayuda a entender esta comunión previa a la Eucaristía cuando afirma que la celebración de la Eucaristía, no puede ser el punto de partida de la comunión, sino que la presupone previamente, para consolidarla y llevarla a perfección. Y entonces, el sacramento expresa este vínculo de comunión desde dos dimensiones:

– Dimensión invisible de la comunión eclesial, que en Cristo y por la acción del Espíritu Santo, nos une al Padre y entre nosotros. Esta comunión invisible, implica estar reconciliados con Dios y aceptar plenamente la vida de la gracia.

– Dimensión visible de la comunión eclesial, que en la doctrina de los apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, nos une también al Padre y entre nosotros. Esta comunión visible implica estar reconciliados con los demás y aceptar plenamente la vida de nuestra confesión de fe, los sacramentos y el orden jerárquico. Y todo esto, en una vida de fe que se traduzca en obras, capaz de actuar la caridad (cf. Gal 5,6).

Se puede entonces afirmar que la Iglesia de casa pervive en la comunión eclesial, tanto en su dimensión visible como invisible. Y que esta certeza tiene que alejarnos de toda posible sospecha, cuando la Iglesia de casa se consolida, ejerciéndose con infinidad de dones, carismas y ministerios inimaginables, fruto de la vida plena de comunión con Dios y como Iglesia.

¹⁹D. Borobio, op. cit., p. 199.

²⁰Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, Ciudad del Vaticano 2003, cap. IV.

La comunión invisible, siguiendo todavía el discurso del Papa, siendo un crecimiento en la vida de Dios, se demanda mutuamente con la Iglesia de casa, toda vez que es en este lugar de Iglesia donde, por gracia de Dios, los bautizados practican las virtudes de la fe, de la esperanza y de la caridad; y que es en esa dinámica vital donde se consolida la integridad de vínculos visibles e invisibles que construyen vida de Dios y vida de la Iglesia.

4. La Vida de amor en la Iglesia de casa

La Iglesia, como realidad social, se conduce mediante relaciones hacia dentro de sí, con sus propios miembros, y hacia fuera de sí, con los que se encuentran en su entorno, en una unidad compleja, de aspectos visibles e invisibles, externos e internos. Su esencia es ser *comunión*, a imagen de la Trinidad. Pero no se da esta comunión de manera centralista o jerárquica. Cada Iglesia local o de casa no es una parte de la universal, sino una célula viva en la cual está presente el misterio entero de la vida y de amor del cuerpo único que es la Iglesia y se le puede llamar con toda propiedad, Iglesia, Iglesia de comunión e Iglesia de amor.

La Iglesia como imagen de Dios Trinidad se entiende como una perfecta unidad en la pluralidad, porque así como Dios es uno y único en la comunidad de las tres personas, la Iglesia es perfectamente una y única en la comunidad de comunidades. Se alcanza a entender en esta imagen que las iglesias están relacionadas tan íntimamente entre sí, que la una no puede subsistir sin la otra.

Algunos gustan de proponer esta analogía entre la Trinidad y la Iglesia, partiendo de la esencia divina, pero entendiendo esencia o sustancia divina de manera abstracta. Nosotros queremos partir de la noción bíblica del Dios amor (cf. 1 Jn 4,8.16), la persona del Padre es la fuente del amor mismo; en él

se da el intercambio de amor que es la vida del Dios uno y trino.

La unidad de las personas divinas viene dada por la esencia divina, que podemos identificar como la perfección del ser en el amor. Toda la plenitud del ser que es característica de la esencia divina, y que el Nuevo Testamento, en especial los escritos de Juan, expresa en los simbolismos de la luz, la vida, el espíritu, reciben su sentido definitivo y más profundo a partir de 1 Jn 4,8.16. No porque Dios sea primero en plenitud y después sea amor, sino porque el ser amor determina y da forma a su ser en plenitud. Una plenitud que en el fondo resultaría contradictoria si se diera en la cerrazón o en el aislamiento. La esencia divina, a la que nos podemos referir como la plenitud del ser en el amor, lleva en sí esta característica de la unión, del nosotros... El mismo ser de Dios es amor, más precisamente, «intercambio de amor». Un intercambio que, como Ricardo de San Víctor señalaba, presupone una «condignidad» entre el amante y el amado que responde a este amor... Contemplado desde nuestro punto de vista, el amor de Dios está en el origen de su libre acción creadora, hace surgir al otro, a la criatura, y la mantiene en su ser distinto de Dios.

L. Ladaria, *La Trinidad Misterio de Comunión*, Salamanca 2002, 127-129.

El amor en la Iglesia de casa y en la Iglesia toda, a semejanza del amor en Dios trino, es la capacidad de establecer la diversidad hacia sí misma y luego hacia los demás. Así como el amor sumo es en Dios lo común a las tres personas, el amor de caridad es lo común a la Iglesia, a cada Iglesia local y a cada miembro de la Iglesia. Y esto mismo, nos permite confirmar que lo que es común en cada Iglesia de casa, la caridad, se puede manifestar de manera diferente en cada comunidad.

El ser de la Iglesia se va perfeccionando en el intercambio del amor, porque Dios es esencialmente «intercambio de amor». En la relación de los miem-

bros de la Iglesia de casa y de ésta con la Iglesia toda, se da un intercambio amoroso, donde al igual que en Dios trino, se comunica el amante y el amado; y donde gracias a este intercambio se pueden distinguir las personas y las Iglesias locales o de casa. Es precisamente el amor lo que crea en Dios la distinción y en la Iglesia también.

La Iglesia de casa tiene la oportunidad de seguir el modelo trinitario, como modelo perfecto de comunión en el amor; así, como en las tres divinas personas, en donde cada una vive no sólo *con* la otra, sino *para* la otra y *en* la otra; si cada familia, grupo, pequeña comunidad o Iglesia de casa viviera sus relaciones así, siguiendo este modelo trinitario, se lograría cambiar en mucho el mundo.

5. La vida del mundo que vendrá

Es la vida definitiva del Padre Dios; hacia allá se dirige nuestra esperanza, hacia la consumada plenitud de la Iglesia, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (Hch 3,21), una restauración que ya empezó y es impulsada con la misión del Espíritu Santo.

Los convocados en la Iglesia de casa se han de entender también, permanentemente instruidos por el mismo impulso de la misión del Espíritu, sobre el sentido de su vida temporal y convencidos de estar labrando la obra que el Padre les encomendó en el mundo y labrando su propia salvación (cf. Fil 2,12).

Quienes han construido una Iglesia de casa, en cualquiera de sus tipos, ya sea como Comunidad Eclesial de Base, Sector Humano, Familia del Enfermo, Uno más Uno, etcétera, hacen un camino, bien situado en su condición de vida socioeconómica, cultural y religiosa, que nace de su necesidad de explicarse la vida y de buscar a Dios en medio de esta realidad. Pero es, al mismo tiempo, el camino de los convocados a vivir la vida de Dios, es decir, de aquellos que miran la vida en clave de eternidad; sabien-

do que la vida plena de Dios se construye con las realidades del Reino.

La vida del mundo que vendrá es una realidad a la que se acercan los convocados en la Iglesia de casa, desde la experiencia de la vida de Dios. Implica hacer el camino, desde la conciencia de estar a punto de liberación, como el antiguo pueblo de Israel, la noche en que fue liberado de la esclavitud en Egipto (Ex 12).

En la Iglesia de casa, entonces, se busca hacer un camino, en clave de éxodo como Jesús, desde la transfiguración en el monte, en ese momento en que determina el ya de su liberación, iniciando el camino a Jerusalén (Lc 9,28-36).

«En esto, se presentaron dos hombres que conversaban con él: eran Moisés y Elías, que se habían aparecido resplandecientes y hablaban de su éxodo, que iba a completar en Jerusalén».

La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Hch 3,21) y cuando, juntamente con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Pe 3,10-13)... La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cf. 1 Cor 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia (cf. 2 Pe 3,13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19-22).

LG 48.

Cuando Lucas dice de qué cosa hablaban Moisés y Elías con Jesús: «de su éxodo, que iba a completar en Jerusalén»; hace presente este tema que se convierte en clave de lectura para la vida de Jesús.

Este sentido de la vida, como un éxodo, que hace Jesús, también es el camino de los convocados en la Iglesia de casa. Se entiende como una salida de esta vida, como una partida, un tránsito, una liberación.

Se puede hacer una teología de la Iglesia de casa, tomando este sentido de extranjería de nuestra condición humana, de frente a la inminencia del Reino, y por tanto, la demanda de que el nuevo pueblo de Dios sepa hacer un camino y sepa discernir los signos de los tiempos desde su *kat'oikon*.

Al cerrar esta reflexión sobre la vida de Dios en la Iglesia de casa

Hay que afirmar la riqueza interminable en la experiencia vital de la Iglesia de casa, especialmente cuando intentamos este camino, siempre de vida,

en la Palabra, la Comunión y desde luego, como hemos dicho al final, un camino vivido en clave de éxodo, en el que entendemos el cumplimiento de la voluntad de Dios y su proyecto para nuestra salvación.

Bibliografía

- Barbaglio, G., *La teología de san Pablo*, Salamanca 2005.
- González Ruiz, José María, *El evangelio de Pablo*, Santander 1988.
- Greshake, G., *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001.
- Legrand, H., «La Chiesa si realizza in un luogo», en *Iniziazione alla pratica della teologia*, volume 3, Brescia 1986.
- Léon-Dufour, X., *La Fracción del Pan, Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Barcelona 1976.
- Medard, K., *¿Adónde va la Iglesia?*, Santander 1997.
- Ratzinger, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972.
- Vanhoye, A., «La Chiesa locale nel Nuovo Testamento», en Amato (ed.), *La chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, Roma 1976.

Iglesia de casa e Iglesia local

David A. Díaz Corrales, O.P.

Introducción

El Concilio Vaticano II propuso un método original y nos enseñó una nueva manera de pensar el misterio de Dios y, específicamente, el misterio de su Iglesia, atendiendo, además del dato ineludible de la Revelación y del desarrollo de la Tradición, a la pastoral, a los signos de los tiempos nuevos y al diálogo con los agentes de cambio. Quería abordar también una preocupación subyacente y muy importante: la cuestión de la paz y la unidad del género humano, de la cual la Iglesia debe ser sacramento universal. Surge así lo que bien podríamos llamar una «nueva eclesiología». El aporte eclesiológico del Vaticano II es muy rico, rebasa las fronteras de la teología meramente especulativa y lo aterriza en una práctica eclesial dinámica.

Sin duda, una de las cuestiones más interesantes, no ajena a la polémica, que forma parte de la eclesiología de comunión propuesta por el Vaticano II es lo que se refiere al tema de las «Iglesias particulares o locales», fuertemente presente en la teología paulina y que fue desapareciendo con la irrupción de la concepción de la cristiandad medieval. El Concilio, como afirma Ángel Antón, «traza una breve teología de la Iglesia como comunidad concreta local y como asamblea eucarística en torno al altar del Señor con su legítimo pastor». Las Iglesias particulares no son simplemente partes de un todo, ni menos aún «distritos administrativos de una confederación

de iglesias, llamada Iglesia universal, sino la misma realidad suprema de la única Iglesia de Cristo presente y realmente actualizada en un determinado lugar»¹.

Cada Iglesia local es portadora del misterio de la Iglesia universal, es la realización plena y concreta en un lugar determinado del misterio de la Iglesia. La recuperación de la dimensión «local» de la Iglesia implica una revalorización teológica del episcopado así como de la relación entre Iglesia y Eucaristía, y lleva consigo un volver a las fuentes no sólo del Nuevo Testamento, sino también a los testimonios patrísticos iniciales, representados primordialmente por san Ignacio de Antioquía². San Pablo mismo nos presenta a la Iglesia no como una comunidad abstracta e intemporal, sino como una comunidad ubicada («localizada») en una ciudad concreta (cf. 1 Cor 1,2; 16,19; 2 Cor 1,1; Gal 1,2.22; 1 Tes 1,1; 2,14; 2 Tes 1,1; Ef 1,1), que se reúne en un mismo lugar para celebrar la fracción del pan (1 Cor 11,20; cf. Hch 2,42).

Este importante problema teológico y pragmático nos pone en el centro de la eclesiología de co-

¹A. Antón, «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. Latourelle (dir.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 287; cf. LG 26.

²S. Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, p. 334.

muni6n: la Iglesia es una «comuni6n de Iglesias». Éste es el tema que trataremos a continuaci6n, a fin de poder sustentar, después de un recorrido por los principales principios eclesiol6gicos, una de las manifestaciones de la localidad de la Iglesia que exige hoy día, por su actualidad, oportunidad y necesidad, nuestra atenci6n; me refiero a la «Iglesia de casa». El objetivo de este trabajo, por lo tanto, consiste en sustentar eclesiol6gicamente las bases sobre las cuales podemos construir la Iglesia de casa como manifestaci6n viva, eficaz y actuante de la Iglesia local.

Divido mi trabajo en cuatro partes: en la primera muestro una panorámica de los principales postulados de la eclesiol6g a de comuni6n, emanada del Concilio Vaticano II, que utilizo como base de mi discurso; en la segunda trazo las líneas generales de la teología de la Iglesia local; en la tercera presento los elementos constitutivos de una Iglesia local y culmino, en la cuarta parte, hablando de la actualidad y de las repercusiones eclesiol6gicas que trae consigo la Iglesia local, colocando el acento, a manera de conclusi6n, en las iglesias de casa como una expresi6n de la localidad eclesial y presentándolas como una alternativa posible, y bien fundada, de reforma eclesial y de motivaci6n evangelizadora.

1. La Iglesia de Dios es Iglesia de comunicaci6n

a) *La realizaci6n del designio salvífico de Dios en un pueblo*

Al actuar hist6ricamente en relaci6n con la humanidad, Dios realiza su plan de salvaci6n en un pueblo escogido. Dios quiso santificar y salvar al género humano no de manera individual o aislada, sino que se form6 para sí un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera en la santidad (LG 9). El mensaje y el contenido del Antiguo Testamento son categ6ricos en este punto. Dios eligi6 de entre todas

las naciones de la tierra a Israel (Dt 7,6), para hacer de éste el pueblo de su predilecci6n y de su heredad. Esta elecci6n divina gratuita lleva consigo cuatro elementos fundamentales que constituyen al «pueblo de Dios»: en primer lugar, el *llamado* que Dios hace a Israel «por el amor que le tiene» (Dt 7,8) y que implica necesariamente una *misi6n*, pues cuando Dios llama es siempre para algo (cf. Is 41,8-10; 43,10). Este llamado no ha tenido lugar una sola y única vez, sino que no cesa de resonar a lo largo de la historia de la salvaci6n. La gratuidad de este don, de esta elecci6n de Dios, se hace *alianza* con Israel y así se introduce la noci6n de reciprocidad y de fidelidad, pues no puede haber un pacto sin socios (cf. Ex 19,5: «si me obedecen fielmente y guardan mi alianza, ustedes serán el pueblo de mi propiedad entre todos los pueblos»). Este pueblo, que Dios se ha consagrado para sí, debe ser santo en raz6n de tal reciprocidad (cf. Lv 11,44-45; 19,1). Dios pronuncia, entonces, una *palabra* a su pueblo para instituirlo, pero también para instruirlo (cf. Dt 4,10-13); lo construye a través de su palabra. Israel, por lo tanto, es un pueblo concreto, hist6rico y localizado en la geografía, en el cual Dios realiza su plan de salvaci6n, le revela paulatinamente sus designios y con quien establece un pacto que trasciende la historia misma.

El Concilio Vaticano II, por su parte, nos va a recordar que la antigua alianza prepara a la nueva alianza de la misma manera que Israel prepara al nuevo y definitivo pueblo de Dios del Nuevo Testamento, y categ6ricamente afirma que el Padre «determin6 convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia» (LG 2), convocaci6n coextensiva a todas las edades de la historia de la salvaci6n, «desde el justo Abel hasta el último de los elegidos»³. En el

³ Idea que encontramos en varios Padres de la Iglesia, entre quienes destacan: san Agustín, *Serm.* 341, 9, 11: PL 39, 1499; san Gregorio Magno, *Hom. in Evang.* 19, 1: PL 76, 1154; san Juan Damasceno, *Adv. iconocl.* 11: PG 96, 1358, y retomada más tarde por santo Tomás de Aquino, *Explanatii Symboli*, a. 9, 984 y otros escolásticos.

Hijo, que vino desde la eternidad del Padre a realizar su plan de salvación, la Iglesia se hace el nuevo y definitivo pueblo de la elección: «ustedes son descendencia elegida» (1 Pe 2,9), que «han sido escogidos amorosamente por Dios para constituir su pueblo» (Rom 1,7). En la Iglesia, «nuevo pueblo de Dios» (LG 9), encontramos realizados en plenitud los cuatro elementos anteriormente mencionados: el *llamado*: «los llamó de la oscuridad a su luz admirable» (1 Pe 2,9); la *misión*: «llamados a ser santos» (1 Cor 1,2); la *alianza*, nueva y definitiva, sellada con la sangre de Cristo (1 Cor 11,25): «haciendo de los dos pueblos uno solo» (Ef 2,14), «para ser ministros de una alianza nueva, basada no en la letra de la ley, sino en la fuerza del Espíritu» (2 Cor 3,6); y la *palabra* transmitida «de vida» (Hch 7,38). La Iglesia es el pueblo consagrado; es decir, el pueblo *de* Dios, genitivo que resalta la relación con el Padre celestial: «la Iglesia *de* Dios, que adquirió con la sangre de su propio Hijo» (Hch 20,28), el «Israel *de* Dios» (Gal 6,16). La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios en Cristo, «el cual se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificarnos para que seamos su pueblo elegido» (Tit 2,14), y en quien la *alianza* se hace nueva (Lc 22,20; Heb 8,13), la *criatura* se hace nueva (2 Cor 5,17) y el *mandamiento* se hace nuevo (Jn 13,34). En Cristo, el Hijo del Padre, la extensión del pueblo también se hace nueva y, además, universal (Gal 3,28-29; Rom 9,24-25). La Iglesia, por lo tanto, es el pueblo santo o nuevo Israel de los tiempos mesiánicos. Es la heredad de las promesas hechas a Abraham que han alcanzado su cumplimiento en el nuevo orden inaugurado por Cristo y realizado en Pentecostés.

b) Cristo, el Reino de Dios y la Iglesia

LG 3 afirma textualmente: «Vino, pues, el Hijo, enviado del Padre, que nos eligió en Él antes de la creación del mundo, y nos predestinó a la adopción de hijos, porque en Él se complació restaurar todas las cosas (cf. Ef 1,4-5.10)». De aquí se desprende que

la función del Hijo, en el orden de su ser, consista en ser el enviado del Padre. Jesús tiene una clara conciencia de ser el *shaliah* (enviado plenipotenciario) del Padre («para esto he sido enviado»: Lc 4,43). El envío lleva siempre consigo una misión, que toca al orden del quehacer, por eso *Evangelii nuntiandi* (EN) afirma que su misión consiste en evangelizar, es decir, anunciar, proclamar, proyectar, construir el Reino de Dios, buena noticia de salvación para la humanidad entera. «Se ha cumplido el plazo, el Reino de Dios está llegando, conviértanse y crean en el Evangelio» (Mc 1,15). «Busquen primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás les vendrá por añadidura» (Mt 6,33).

Jesús anuncia y predica incansablemente este Reino, que es, al mismo tiempo, gracia y misericordia (EN 10); que es tarea personal, comunitaria y evangelizadora (EN 11). Implica el cumplimiento de las promesas de Dios y lleva consigo la plenitud de la vida, la liberación de todo pecado y obstáculo, y la recuperación de la justicia y de la santidad primigenia. A pesar de que Jesús habla mucho del Reino, empleando el género literario de las parábolas, ciertamente nunca lo define, nunca dice qué es; pero aquí hay algo mucho más importante que eso: se pone Él mismo a su servicio, pues para Jesús el Reino tiene valor absoluto (cf. Mt 6,33), implica que Dios reina sobre todo y a pesar de todo. Jesús lo asume en su propia vida, da su propia vida por el Reino, y su ministerio está en función de su anuncio. Al mismo tiempo lo presenta como una opción preferencial, como un proyecto de vida; más aún, como una condición existencial necesaria, a pesar de las exigencias e implicaciones que lleva consigo. Recordemos las palabras de José María Castillo al hablar del Reino. Se trata, dice, de «la promesa mejor que se puede hacer al mundo, pero también es la amenaza más radical para el presente orden constituido»⁴.

⁴J. M. Castillo, *El proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 39.

En este punto hay que agregar algo más, que es fundamental. Jesús lleva a cabo su misión redentora en compañía y a través de un discipulado. De acuerdo con el testimonio de los evangelios, el Maestro se hace acompañar, desde el comienzo de su vida pública, de una comunidad de apóstoles y de discípulos, a quienes antes y después de su resurrección los enviará en su nombre, como el Padre lo ha enviado a Él (Jn 17,18). Con el poder que ha recibido de lo alto, los envía a anunciar la buena nueva del Reino a todas las naciones (cf. Mt 28,18-19). Es decir, que el mismo Verbo de Dios encarnado hereda a la Iglesia, en la persona de los Doce, su función y su misión. Lo que está a la base de la Iglesia es el envío que Jesús hace de sus discípulos; he aquí una de las razones por las cuales la Iglesia es apostólica, pues nace del envío y de la fe que los apóstoles reciben de su Señor, al cual confesarán y predicarán como a quien «Dios resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte» (Hch 2,24) y a quien «Dios ha constituido Señor y Mesías» (Hch 2,36).

Es una estrecha relación la que une a la Iglesia y al Reino: relación de una transición progresiva de la una al otro, que no se acabará hasta más allá de la historia. Sin embargo, ya se perfila la Iglesia en donde se habla del Reino. El Reino va tomando forma en donde la Iglesia vive profundamente su llamada. La Iglesia es ya una porción de la humanidad en la que están presentes los bienes del Espíritu del Señor, al menos como un germen, como algo que comienza.

J.-M. R. Tillard, *Iglesia de Iglesias*, p. 67.

Las primeras comunidades de creyentes, base de las primeras Iglesias, nacen con esta convicción. Y así, de esta manera, la Iglesia de Cristo, y en particular la Iglesia local, es la comunidad de todos los creyentes en la que, individual y comunitariamente, cada persona vive la fe para su crecimiento,

construcción y realización, al mismo tiempo que aporta para el bien de la comunidad sus dones y carismas personales. La Iglesia, por tanto, ha de ser definida teológicamente como el instrumento para la plena realización del Reino predicado por Jesús de Nazaret y como signo de realización auténtica, aunque todavía imperfecta, de ese mismo Reino en el mundo⁵. De aquí que afirmemos que la Iglesia no existe ni en sí misma ni para sí misma, sino en función del Reino de Dios. La Iglesia es signo y servidora del Reino. Tiene como misión propia y específica, recibida de su Cabeza en la persona de los Doce, la construcción del Reino de Dios, anunciado como Evangelio de salvación. La Iglesia tiene, por vocación, la tarea de «comunicar la vida de Jesucristo a todas las personas, anunciando la Palabra, administrando los sacramentos y practicando la caridad» (DA 386).

c) Con la fuerza y el impulso de Pentecostés

Tal y como afirma el libro de los Hechos de los Apóstoles, Jesucristo, una vez resucitado de entre los muertos, comunica su Espíritu vivificador a los suyos (cf. 2,33). «A partir de Pentecostés, la Iglesia experimenta de inmediato fecundas irrupciones del Espíritu, vitalidad divina que se expresa en diversos dones y carismas (cf. 1 Cor 12,1-11) y variados oficios que edifican la Iglesia y sirven a la evangelización (cf. 1 Cor 12,28-29). Por estos dones del Espíritu, la comunidad extiende el ministerio salvífico del Señor hasta que Él de nuevo se manifieste al final de los tiempos (cf. 1 Cor 1,6-7)». La decisión de los Doce de ir en misión, movidos por el Espíritu Santo (cf. Hch 15,28), constituyó, por tanto, un paso decisivo.

La Iglesia no nació propiamente en Pentecostés, allí adquiere su configuración histórica y con-

⁵Cf. Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiológia militante*, Sal Terrae, Santander 1982, p. 231.

creta, o, como dice LG 2, allí es «manifestada». La Iglesia brota como necesidad emanada de la predicación del Reino por parte del Señor Jesús y de su inminente construcción, así como también de la decisión de los apóstoles, fuertemente inspirados por el Espíritu de Cristo resucitado, de emprender la misión evangelizadora. Ellos, como afirma Leonardo Boff, sitúan la escatología más allá del tiempo de la Iglesia⁶. En Pentecostés se hizo patente la nueva forma de actuación y presencia de Cristo en el mundo a través de su Santo Espíritu.

Desde los relatos del mismo texto neotestamentario mencionado podemos constatar la fuerza y el impulso del Espíritu en la Iglesia de Cristo. Es el Espíritu quien da a la Iglesia su carácter misionero (Hch 15,28); es quien suscita las diversas funciones (20,28) y distribuye las diferentes tareas (6,6; 13,2) y, mediante su acción o inspiración, se establecen, incluso, algunos decretos que podríamos calificar de canónicos (15,28). Los Hechos de los Apóstoles, hay que decirlo, tienen como finalidad mostrarnos que la Iglesia está llena del Espíritu de Cristo y que es el órgano de actuación del Resucitado. Por tanto, «el Espíritu es la característica del tiempo de la Iglesia»⁷. La vida del cristiano, y por lo tanto la vida de la Iglesia, es una vida según el Espíritu (Rom 12,2). Es vivir ya la nueva realidad aportada por la resurrección de Jesús; realidad que inaugura el cielo nuevo y la tierra nueva y hace de cada fiel cristiano una nueva criatura (2 Cor 5,17; cf. Rom 1,1-5; 8,9-11; 1 Cor 15,45).

Teólogos de la talla de Deissman, Hermann, Kasemann, Prumm, Schweizer y Boff, a partir de una exégesis de la doctrina pneumatológica de san Pablo, concluyen que vivir según el Espíritu o con un cuerpo espiritual no significa vivir únicamente en el espíritu y sin el cuerpo, sino vivir con cuerpo y al-

ma y, consiguientemente, repleto de Dios. Significa ser hombre completo, pero de un modo que ya no conoce limitaciones, debilidades, tribulaciones ni amenaza alguna de muerte. Significa estar dotado de una corporalidad para la que el espacio, el tiempo y el mundo ya no constituyen limitación, sino comunicabilidad, apertura y comunión con Dios y con toda la realidad⁸.

De aquí que podamos concluir que la presencia del Resucitado en la Iglesia es ya la presencia en ella del Espíritu Santo, que es impulso, dinamismo, santificación y renovación imparables. El Espíritu inspira en la Iglesia la fuerza y el modo de actuar mediante el cual el Señor resucitado permanece presente en la historia y prosigue su obra de instauración de un mundo nuevo. De aquí que, haciéndose eco de LG 9, Alfaro y Schillebeeckx afirmen, coincidentemente, que la Iglesia es el sacramento, signo e instrumento del Cristo vivo hoy y resucitado⁹; y, como consecuencia de esto, es también sacramento del Espíritu Santo.

El relato de Pentecostés (Hch 2,1-4) pretende comunicar la verdad de que, con Jesús resucitado y con la Iglesia, la humanidad ha entrado a la fase final de la revelación divina. El mensaje de la Iglesia, por lo tanto, está destinado a reconstruir la primitiva unidad del género humano y la mutua concordia entre los hombres, expresada en las lenguas de fuego y en la comprensión del mensaje kerygmático a pesar del obstáculo presentado por la diferencia de lenguas. El relato de Pentecostés sustenta la famosa frase del Vaticano II: la Iglesia es «sacramento visible de la unión salvífica» (LG 9), pero también este pasaje subraya el carácter universal de la Iglesia, la cual ha sido enviada a todas las gen-

⁶L. Boff, *op. cit.*, p. 232.

⁷*Ibid.*, p. 234.

⁸*Ibid.*, p. 235.

⁹J. Alfaro, «Cristo, Sacramento de Dios Padre; la Iglesia, Sacramento de Cristo glorificado», en *Gregorianum* 48 (1967) 5-27; E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinos, Pamplona 1971.

tes, a hablar todas las lenguas y a expresarse en todos los idiomas. «La Iglesia tiene una dimensión cósmica, está destinada a todos los pueblos de la tierra, y su misión, como la de Cristo, es de carácter universal»¹⁰. De aquí que afirmemos que la Iglesia es católica y que su misión también lo es. La Iglesia vive del Espíritu¹¹, y de acuerdo con este principio cristológico y pneumatológico de la Iglesia, ésta es esencialmente misionera. La Iglesia, afirma Leonardo Boff, «no tiene tan sólo un origen cristológico, sino también y de modo particular un origen pneumatológico. Y en cuanto que tiene su origen en el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, posee una dimensión dinámica y funcional; se define en términos de energía, carisma y construcción del mundo»¹² (cf. Jn 3,8; 2 Cor 3,17).

De estos tres últimos apartados podemos, pues, concluir, en consonancia con el Vaticano II, que la Iglesia, más aún que una «sociedad», o una mera institución, es un «misterio» (cf. LG 8). Y, como hemos visto, el misterio de la Iglesia surge como voluntad, como designio amoroso del Padre, de la función y misión del Hijo y de la asistencia y unificación obrada por el Espíritu Santo (cf. LG 4). La Iglesia es presentada por el Concilio como *Ecclesia de Trinitate ex hominibus*. Frente a este principio teológico fundamental, la constitución *Lumen gentium* rescata las analogías bíblicas de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo (o creación) del Espíritu Santo referidas a la Iglesia. Éstas, además de servirle para sustentar la eclesiología de comunión fundada en la comunión trinitaria, le van a permitir valorar a la Iglesia desde diversas perspectivas: histórica, antropológica, sociológica, orgáni-

¹⁰L. Boff, *op. cit.*, p. 239.

¹¹Vale la pena aquí recordar la famosa frase de san Ireneo de Lyon: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda su gracia» (*Adv. Haer.* III, 38, 1).

¹²L. Boff, *op. cit.*, p. 230.

ca, ecuménica, cultural, cristológica, pneumatológica, soteriológica y misionera.

La naturaleza de la Iglesia, tal como la comprende la primera tradición, se resume en la comunión, la *koinonía*. Es la Iglesia de iglesias. Captada en toda su amplitud, es comunión de comuniones, apareciendo como comunión de las iglesias locales extendidas por todo el mundo, de las que cada una es a su vez comunión de los bautizados, reunidos en comunidades por el Espíritu Santo, sobre la base de su Bautismo, en la sinaxis eucarística. Este ser comunión constituye su esencia. Y la relación con la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu indica cómo está arraigada en la realidad eterna del misterio de Dios.

J.-M. R. Tillard, *Iglesia de Iglesias*, p. 40.

d) *Kerygma, koinonía y diakonia*

De la experiencia de fe histórica y eclesial narrada en los Hechos de los Apóstoles podemos deducir que existen tres elementos constitutivos de la Iglesia, tres pilares que están a la base de ella, y que sin ellos, si se diera el caso de que faltase alguno, ya no podríamos hablar estrictamente de la Iglesia de Dios. Los menciono utilizando los mismos términos en la lengua griega que emplea el texto mencionado, y que les eran tan familiares a las comunidades cristianas primitivas.

En primer lugar, tenemos el *kerygma*, es decir, el anuncio del contenido esencial de la fe, expresado brillante y sintéticamente en el discurso de Pedro después de Pentecostés, ante individuos procedentes de pueblos distintos y de lenguas variadas, en el que anuncia proféticamente que Cristo ha resucitado y que el Padre lo ha constituido *Kyrios* y lo ha hecho sentar a su derecha (cf. 2,14-36; Símbolo nicenoconstantinopolitano). El *kerygma* está a la base de la fe y suscita la fe. Por eso, de acuerdo al mismo texto, todo aquel que abraza la fe cristiana ha de convertirse y recibir el Bautismo para el per-

dón de los pecados. «Los que aceptaron su palabra (*kerygma*) fueron bautizados, y se les unieron aquel día unas tres mil personas» (2,41).

Los obispos latinoamericanos y caribeños, reunidos en el año 2007 en Conferencia General en el santuario-basílica de Aparecida (Brasil), reconocen el valor fundamental e inicial de la identidad y de la misión eclesial en el anuncio kerygmático, y afirman a propósito: «El poder del Espíritu y de la Palabra contagia a las personas y las lleva a escuchar a Jesucristo, a creer en Él como su salvador, a reconocerlo como quien da pleno significado a su vida y a seguir sus pasos. El anuncio se fundamenta en el hecho de la presencia de Cristo resucitado hoy en la Iglesia, y es el factor imprescindible del proceso de formación de discípulos y misioneros» (DA 279).

El segundo elemento es la *koinonía*, es decir, la común unión que se forma a partir de la experiencia personal creyente. La fe no es una experiencia individual, conduce al individuo a una experiencia social que se concretiza en la construcción, mantenimiento y potenciación de una «comunidad de fe, esperanza y amor» (LG 8). Los obispos en Aparecida nos recuerdan esta realidad eclesial fundamental, accesible a todos: «Una dimensión constitutiva del acontecimiento cristiano es la pertenencia a una comunidad concreta» (DA 156). La Iglesia es comunión en el amor: «ésta es su esencia y el signo por el cual está llamada a ser reconocida como seguidora de Cristo y servidora de la humanidad» (DA 161).

La Iglesia, por lo tanto, es una Iglesia de Iglesias concretas, es decir, una comunión de comunidades o, mejor dicho, una comunión de comuniones. «Las Iglesias locales a lo largo y ancho del mundo, en comunión unas con otras y cada una a su vez comunión de bautizados, se unen en una única comunidad a través de la Eucaristía»¹³. Esta comu-

nión no es meramente horizontal, es decir, entre los mismos miembros de la Iglesia, sino que también es vertical, a través del Espíritu en Cristo hacia el Padre. Su fundamento bautismal y eucarístico supone que está enraizada en la comunión trinitaria, en el misterio mismo de Dios.

La Iglesia es el sacramento de la comunión de los hombres con el Dios Uno y Trino y de los hombres entre sí. Esto quiere decir que la Iglesia significa y realiza esta comunión: quien por medio de la Iglesia entra en comunión con Dios, está también en comunión con los hermanos; todos aquellos que están unidos a Dios, están unidos entre sí. Dios es la fuente de la comunión, la Iglesia es el instrumento: es la acción actual del Espíritu en la Iglesia y por medio de la Iglesia que realiza la comunión de los hombres con Dios y entre sí. De este modo la Iglesia se constituye en su plenitud, en cuanto se constituye como comunión, a imagen de la comunión entre las tres Personas divinas¹⁴.

El Concilio Vaticano II tiene innumerables menciones de la palabra «comunión»; sólo por citar algunas: La *koinonía* es el vínculo interno entre los fieles (LG 13; DV 10; UR 2), que tiene su origen en el Espíritu Santo (LG 4; UR 2; GS 32), que se da en relación con las riquezas espirituales, los agentes apostólicos y la asistencia temporal (LG 13). La colegialidad episcopal es un ejemplo de comunión; el principio visible de la unidad de fe y comunión son Pedro, los Doce y sus sucesores (LG 8, 18). El oficio del obispo y el del presbítero han de ejercerse en comunión jerárquica (LG 22; PO 7). «Como la Iglesia es *koinonía*, toda su vida se despliega en un dinamismo sinodal. Esta sinodalidad se verifica en primer lugar en el interior de cada Iglesia local»¹⁵.

¹³C. O'Donnell y S. Pié-Ninot, *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, p. 193, citando a J.-M. R. Tillard.

¹⁴G. Ghirlanda, «Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de Derecho Canónico», en R. Latourelle (dir.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, p. 629.

¹⁵J.-M. R. Tillard, *La Iglesia local*, Sígueme, Salamanca 1999, p. 604.

En pocas palabras, para el Concilio, la comunión es una realidad interna que se expresa visiblemente en la comunidad concreta (cf. LG 8). De aquí que podamos decir que la Iglesia es la comunión de las Iglesias, –insisto– comunión de comuniones. Esta teología de la comunión, brevemente expuesta aquí, subyace en todos los intentos de edificar la comunidad dentro de la Iglesia, y, por consiguiente, es aplicable también a la Iglesia de casa, la cual está llamada a ser comunidad de fe, de culto, de misión y de servicio¹⁶.

Por otra parte, vienen a mi mente las palabras de Jesús consignadas en el evangelio de san Juan: «Padre, te pido que todos sean uno lo mismo que lo somos tú y yo. Y que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). Este hermoso texto, en forma de plegaria y de anhelo, está a la base de la descripción de la misión de la Iglesia-comunión, propuesta en el Vaticano II como su realidad teológica y última. Por lo tanto, el tercer elemento eclesial constitutivo y esencial a subrayar es la *diakonia*, es decir, el servicio, la misión.

La Iglesia, que nace de la fe y se concretiza en una comunidad, está al servicio de todos los seres humanos, hijos e hijas de Dios. Su servicio consiste en evangelizar a todas las criaturas, humanizar a todas las personas y extender el Reino de Cristo por todo el mundo. Los obispos latinoamericanos y caribeños expresan este servicio misionero con palabras sencillas pero profundas: «Anunciamos a nuestros pueblos que Dios nos ama, que su existencia no es una amenaza para el hombre, que está cerca con el poder salvador y liberador de su Reino, que nos acompaña en la tribulación, que alienta incesante-

¹⁶No nos podemos detener mucho en este punto, me limito a recordar que la comunión apunta hacia el centro eucarístico de la Iglesia; es su principio vital (Piet Franzen, *La comunione ecclesiale principio de vita*, citado por C. O'Donnell y S. Pié-Ninot, *op. cit.*, p. 197). Esto se aplica también para la Iglesia de casa.

mente nuestra esperanza en medio de todas las pruebas. Los cristianos somos portadores de buenas noticias y no profetas de desventuras» (DA 30), los cristianos somos esencialmente evangelizadores.

La evangelización «es algo inherente a la auténtica naturaleza de la Iglesia» (EN 15), «es un llamado a la participación de la comunión trinitaria» (DP 218). La Iglesia, como comunidad de amor, está llamada a reflejar la gloria del amor de Dios, que es comunión, y así atraer a las personas y a los pueblos hacia Cristo: «Que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea» (Jn 17,21). La Iglesia «atrae» cuando vive en comunión, pues los discípulos de Jesús serán reconocidos si se aman los unos a los otros como Él nos amó (cf. Jn 13,34; Rom 12,4-13). La Iglesia, en fin, «tiene la obligación y el sagrado derecho de evangelizar» (AG 7).

e) *La Iglesia de Dios en un lugar*

La comunidad primitiva de Jerusalén, nacida del impulso de Pentecostés y que se constituye a partir de estos tres elementos, se comprende a sí misma como la *Ekklésia tou Theou*, es decir, la «Iglesia de Dios» (1 Cor 15,9; Gal 1,13), en quien se cumplen las promesas que el Señor Todopoderoso había hecho desde tiempos antiguos a Israel. Insisto en cómo el genitivo «de Dios» es esencial en este punto: incluye a Dios mismo en la identidad eclesial. Aquí deseo citar textualmente a mi maestro y hermano de Orden, Jean-Marie R. Tillard, quien, sin duda, es el que ha trabajado con más precisión y dedicación el tema que viene ocupando nuestra atención: «La Iglesia de Jerusalén nace ya católica de antemano. Porque lleva consigo la plenitud, la integridad, el *katholou* (el todo o plenitud) del don de Dios. Es de este modo la comunidad en la que la *oikonomía* divina alcanza su momento (*kairós*) de plenitud. Por tanto, no se trata solamente de la universalidad geográfica que tendría ya su núcleo profético en las naciones representadas por los prosé-

litos reunidos para la fiesta (Hch 2,5.8-11). Se trata de la realización en su totalidad de lo que comporta la llamada (o convocatoria) de Dios»¹⁷.

La Iglesia, por lo tanto, como congregación de seres humanos, es la Iglesia *de* Dios. En la Iglesia se trata de la reunión de hombres y mujeres que confiesan por la fe el ser «de Dios». La Iglesia, afirma Hans Küng, no es simplemente una comunidad de creyentes que se reúne, sino la comunidad de fe reunida. Esta reunión, cabe aclarar, no se hace por propia cuenta y capricho¹⁸. Es un reunirse por llamamiento para formar la *Ekklésia tou Theou*. Y Tillard, por su parte, agrega algo muy importante que tiene relación con el tema de nuestro trabajo: «Pero la Iglesia nace así católica en un *lugar*»¹⁹. Por ello, tanto la Iglesia universal como las Iglesias locales son «de Dios». Los individuos particulares no son origen de la Iglesia. La Iglesia no surge por la libre asociación de los individuos. La Iglesia es más que la suma de sus miembros. Claro está que sin la decisión, sin la fe de los individuos, no hay Iglesia. Sin embargo, anteriormente está el llamamiento de Dios, que constituye a la Iglesia y hace en absoluto posible la respuesta de la fe. La persona no puede sin más disponer sobre ello. En este sentido, la Iglesia es, a la par, la congregación de los creyentes (*congregatio fidelium*) y la fundación, creación y determinación del Dios que llama en Cristo por medio del Espíritu Santo.

La Iglesia, entonces, nace en un «lugar», concretamente en Jerusalén, a partir de los Doce apóstoles, simbólicamente relacionados con las doce tribus de Israel (cf. Lc 22,30). Es allí donde Cristo murió y resucitó por voluntad del Padre, es el lugar donde Dios fijó su morada para siempre (cf. 1 Cr

22,5-19; Sal 78,68-69; 132,13-18), es la ciudad llamada a convertirse en madre de todos los pueblos (cf. Sal 87), escenario del juicio final (cf. Jl 4,9-17) y del banquete escatológico de todos los pueblos (cf. Is 25,6). La Iglesia surge ya católica, pero con una catolicidad cuya naturaleza está marcada por el «lugar» donde el Espíritu de Dios hace que se consume su parto gracias a Israel. La Iglesia no se comprende en profundidad más que por él. En una palabra, nace como Iglesia católica local, católica en su «lugar», que es, como ya se ha dicho, el lugar céntrico del designio divino para la totalidad de los hombres²⁰.

Hay, por ende, si es que es válido hablar así, una continuidad discontinua entre la Iglesia e Israel. La «Iglesia de Dios» se autoconcibe como la comunidad del cumplimiento, y no de la ruptura. Por este motivo es que los cristianos primitivos de Jerusalén continúan guardando el sábado, asistiendo al templo, siguiendo las tradiciones de la ley mosaica, etc., aunque con una originalidad: se reúnen en el nombre del Señor resucitado (cf. 1 Cor 11,18), dando testimonio en espíritu y en verdad de la muerte y de la victoria de Aquel a quien consideran su Cabeza y salvador (cf. Ef 5,23). Tillard insiste en que, mientras está reducida todavía a la comunidad local de Jerusalén, la Iglesia es de este modo católica, más por la posesión integral de los bienes «de la promesa» (Hch 2,39) que por su extensión. En Jerusalén, en torno a los apóstoles, existe plenamente la Iglesia católica de Dios, la Iglesia de los santos (1 Cor 14,33).

f) *La Iglesia se realiza en una pluralidad de iglesias*

Desde esta Iglesia madre de Jerusalén el Evangelio se fue propagando más allá de sus murallas.

¹⁷J.-M. R. Tillard, *La Iglesia local*, p. 41. La palabra griega *ekklésia*, de la que brota nuestro vocablo castellano «iglesia», etimológicamente significa convocatoria.

¹⁸H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, p. 108.

¹⁹J.-M. R. Tillard, *op. cit.*, p. 41.

²⁰*Ibid.*, p. 42.

Se proclamó y fue acogido en toda Judea, Galilea y Samaría (Hch 9,31), por la llanura del Sarón hasta Lida (9,35), Jope (9,42), Antioquía de Siria (11,19-26; 13,1-3), Antioquía de Pisidia (13,13-48), Listra e Iconio (14,21-23), Panfilia (14,24), Frigia y la región de Galacia (16,6; 18,23), Tesalónica (17,1-4), Cesarea (18,22), Berea (17,10-12), Atenas (17,34), Éfeso (18,24-28; 19,1-10; 20,17), Corinto (18,8-11), Tróade, Mileto (20,7-16) y Roma (28,14-15). En estos lugares nacieron diversas Iglesias locales a partir del impulso kerygmático y misionero de la comunidad pentecostal de Jerusalén. Todo el Nuevo Testamento es testigo de este hecho: la Iglesia que está en Corinto (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1), la Iglesia de los tesalonicenses (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1), la Iglesia de Cencreas (Rom 16,1), la Iglesia que se reúne en casa de Áquila y Prisca (1 Cor 16,19) y en la casa de Ninfas (Col 4,15). También se habla de las Iglesias en plural: Iglesias de Dios (1 Cor 11,16; 1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4), Iglesias de Cristo (Rom 16,16), todas las Iglesias (1 Cor 4,17; 7,17; 2 Cor 8,18; 11,28), las Iglesias de procedencia pagana (Rom 16,4), las Iglesias de Macedonia (2 Cor 8,1), las otras Iglesias (2 Cor 11,8; 12,13), las Iglesias de Galacia (Gal 1,2), las de Judea (Gal 1,22) y las de Asia (1 Cor 16,19). Esto sólo en el corpus paulino. A éste hay que agregarle las menciones del *Apocalipsis*: 1,4.11.20.23; 2,1.11.17.29; 3,6.13.22; 22,16. Todas estas Iglesias, desde la visión de los *Hechos* y de las cartas paulinas, al igual que la Iglesia de Jerusalén, son «Iglesias de Dios» (1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4; 1 Cor 11,16).

Éstas no se añaden a la de Jerusalén, no son un apéndice, una parte o una continuación, sino más bien una comunión con ella; es decir, «entran en la participación integral de un don pleno y definitivo (y escatológico) de Dios, hecho en primer lugar a la comunidad local destinada a gozar de esta prerrogativa por el sitio que ocupaba en la *oikonomía* de la salvación, pero que gozaba de ella para el bien de

la comunidad entera²¹. De este modo surge la comunión de todas esas Iglesias en el “una vez por todas” del acontecimiento de Pentecostés, inseparable de la Iglesia que el Espíritu hizo nacer en un lugar predestinado. La Iglesia, por lo tanto, “toma carne en unos lugares, pero aguardando (siempre) un más allá”²².

Así pues, la Iglesia, como acontecimiento trinitario que brota y existe en el misterio de Dios, se realiza en una pluralidad de Iglesias. Esta Iglesia una existe como pluralidad de Iglesias, sin que ello signifique una quiebra o una ruptura de la unidad, sino su enriquecimiento, ya que son Iglesias en comunión. La realidad eclesial se desarrolló, por tanto, en el interior de una peculiar dialéctica que debe ser profundizada porque forma parte de la identidad de la Iglesia y de su existencia concreta²³.

La Iglesia, podemos decir a manera de conclusión de esta primera parte, es la asamblea que brota de la Pascua del Señor, que se concretiza en la primera comunidad creyente de Jerusalén, bajo la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés, que se irá extendiendo en comunidades vivas y ubicadas en puntos concretos de la geografía, con un orden y siguiendo una constitución o una estructura, en celebración del memorial pascual y con una misión concreta, donde la tarea esencial que le da sentido es la proclamación de la Palabra mediante el testimonio de la fe, la esperanza y la caridad. Esta perspectiva, rasgo esencial de la actual figura eclesial, se ha impuesto especialmente a raíz del descubrimiento de las Iglesias locales en su importancia y en su protagonismo.

²¹ *Ibid.*, p. 48.

²² *Ibid.*, p. 50.

²³ E. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998, p. 93.

2. Teología de la Iglesia local

a) *El redescubrimiento de la Iglesia local*

Como nos podemos dar cuenta por lo que hemos dicho hasta aquí, uno de los temas más importantes surgidos del Vaticano II es el de la Iglesia local. Fue éste el primero de los concilios ecuménicos que le dio su lugar a la doctrina de la Iglesia universal como comunión de Iglesias particulares. La relación de la Iglesia local con la Iglesia universal es un problema del que se ha ocupado con detenimiento la eclesiología, especialmente a partir del Concilio. La Iglesia, desde sus orígenes, se ha considerado al mismo tiempo local y universal, con eventuales tensiones entre estos dos aspectos y con momentos históricos donde la universalidad se ha impuesto y hasta ha opacado a la localidad eclesial. Hoy estamos en un momento que podríamos calificar de redescubrimiento de la figura y del valor de la Iglesia local. Como ya hemos visto, de las cartas paulinas, de los Hechos de los Apóstoles y del libro del Apocalipsis se desprende la idea de que la Iglesia tenía diversas manifestaciones locales. El Concilio, al volver a las fuentes de la tradición cristiana, recoge esta pluralidad eclesial al afirmar que «dentro de la comunión eclesiástica existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el primado de la Cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, defiende las legítimas variedades, y al mismo tiempo procura que estas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino incluso cooperen con ella» (LG 13).

El término plural «iglesias» se ha introducido recientemente en el lenguaje eclesial y teológico. Como señalan varios autores, como es el caso de González de Cardedal, Villar, Pié-Ninot y Bueno de la Fuente, durante muchos siglos ha dominado una concepción unitaria de la Iglesia y un planteamiento de la eclesiología a partir de la Iglesia universal y no desde las Iglesias particulares. La obra reforma-

dora y centralizadora de Gregorio VII en la Edad Media, la reacción frente al conciliarismo y a las tendencias democratizadoras, la polémica antiprotestante, la defensa ante la tentación de crear iglesias nacionales al margen de Roma, la estima por el principio monárquico del gobierno son algunos factores que provocaron que se fuese consolidando esa impostación unitaria y universalista.

Salvador Pié-Ninot nos recuerda que el tema de la Iglesia local emerge propiamente en la primera mitad del siglo XX, aunque el primer intento de rescatar esta noción aparece en 1885 con la obra pionera de Adrien Gréa, *La Iglesia y su divina constitución*, que sirvió de punto de referencia para todos los autores, como Congar, Bouyer y Tillard, que posteriormente, ya en el siglo XX, se propusieron tratar el tema de la Iglesia local de manera expresa²⁴. La teología de Gréa considera, con fundamentos patrísticos²⁵, a la Iglesia local no como una simple circunscripción eclesial, sino como la realización plena y concretada en un lugar del misterio de la Iglesia. Esta idea, afirma el mismo Pié-Ninot, «supone un gran correctivo a la eclesiología de la Iglesia universal, convertida en hegemónica durante el Segundo Milenio eclesial»²⁶.

También influyeron sobre este redescubrimiento del concepto de Iglesia local muchos pensadores procedentes de antiguas tradiciones cristianas ortodoxas, entre quienes destacan N. Afanisieff, considerado como su primer formulador, citado incluso en los esquemas preparatorios de la constitución *Lumen gentium*, y J. Meyendorf, quienes acusaban que la unidad, dentro de la eclesiología societaria

²⁴ S. Pié-Ninot, *op. cit.*, p. 333.

²⁵ La clave patrística se funda en la famosa afirmación de Pedro Damían: «*pars pro toto*» (la parte por el todo), aplicada de la siguiente manera a la Iglesia: «Todo lo que conviene al todo (Iglesia de Dios), conviene también, en cierta manera, a cada parte (Iglesia local)» («*Est tota in toto, et tota in qualibet parte*»): PL 145, 236.

²⁶ S. Pié-Ninot, *op. cit.*, p. 334.

católica, podía identificarse con uniformidad, con una actitud reticente ante la multiplicidad y las diferencias. Muchos ortodoxos reprochaban a los católicos haber convertido a la Iglesia en una inmensa diócesis y a los obispos en delegados del Papa.

Hay otros factores convergentes importantes que han propiciado también la recuperación de la Iglesia local como magnitud eclesiológicamente relevante e imprescindible; mencionemos algunos de ellos²⁷:

– El movimiento litúrgico, que favoreció la experiencia de la Iglesia como comunidad concreta en cuanto sujeto de la celebración litúrgica, particularmente en la Eucaristía.

– La actividad misionera de la época moderna, que hizo ver la necesidad de que las misiones se convirtieran en iglesias verdaderamente autóctonas. Las encíclicas misioneras papales del siglo XX reconocieron esta conveniencia y a lo largo de ese siglo se comprobó la consolidación de iglesias jóvenes, en un proceso de auténtica eclesiogénesis.

– Los estudios neotestamentarios y el acceso a la Antigüedad cristiana, que impusieron como evidencia un doble hecho: que el término *ekklésia* designaba también al grupo local, y que la Iglesia de los primeros siglos se vivió como comunión de Iglesias, lo que facilitó la expansión y la pluriformidad del cristianismo.

– La constatación de los amplios sectores descristianizados, que hizo ver el sentido del surgimiento de la Iglesia en nuevos sectores sociales, y de otro lado la necesidad del protagonismo misionero de las diversas comunidades eclesiales.

– Frente a algunas comprensiones radicales del Vaticano I se realizó, sobre todo en ambientes de diálogo ecuménico, una profundización de la doctrina del episcopado, que presentaba al obispo co-

mo principio de unidad en su Iglesia, como vínculo de comunión con otras Iglesias y dotado de la plenitud del poder sacramental recibido de Cristo.

– Finalmente, el diálogo ecuménico, que permitió el conocimiento de otras realizaciones eclesiales concretas y de elementos de la tradición que se habían desdibujado en el mundo católico. Dos autores resultaron ciertamente significativos por la centralidad que otorgan a la Iglesia en lo concreto y por el eco que encontraron en la teología católica: el ya citado Afanasieff y Barth.

Todos estos factores ejercieron fuerte influjo en el Vaticano II, que dio gran importancia a la Iglesia local, introduciendo de este modo una de las vías más notables de la renovación eclesiológica y uno de los rasgos más definitorios del rostro de la Iglesia. LG 23 y 26 y CD 11 son los textos teológicamente más relevantes. Pero es digno de notar que ya SC 42 resaltó la importancia de la celebración eucarística de la comunidad concreta, y que AG la mencionó repetidamente dentro del dinamismo de la acción misionera (y del proceso de eclesiogénesis que lleva consigo).

El Vaticano II, no obstante, ha dejado una imprecisión y ambigüedad terminológica y conceptual. Se habla de Iglesia particular o de Iglesia local de modo indistinto. A veces Iglesia particular es identificada como diócesis (LG 23, 27, 45; CD 3, 11; AG 6, 19, 20) o es usada para designar a los patriarcados; igualmente Iglesia local designa a la diócesis o al patriarcado (UR 14; LG 23, 26, 27) e incluso a la comunidad presidida por un presbítero (PO 6). El Código de Derecho Canónico optó por aplicar Iglesia particular a la diócesis. Es, sin embargo, una de las cuestiones en las cuales no se ha logrado ni consenso ni unanimidad. Yo, como hacen muchos eclesiólogos, como Bueno de la Fuente en su manual de *Eclesiología*²⁸, no me detengo en este deba-

²⁷E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, pp. 94-95.

²⁸*Ibid.*, p. 97.

te, no porque no sea importante, sino porque no tenemos el espacio suficiente ni forma parte del objetivo de este trabajo. Me basta decir que me inscribo entre aquellos que piensan que es más propio usar el término «Iglesia local», debido a que es más antiguo, tradicional, más comprensivo y comprensible que el de «Iglesia particular».

Termino este apartado con unas palabras de Joseph Ratzinger: «La Iglesia se realiza en primer lugar y sobre todo en cada una de las Iglesias locales, que no son simplemente partes separadas de un cuerpo administrativo más extenso, sino que cada una de ellas contiene la realidad completa de la Iglesia. Las Iglesias locales no son las oficinas administrativas de una gran organización, sino las células vivas en las que se encuentra presente todo el misterio de vida del único cuerpo de la Iglesia, de tal manera que cada una de ellas puede llamarse con razón simplemente “*ekklésia*”. Por lo tanto, podemos decir que la única Iglesia de Dios que existe consta de Iglesias particulares, cada una de las cuales representa la totalidad de la Iglesia»²⁹.

b) *La Iglesia local en la totalidad del designio divino*

Ante todo, los datos neotestamentarios imponen la evidencia de que la experiencia de la Iglesia en un lugar es directa, inmediata, primaria; así aparece con nitidez en el más antiguo escrito del Nuevo Testamento (1 Tes 1,1; 2,14). *Ekklésia* seguirá designando a los destinatarios de las cartas (Rom 16,1); fundamentalmente se refiere a la asamblea reunida para la Eucaristía, tanto en el ámbito doméstico (Hch 14,4; 15,22; 1 Cor 11,18.19; Rom 16,15. 19; Fil 2) como en el de la ciudad (Hch 11,22; 12,1; 20,17.28; Rom 16,4; 1 Cor 7,17). En este

²⁹ J. Ratzinger, «Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos», en *Concilium* 1 (1966) 34.

sentido, como afirma Vanhoye³⁰, se puede decir que la Iglesia local se nos presenta antes que la Iglesia universal. No obstante, se deja entrever que la realidad eclesial no es una magnitud que se agote en cada Iglesia, sino una magnitud mayor que se expresa en ella (cf. 1 Cor 6,4; 10,32; 11,22; 2 Cor 1,1). Por ello el término se aplicará al conjunto global de los cristianos más allá de las diferencias de lugar (Gal 1,13; Ef 1,22; 3,10.21; 5,23-27; Col 1,18)³¹.

El Nuevo Testamento mismo, como conjunto literario, es reflejo de comunidades distintas que objetivan su experiencia de fe en documentos distintos; más decisivo que fijar el nombre del autor resulta la determinación del «nosotros» eclesial que se expresa en el texto. Los textos nos remiten a una comunidad eclesial, en sus peculiaridades y particularidades, que vive de la misma tradición. La existencia del Nuevo Testamento expresa además el mutuo reconocimiento y la recíproca recepción de las diversas Iglesias a través de la acogida de los textos canónicos. Ello se produce sobre la base del común reconocimiento de la autoridad del *kerygma* apostólico, como Palabra de Dios y no de los hombres³².

Como segundo presupuesto hay que tener en cuenta que la salvación de Dios se hace experiencia en lo concreto de la existencia humana y en todas las dimensiones de su ser. El hombre es alcanzado por la gracia como ser social inserto en una cultura y radicado en un lugar. Esta base humana no puede ser excluida de la dinámica de la gracia. El lugar es un trascendental de la vida humana y también de la Iglesia, entendido no en sentido estrechamente geográfico, sino como espacio humano, co-

³⁰ A. Vanhoye, «La Chiesa locale nel Nuovo Testamento», en A. Amato, (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, Roma 1976, p. 15, citado en E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 97.

³¹ Cf. E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 97.

³² *Ibid.*, p. 98.

mo ámbito en el que la salvación es celebrada y vida de modo interpersonal y comunitario. La Iglesia, como afirma el Concilio, es *Ecclesia de Trinitate ex hominibus*. La pluralidad de lugares humanos dará origen a Iglesias plurales, presupuesto exigido por la misma dinámica de la evangelización.

Cada *ekklésia*, es decir, cada congregación, comunidad e Iglesia local no es desde luego la Iglesia, pero la representa, la hace presente plenamente y vive de lo que la Iglesia universal vive, es decir, del misterio salvífico de Dios, que la trasciende y que está presente en la localidad de la realidad eclesial. Dice Tillard que «la Iglesia local se presenta bajo una nueva luz en el momento en que la noción de Iglesia encuentra una profundidad que ya no superará. Se le ve ahora en el abrazo de un “misterio” (el *mysterion* de Ef 3,1-12) que la trasciende, ya que tiene su origen en un proyecto divino y eterno, y la hace ser en el único “hombre nuevo” (el *anthrôpos* de Ef 4,23). En él los judíos y los paganos, el cielo y la tierra, la eternidad y el tiempo, el *initium* y la historia, comulgan en el Espíritu»³³.

En la Iglesia local se actualiza la realidad del Evangelio, que en el proyecto del Padre concierne a todas las Iglesias locales, a toda la multitud de bautizados, incluso a toda la humanidad. El misterio se refiere a la plenitud que no conoce límites y que no está encerrada, ya que implica todo lo que constituye a «la humanidad que Dios quiere». La actualización de la Iglesia en el espacio humano bien determinado, no agota, por lo tanto, el proyecto de Dios relativo a la riqueza de su gracia, aunque la Iglesia esté allí según toda su naturaleza y con la plenitud de todos sus medios de salvación.

Las Iglesias locales son iglesias diferentes, pero lo son para la realización del proyecto de Dios. Lo afirma Tillard con palabras interesantes: «que toda la diversidad y la variedad de lo humano queden

“recapituladas” en el Espíritu de Cristo, en una unidad irrompible»³⁴, manifestada en la totalidad de la Iglesia de Dios. Ellas son las Iglesias y ellas son la Iglesia. Por su parte Küng asevera que la Iglesia local es realmente Iglesia a la que, en su lugar, se le ha dado y prometido todo lo que, en su lugar, es menester para la salud eterna de los hombres: la predicación del Evangelio, el Bautismo, la Cena del Señor, los distintos carismas y ministerios.

Aunque en el Nuevo Testamento no se define, ni teológica ni jurídicamente, la relación entre la Iglesia local y la universal, es, sin embargo, cierto que las Iglesias particulares están unidas por algo más que un nombre común, por algo más que un nexo externo, por algo más que una organización superior a las Iglesias locales. A todas éstas se les ha dado el mismo y único Evangelio, las mismas prendas y promesas. Todas están bajo la gracia del único y mismo Padre, tienen el mismo y único Señor, y están regidas por el mismo y único Espíritu Santo que opera por sus carismas y ministerios. Todas creen con la misma y única fe, se santifican por el solo y único Bautismo, y se alimentan de la misma y única comida. Por todo esto no sólo están externamente ligadas, sino también interiormente unidas; entre todas forman no sólo una organización eclesiástica, sino una Iglesia. La Iglesia no es una superorganización que engloba a las comunidades aisladas. La *ekklésia* no es un producto de la suma de las Iglesias particulares; la *ekklésia* no se divide en Iglesias particulares, sino que, en los distintos lugares, es la Iglesia de Dios. No sólo hay una iglesia corintia, una *ekklésia* de los corintios o una *ekklésia* de Corinto, sino «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). Cada *ekklésia*, cada congregación, comunidad e Iglesia, por muy pequeña, pobre y mísera que sea, representa plenamente a la congregación, comunidad e Iglesia de Dios.

³³Tillard, J.-M. R., *op. cit.*, pp. 100-101.

³⁴*Ibid.*, p. 101.

La unidad de la Iglesia y su edificación en cada lugar es obra del Espíritu Santo, que actúa a través de los ministerios y de los carismas que otorga para el bien de la Iglesia, así como el vínculo de la unidad en la fe mediante la Eucaristía (1 Cor 10,17). Esta acción del Espíritu implica diversidad en la unidad.

Cristo está vivo en la Iglesia local. En efecto, el Padre concede al Cuerpo del Señor tomar parte en las grandes funciones que, en el Espíritu, realizaba el Hijo encarnado para que el evangelio de Dios se cumpliera en la carne de la humanidad. Toda la Iglesia local comulga del sacerdocio, del profetismo, de la realeza de su Señor. Todo el que entra en ella, por la iniciación cristiana, participa de ese sacerdocio, de ese profetismo, de esa realeza. Pero el cuerpo entero no realiza esta vocación más que en una sinfonía de dones. Y en esa sinfonía todos tienen una voz personal.

J.-M. R. Tillard, *Iglesia de Iglesias*, p. 163.

c) *La tensión entre comunión y diversidad*

De acuerdo con lo afirmado, hay que decir que la Iglesia vive en tensión: la tensión entre comunión y diversidad. La Iglesia local desde sus orígenes tuvo que enfrentarse muy pronto, como lo demuestra el conflicto que tuvo que resolver la asamblea de Jerusalén (Hch 15,1-29), con una dura exigencia. Tuvo que mantener tanto su identidad «local» como su comunión con la totalidad de las Iglesias. Éste sigue siendo el gran reto que en la praxis se presenta a las Iglesias locales: cómo conciliar la diferencia y la comunión al interior de la propia Iglesia y cómo hacerlo en su relación con las demás Iglesias. La historia está plagada de ejemplos que nos muestran que esta tarea no ha sido fácil.

Los obispos reunidos en Asamblea General en Aparecida dan una palabra al respecto al afirmar

que: «La diversidad de carismas, ministerios y servicios, abre el horizonte para el ejercicio cotidiano de la comunión, a través de la cual los dones del Espíritu son puestos a disposición de los demás para que circule la caridad (cf. 1 Cor 12,4-12). Cada bautizado, en efecto, es portador de dones que debe desarrollar en unidad y complementariedad con los de los otros, a fin de formar el único Cuerpo de Cristo, entregado para la vida del mundo. El reconocimiento práctico de la unidad orgánica y la diversidad de funciones asegurará mayor vitalidad misionera y será signo e instrumento de reconciliación y paz para nuestros pueblos. Cada comunidad está llamada a descubrir e integrar los talentos escondidos y silenciosos que el Espíritu regala a los fieles» (DA 162).

Una iglesia no es simplemente católica por *extensión geográfica*. La catolicidad no es primariamente una noción geográfica. ¿De qué le vale a una iglesia ser la más difundida del mundo, si en esta difusión se ha tornado infiel a su esencia? ¿De qué le vale una impresionante internacionalidad, que se logró por medios puramente profanos de política eclesiástica, y acaso incluso con los métodos de un imperialismo espiritual? ¿Manifiesta aún semejante iglesia mundial a la Iglesia católica, una y entera?

Una iglesia no es simplemente católica por la *cantidad numérica*. La catolicidad no es primariamente una noción de estadística. ¿De qué le vale a una iglesia ser la más numerosa, si por el número precisamente se ha hecho infiel a su naturaleza? ¿De qué le sirve contar con el mayor número de miembros, que se ha comprado a precios rebajados y a costa de un cristianismo tradicional y convencional? ¿Realiza de verdad tal iglesia de masas a la Iglesia católica, una y entera?

Una iglesia no es simplemente católica por *variedad cultural y social*. La catolicidad no es primariamente un concepto sociológico. ¿De qué le aprovecha a una iglesia ser la más varia y multiforme, si precisamente en esa variedad de culturas y lenguas, de razas y de clases, se ha hecho infiel a su ser; si, en lugar de vivir con ellas y en ellas, se ha hecho dependiente de ellas, se ha dejado dic-

tar la ley por ellas y ha venido a ser un instrumento de poder de una cultura, raza o clase determinada? ¿De qué le aprovecha si, precisamente al entrar en estas variadísimas comuniones, ha degenerado en una estructura sincretista, llena de paganismo? ¿Representa realmente esa iglesia mixta a la Iglesia católica una y entera?

Una iglesia no es simplemente católica por *continuidad temporal*. La catolicidad no es primariamente una noción histórica. ¿De qué le vale a una iglesia ser la más antigua, apelar a ciertos «padres», si en su larga historia ha sido infiel a su ser, si ya sólo representa un monumento venerable de muy venerable tradición? ¿Qué le aprovecha todo romanticismo, restauración y arqueología eclesiástica, si en su evolución a lo largo de los siglos se ha desprendido de sus orígenes? ¿Realiza entonces pareja iglesia tradicional a la Iglesia católica, una y entera?

(...) La Iglesia sólo es católica por razón de una universal *identidad*, por el hecho de que, dentro del necesario cambio constante de los tiempos y de las formas, dentro de toda la imperfección y deficiencia, en toda forma y en todo tiempo es la misma, debe y quiere ser la misma, de suerte que «siempre, en todas partes y por todos» se mantiene, confirma y actúa de manera fidedigna el mismo ser de la Iglesia. Sólo a condición de esta identidad se muestra la Iglesia como Iglesia entera sin rotura, como universal sin falsificación, como total sin división; como la Iglesia verdaderamente católica. (...) La *identidad* es la base de la catolicidad.

Hans Küng, *La Iglesia*, pp. 360-361.

d) *La catolicidad de la Iglesia local.*
Es católica por ser local

La Iglesia es por definición, como ya ha quedado asentado, «Iglesia de Dios», que «está en Corinto, en Tesalónica, en...». La Iglesia es la comunidad de aquellos y de aquellas que, con sus raíces, hundidas profundamente en un lugar, le responden a Cristo un «sí» realista. Así, enraizada en su lugar, la Iglesia es católica por ser Iglesia de Dios. No está en Corinto, en Pérgamo, en Roma más que como Iglesia de Dios. Pues bien, Dios es católico en su designio de salvación. La Iglesia local, como dice Tillard,

se encuentra impregnada de esta catolicidad, sin la cual dejaría de ser «de Dios». Es la Iglesia católica de Dios en ese lugar³⁵. Su propia catolicidad la hace inseparable no sólo de la *sollicitudo* por todas las Iglesias católicas, sus Iglesias hermanas, sino de lo que ellas viven. Por otra parte, se va formando así la gran comunión escatológica del Reino, en donde todas las miradas se fundirán en la contemplación del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, y todas las voces se convertirán, como afirma san Agustín, en un solo *Aleluya* y en un único *Amén*³⁶.

En una eclesiología de comunión, la antigua frontera entre clérigos y laicos –totalmente desconocida en el Nuevo Testamento, ya que sólo se fija después de acabar el siglo II (sin duda, a partir de Clemente de Alejandría)– tiende a desplazarse, a redefinirse. Algunos textos de Agustín, a pesar de que es testigo de una época en la que está claramente asentada la distinción clérigos-laicos, nos dicen por qué la calificación eclesiológica esencial es la de «fiel», de *christifideles*. Los clérigos y los laicos son *christifideles*. La tendencia espontánea a identificar a la Iglesia con la jerarquía resulta entonces errónea. La Iglesia es comunión de todos los fieles, teniendo cada uno una vocación, un carisma. En el Vaticano II, la Iglesia católica ha comprendido que era preciso construir su legislación sobre esta verdad.

J.-M. R. Tillard, *Iglesia de Iglesias*, p. 331.

e) *Iglesia local, Iglesia de los bautizados*

El tema de la Iglesia local y la Iglesia universal es inseparable del tema de la colegialidad episcopal y de la teología de los bautizados. Por eso he creído conveniente abrir un pequeño apartado para decir, al menos, alguna palabra al respecto. La

³⁵ J.-M. R. Tillard, *op. cit.*, p. 157.

³⁶ *Sermo* 362, 29-31: PL 39, 1632-1634.

Iglesia local es la Iglesia de los bautizados. La Iglesia local, por tanto, está compuesta por ministros ordenados y por laicos. Mención aparte merecen los religiosos, quienes como bautizados comprometidos pertenecen al orden de la santidad de la Iglesia y ocupan un lugar necesario en la vida de la misma. Como afirma LG 43, los religiosos no constituyen «un estado intermedio entre la condición del clero y la condición seglar, sino que de ésta y de aquélla se sienten llamados por Dios algunos fieles al goce de un don particular en la vida de la Iglesia para contribuir, cada uno a su modo, en la misión salvífica de ésta».

El Vaticano II, en su teoría de la colegialidad episcopal, rescata el papel insustituible del ministerio del obispo, inseparable, por supuesto, del de los demás ministros ordenados, diciendo que es esencial para la comunión. Haciendo una síntesis de esta teoría conciliar, podemos hablar de cuatro orientaciones notables en torno al episcopado: 1) El episcopado es un servicio pastoral (LG 18, 24, 27). 2) Fundado sacramentalmente (LG 21), concepción que reunifica a título de principio, orden y jurisdicción (LG 27). 3) Ejerce el triple ministerio de la palabra, los sacramentos y el pastoreo (LG 25-27), el último de los cuales, como principio organizador, incluye los dos anteriores, y da un privilegio a la predicación del Evangelio (LG 23). 4) Constituyendo un colegio con el Sucesor de Pedro a su cabeza, los obispos tienen la responsabilidad de la Iglesia entera (LG 22)³⁷.

Sin embargo, el mismo Concilio recupera también una certeza atestiguada por la tradición: la igual dignidad de todos los bautizados, que comparten un sacerdocio común como participación del único y eterno sacerdocio de Cristo. La teología contemporánea del Bautismo afirma que cada fiel, por medio de este sacramento, se hace verdadera-

mente miembro del Cuerpo de Cristo y participa de su triple función mesiánica de profeta, sacerdote y rey, incorporándose de lleno a la vida de la Iglesia y a su misión. Todos los bautizados, por lo tanto, comparten la misma dignidad, aunque tienen diversas funciones atendiendo a los diversos carismas que sobre ellos derrama el Espíritu Santo, constructor de la comunidad. Tillard apunta algo que me parece muy interesante. Porque si todo bautizado lleva en sí la dignidad de miembro de la Iglesia de Dios, es porque está integrado en el sacerdocio del pueblo de Dios. Pues bien, éste lo posee en cuanto que es comunidad que cumple la vocación y la acción sacerdotal. No se trata, una vez más, de una suma, de un conglomerado de los sacerdocios individuales que recibiría cada uno en el momento de ser bautizado. Se trata de la comunión de los creyentes bautizados, de su totalidad orgánica como tal. Las personas no participan de ese sacerdocio común más que en la medida en que pertenecen a la comunión que constituye la Iglesia de Dios³⁸. Porque el sacerdocio común es aquel que el Espíritu da al Cuerpo de Cristo en cuanto tal.

La eclesiología de comunión, propuesta por el Vaticano II, está logrando desplazar la frontera que separaba a los clérigos de los laicos. Hoy esta relación se está redefiniendo y la tendencia a identificar la Iglesia con la jerarquía comienza a desaparecer. La Iglesia es entendida, cada vez con mayor claridad y precisión, como una comunión de bautizados, con sus dones particulares, cuya interrelación e interfecundidad entretejen concretamente la unidad³⁹, teniendo un solo corazón y una sola alma en Dios. Esto obviamente implica la actuación y la interacción de las propias vocaciones.

La Iglesia local se construye en torno al obispo, principio de unidad, pero son los laicos quienes

³⁷ H. Legrand, «Obispo», en P. Eicher (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. I, Herder, Barcelona 1989, pp. 440-442.

³⁸ J.-M. R. Tillard, *op. cit.*, p. 335.

³⁹ *Ibid.*, p. 332.

tienen un papel preponderante no sólo como receptores, sino también como agentes dinámicos de la santificación y la evangelización. Es por ello que, sin menosprecio alguno de la figura episcopal, sino todo lo contrario, colocándola en su justo y primordial lugar, deseo hacer algunas consideraciones para entender a la Iglesia local como Iglesia de los bautizados, como Iglesia donde los fieles laicos desempeñan un papel fundamental.

La Iglesia local es la Iglesia de los bautizados, la comunión de todos los fieles que viven su fe en un contexto socio-económico-político-pluricultural determinado. Leonardo Boff, en su ya clásico texto *Iglesia: carisma y poder*, nos recuerda que «es preciso que no entendamos la acción de los laicos como una prolongación de la acción de la jerarquía, porque ellos poseen su propio lugar dentro de la Iglesia como laicos, y en su calidad de laicos deben actuar. El laico no es un hombre secular, sino un miembro de la Iglesia en el mundo secular. Posee un mandato directo de Jesucristo»⁴⁰. El *Documento de Puebla* nos proporciona una interesante radiografía del laico y su papel en la Iglesia local, subrayando que su campo de acción es el mundo secular y que han de ser agentes de justicia y no simplemente denunciantes de la injusticia (DP 789 y 793). *Lumen gentium*, por su parte, afirma que «ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (LG 31). *Puebla* añade: «son hombres de la Iglesia en el corazón del mundo, y hombres del mundo en el corazón de la Iglesia» (DP 786). *Evangelii nuntiandi*, por su parte, apunta que «el ámbito propio de su actividad evangelizadora es el mismo mundo vasto y complejo de la política, de la realidad social y de la economía, como también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los *mass media*, y otras realidades abiertas a la evangelización, como son el amor, la familia, la educación de los niños y adoles-

⁴⁰L. Boff, *op. cit.*, p. 60; cf. LG 33-38.

centes, el trabajo profesional y el sufrimiento» (EN 70). Ante estos retos, el papa Juan Pablo II afirmaba que «es necesario que el laico sea tenido muy en cuenta con un espíritu de comunión y participación»⁴¹. Y, finalmente, *Christifideles laici*, n. 25, señala: «los fieles laicos participan en la vida de la Iglesia no sólo llevando a cabo sus funciones y ejercitando sus carismas, sino también de otros muchos modos. Tal participación encuentra su primera y necesaria expresión en la vida y misión de las Iglesias particulares».

Cristo resucitado, antes de su ascensión al cielo, envió a los apóstoles a anunciar el Evangelio al mundo entero, confiriéndoles los poderes necesarios para realizar esta misión. Es significativo que, antes de darles el último mandato misionero, Jesús se refiriera al poder universal recibido del Padre. En efecto, Cristo transmitió a los Apóstoles la misión recibida del Padre, haciéndolos así partícipes de sus poderes. Pero también los fieles laicos, precisamente por ser miembros de la Iglesia, tienen la vocación y la misión de ser anunciadores del Evangelio: son habilitados y comprometidos en esta tarea por los sacramentos de la iniciación cristiana y por los dones del Espíritu Santo. En efecto, ellos han sido hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo. Por consiguiente, los fieles laicos –por su participación en el oficio profético de Cristo– están plenamente implicados en esta tarea de la Iglesia, y por ello deben sentirse llamados y enviados a proclamar la Buena Nueva del Reino.

Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, n. 66.

Adelantándome un poco, me gustaría apuntar que la Iglesia de casa es una opción válida y accesible para fomentar la formación, la participación y la comunión de los laicos. En una palabra, la Iglesia de casa es una forma concreta de realizar la Iglesia de los

⁴¹Juan Pablo II, *Pastores gregis*, n. 11.

bautizados, con un papel preponderante de los laicos, en comunión siempre con sus legítimos pastores, y en continua búsqueda de la comunión que caracteriza la esencia misma de la Iglesia de Dios.

f) *La comunión de las Iglesias locales*

Es desde la misma vida y predicación de Jesús que descubrimos el valor de la comunión. Él mismo, al comenzar su ministerio, elige de entre todos sus discípulos a Doce para vivir en una comunión más estrecha con Él (cf. Mc 3,14). La Iglesia, fundada en los Doce, está llamada a vivir en comunión, no sólo entre los miembros que la componen, sino también y principalmente en comunión con el Padre (1 Jn 1,3) y con su Hijo muerto y resucitado, en «la comunión en el Espíritu Santo» (2 Cor 13,13). El misterio de la Trinidad, nos lo recuerda *Lumen gentium* en su primer número, es la fuente, el modelo y la meta del misterio de la Iglesia. De aquí que «la comunión de los fieles y de las Iglesias particulares en el pueblo de Dios se sustenta en la comunión con la Trinidad» (DA 155).

Este pueblo de Dios se construye como una comunión de Iglesias particulares y, a través de ellas, como un intercambio entre las culturas (DA 182). En la Iglesia, «la comunión y la misión están profundamente unidas entre sí... La comunión es misionera y la misión es para la comunión» (CL 32). En las Iglesias locales, todos los miembros del pueblo de Dios, según sus vocaciones específicas, estamos convocados a la santidad en la comunión y la misión.

Concluyendo y reforzando lo dicho, la Iglesia local es totalmente Iglesia de Dios, pero no es toda la Iglesia ni la agota. Es la realización concreta del misterio de la Iglesia universal en un determinado lugar y tiempo. Por ello, la Iglesia local necesariamente debe estar en comunión con las demás Iglesias locales para que se manifieste la comunión de la única Iglesia de Dios. La Iglesia universal es la comunión de las Iglesias locales, una «comunión de

comuniones» como decíamos más arriba, así como la Iglesia particular es la encarnación local del misterio de toda la Iglesia. En efecto, el creyente no experimenta la fe y la salvación en el ámbito de la Iglesia universal, sino en el de la Iglesia local, donde escucha la Palabra, proclama su fe, recibe los sacramentos y da testimonio del amor. Las Iglesias locales no forman sino una única Iglesia, y cada una, a su vez, testimonia y realiza visiblemente esta única Iglesia de Cristo en un determinado lugar⁴².

En la Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia universal, se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica. Es una porción del Pueblo de Dios, definida por un contexto socio-cultural más amplio, en el cual se encarna. Su primacía en el conjunto de las comunidades eclesiales se debe al hecho de estar presidida por un obispo, dotado, en forma plena y sacramental, del triple ministerio de Cristo, cabeza del cuerpo místico, profeta, sacerdote y pastor. El obispo es, en cada Iglesia particular, principio y fundamento de su unidad.

Documento de Puebla, n. 645.

3. Elementos constitutivos de la Iglesia local

El Decreto *Christus Dominus* del Vaticano II, en el número 11, recoge cuáles son esos elementos que constituyen y caracterizan a la Iglesia local. Los tres primeros son realidades, llamémosles así, fundantes, mientras que el cuarto es un elemento constitutivo de la estructura eclesial que nos recuerda que toda Iglesia debe ser siempre diacónica, es decir, ministerial, servicial, «buena samaritana», misericordiosa.

⁴² A. Antón, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, BAC, Madrid 1970, p. 84.

a) Porción del pueblo

El primer elemento que se menciona en CD 11 es el de «porción del pueblo de Dios». Salvador Pié-Ninot lo define como el «elemento fundamental en el cual encuentran su razón los otros elementos»⁴³ que conforman a la Iglesia local. El Vaticano II prefiere utilizar la palabra «porción» a «parte» debido a que la segunda indicaría una concepción fragmentaria de la Iglesia, mientras que la primera evoca una relación de proporcionalidad del tipo «la parte por el todo», usada clásicamente por autores de la talla de Cicerón o Quintiliano, o en el campo de la patrística por Pedro Damiano y en la teología por santo Tomás de Aquino. Este primer elemento, por lo tanto, que evoca a la categoría de pueblo de Dios, de la que habla LG en su segundo capítulo, subraya la primacía de los bautizados como sujetos activos del ser y de la misión de la Iglesia, que «como pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo, por condición tiene la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, por ley tiene el mandato del amor y como fin tiene la dilatación del Reino de Dios» (LG 9).

La porción del pueblo es el grupo humano que le da carne y concreción a la realidad eclesial, «en cuanto, de un lado, incorpora la “particularidad socio-cultural” (cf. AG 22) del contexto, y de otro lado protagoniza el proceso intersubjetivo mediante el cual la fe es comunicada, recibida y compartida»⁴⁴. La Iglesia no sólo es una realidad de gracia, un acontecimiento interno, sino que también es un acontecimiento público que «se inscribe en la duración del tiempo»⁴⁵.

b) El Espíritu Santo

El segundo elemento constitutivo y esencial es el Espíritu Santo, en quien la Iglesia encuentra su

origen trascendente, ya que ella se reúne por la fuerza de este Espíritu de Dios. Su inclusión en la lista de los cinco elementos está en conformidad con lo que ya hemos dicho sobre su participación y su presencia actuante en la totalidad de la Iglesia universal. En primer lugar, debemos afirmar que la Iglesia local encuentra su origen en el Espíritu de Dios, que vive y actúa en la Iglesia para santificarla y renovarla (cf. LG 4,12), recordando aquella famosa afirmación de Congar que califica al Espíritu Santo como el «cofundador» de la Iglesia de Cristo⁴⁶. «El Espíritu Santo no sólo santifica al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios (...), sino que distribuye a los fieles de todo orden gracias especiales (...), útiles a la renovación de la Iglesia y al desarrollo de su construcción» (LG 12). Este mismo Espíritu, además, la educa, le enseña, se convierte en su gran Pedagogo.

Me gustaría apuntar simplemente cuatro ideas que considero esenciales a la hora de hablar de la acción y la relación del Espíritu Santo en la Iglesia local:

1) El Espíritu Santo, en primera instancia, reúne en la unidad a todos los cristianos, y por este motivo se convierte en el principio de identidad por excelencia. Cuando recibimos al Espíritu de Dios sabemos que somos hijos adoptivos de Dios en Jesús, herederos de sus promesas, y podemos clamar con conciencia: «*Abbá*», y, por lo tanto, podemos dar testimonio juntos de esa filiación (Rom 8,14-17; Gal 4,6-7).

2) El Espíritu Santo también es principio de diferencia. Su presencia en la comunidad cristiana hace que la Iglesia sea otra cosa distinta del mundo y hace de la Iglesia no una sociedad como las demás.

3) El Espíritu Santo es, así mismo, el Espíritu del amor y, como tal, hace posible la misión eclesial a

⁴³ S. Pié-Ninot, *op. cit.*, p. 338.

⁴⁴ E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁵ Ch. Duquoc, «*Creo en la Iglesia*». *Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001, p. 159.

⁴⁶ Y. M. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, p. 210.

nivel de la Iglesia local y a nivel de la Iglesia universal. El principio último de la misión es el amor que Dios ha depositado en nuestro corazón precisamente a través del Espíritu que se nos ha dado como don. Esto se aplica para cada cristiano, para la Iglesia universal y para la porción de la Iglesia local.

4) El Espíritu Santo, por último y como ya lo apunté en el apartado 1.c, es en la Iglesia la presencia actuante y actualizada del Cristo resucitado en el mundo, y lo es de manera concreta a través y desde la Iglesia local.

En síntesis y en palabras de Eloy Bueno, este segundo elemento viene dado por «el Espíritu Santo en cuanto sujeto de la iniciativa de Dios que se va abriendo un espacio humano para edificar su templo en medio de los hombres: es el que actualiza el memorial del Señor y la fuerza del *kerygma*, el que reparte los carismas, el que sella el ministerio del obispo y el que configura la unidad del “nosotros” eclesial»⁴⁷. Es, por tanto, el principio genético de la Iglesia local.

c) *El Evangelio*

El tercer elemento es el Evangelio, la Palabra, el *kerygma* que convoca, que invita a la conversión, que nos habla del amor de Dios y nos descubre su voluntad salvífica y que, por ello, congrega al género humano en torno al acontecimiento pascual que es relatado, celebrado y presentado como proyecto de vida. La Palabra hace a la Iglesia local, la conduce, la dirige, la instruye y la convoca para llevar a cabo su misión de ser portadora y testigo del Reino de Dios. La Palabra orienta a la comunidad hacia la unidad en la fe, «puesto que ésta es confesión de un solo Jesucristo como testigo del Dios verdadero»⁴⁸.

⁴⁷E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁸Ch. Duquoc, *op. cit.*, p. 166.

La eclesiología del Concilio Vaticano II insiste incansablemente en el papel fundamental que tiene la Palabra de Dios en la constitución de la Iglesia. Ésta es, pues, el pueblo que Dios se ha formado para sí a partir de su Palabra (LG 9). La fe es una respuesta a esta Palabra y es así que la Palabra reúne a los creyentes en una comunidad de fe y de amor, que es Iglesia local (Hch 20,32; 1 Cor 3,17). La evangelización se comprende como construcción de esta comunidad (1 Pe 2,4-10).

El Evangelio es también muy importante en cuanto que es anuncio de la liberación del pecado por medio y a fuerza del amor. Es una exhortación a la libertad, la justicia, la verdad y la responsabilidad. Comprende, pues, las repercusiones sociales y económicas. El Evangelio, como afirman los principios esenciales de la teología de la liberación, apunta en primer lugar a los pobres. Y esto no sólo a nivel de la Iglesia universal, sino en su concreción en la Iglesia local. El Evangelio es práctica de liberación, pero al mismo tiempo es un mensaje que evoca y provoca la reconciliación, la paz, la fraternidad; en una palabra, la comunión. Pero no hay que quedarse, como ya lo he dicho, en el dominio de la superación social; hay que acentuar la dimensión teologal de la comunión que radica en la relación con Dios que lleva consigo, a su vez, una modificación del comportamiento humano. Estamos en el campo de la unificación de la dimensión vertical y de la dimensión horizontal de la cruz de Cristo.

d) *La Eucaristía*

Los Padres de la Iglesia, a partir de un texto muy significativo del *Evangelio según san Juan* (cap. 6), hablan de las dos «mesas», concepto que recoge el Vaticano II en varios textos, a saber: SC 48. 51; DV 21; PO 18; PC 6. Una es la mesa de la Palabra y la otra es la mesa de la Eucaristía, que representan, a decir de Pié-Ninot, los elementos genéticos visibles

y sacramentales de la Iglesia local⁴⁹. Ambas mesas son inseparables. Traemos a colación para apuntalar esta afirmación las palabras de Rahner en sus famosos *Escritos de teología*: «La Palabra sólo logra su más alto grado de actualización en el sacramento, pero tendiendo siempre a tal grado tiene ya incoactivamente ese carácter de Palabra eficaz»⁵⁰.

La respuesta al Evangelio se da en el contexto bautismal, pero el movimiento que lleva al cristiano al plano de la actuación se da en el contexto eucarístico (cf. PO 5). Así el Bautismo realiza el primer momento y la Eucaristía nos inserta plenamente en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por lo tanto, la Iglesia congregada por la Palabra consigue su plenitud con la Eucaristía. La asamblea eucarística es el centro neurálgico de la comunidad eclesial. El Concilio Vaticano II, en sus diferentes constituciones y decretos, ha empleado diversas expresiones para hablar de la Eucaristía en su contexto eclesiológico. En primer lugar, afirma que la Eucaristía es la fuente y la cumbre de la vida cristiana (LG 11; SC 10; CD 30; UR 15; AG 9; PO 5), y todo su dinamismo encuentra su principio y su fin en ella. Es fuente en el sentido que maneja Pablo en 1 Cor 10,16-17. La *res* de la Eucaristía, en palabras de santo Tomás de Aquino, es la unidad del cuerpo eclesial. La Eucaristía es, por tanto, la fuente, el centro y el fin de la vida eclesial. A esto le llamamos eclesiología eucarística, la cual se fundamenta en el principio que Eloy Bueno de la Fuente formula de la siguiente manera: En la Eucaristía radica «la realización máxima de la *ekklésia*»⁵¹.

La Iglesia se construye, por tanto, en la Eucaristía. Ésta siempre es celebrada a nivel de comunidad local. De hecho se está celebrando día tras día

y hora tras hora en la totalidad de la Iglesia. Aquí radica una de las raíces fundamentales de la unidad y de la catolicidad de la Iglesia, pues es el mismo Cristo el que se ofrece y con Él toda la Iglesia, representada en la comunidad local que se reúne en asamblea litúrgica. Es el mismo sacerdocio el que en todas partes la celebra, y son todos los fieles, sin diferencia de raza, color, cultura, nación o historia, los que entran en comunión con el mismo cuerpo eucarístico de Cristo para formar su cuerpo social que es la Iglesia (cf. 1 Cor 10,14-17)⁵².

La realidad de la Eucaristía no se agota en el hecho de ser el sacramento con el que se culmina la iniciación cristiana. Mientras el Bautismo y la Confirmación tienen la función de iniciar e introducir en la vida propia de la Iglesia, no siendo repetibles, la Eucaristía continúa siendo el centro vivo permanente en torno al cual se congrega toda la comunidad eclesial. Los diversos aspectos de este sacramento muestran su inagotable riqueza: es, al mismo tiempo, sacramento-sacrificio, sacramento-comunión, sacramento-presencia. La Eucaristía es el lugar privilegiado para el encuentro con Cristo.

Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, n. 35.

La Iglesia se encuentra reunida en un acto de celebración eucarística bajo la presidencia del obispo. Ésta es la manera de visualizar la Iglesia, es la manera como la Iglesia se hace visible (SC 41-42). Esta relación inseparable Iglesia y Eucaristía trae consigo una serie de consecuencias; destaco las que me parecen más significativas:

1) Prohíbe considerar a la Iglesia local como una simple parte de la Iglesia universal. La Iglesia local es el lugar necesario de realización de la Eucaristía y de-

⁴⁹ S. Pié-Ninot, *op. cit.*, p. 339.

⁵⁰ K. Rahner, «Palabra y Eucaristía», en *Escritos de teología*, vol. IV, p. 357.

⁵¹ E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 99.

⁵² C. I. González, *El Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Col 1, 24)*. Eclesiología, vol. I, Ediciones CEM, México 2001, p. 401.

be ser, por lo tanto, la manifestación en ese lugar del Cuerpo de Cristo, el cual no está dividido, es uno solo (LG 26). Así la Iglesia local es Iglesia de Dios.

2) A partir de la Eucaristía debemos considerar la unión de Iglesias como una comunión de Iglesia a través del espacio. La celebración de la fracción del pan eucarístico es un criterio de identificación de la Iglesia apostólica (cf. Hch 4), que nos la ha heredado, y, por lo tanto, nos liga a ella. La celebración de una misma Eucaristía constituye un criterio común a partir del cual se reconocen las comunidades que confiesan su fe en el mismo Señor resucitado⁵³.

3) La unidad de la Iglesia y la multiplicidad de las Iglesias aparecen así, de tal manera que una no puede existir independientemente de la otra. Una Iglesia local, que no exista en esta comunión de Iglesias, no será Iglesia, como tampoco la Iglesia universal existe fuera de esa presencia en las Iglesias locales. No existe una Iglesia abstracta, sino una Iglesia en las Iglesias concretas.

Cierro este apartado con una idea que me parece muy importante y que toca a la esencia misionera de las Iglesias locales. La Eucaristía «es principio y proyecto de misión del cristiano» (DA 153). Así pues, «la Eucaristía lleva la iniciación cristiana a su plenitud y es como el centro y el fin de toda la vida sacramental» (SC 17). Hay que decir algo más, siguiendo la intuición de Duquoc. El sacramento se celebra, en efecto, en la Iglesia, para orientarla hacia aquello que la trasciende: el Reino de Dios. «El sacramento no se celebra en ella para sacralizarla, para inmovilizarla, sino para ponerla en marcha hacia lo que la precede y la finaliza (...). El sacramento constituye, por consiguiente, uno de los nudos de la articulación con lo invisible»⁵⁴, es decir, con la plena comunión.

⁵³ Cf. *Document de la Commission mixte catholique romaine-orthodoxe*, julio 1982, n. III, 1, en *Documentation catholique* (1982) 944.

⁵⁴ Ch. Duquoc, *op. cit.*, p. 161.

e) *El ministerio pastoral*

Pasamos al quinto y último elemento que enuncia el *Decreto conciliar sobre el ministerio pastoral de los obispos* del Vaticano II: el ministerio eclesial. Ciertamente éste no posee el mismo papel fundacional que tienen los tres anteriores. Este elemento, que construye la unidad eclesial desde la particularidad, es externo e histórico; no será necesario en la Iglesia cuando ésta haya llegado a su plenitud escatológica⁵⁵, a diferencia del elemento interior y definitivo para siempre, que es el Espíritu Santo. No obstante, en la economía de la salvación este ministerio es indispensable, en cuanto que aquélla se realiza en el tiempo; se sitúa en el lugar preciso donde la Iglesia local se articula a todo el conjunto de la Iglesia universal.

El ministerio, por una parte, es un don del Espíritu (carisma ministerial). Este ministerio siempre está ligado a la imposición de las manos y es dado para la construcción de la Iglesia local. El obispo preside, pues, esta tarea desde sus tres funciones: la enseñanza, la santificación y el gobierno pastoral. El obispo no tiene una función meramente administrativa o de gobierno; ante todo y sobre todo, es él quien garantiza la apostolicidad de la fe que se celebra, así como es principio de unidad en el seno de la propia comunidad y signo de apertura y de comunión con las otras Iglesias. Por la mediación del obispo, la Iglesia local se inscribe visiblemente en el ensamble de la Iglesia universal. El obispo, en colaboración con sus presbíteros (cf. LG 28), es «principio visible y fundamento de la unidad de su Iglesia particular» (LG 23). El obispo es elegido para la Iglesia local y recibe la imposición de manos de los obispos de las Iglesias vecinas para que ejerza su ministerio en el seno de la Iglesia local. Este signo, que viene desde la época de san Cipriano de Cartago, muestra que el obispo sirve de punto de

⁵⁵ C. I. González, *op. cit.*, p. 404.

unidad entre la Iglesia local y todas las Iglesias. La Iglesia local no es una iglesia solitaria y aislada, forma parte de una comunión que la desborda, y esto es lo que la colegialidad episcopal, entre otras cosas, quiere significar. Así pues, «debe tenerse en cuenta que la perspectiva eclesiológica novedosa del Vaticano II sobre la Iglesia local, además de basarse en el redescubrimiento de la sacramentalidad del episcopado gracias a la sucesión apostólica, posee como elemento constitutivo la comprensión de las Iglesias locales como “sujetos activos”, y no como simples delegaciones o “súbditos” de la Iglesia universal entendida como una sola diócesis»⁵⁶.

El ministerio ordenado, por tanto, ocupa un lugar central y necesario en la constitución de una Iglesia particular. Sin embargo, me gustaría ampliar aquí la concepción de ministerio, con la problemática que esto pueda acarrear, para señalar que también los ministerios laicales o los servicios que ofrece cada uno de los fieles juegan un papel importante y decisivo a la hora de hablar de la Iglesia local. Recordemos que los carismas que el Espíritu Santo infunde en cada fiel están en función de la construcción de la comunidad. Hay, pues, en el seno de la Iglesia local, y siempre en comunión y bajo la guía de los legítimos pastores, otros ministerios que son también necesarios para la vida y la misión eclesial. No menciono ninguno en especial, ni mucho menos me atrevería a decir que uno de éstos fuera más importante que los otros. Sin embargo, dadas las condiciones actuales de la reflexión eclesiológica y pastoral, en realidades como las de México y de América Latina, me siento obligado sí a mencionar a un ministerio ciertamente muy importante en la vida de la comunidad eclesial: el ministerio de los pobres y de los que sufren. Aparecida exclama: «¡Cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan!» (DA 257).

⁵⁶ S. Pié-Ninot, *op. cit.*, p. 340, citando a otros autores como H. Legrand e Y. Congar.

No podemos negar que el encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva, y ha de ser también estructural, de nuestra fe en Jesucristo, que ha de llevar a la Iglesia local a ser una Iglesia verdaderamente samaritana, aludiendo al texto de Lc 10,25-37, es decir, una Iglesia de la solidaridad y de la fraternidad.

Estos cinco elementos esenciales nos llevan a reafirmar una conclusión a la que ya habíamos llegado en páginas anteriores: La Iglesia local es, en consecuencia, la realización local del misterio de la Iglesia. La Iglesia local queda así constituida como sujeto histórico dentro del misterio de Dios. En cada Iglesia local está verdaderamente la Iglesia de Dios, la Iglesia de Cristo, la Iglesia de la Trinidad.

4. Actualidad y repercusiones eclesiológicas de la Iglesia local

a) *Consecuencias del enraizamiento de la Iglesia en un lugar. Ventajas y riesgos*

Después de haber transitado por todo este recorrido a través de la realidad, la teología y la actualidad de la Iglesia local, debemos detenernos, casi para terminar, en las consecuencias que trae consigo el hecho de que la Iglesia se concrete y se realice en un lugar determinado y en circunstancias precisas. Yo vislumbro una serie de ventajas y unos cuantos riesgos. Como ventajas menciono las siguientes, sin ninguna intención de ser exhaustivo, sino centrando la atención en aquellas que yo considero más determinantes.

1) El enraizamiento de la Iglesia en su determinación local revaloriza el lazo de unión de la Iglesia con la Eucaristía, fijando así la atención en la comunión (*koinonía*), que es el aspecto esencial de la Iglesia, de manera prioritaria en lo que corresponde a la comunión con el Señor Dios a través de su Palabra y de los sacramentos.

2) Se propicia una percepción más completa de la pertenencia a la Iglesia, que no es simplemente un registro a un organismo social, sino que es la inserción al Cuerpo de Cristo, y a gozar de las gracias que emanan de esta inserción, asumiendo también la responsabilidad misionera que lleva consigo.

3) Hace resaltar el valor y la dignidad de las Iglesias locales, dispersas por todo el mundo en variedad de historia, cultura, razas, lenguas, etc.

4) Muestra la verdadera catolicidad de la Iglesia, que no reside en su extensión geográfica, sino en la existencia de los cinco elementos antes citados. Al mismo tiempo tenemos que apuntar que la catolicidad implica también una multitud de rostros. Si se dan los cuatro elementos mencionados, toda la diversidad es posible. La integración de espacios socioculturales es esencial a una justa noción de catolicidad, porque la Iglesia está llamada a asumir y a integrar en sí misma toda la diversidad humana. Los elementos teológicos que constituyen a la Iglesia deben entrar en relación con la diversidad humana y cultural de los diferentes lugares geográficos, para que, de esta manera, éstos no permanezcan en la mera abstracción. Considero que la pluralidad es forzosamente necesaria.

5) Busca enfatizar la verdadera naturaleza de la unidad, que no es sinónimo de uniformidad. El Vaticano II reconoce esta diversidad en la unidad en tres dominios principales: el dominio del Derecho Canónico, el dominio de las costumbres y los usos litúrgicos y el dominio del patrimonio teológico cristiano (cf. LG 23).

6) Facilita, como afirma Carlos Ignacio González, la apertura de nuestra mente para situarnos en un término medio entre dos extremos: a) La consideración más propia de algunos grupos protestantes, que con la Reforma hablarían de una Iglesia «espiritual» a la que pertenecen quienes creen en Cristo, aun sin estructura social alguna ni organización jerárquica, de modo que puede existir en igle-

sias diversas. b) La eclesiología tan jurídica que dominó por varios siglos la panorámica teológica, que muchas veces pretendía y daba la imagen de uniformidad estructural, más que de unidad por la comunión⁵⁷.

Hablemos ahora de un par de riesgos, más que de peligros, que podrían acompañar al enraizamiento en un lugar de la Iglesia de Jesucristo.

1) Al primero déjenme llamarle «la tentación al particularismo». Entiendo por particularismo el travestismo de la particularidad. Esta última es la fisonomía propia de una Iglesia local y la consecuencia de la realización local de la catolicidad. Por ello particularidad es apertura a la catolicidad. El particularismo es otra cosa, es la transformación de la comunidad en una independencia, una reivindicación y una autosuficiencia, que son expresión de la negación de catolicidad. Aquí es donde yo veo el riesgo, y pongo un ejemplo muy sencillo a través de otras dos realidades que nos pueden iluminar: el patriotismo y el nacionalismo, que también han hecho estragos en la Iglesia. El segundo implica una cierta segregación, hay en él una tentación a exaltar un valor o un bien local que puede incluso conducir a la ruptura de la armonía nacional y al cisma contra la unidad de la patria. La Iglesia misma, a lo largo de su historia, ha sufrido esta tensión entre patriotismo y nacionalismo, entre particularidad y particularismo. Pongo sólo un ejemplo: el monofisismo, en cuyas bases encontramos causas relacionadas con el nacionalismo y el particularismo.

2) El otro riesgo viene representado por ciertos eventos que, a mi juicio, atentan contra la Iglesia local al acentuar la veneración y el afecto hacia el Romano Pontífice y que desdican a la colegialidad episcopal y, sobre todo, al carácter comunitario y al

⁵⁷ C. I. González, *op. cit.*, p. 40.

destino local del ministerio ordenado. Ejemplifico con dos casos. La consagración en Roma de obispos diocesanos y la ordenación en la Sede Apostólica de sacerdotes diocesanos que no pertenecen a la diócesis de Roma. Con esto se les aleja, en un momento tan especial, de aquellos fieles y de la comunidad a la que van a servir. Estos eventos expresan devoción al Papa, pero eclesiológicamente no promueven la comunión local.

b) *Diversas realizaciones de la Iglesia local*

Las Iglesias locales forman parte de la estructura esencial de la Iglesia. En ellas y por ellas la Iglesia de Cristo se hace acontecimiento e historia real y enriquece su unidad en la pluriformidad. La Iglesia local encuentra su principal exponente en las diócesis, como ya señalé en el capítulo anterior, a partir del texto de CD 11. Pero existen otras realizaciones de la Iglesia que revisten gran importancia porque en ellas los bautizados viven su eclesialidad de modo más concreto y directo, y también en el ámbito de lo local. También en ellas la Iglesia se hace acontecimiento e historia. También en ellas la unidad se puede enriquecer si se vive en la comunión de las Iglesias en el sentido que hemos venido exponiendo. Deben, en consecuencia, ser objeto de nuestra atención, a fin de fijar su auténtico estatuto eclesiológico. Entre estas manifestaciones propongo incluir una, cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad cristiana, y que en los últimos años se ha desempolvado para agrupar a muchos creyentes que, por las circunstancias específicas de las grandes ciudades, por ejemplo, no pueden vivir su fe en el marco de la parroquia o de otras estructuras. Me refiero a la Iglesia de casa, de la cual, después de todo el recorrido que hemos hecho y para terminar estas páginas, tenemos que afirmar que se trata, como lo veremos más adelante, de una realización válida de la Iglesia local.

La parroquia

Comenzamos por la más importante y la más significativa de estas manifestaciones de la localidad eclesial. Durante muchos siglos la parroquia ha sido la figura básica de la Iglesia. Como marco del encuadramiento de los bautizados, estructuraba la geografía eclesial y su modo de presencia pública. Sin embargo, su estudio quedaba reducido al ámbito de lo jurídico o administrativo, no ocupaba apenas espacio en las reflexiones sistemáticas de la eclesiología. Esa posición ha quedado profundamente alterada en los tiempos recientes. La configuración de la sociedad moderna y el proceso de secularización le han hecho perder la función del encuadramiento. Pero su mayor desafío nace de la misma vida eclesial: para muchos la parroquia, apoyada en el territorio y en la inercia, no permite expresar con nitidez y transparencia la pertenencia eclesial; incapacitada para ser una auténtica comunidad, debería ser suplantada o complementada por estructuras alternativas (movimientos o asociaciones).

Pero precisamente, como afirma Bueno de la Fuente⁵⁸, a lo largo del siglo xx tres factores han alentado la posibilidad de que este periodo de crisis pueda ser el de su redescubrimiento: a) la revalorización de la liturgia, y particularmente de la Eucaristía, que permite destacar la naturaleza misteriosa de la parroquia y su carácter de célula orgánica del Cuerpo Místico de Cristo; b) la constatación de numerosos ámbitos descristianizados en su entorno, que permitió poner de relieve su dimensión misionera y su carácter de protagonista si se sitúa en estado de misión; c) a la luz del significado antropológico del territorio y de la celebración de la fe cristiana en las dimensiones cotidianas de la existencia se pudo ver también a la parroquia como la primera realización de la Iglesia como evento, como acontecimiento⁵⁹.

⁵⁸ E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 112; cf. DP, n. 631.

⁵⁹ Cf. K. Rahner, «Reflexiones pacíficas sobre el principio parroquial», en *Escritos de Teología*, vol. II, pp. 305-347.

La parroquia surgió como producto de la contingencia histórica, pero en ella se escondía una profunda lógica que haría descubrir su estrecha analogía con la Iglesia local. Las parroquias fueron surgiendo por la adjudicación a los presbíteros de porciones de la comunidad diocesana. Así se evitó otra posible alternativa, la multiplicación de diócesis. La parroquia, desde su nacimiento, lleva en su esencia la prolongación de la Iglesia local y de la Eucaristía episcopal, que se despliega para que la realidad eclesial sea realmente una experiencia concreta. La estrecha vinculación que la parroquia tiene con la diócesis es destacada por el Vaticano II, a través de varias ideas: la parroquia es célula viva de la Iglesia local (AA 10), hace visible en su lugar a la Iglesia universal (LG 28), representa a la Iglesia visible extendida por todo el mundo (SC 42), el presbítero hace presente al obispo en cada congregación local de fieles (PO 5).

Démosle la palabra al *Documento de Puebla*, que hace una magnífica caracterización de esta concreción eclesial. «La parroquia realiza una función en cierto modo integral de la Iglesia, ya que acompaña a las personas y familias a lo largo de su existencia, en la educación y crecimiento de su fe. Es centro de coordinación y de animación de comunidades, de grupos y movimientos. Aquí se abre más el horizonte de comunión y participación. La celebración de la Eucaristía y demás sacramentos hace presente, de modo más claro, la globalidad de la Iglesia. Su vínculo con la comunidad diocesana está asegurado por la unión con el obispo, que confía a su representante (normalmente el párroco) la atención pastoral de la comunidad. La parroquia viene a ser para el cristiano el lugar de encuentro, de fraterna comunicación de personas y de bienes, superando las limitaciones propias de las pequeñas comunidades. En la parroquia se asumen, de hecho, una serie de servicios que no están al alcance de las comunidades menores, sobre todo en la dimensión misionera y en la promoción de la dignidad de la persona humana, llegando así a los mi-

grantes, más o menos estables, a los marginados, a los alejados, a los no creyentes y, en general, a los más necesitados» (DP 644).

Si se quieren pequeñas comunidades vivas y dinámicas, es necesario suscitar en ellas una espiritualidad sólida, basada en la Palabra de Dios, que las mantenga en plena comunión de vida e ideales con la Iglesia local y, en particular, con la comunidad parroquial. Así la parroquia, por otra parte, como desde hace años nos lo hemos propuesto en América Latina, llegará a ser «comunidad de comunidades».

Documento de Aparecida, n. 309.

La parroquia, por lo tanto, es «la localización última de la Iglesia... la misma Iglesia que vive en las casas de sus hijos y de sus hijas» (CL 26), una realización del pueblo de Dios parcial en sentido cuantitativo, pero global en sentido cualitativo. En la parroquia, la Iglesia entra en el «lugar» de lo cotidiano, en el espacio intersubjetivo de las relaciones sociales, toma cuerpo en lo territorial, el elemento más objetivo de la existencia colectiva. Por este carácter básico y fundamental abre un espacio de pertenencia previa a cualquier determinación ulterior. Espacio radicalmente abierto por la heterogeneidad de miembros que arrastra consigo incluso las divisiones que la experiencia va creando. Ámbito marcadamente «popular», porque posee una publicidad general, en medio de las calles y de las plazas. Y en ello radica su catolicidad: al congregarse en la unidad todas las diversidades humanas las inserta en la universalidad de la Iglesia; mediante el milagro de la reconciliación de hombres dispersos va realizando una labor humanizadora en medio de una sociedad rota y disgregada, como el corazón que humaniza el territorio.

Es por este motivo que la parroquia se convierte en el espacio eclesial adecuado para crear una

comunidad que viva para la misión. Por el carácter global e inespecífico de su función puede llegar a ámbitos muy variados. Pero ello será eficaz si se realiza en clave de participación, de corresponsabilidad, de discernimiento de carismas y creación de ministerios, de complementariedad de grupos y movimientos. Con este horizonte la parroquia saldrá de la situación de cristiandad en que se dibujó su figura básica para abrirse a las exigencias de la misión evangelizadora. Así podrá ser el factor de mayor revitalización y renovación pastoral de las diócesis⁶⁰.

Juan Pablo II, al recoger los trabajos del Sínodo de obispos para el continente americano, expresaba un anhelo, que al mismo tiempo se convierte en un reto, recogido por los obispos en Aparecida, con respecto a la parroquia. Éste se hace urgencia cuando pensamos que la parroquia se ha quedado atrás y que su influencia sobre los creyentes y sobre las familias ha disminuido. Hace falta una valiente acción renovadora de las parroquias a fin de que sean de verdad «espacios de la iniciación cristiana, de la educación y celebración de la fe, abiertas a la diversidad de carismas, servicios y ministerios, organizadas de modo comunitario y responsable, integradoras de movimientos de apostolado ya existentes, atentas a la diversidad cultural de sus habitantes, abiertas a los proyectos pastorales y supraparroquiales y a las realidades circundantes» (EA 41, DA 170).

La parroquia, desde esta perspectiva, es insustituible, pero quizás insuficiente. Insuficiente porque debe contar con otras realidades eclesiales. De un lado, porque la complejidad de la situación requiere medios o especializaciones de que no dispone la parroquia. Y, de otro, porque existen otras realizaciones eclesiales con las que debe armonizarse en comunión. Aquí es donde tiene cabida la Iglesia de casa

como opción, pero también como vía de realización de esta comunión al interior del ámbito parroquial⁶¹.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)

Las CEB encarnan el espíritu de la teología de la liberación y, a su vez, proporcionan a los teólogos una fuente de capital importancia para la reflexión teológica. El término «comunidad eclesial de base» no es unívoco, engloba una tipología muy variada y de contornos imprecisos, determinada además por los contextos sociales y eclesiales en los que surgieron⁶². La palabra «base» tiende a referirse a los que se encuentran en la parte inferior de la escala socioeconómica y constituyen la base de la Iglesia, concebida de manera piramidal. Es lo que en otros campos se suele llamar «las bases». Aunque el término se aplica a muy diversos tipos de grupos cristianos cercanos a los pobres, las CEB son pequeños grupos de reflexión y acción centrados en la Escritura y existentes entre los pobres de nuestra sociedad. Sus integrantes, además de meditar la Palabra, cantan y oran juntos, y buscan soluciones en común frente a la problemática social y política de los ambientes en los que viven sus integrantes. Son fundamentales en las CEB las preocupaciones y el celo de los unos por los otros. Están motivadas por el discernimiento de los signos de los tiempos, y no están ajenas, como ha sucedido en múltiples ocasiones, a la politización e ideologización de la izquierda y a una cierta tendencia hacia lo anti-institucional. Sin embargo, son una clara y válida opción para quienes buscan una alternativa comunitaria intensa contra el carácter anónimo propio de la vida y de las instituciones de nuestra contem-

⁶⁰E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 114.

⁶¹Para profundizar el tema sugiero la lectura de un interesante trabajo de reciente aparición: A. J. De Almeida, *Paróquia, comunidades e pastoral urbana* (Coleção Ecclesia XXI, s/n), Paulinas, São Paulo 2009.

⁶²E. Bueno de la Fuente, *op. cit.*, p. 116.

poraneidad. Se caracterizan principalmente por su experiencia comunitaria intensa, por el papel protagonista que en ellas tienen los laicos, por su inserción y por su profética preocupación frente a la realidad, por su flexibilidad ministerial y carismática y por sus modos muy propios de comunicación y de misión.

La Comunidad Eclesial de Base, como comunidad, integra familias, adultos y jóvenes, en íntima relación interpersonal en la fe. Como eclesial es comunidad de fe, esperanza y caridad; celebra la Palabra de Dios en la vida, a través de la solidaridad y compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y hace presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los legítimos pastores, a través del servicio de coordinadores aprobados. Es de base, por estar constituida por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad.

Documento de Puebla, n. 641.

En la experiencia eclesial de América Latina y del Caribe es innegable el papel importante que han desempeñado las CEB como escuelas de fe y de comunión que han formado a cristianos bien comprometidos con su Bautismo hasta el punto que muchos de ellos derramaron su sangre para dar testimonio de su fe. Como lo reconocen las diferentes Conferencias del Episcopado Latinoamericano, las CEB recogen la experiencia y la praxis de las primeras comunidades cristianas, descritas en Hch 2,42-47. Medellín reconoció en ellas una célula inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización (15). Puebla constató que éstas permitieron al pueblo acceder a un mayor conocimiento de la Palabra de Dios, al compromiso social en nombre del Evangelio, al surgimiento de nuevos servicios laicales y a la educación de la fe de los adultos (629). Aparecida, recientemente, afirmó que éstas despliegan su compromiso evangelizador y misionero entre los más sencillos y alejados,

y son expresión visible de la opción preferencial por los pobres. Son, añade, fuente y semilla de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia. Son, en una palabra, signo de vitalidad de las Iglesias locales (179).

Otras pequeñas comunidades

Aquí caben también las pequeñas comunidades, e incluso redes de comunidades, de movimientos, de grupos de vida, de oración y de reflexión de la Palabra de Dios. Éstas ofrecen una amplia tipología que dificulta su definición y su identificación. No siempre resulta fácil distinguir las de la variedad de comunidades eclesiales que han ido surgiendo en los últimos años. Como dice Eloy Bueno, representan una novedad significativa en la reconfiguración eclesial y sobre todo en sus pretensiones eclesiológicas. Son un signo de profecía en la Iglesia y para las Iglesias. Reivindican y ejercen un protagonismo que les corresponde, pero no basta que se integren genéricamente en la misión de la Iglesia. Sería una abstracción pasar al nivel de la Iglesia universal si no es desde y en la Iglesia local. La referencia a la Iglesia local no es por ello instancia segunda respecto al carisma, sino que pertenece a la legitimidad de su ejercicio, ya que existe para la edificación de la Iglesia⁶³.

Estos grupos o comunidades surgen en razón de diversos motivos, como pueden ser el deseo de superar la distancia entre la fe y la vida que reina en la gran mayoría de los bautizados, el deseo de formar parte de una comunidad que dé identidad y seguridad, la necesidad de una profundización espiritual y de un compromiso más coherente y participativo, entre otros.

Estas comunidades muestran un sentido novedoso de sentirse Iglesia, donde la experiencia co-

⁶³ *Ibid.*, pp. 119 y 121.

munitaria es prioritaria y los procesos de reiniciación cristiana y de conversión juegan un papel fundamental. La pertenencia eclesial en éstas está mediada por la pertenencia al movimiento, que llega a convertirse en el lugar de la iniciación cristiana. Ello está facilitado porque poseen sus propios presbíteros, sin que ello atente contra la autonomía o la corresponsabilidad laical⁶⁴. Ejemplos de estas comunidades los encontramos, y sólo por mencionar algunos, en el movimiento neocatecumenal o en las comunidades del Sistema Integral de Evangelización (SINE).

Aparecida subraya un punto importante, que a veces se presenta como el obstáculo pragmático para estas pequeñas comunidades y para las iglesias de casa: «todas las comunidades y grupos eclesiales darán fruto en la medida en que la Eucaristía sea el centro de su vida y la Palabra de Dios sea faro de su camino y su actuación en la única Iglesia de Cristo» (DA 180).

c) La Iglesia de casa como expresión de la localidad eclesial y como camino de renovación y motivación eclesial

Aparecida reconoce que en las pequeñas comunidades eclesiales, que se han ido fomentando últimamente en muchos puntos de nuestro Continente, especialmente en las grandes urbes, encontramos un medio privilegiado para fomentar la evangelización y llegar a los bautizados alejados. Afirma que «ellas son un ámbito propicio para escuchar la Palabra de Dios, para vivir la fraternidad, para animar en la oración, para profundizar procesos de formación en la fe y para fortalecer el exigente compromiso de ser apóstoles en la sociedad de hoy. Ellas son lugares de experiencia cristiana y evangelización que, en medio de la situación cul-

tural que nos afecta, secularizada y hostil a la Iglesia, se hacen todavía mucho más necesarias» (DA 308).

(Las pequeñas comunidades eclesiales) son un ámbito propicio para escuchar la Palabra de Dios, para vivir la fraternidad, para animar en la oración, para profundizar procesos de formación en la fe y para fortalecer el exigente compromiso de ser apóstoles en la sociedad de hoy. Ellas son lugares de experiencia cristiana y evangelización que, en medio de la situación cultural que nos afecta, secularizada y hostil a la Iglesia, se hacen todavía mucho más necesarias.

Documento de Aparecida, n. 308.

Las iglesias de casa entran dentro de la lista de dichas comunidades, dado que ellas no son células aisladas y autónomas, son comunidades con una sólida espiritualidad eclesial que deben mantenerse en plena comunión de vida, de ideales y de compromiso misionero con la Iglesia local diocesana y, en particular, con la parroquia. La Iglesia de casa es una alternativa para hacer realidad el sueño de los obispos en la Conferencia de Santo Domingo, que pensaban a la parroquia como «comunidad de comunidades» (DSD 58, DA 309).

Recordemos que en los orígenes del cristianismo la Iglesia no existía junto a las casas privadas de los creyentes, sino en su mismo núcleo, dentro de ellas. A partir de la perícopa de Hch 18,8, podemos deducir que las familias enteras se convertían a la escucha del *kerygma*, y su propia residencia habitacional se convertía en el lugar de la celebración litúrgica. La familia jugaba de este modo un papel central en la edificación de la Iglesia y aportaba un fuerte sentido de responsabilidad, de fraternidad y, por consiguiente, de comunidad. La familia contagiaba a otra familia, y así la Iglesia se presentaba

⁶⁴ *Ibid.*, p. 119.

como una gran familia⁶⁵. El paso del tiempo llevó a la Iglesia a pasar de un estado de familia a una gran masa, quedando reducido al ámbito monástico o conventual la experiencia eclesial de familia o a círculos muy especiales de cristianos.

Sin embargo, con el redescubrimiento de la Iglesia local también ha renacido esta forma de ser Iglesia. Se trata, como diría Leonardo Boff, de una eclesiogénesis, es decir, «de la génesis de una Iglesia que nace de la fe del pueblo»⁶⁶. La Iglesia de casa quiere ser una actualización de la comunidad cristiana primitiva, con la misma mística que la caracterizaba y en la búsqueda de adaptarse, para ser siempre fiel, a las condiciones, exigencias, obstáculos y problemáticas del mundo contemporáneo. La Iglesia de casa nace del *kerygma* pascual, para hacerse una profunda *koinonía*, en el sentido del que hemos hablado, de cara a una *diakonia* en el servicio testimonial de la vivencia del amor y de la evangelización de las nuevas realidades urbanas. La Iglesia de casa es una alternativa para llegar a los más alejados, acercándoles la Iglesia a su propio entorno y a sus propias vidas. La Iglesia de casa se puede instaurar, en comunión con la parroquia y prolongando la misión de la parroquia, en los enormes conjuntos o enjambres habitacionales de las cada vez más grandes y pobladas urbes, en las chabolas y en los cinturones que rodean a las metrópolis y megalópolis, en las ciudades dormitorio, entre aquellos a quienes, por razones laborales, se les dificulta la asistencia dominical a la parroquia y entre tantos individuos y en tantos espacios nuevos que se nos presentan hoy como retos para el ejercicio de una pastoral realmente evangelizadora.

José Comblin nos recuerda que muchos estudios sociológicos y antropológicos muestran que

⁶⁵ Cf. R. Aguirre, «La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas», en *Estudios Eclesiásticos* 58 (1984) 27-51.

⁶⁶ L. Boff, *op. cit.*, p. 207.

los hombres de la «modernidad» se resisten cada vez más a las reuniones, asambleas o instituciones, grandes y anónimas, como son las parroquias y las diócesis, en busca de comunidades más pequeñas, más acogedoras, más acordes a la persona humana⁶⁷. De cara a los totalitarismos contemporáneos y a las superentidades económicas, culturales y políticas de hoy, las personas procuran una experiencia de salvación en pequeños grupos, en comunidades de fe ligadas a la «casa». Ante esta realidad, la Iglesia de casa se nos muestra como una alternativa de renovación eclesial y de reactivación del sentido misionero eclesial. La Iglesia de casa es una forma de volver a las fuentes, de recuperar la comunidad casera de la Iglesia primitiva. El Concilio Vaticano II ya nos abrió el camino, nos toca ahora a nosotros la tarea de descubrir y de recorrer las nuevas etapas, los nuevos retos que el mundo contemporáneo le plantea a la Iglesia en su dimensión particular o local.

La Iglesia de casa quiere ser símbolo de fe y de libertad en el Espíritu, de acción y de participación. La Iglesia de casa implica una profunda mística de fe y de imitación de Jesucristo, al estilo de los apóstoles y de las primeras comunidades creyentes; es signo de una profunda preocupación por la solidaridad proclamada por Jesucristo en el Evangelio. La Iglesia de casa, en conclusión, es una opción para acoger el llamado de los obispos latinoamericanos y caribeños en la V Conferencia de Aparecida a no quedarnos pasivos en nuestros templos viviendo una fe «de unos cuantos» o «para unos cuantos», sino salir en todas direcciones para «proclamar que el mal y la muerte no tienen la última palabra, que el amor es más fuerte, que hemos sido liberados y salvados por la victoria pascual del Señor de la historia, que Él nos convoca en Iglesia (“de Dios”), y

⁶⁷ J. Comblin, «A Igreja na Casa. Contribuição sobre os fundamentos das Comunidades Eclesiais de Base», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 47 (1987) 321-322.

que quiere multiplicar el número de sus discípulos y misioneros en la construcción de su Reino» (DA 548). ¡Necesitamos un nuevo Pentecostés!

Bibliografía

- Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder*. Ensayos de eclesiología militante (Presencia teológica, 11), Sal Terrae, Santander 1992.
- Bueno de la Fuente, Eloy, *Eclesiología* (Sapientia fidei, 18), BAC, Madrid 1998.
- Ghirlanda, Gian Franco, «Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II», en Latourelle, René (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Verdad e imagen, 109), Sígueme, Salamanca 1990, pp. 629-650.
- González, Carlos Ignacio, *El Cuerpo de Cristo que es la Iglesia*. Vol. I. Eclesiología básica: Escritura e Historia, Ediciones CEM, México 2001.
- Küng, Hans, *La Iglesia* (Biblioteca Herder, 113), Herder, Barcelona 1968.
- O'Donnell, C. y Pié-Ninot, S., *Diccionario de Eclesiología* (Diccionarios San Pablo, s/n), San Pablo, Madrid 2001.
- Pié-Ninot, Salvador, *Eclesiología*. La sacramentalidad de la comunidad cristiana (Lux mundi, 86), Sígueme, Salamanca 2007.
- Ruddy, Christopher, *The Local Church*. Tillard and the Future of Catholic Ecclesiology, Herder Book, Nueva York 2006.
- Tillard, Jean-Marie R., *La Iglesia local*. Eclesiología de comunión y catolicidad (Verdad e imagen, 146), Sígueme, Salamanca 1999.
- , *Iglesia de Iglesias*. Eclesiología de comunión (Verdad e imagen, 113), Sígueme, Salamanca 1991, pp. 242-249.

La Iglesia de casa: génesis e historia

David A. Díaz Corales, O.P. – Jesús Flores Aparicio, O.P.

Hablar del origen de la Iglesia no es tarea fácil, pues no existe un acontecimiento preciso o un evento meramente institucional que lo determine. La Iglesia, sin duda, brota de Jesucristo y de la buena noticia del Reino por Él anunciada, así como de la decisión de los apóstoles, fuertemente inspirados por el Espíritu de Cristo resucitado, de emprender la misión evangelizadora. No podemos hablar puntualmente de un determinado momento fundacional, pero sí podemos decir que existe un acontecimiento que marca la manifestación de la Iglesia en la historia (cf. LG 2), y su puesta en marcha y su expansión; éste es el evento de Pentecostés. Es a partir de él, y con su impulso, que se comienza a anunciar con fuerza y con convicción el *kerygma* cristiano, sobre el cual y a partir del cual se establecerá la comunión (*koinonía*) de los creyentes. En Pentecostés, por tanto, se hace patente la nueva forma de actuación y presencia de Cristo en el mundo, a través de su Santo Espíritu y mediante la concreción histórico-geográfica en la reunión o asamblea local de quienes abrazan el Evangelio de la salvación.

La predicación de Pedro y los demás apóstoles, a partir de la efusión del Espíritu Santo, tuvo un efecto sorprendente. No fue solamente el número muy considerable de conversiones lo que llama la atención. El espíritu interior, el fervor religioso, una verdadera unción y el ideal cristiano es lo que caracteriza, de manera sobresaliente, a los primeros

años de la Iglesia¹. Se amaban todos como hermanos, y como tales se trataban, y, sin que existiera precepto especial ninguno, vivían en una especie de comunidad de bienes. Los recién convertidos vivían como en una familia, y, como toda familia, vivían y se reunían en las casas.

Los conceptos que identifican a la Iglesia en la edad patristica son varios, entre los que cabe destacar, porque la definen, el de comunión y misterio. En los siglos II y III, la casa o Iglesia doméstica es una estructura fundamental y plataforma de la evangelización. En esa época no hay templos cristianos, e inclusive el cristianismo es perseguido; se trata, en muchos casos, de comunidades clandestinas. La liturgia, las reuniones y el culto se realizan en las casas. Esta estructura posibilita una íntima comunión entre la asamblea y los ministros. Viene aquí a colación la frase de san Cipriano de Cartago: «Lo que concierne a todos debe ser consultado por todos». Éste es el verdadero espíritu eclesial.

Óscar Picardo

1. La comunidad primitiva de Jerusalén

La asamblea o comunidad de creyentes comenzó a existir realmente a partir de la fe en la resurrección.

¹B. Llorca, R. García-Villoslada y J. M. Laboa, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I: Edad Antigua, BAC, Madrid 2001, pp. 66-67.

ción de Jesús, proclamada con vehemencia por sus discípulos, especialmente encarnados en la figura de los Doce apóstoles. Los primeros creyentes en Cristo resucitado se congregaron en un lugar concreto: en la ciudad de Jerusalén, escenario de tantos acontecimientos destacadísimos de la historia de Israel, el pueblo de la elección, y foro de momentos importantes de la predicación y del misterio pascual de Jesucristo, el enviado del Padre. Es en Jerusalén donde la Iglesia arranca y comienza a manifestarse históricamente. La comunidad primitiva de Jerusalén «tiene su precedente inmediato en la comunidad de Jesús con los Doce (...)». Fue la primera plasmación concreta de la comunidad de Jesús con los Doce después de su ascensión a los cielos»².

«La Iglesia –como afirma Blázquez– no se consideró, en principio, separada del judaísmo, permaneciendo hasta el año 135 como una secta más»³. El libro de los Hechos de los Apóstoles, al tiempo que describe el medio en que se desarrolló la comunidad primitiva de Jerusalén, nos permite ver algunos aspectos de su vida. Los primeros cristianos seguían tomando parte en la vida de su pueblo (cf. 21,20). Circuncidaban a sus hijos, observaban las prescripciones de la ley mosaica acerca de las purificaciones, guardaban fielmente el descanso del sábado, tomaban parte en las plegarias que tenían lugar diariamente en el Templo, al que acudían todos juntos (2,46). Pedro y Juan solían subir al Templo para la oración de la mañana (5,21) y para la oración de nona (3,1). Los cristianos aparecieron así a los ojos del pueblo como judíos especialmente fervorosos (5,13), a quienes acompañaba la bendición de Dios. De esta manera podemos decir, como lo afirma Jean Daniélou, que los cristianos constituyeron un

grupo particular en el seno de la misma comunidad de Israel⁴.

Los cristianos primitivos, unidos a las tradiciones judías, tienen clara conciencia de formar, a su vez, una comunidad particular. Los *Hechos* le dan a ésta un nombre, el de *ekklésia*, que significa llanamente convocación o asamblea. En el capítulo 7 del mismo texto el uso que se le da a este término es semejante al del *qahal* veterotestamentario, que, por su parte, designaba el pueblo de Dios reunido en el desierto o a la asamblea litúrgica reunida por Yahvé. La palabra *ekklésia* significa, según esto, que los cristianos se consideraban no como una comunidad más, sino como el nuevo pueblo de Dios. El vocablo designa, en un principio, a la Iglesia de Jerusalén; más tarde será aplicado a las diversas Iglesias locales que irán surgiendo a partir y a imitación de esta Iglesia-madre.

Su vida, por lo tanto, tiene una continuidad con el judaísmo, pero también difiere notablemente de éste. Así, los cristianos no sólo se diferenciaban de ellos en la fe en Jesús, a quien adoraban como a Dios, sino también en las prácticas típicamente cristianas, que enunciaremos a continuación, entre las que destacan el bautismo, la fracción del pan y el conjunto de la predicación del Evangelio.

Los cristianos se reunían con frecuencia en sus casas. Los *Hechos* hablan de reuniones diarias, que comprendían la oración en el Templo, la fracción del pan, una comida marcada por el gozo y la sencillez de corazón (2,46). Algunas de estas reuniones tenían lugar durante la noche. Los cristianos tomaban parte en las plegarias comunes del sábado y después se reunían por su cuenta. Daniélou y Marrou afirman que no es cierto que las asambleas cristianas se celebraran siempre de noche; es muy posible que pudieran tener lugar a otras horas.

²J. Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia*, vol. I: Edad Antigua (Sapientia fidei, 25), BAC, Madrid 2001, p. 36.

³J. M. Blázquez, *El nacimiento del cristianismo* (Historia Universal, 16, Antigua), Síntesis, Madrid 1996, p. 37.

⁴J. Daniélou y H. I. Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. I: Desde los orígenes a san Gregorio Magno, Cristiandad, Madrid 1982, pp. 52-53.

Podemos formarnos una idea de semejantes asambleas por lo que los Hechos de los Apóstoles afirman en 2,42. Constaban de instrucción, fracción del pan y oraciones. Si este texto nos ofrece numerosos ejemplos de la predicación a los no creyentes (*kerygma*), no nos refiere la enseñanza impartida a la comunidad. Sin embargo, podemos vislumbrar en qué consistía esta pedagogía apostólica a la luz de textos del mismo libro que narran acontecimientos más tardíos, como es el caso de 14,22; 15,32 y 20,11, en donde se nos dice que se trataba de exhortaciones (*paraklesis*), destinadas a fortalecer la fe y la caridad, de homilias o simplemente de charlas familiares.

Las instrucciones iban seguidas de la fracción del pan (2,42). Con ésta se recuerda la acción de Cristo al distribuir el pan después de haber pronunciado sobre él la oración de acción de gracias durante el banquete pascual de la Última Cena. La bendición del pan es la de los ázimos antes del banquete; la del vino corresponde a la copa que seguía al mismo banquete. La fracción del pan podía celebrarse al margen de una comida, o bien al finalizar ésta. El que presidía, después de dar gracias, bendecía el pan y el vino, extendiendo sobre ellos las manos, y pronunciaba las palabras del Señor en la cena. La plegaria de bendición y la extensión de las manos correspondían a lo que hallamos en las *berakoth* (bendiciones) judías y en los manuscritos del Qumrán. La fracción del pan iba seguida de oraciones, tal y como lo afirma el texto mencionado (cf. 12,5). En el caso de las comunidades paulinas, más tardíamente, la fracción del pan siempre iba acompañada de una comida (cf. 1 Cor 11,17-33).

Otro aspecto importante de la comunidad de Jerusalén, en el que más insisten los Hechos de los Apóstoles, es su servicio en la caridad (*diakonia*) y su organización económica. Hablan de una comunidad de bienes por parte de los hermanos, todo lo tenían en común (2,44; 4,34). Citan en particular el caso del chipriota Bernabé, quien poseía un cam-

po, que vendió para entregar el precio de la venta a los apóstoles (4,36-37). Citan también, pero en otro sentido, el caso de Ananías y Safira, quienes habiendo vendido un campo de su propiedad, se quedaron con parte del precio, engañando así a los apóstoles y a la comunidad (5,1-2). El texto precisa que esta comunión de bienes no era obligatoria, e insiste al poner de manifiesto que la falta de Ananías y de su mujer consistió, no en haberse quedado con el dinero de la venta, sino en haber engañado y traicionado a la comunidad.

Había, por tanto, una clara participación y puesta en común de los bienes, con los que se proveía a las necesidades de los pobres y de las viudas. Ésa es la razón que da pie a la elección de un ministerio nuevo, el de los denominados «Siete», a quienes se les asignó de manera concreta el servicio de la caridad. La distribución de los donativos y toda la dirección de la comunidad cristiana pertenecían desde un principio a los apóstoles. Mas como creciera tanto el número de cristianos y llevara tanto trabajo la administración de los bienes de todos, procedieron a la elección de siete diáconos para que tomaran a su cargo todos estos ejercicios de caridad y administración temporales. Uno de ellos era el protomártir Esteban. Por tanto, el servicio de las viudas, los enfermos y los necesitados se convierte en un ideal de fraternidad cristiana. Los apóstoles se reservaron el trabajo más importante: la predicación, la dirección espiritual y la administración de los sacramentos. Hay que hacer aquí la aclaración de que estos siete varones no sólo se dedicaban al servicio de la caridad; ellos también predicaban y bautizaban, basta recordar el caso de Felipe (8,26-39).

2. Las comunidades cristianas procedentes de la gentilidad

Este espíritu de la comunidad primitiva de Jerusalén pronto abrazó a los judíos helenistas, a los prosélitos y a los hombres y mujeres procedentes de

la gentilidad. En Jerusalén, ciudad cosmopolita y paso obligado de caravanas mercantiles, encontramos una doble tendencia, que en muchas ocasiones llega a producir sus roces y tensiones. Por un lado, los judeocristianos, de los que hemos hablado, y, por otro, los judíos procedentes de la diáspora y del mundo helénico, que eran menos legalistas y tradicionalistas que los anteriores, y que cuestionaban algunas de las prácticas de éstos. Los helenistas son, propiamente los primeros misioneros, que van a abrir nuevos espacios y van a llevar fuera de Jerusalén la buena noticia de Jesucristo resucitado.

El punto de partida de la Iglesia de los gentiles, el hogar primordial de las misiones cristianas fue verdaderamente la ciudad de Antioquía. Fue allí donde se constituyó, por primera vez, una comunidad cristiana desligada del judaísmo, donde se estableció la gran propaganda de la edad apostólica, y desde donde Pablo emprendió su campaña misionera. Desde Antioquía el Evangelio pronto alcanzará las grandes ciudades de la costa mediterránea, Chipre, el Ponto, Macedonia, Acaya, el Peloponeso, Asia Menor y Roma.

La predicación del cristianismo fue un fenómeno urbano, que, en primera instancia, se propagaba principalmente entre los estratos inferiores de la población, aunque no exclusivamente. Muchos de los nombres mencionados al final de la *Carta a los Romanos* de Pablo son típicos de esclavos o libertos, algunos de ellos pertenecientes a la *familia Caesaris*, es decir, a la administración imperial. Ya desde los primeros años el cristianismo penetró en todas las clases de la sociedad. Es por eso que encontramos también entre los cristianos a un buen número de gente ilustrada y gente noble. Así, sólo por mencionar algunos, el procónsul Sergio Pablo, convertido en Chipre por san Pablo; Dionisio Areopagita, el filósofo convertido en Atenas; Pomponia Grechina, de la que habla Tácito; los Flavios y los Acilios y el senador Apolonio, de quienes hablan Suetonio y Dión Casio, y, para no acudir a otros, nos basta

con mencionar a los apologistas cristianos que tanto lustre dieron al cristianismo desde principios del siglo II. Todos ellos poseían una basta cultura. San Pablo, en la *Carta a los Filipenses*, mandaba saludos principalmente a los de la «casa del César» y en la *Carta a los Romanos* encontramos entre los saludados dos grupos: los cristianos de la casa de Narciso y los de la casa de Aristóbulo. A fines del siglo I, en tiempos de Domiciano, Tito Flavio Clemente, cónsul, y su esposa Domitila abrazaron el cristianismo. En el ejército, por su parte, fue más bien posterior la presencia de cristianos, de modo que es hasta fines del siglo II cuando hallamos ilustres soldados convertidos al cristianismo: Marcelo, Nereo, Aquiles, Teodoro, Mauricio y Sebastián, por mencionar sólo algunos. En los primeros años prevalecía el principio de abstenerse de tomar parte en la milicia.

Como se puede notar por lo mencionado en el párrafo anterior, y volviendo al tema que nos ocupa, los cristianos de las iglesias procedentes de la gentilidad también se reunían en casas particulares para vivir y para celebrar su fe. Es el caso de las mencionadas residencias de Narciso y Aristóbulo, y más fuerte aún, la cita de Rom 16,23, donde san Pablo expresa textualmente: «Los saluda Gayo, en cuya casa me hospedo, y en la que se reúne toda la Iglesia». De aquí que podamos afirmar que la Iglesia primitiva es una Iglesia de casa, o mejor dicho aún, es la comunión de iglesias de casa, como lo deja ver san Pablo cuando afirma que hay más de una iglesia en un mismo lugar: «A las Iglesias de Galacia» (Gal 1,2).

Inicialmente el cristianismo surgió como una religión sin templos, la asamblea de los creyentes es el nuevo templo en que Dios habita (cf. 1 Pe 2,5). De esta manera serán las casas los lugares de reunión y de culto hasta bien avanzado el siglo II (cf. Hch 10,22; 11,3; 16,15.31-32; 17,5-7; 18,7-11; 20,7-8; Rom 16,5; 1 Cor 1,16; 16,19; Col 4,15). Fue también una religión de laicos, aunque hubiera cargos y funciones, y se desarrolló en una línea convergente

con el judaísmo de la posguerra en lo referente a la ausencia de un poder sacerdotal. Las iglesias domésticas fueron la alternativa cristiana a las sinagogas del judaísmo, poniendo el acento en las relaciones interpersonales-comunitarias, más que en un espacio geográfico dado. Esta interpretación teológica, radicalizada por Esteban y Pablo, portavoces de las corrientes helenista y gentil del incipiente cristianismo, atacaba frontalmente el judaísmo, proclamando su desfase en la historia de la salvación y la superioridad de las nuevas comunidades cristianas⁵.

Ya hemos dicho que el cristianismo primitivo tiene una marcada dimensión urbana. Es por esta razón que encontramos a los creyentes comprometidos con los asuntos cotidianos y sociales. De hecho, al mismo tiempo que toman parte en la vida de su pueblo, los cristianos tienen su vida propia. Se reúnen comunitariamente en casas particulares. Es el caso del cenáculo, donde se reunió la naciente comunidad en Pentecostés. Pero pronto se multiplican estos lugares de reunión. Los *Hechos* nos dicen que los cristianos «partían el pan en sus casas» (2,46). Una de éstas nos es bien conocida: la de María, madre de Juan Marcos, donde se hallaba reunida en oración una asamblea bastante numerosa, mientras Pedro permanecía en la cárcel (12,12). Así mismo, vemos a Pablo, al ser liberado de la prisión, consolando a los hermanos en casa de Lidia, en Filipos (16,40), y celebrando un domingo la fracción del pan en Tróade, en el tercer piso de una casa particular (20,9). Pablo habla también en sus cartas de Áquila y Prisca y de «la Iglesia que está en su casa» (1 Cor 16,19). Es de notar, por tanto, el apoyo prestado así a la Iglesia por parte de las familias que ponían sus casas a disposición de la comunidad.

⁵ J. A. Estrada, «Las primeras comunidades cristianas», en J. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo*, vol. I: El mundo antiguo, Trotta, Madrid 2003, p. 140.

3. Los modelos sociológicos de las primeras comunidades cristianas

Dice Charles Guignebert que no hace falta buscar muy lejos los paradigmas que están a la base del por qué se reunieron los hombres y mujeres vinculados a la misma fe, y enumera entre ellos a las cofradías religiosas que «eran propias del espíritu y de las prácticas de la Antigüedad». Y agrega que la «necesidad de hacer frente a la hostilidad de los judíos, que muy pronto se muestra activa, y la preocupación de vivir, muy apremiante, entre los numerosos pobres atraídos desde el principio por la esperanza cristiana, bastan para explicar la constitución de las comunidades»⁶. Los primeros cristianos, por ende, no carecían de modelos. En las dos mitades del Imperio romano, la griega y la latina, existían desde hacía mucho tiempo asociaciones o corporaciones religiosas constituidas para una obra común, fuera piadosa o fuera caritativa, las denominadas, entre los griegos, *thiases* y *éranes*, o, entre los latinos, *collegia*, y especialmente *collegia tenuiorum*, es decir, asociaciones de gente modesta. Éstas tenían sus administradores elegidos, su caja común, alimentada mediante contribuciones y vigilada por delegados especiales. Por otra parte, continúa Guignebert, los judíos de la diáspora se agrupaban, dondequiera que se encontraran y aunque fuesen un puñado, en sinagogas, tal vez dispersas, pero regularmente constituidas y organizadas. O'Donnell, por su parte, afirma que «las sinagogas domésticas de la diáspora pueden haber proporcionado un modelo para la Iglesia primitiva»⁷.

Probablemente ambas influencias, las de las asociaciones paganas y la de los colegios judíos, actuaron a la vez sobre los cristianos, una más profundamente que la otra, según los lugares y las circuns-

⁶ Ch. Guignebert, *op. cit.*, p. 133.

⁷ C. O'Donnell y S. Pié-Ninot, *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, p. 504.

tancias. La necesidad va a ir imponiendo naturalmente funciones, y los nombres de los funcionarios se sacan del idioma corriente: así *presbítero*, que quiere decir anciano o antiguo; *epíscopo*, que significa vigilante; *diácono*, que quiere decir servidor. De esta manera se provee, con mayor o menor diligencia y fortuna, en cada una de las comunidades, a la necesidad de instruir a los conversos, de mantener el orden, las buenas costumbres y la sana tradición de la fe, de asegurar el culto y, en fin, a la de alimentar a los indigentes. Más tarde, en las postrimerías del siglo I, estos tres ministerios, que encontramos en algunas iglesias primitivas, darán paso al ministerio monárquico, que se impondrá en toda la Iglesia y que consiste en un obispo único o vigilante general de toda la comunidad, y, a su lado, presbíteros, especializados en las funciones espirituales, y diáconos, investidos de funciones materiales. El advenimiento y el triunfo del episcopado monárquico constituyen la primera gran etapa de la organización de la Iglesia y han tenido consecuencias incalculables para su existencia a través de los siglos.

4. La importancia de la casa en la sociedad del siglo I

Hay otra influencia sobre las comunidades primitivas que debemos considerar y que, en gran medida, las configura. Para los griegos y romanos, y no es excepción en el mundo judío, la familia era un elemento esencial de la sociedad. Se trata de la familia patriarcal, en la cual el padre, cabeza de familia y dueño de la casa, llamado *paterfamilias*, era considerado propietario y a la vez responsable de la esposa, de los hijos y, con frecuencia, de los nietos y bisnietos que aún vivían bajo el mismo techo. A él tenían que estar sometidos no sólo los miembros de su familia de sangre, sino todos los habitantes de su casa, es decir, los esclavos –si los tenía– o los libertos –que legalmente seguían atados al jefe de la casa–, así como otras personas –por ejem-

plo, aquellas que, en virtud de determinados favores recibidos por el dueño de la casa, quedaban ligadas a él para corresponder a tales favores–. De manera que el término *familia*, en la Antigüedad, abarca no sólo las relaciones de parentesco, sino también las de dependencia y subordinación⁸.

La casa patriarcal era el núcleo de la ideología de la sociedad patriarcal masculina e imperial o gobernante, tal y como afirma Elsa Tamez. La idea de la superioridad y autoridad del varón como *paterfamilias* siempre fue afirmada. Sin embargo, esto no significa que no hubiera mujeres ricas, dueñas de casa, a quienes debían someterse quienes vivían con ella: sus hijos, sus esclavos y las personas que habían recibido un favor por parte de ellas. Esto era común en el caso de viudas ricas o mujeres divorciadas acaudaladas que, por su riqueza, poder y estatus, recibían los honores de sus dependientes y clientes.

Varios textos de la *Primera Carta a Timoteo* hacen alusión al comportamiento de los miembros de una casa. Es importante señalar que en la Antigüedad cuando se habla de casa (*oikos*) no sólo es para referirse al lugar o edificio, sino también a la familia y al comportamiento de la familia en la casa, la cual estaba compuesta por: el padre, la esposa, los hijos y los esclavos. Estos cuatro grupos tienen un lugar y un papel social que deben cumplir según el ideal de la casa patriarcal. En 1 Tim 2,12 el autor ordena que la mujer aprenda en silencio y no domine al varón. Aunque este texto no se refiere necesariamente a la esposa y al esposo, sino a la posición que cada cual debe tener en la sociedad, está implícito el rol de sumisión de la mujer en la casa. En el pasaje 3,7 se establece que una de las cualidades que debe tener el supervisor (*episkopos*) de la comunidad cristiana es «que gobierne bien su

⁸E. Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo* (Presencia teológica, 141), Sal Terrae, Santander 2005, p. 61.

propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda respetabilidad», y en 6,1-2 se pide a los esclavos que respeten a sus amos y les sirvan bien (sean éstos creyentes o no). La alusión a estas cuatro categorías de distintos miembros de la casa, en las que un miembro de cada una de éstas es superior al otro, y este otro debe subordinarse a aquél, refleja lo que comúnmente se llaman «códigos domésticos», porque se refieren a la administración de la casa. Su aparición se remonta al filósofo Aristóteles, quien en su obra *La Política* habla de la administración de la casa, porque para él el Estado se compone de las unidades familiares. De aquí que administrar bien la casa fuera un deber patriótico.

El honor y la vergüenza, dos valores íntimamente relacionados con la familia y la casa, eran conceptos funcionales de la cultura del primer siglo. El comportamiento de las personas, familias e incluso comunidades estaba muy marcado por la mirada de los demás, según el código de honor y vergüenza. El honor podía ser adjudicado por estatus, poder y riqueza, pero también podía alcanzarse llevando un estilo de vida honorable según los valores de la sociedad. Hay que apuntar algo más, el ideal no se queda en las casas ricas, sino que la ideología patriarcal penetra en toda la sociedad y en todos los sectores sociales.

¿Cómo eran las casas donde habitaban estas familias? Las excavaciones arqueológicas nos han permitido conocer las casas de los ricos, así como los edificios de apartamentos, llamados *insulae*, construidos comúnmente para gente de modestos recursos. Los libros sobre el ambiente urbano de la Antigüedad dedican muchas páginas a las casas (*domus*, en latín; *oikoi*, en griego). C. Osiek y D. Balch hacen una excelente y detallada descripción de las casas de los ricos para anotar que la arquitectura en éstas separaba marcadamente a los esclavos de los propietarios. Por otro lado, «la mayoría de los moradores vivían amontonados en edificios pequeños (*insulae*), oscuros y pobremente ventila-

dos, donde no había ni privacidad ni una adecuada higiene y donde, por lo tanto, la propagación de enfermedades era inevitable»⁹. Sin embargo, no todas las *insulae* eran para gente de escasos recursos. En ciudades populosas, como Ostia y Roma, había también *insulae* con más cuartos, incluso con cuatro y hasta siete por apartamento, con ventanas hacia la calle o hacia un patio interior. Salvo unos pocos casos, las *insulae* generalmente ni tenían cocina ni letrina ni baños.

La casa, la unidad socioeconómica fundamental de las sociedades antiguas, por consiguiente, tiene una importancia fundamental, tanto en el contexto social de las comunidades cristianas primitivas como en el vocabulario neotestamentario. La célula de las comunidades cristianas son las comunidades domésticas¹⁰. El término neotestamentario más importante para designar a las comunidades creyentes en Cristo, la palabra griega *ekklésia*, se aplica a las comunidades domésticas particulares, a las comunidades locales constituidas a veces por diversas comunidades domésticas y a todos los creyentes en Cristo. En el centro de una historia social debe figurar la descripción de la *ekklésia* como entidad social y empírica, en la que se reunían ciertas personas que mantenían relaciones comunitarias incluso más allá de sus reuniones efectivas.

Las reuniones de los creyentes en Cristo tenían lugar ciertamente, por lo general, en casas privadas, como inducen a pensar ya de por sí las comunidades domésticas. Pero diferentes comunidades domésticas de una ciudad se reunían también en ciertas casas privadas (1 Cor 16,15; Rom 16,23). No había un verdadero edificio destinado propiamente a la finalidad de reunión de iglesia. Las posibili-

⁹ C. Osiek y D. Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, p. 32.

¹⁰ E. W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo* (Ágora, 8), Verbo Divino, Estella 2001, p. 374.

dades ofrecidas por una casa privada como lugar de reunión invitan a pensar que el número de miembros de los creyentes correspondía a la capacidad local. En Corinto había, probablemente, cuatro o cinco comunidades domésticas.

Se puede deducir que la historia del cristianismo en una ciudad empezaba, por lo general, con la conversión de una «casa». Por otra parte se describe a las comunidades de creyentes en Cristo con términos procedentes de este ámbito de experiencia social. Son presentadas incluso, explícitamente, como la casa (*oikos*) de Dios (1 Tim 3,15), y a sus miembros como parte de la casa (*oikeioi*) de Dios (Ef 2,19) o como hermanos en la fe (Gal 6,10). El apóstol Pablo, incluso, presenta su ministerio de predicación como *oikonomia*, esto es, como la tarea del gobierno y administración de una casa (1 Cor 9,17). En 1 Cor 4,1, para describir su actividad misionera, usa otros términos derivados del ámbito social de la casa: se define, en efecto, como servidor de Cristo y administrador de la casa (*oikonomos*) de los misterios de Dios. De manera análoga, en Col 1,25 se emplea el término *diakonos*, es decir, servidor doméstico, encargado de servir a la mesa para el gobierno de la casa (*oikonomia*) de Dios.

Dado que la casa antigua incluye, junto a los propios y verdaderos miembros de la familia, también a esclavos, libertos, asalariados y otros colaboradores, se puede distinguir ulteriormente, a partir de los términos que recuperan la concepción de la casa para describir la comunidad creyente en Cristo, la terminología relativa a la familia en sentido estricto.

A las metáforas de la casa y de la familia corresponden también las amonestaciones éticas al amor al prójimo y al amor fraterno. Éstas se inspiran, a su modo, en antiguas normas de reciprocidad en las que el amor fraterno representa más bien un comportamiento solidario en el seno de la familia nuclear, y el amor al prójimo más bien en la reciprocidad equilibrada entre vecinos y amigos. Los textos éticos del Nuevo Testamento, que se inspiran en la

distribución de los papeles en la casa antigua, han de ser entendidos a partir de la antigua ciencia del gobierno de la casa.

Así pues, es difícil exagerar la importancia del significado histórico de las antiguas casas en el reclutamiento de los creyentes y en la calidad solidaria de sus relaciones sociales. Lo demuestra ya la *Carta a Filemón*, en la que se presupone que un miembro de su casa, el esclavo Onésimo, se convierte a la fe sólo en un segundo momento, bajo la influencia de Pablo. De este modo se hacía posible, por lo que respecta a los grupos de creyentes en Cristo, que se estaban constituyendo, insertarse en una red de relaciones internas y externas ya existentes, aunque también de asociaciones de amistad y de relaciones de trabajo. Los cristianos comprometidos con la misión encontraban en las casas de los compañeros de fe hospitalidad y, en caso necesario, también apoyo económico.

De aquí que podamos afirmar con tranquilidad que las comunidades de creyentes en Cristo, para la concepción que tenían de sí mismas y de sus relaciones sociales, se inspiraban en el modelo de la casa antigua o del núcleo familiar. Sin embargo, no estaban organizadas ni estructuradas simplemente como casas antiguas o familias. Ni atendían a su fin principal, la subsistencia de una familia extensa, ni su forma organizativa era una pura imitación de las formas institucionales.

Para las comunidades paulinas, en particular, vale el hecho de que en ellas no se habían constituido aún funciones directivas institucionales. En este contexto no es posible hablar de ministerios. Las diferentes funciones detectables deben ser entendidas más bien como roles en el marco de grupos carismáticos (apóstoles, profetas, doctores: 1 Cor 12,28; *episkopoi*: funcionarios destinados a la administración de los asuntos comunitarios, tal vez económicos; diáconos: Flp 1,1). La terminología, procedente del ámbito de la casa, destinada a designar funciones determinantes, se usa, por tan-

to, en las Cartas de Pablo sólo en sentido traslaticio. Este uso metafórico de los términos aparece también con toda claridad en el Evangelio de Lucas.

La Iglesia de casa NO es:

- Una célula que se añade a la estructura de una iglesia tradicional.
- Ni tampoco un programa de evangelismo, de discipulado ni de crecimiento de la Iglesia, aunque estos aspectos seguramente desempeñan un papel importante.
- Ni un espacio físico o geográfico, donde se reúne un grupo de personas.

La Iglesia de casa SÍ es:

- La restauración de una manera de vivir de acuerdo al Evangelio de Jesucristo.
- Sus miembros no se hacen sólo creyentes, sino también y principalmente hacedores de la Palabra de Dios.
- Es el lugar donde la Iglesia deja de ser una reunión a la que se asiste, para convertirse en una parte integral y vivificante en la vida de sus miembros y en los ambientes donde viven, trabajan, juegan y construyen sus relaciones.

Por otra parte, no es posible reconocer aún en las comunidades paulinas la estructura social jerárquica de la casa antigua (con el *paterfamilias* en el vértice), pero da la impresión de que esta situación cambió a finales del siglo I. En 1 Tim 3,15 se designa explícitamente a la *ekklésia* como «casa de Dios» y, en 2 Tim 2,21, se habla de Dios como su Señor (*despotes*). El jefe o vigilante (*episcopos*) de una comunidad debe presidir la casa de Dios como un administrador (*oikonomos*) (Tit 1,7) y debe haberse señalado también en el buen gobierno de su propia casa (1 Tim 3,1ss).

No existe, por tanto, duda alguna de que las amonestaciones éticas de las *Cartas Pastorales*

–tanto para el gobierno de la comunidad como para la vida de los creyentes en Cristo– se inspiran en la antigua ciencia del gobierno de la casa, aunque eso no significa que la forma organizativa de las comunidades creyentes en Cristo de aquel tiempo reproduzca necesariamente la estructura social o la organización institucional de la casa antigua.

5. El culto en espíritu y verdad de las primitivas iglesias de casa

La Iglesia de casa reproduce, en uno u otro momento de su devenir histórico, muchos de los elementos esbozados arriba. Pero no podemos negar que la Iglesia de casa es, además, un espacio para vivir la comunidad, para celebrar la fe y para procurarse unos a otros. Es importante señalar aquí que el cristianismo puso el énfasis en el culto de personas que hacían del seguimiento y la solidaridad con los demás la base de su relación con Dios (Rom 12,1-2; 15,16; Fil 2,17; 4,18; Heb 12,3-4). Esto se vio como un nuevo culto en espíritu y verdad (Jn 2,19-22; 4,21-24; 1 Pe 2,5), centrado en el Bautismo y en la Eucaristía (Jn 3,5; 6,51-55; 19,34-55), que remitían al significado martirial de la vida de Jesús (Ap 5,8-14; 21,22-27). En este contexto, cobró una especial importancia la liturgia de la palabra que recogía textos del Antiguo Testamento, de la vida de Jesús y los comentarios de los grandes apóstoles y personalidades cristianas¹¹, sin desligarla de la fracción del pan y de la comunidad de bienes en el servicio de la caridad evangélica.

La eclesiología de comunión, que se desarrolló en el modelo doméstico, está más cercana del modelo civil de confederación que de un régimen unitario y homogéneo con un poder central monárquico como prevalece en la actualidad. El carácter del cristia-

¹¹J. M. Estrada, *op. cit.*, p. 141.

nismo inicial se expresa también en la idea de «pueblo», de la que procede el concepto de laico como forma usual de designar al cristiano, sin más especificaciones. Los títulos de «pueblo de Dios», «Cuerpo de Cristo» y «asamblea doméstica» reflejan el cómo se iba objetivando la idea de comunidad, haciéndose un tópico de reflexión teológica.

Todas las Iglesias en casas pertenecen al Cuerpo de Cristo, tal como otras iglesias cristianas, no importa dónde ni cómo se reúnen. Dado que pertenecemos a un solo cuerpo, nos pertenecemos el uno al otro. Seguir al Espíritu Santo es crucial en el ámbito de la Iglesia de casa.

En el caso del cristianismo, la evolución de su liturgia y culto es particularmente significativa porque, en cierto modo, arrancó de la nada y durante sus tres primeros siglos se caracterizó por la diversidad y la improvisación. Baste recordar que, tras la destrucción del Templo de Jerusalén y su distanciamiento de las sinagogas, los cristianos no mostraron interés por definir sus propios lugares de culto. Las fuentes neotestamentarias insisten en esta idea y hablan de reuniones de discípulos y primeros conversos en casas particulares donde se impartían enseñanzas, se rezaba o se compartían alimentos consagrados en el nombre de Cristo. Pablo llama a sus comunidades «las iglesias que se reúnen en la casa de...» y todavía a inicios del siglo III Clemente de Alejandría busca destacar esta peculiaridad, algo que, por el contrario, desconcertaba a griegos y romanos.

A manera de conclusión de lo hasta aquí dicho, sin abandonar para nada sus ocupaciones habituales ni sus lugares de residencia, los cristianos reservan una parte de su tiempo para sus reuniones, especialmente por la noche, entre el último día de una semana y el primero de la siguiente. En tales ocasiones se leen los libros sagrados y se celebra la

fracción del pan. Esto tiene lugar en las llamadas *ekklésiae domesticae*, locales privados que los dueños de la casa ponen cuando hace falta a disposición de sus hermanos¹². A partir de estas iglesias domésticas, como es sabido, se desarrollan en muchos casos las llamadas iglesias «titulares», de las que quedan abundantes testimonios en Roma; así como en los cementerios privados y en los alrededores de las tumbas de los mártires.

Una Iglesia de casa está formada normalmente por entre doce y veinte discípulos de Jesús, que se reúnen regularmente en una casa. Su objetivo consiste en tener una experiencia de Dios desde la vivencia intensa de la comunión. Sus miembros se reafirman mutuamente en el amor de Dios, quieren conocer al Dios viviente encarnado en Jesucristo, intentan glorificar y alabar al Dios del amor, buscan compartir las experiencias y poner en práctica desde sus vidas la propuesta salvífica del Señor.

Esta interacción amorosa no pasa por alta en el barrio, en la colonia o en los multifamiliares, y pronto atrae a más gente dando origen a un crecimiento rápido y orgánico como sucedería en cualquier otro organismo vivo. La Iglesia de casa, en la sencilla obediencia a la Palabra de Dios, encaja en el mundo de alrededor para continuar el ministerio de Jesucristo, sanando corazones quebrantados y rescatando a los hermanos en situaciones difíciles.

6. Las comunidades cristianas al término del siglo II. Comienza el declive

A finales del siglo II, la comunidad cristiana doméstica o Iglesia de casa pierde una importante batalla al dar su primer paso hacia su institucionaliza-

¹²F. Pierini, «La Edad Antigua», en *Historia de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2005, p. 93.

ción mediante una dirección central. Se desbancó a los profetas, maestros, apóstoles itinerantes y demás ministerios carismáticos, que habían desempeñado hasta entonces un papel decisivo, y se impuso la tríada de dirección de obispos, presbíteros y diáconos con una graduación y subordinación cada vez más delimitada y jerárquica. El ministerio monárquico, del que hablan escritores eclesiásticos tan antiguos como Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lyon, impuso su régimen de estructuración y de gobierno, que perdura hasta nuestros días; sin embargo, la Iglesia en ese entonces continuó estando en las casas.

No obstante, como afirma Fernández Ubiña, no podemos negar que en los últimos años del siglo II el declive de una iglesia carismática y doméstica es un hecho cierto. Según él, esto se explica más por razones sociológicas que por un cambio premeditado de sus fieles y dirigentes. En primer lugar, por la propia expansión del cristianismo por todo el Imperio y entre gentes ajenas al judaísmo, más motivadas por la doctrina o la ética de esta religión que por sus primitivos mensajes apocalípticos. Por otra parte, perdido ya el ímpetu inicial de la edad apostólica, quienes se proclamaban apóstoles o profetas inspirados por Dios eran con bastante frecuencia embaucadores que sabían sacar el máximo provecho de la ingenuidad de muchos fieles¹³.

En el paso del siglo II al III nos encontramos que las distintas comunidades cristianas establecen sus primeras estructuras materiales básicas: las locales de reunión para los vivos (*domus ecclesiae*) y las locales de reunión para los difuntos (las catacumbas). Por tanto, el culto de la comunidad abandona la *ecclesiae domesticae*, es decir, las pequeñas comunidades albergadas en casas particulares, para pasar a la *domus ecclesiae*, cuyo vestigio más antiguo se puede fechar entre los años 232 a 235. Un

ejemplo lo tenemos en la *domus ecclesiae* establecida desde la primera mitad del siglo III en la casa que donó a la comunidad romana el presbítero Equicio, iglesia que en los siglos IV y V fue dedicada a dos santos confesores, el papa Silvestre I y Martín de Tours. La *domus ecclesiae* que se constituyó probablemente en la iglesia doméstica de Clemente, es decir, en una casa de los siglos I y II, de propiedad ciertamente cristiana, albergaría las tumbas de los santos mártires Juan y Pablo, construyéndose posteriormente allí una basílica.

7. Las comunidades cristianas del siglo IV. Decadencia de la Iglesia de casa

Si consideramos a la Iglesia cristiana a principios del siglo IV, nos será difícil reconocer a la comunidad apostólica, o, a decir verdad, no la reconoceremos en absoluto. En lugar de un pequeño grupo de judíos, separados solamente de la mayoría de sus hermanos por una esperanza particular y una indulgencia más acogedora hacia los prosélitos que la del nacionalismo israelita común, vemos ahora una basta asociación religiosa en la que ingresan, sin distinción de raza ni de condición social, todos los hombres de buena voluntad, y que tiene conciencia de formar un solo cuerpo, de ser el pueblo elegido, la Iglesia de Cristo (...). La Iglesia se nos ofrece como un cuerpo constituido; se ha organizado poco a poco en Iglesias particulares y se ha ido haciendo Iglesia de masas, Iglesia de multitudes.

Este mismo siglo ve nacer la estructura parroquial, que tan grandemente contribuirá a la desaparición paulatina de la Iglesia de casa, pues centralizará en sí misma el culto y la vida cristiana. Dice O'Donnell que desde finales del siglo IV la parroquia pasó a designar una subdivisión de la diócesis, al frente de la cual el obispo colocaba a un sacerdote residente.

¹³J. Fernández Ubiña, *op. cit.*, p. 252.

Pero quizá lo más destacado de este siglo es lo que sucede con la conversión del Imperio romano al cristianismo. La denominada *pax constantiniana*, fruto del Edicto de Milán, del año 313, promulgado por el emperador Constantino, provocará un giro considerable en la vida de los cristianos. Muchos autores coinciden al afirmar que es aquí donde nace la cristiandad, la cual alcanzará su máxima expresión en la Edad Media. Dice José Comblin que la cristiandad no fue sólo la asunción del mundo profano en el cristianismo, sino también la integración del cristianismo en una cultura en la que la religión ocupaba un lugar central. Así el cristianismo se revistió de muchas formas que procedían del ámbito religioso pagano, haciéndose una de esas grandes unidades culturales que el mismo Comblin denomina «civilizaciones-religiones»¹⁴, que van a marcar la cultura con la religión y viceversa.

Estos grandes sistemas religiosos se manifiestan, entre otras muchas características, en la ocupación intensiva del espacio. Suscitaron, a lo largo de la historia, la construcción de grandiosos, imponentes y muy numerosos edificios religiosos, que hoy son considerados como maravillas de la creatividad humana. Ellos hicieron que la arquitectura durante muchos siglos fuera eminentemente religiosa, y lograron que otras artes, como la escultura, la pintura, la música y hasta la poesía estuvieran impregnadas de ese espíritu religioso y sublime. Los templos de estas grandes «civilizaciones-religiones» son la mejor prueba de ello.

A partir de la polémica conversión de Constantino, la Iglesia entró a formar parte de estas «civilizaciones-religiones». En el campo de lo que veníamos hablando en el párrafo anterior habrá que hacer no-

tar que su legado artístico sobrepasa incluso lo que otras religiones contemporáneas produjeron. Allí tenemos, en el Medioevo, la construcción de catedrales, monasterios, iglesias, capillas en las ciudades y hasta en pequeños poblados. Con Constantino la Iglesia pasó de la casa a la basílica. Es decir, el templo recobra la importancia que había perdido, al punto que en las lenguas latinas los templos recibieron el nombre de iglesias. Lo importante a destacar aquí es que la Iglesia-pueblo se identificó en la mente de los creyentes con la Iglesia-templo, lo cual vino en detrimento de las pequeñas comunidades domésticas.

Aunada a la aparición de la basílica y de los templos, tenemos que apuntar otro factor importante: su proliferación. Los lugares de culto se sacralizaron, se entendían como lugares donde la presencia de Dios es real. Por eso se construyeron muchos y muy variados. Sin embargo, a pesar de la importancia de la liturgia dentro de los muros de los edificios, siempre hubo, como apunta Comblin, celebraciones de la Eucaristía fuera de ellos, en las casas particulares, en el campo, en las prisiones, etc. Parecía que se mantenía, con sus estertores mortales, la antigua Iglesia de casa; sin embargo, no tardó en sucumbir ante la supremacía de las iglesias-edificios. Éstas jugaron un papel decisivo en el nacimiento de la *christianitas*. Hoy, por el contrario, somos testigos de un fenómeno distinto: la disminución de la asistencia y presencia de los fieles en los recintos sagrados y en las celebraciones litúrgicas. Ante esta nueva situación, el volver a las fuentes y recuperar la Iglesia de casa, ¿no sería una alternativa de solución y de renovación eclesial? Ciertamente no es en este estudio donde tiene cabida la respuesta.

8. La situación en el Medioevo

La Edad Media, el período más extenso de la historia de la Iglesia, con casi 1,000 años de duración,

¹⁴J. Comblin, «A Igreja na Casa. Contribuição sobre os fundamentos das Comunidades Eclesiais de Base», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 186 (1987) 342. Se trata de un excelente y muy completo artículo sobre las iglesias de casa, su fundamentación bíblica, su devenir en la historia, su revitalización y su necesidad en la actualidad eclesial.

fomentó aún más la relevancia de los edificios litúrgicos (sagrados) de la cristiandad. El comercio y el culto de las reliquias y la novedosa práctica de consagrar las iglesias, como si se tratara del rito bautismal o de la confirmación, van a dar auge a la relevancia de las iglesias-tempos. Aunado a esto, comienza a dársele al altar una gran importancia. Lo que antiguamente era una mesa sencilla para el pan y el vino, ahora, y bajo la influencia de los sacrificios del Antiguo Testamento y de ciertas prácticas paganas, se hace la parte central, se le decora y se le aleja del corazón de la asamblea, elevándolo e incluso enrejándolo para separarlo de los fieles laicos de Cristo.

En el devenir de la Edad Media, el clero se reservó para sí las llaves de los lugares de culto. El clero delimitó también en el edificio un espacio cada vez más importante que le era exclusivamente reservado (el presbiterio), mientras que el lugar del pueblo quedaba así disminuido o en segundo término. Al final de la era medieval los edificios de culto pertenecen casi exclusivamente al clero, salvo el caso de las iglesias y capillas de hermandades. El pueblo se transformaba cada vez más en puro espectador de ceremonias, que interesaban más a la casta sacerdotal. El pueblo está allí para asistir a lo que el clero hacía; en una palabra, se convierte en el invitado de los ministros ordenados. La Iglesia es del clero y para el clero.

Todo esto, como aprecia Comblin, aleja definitivamente de la concepción primitiva de asamblea creyente; sin embargo, algo permanece. En primer lugar, la percepción constante de una participación del pueblo en la celebración litúrgica en las iglesias. Aunque surgen las misas privadas, también es cierto que la presencia de los fieles no disminuye, incluso aparecen nuevas aspiraciones de participación popular. Hay testimonios de que en algunas ocasiones los sacramentos fueron celebrados fuera de los lugares de culto.

Propiamente desde la integración del Imperio romano, la legislación canónica tendió a instituir el

«monopolio» de las iglesias constituidas en lugares de culto, tendió a restringir las celebraciones y reuniones en casas particulares o en oratorios privados. ¿Esto sería a causa de las exigencias históricas del momento o era fruto de la preocupación del clero por preservar la ortodoxia de la fe? Durante toda la cristiandad medieval la legislación canónica quedó más restrictiva; sin embargo, no consiguió, del todo, hacer desaparecer las costumbres antiguas. En aquella época la liturgia se formalizó cada vez más, se celebró en un idioma incomprensible a los participantes, en formas y símbolos cada vez más distantes del contexto cultural de la mayoría. Tal liturgia no se prestaba para una comunidad pequeña reunida en una casa. La liturgia clásica fue fijada en formas que exigían el local iglesia o por lo menos la capilla. Aun cuando permite la celebración en casas particulares, la legislación canónica clásica exige para ello la existencia de un oratorio o una capilla en esa casa. De ese modo la liturgia doméstica estaba reservada a las familias importantes que tenían la capacidad de construir tales edificios. Para los más pobres no había ninguna posibilidad. Los pobres estaban tan distantes de la cultura litúrgica que jamás pensarían en celebraciones al interior de sus propias casas.

Más arriba decíamos que, al finalizar el período medieval, las iglesias eran del clero, pero no siempre fue así. En la edad feudal los dueños de la tierra y de los que en ella trabajaban también quisieron ser los dueños de la Iglesia y de sus iglesias. Reunían a su pueblo para las festividades litúrgicas en las capillas que les pertenecían e incluso en muchas iglesias privadas había culto dominical. Esta situación se vivirá también en América Latina, prolongándose desde los procesos de conquista hasta hace relativamente poco en el caso de las haciendas y los ingenios. Una liturgia de casa servía, por lo tanto, para ocultar la relación de explotación y de dominación existente.

Desde el siglo XII en Occidente el clero luchó para emanciparse de los dueños de la tierra constitu-

yendo parroquias e iglesias autónomas, beneficios autónomos. De allí una lenta reconquista del lugar del culto para fortalecer la iglesia parroquial y reducir la fuerza del oratorio o de la capilla del señor feudal o dueño de la tierra. Tal combate supone situaciones totalmente diferentes a las previstas en la época de la fundación del cristianismo; el mejor ejemplo lo tenemos en la situación de rivalidad entre el clero y la nobleza por el control del pueblo cristiano. Más tarde, sobre todo a partir del siglo XIV, se desarrollarán las hermandades. Muchas quisieron tener sus celebraciones propias, muchas construyeron capillas dentro de las propias iglesias catedrales o parroquiales, o por lo menos un altar. Otras construyeron iglesias propias como más tarde en la época barroca sucedió en Latinoamérica con las llamadas órdenes terceras. Las hermandades eran grupos menores respecto a las parroquias y reivindicaban los derechos de los grupos menores, querían vivir y celebrar la vida como pequeñas iglesias. Sin embargo, no se les reconoció tal estatus: eran apenas asociaciones dentro de la Iglesia particular, que era la diócesis, o eventualmente la parroquia como fragmento de la diócesis.

Durante todo el período medieval se insiste predominantemente, aunque no de manera exclusiva, en las parroquias. Estaban también las iglesias monacales y las de los frailes, dedicados a la predicación, así como otros lugares de peregrinación y devoción. No olvidemos que la Edad Media ve nacer no pocas cofradías, órdenes terceras, movimientos espirituales y asociaciones laicales de carácter muy local¹⁵, si bien insertos en grupos más amplios, como las Órdenes religiosas. La universalidad de la Iglesia predomina sobre la localidad, las mismas Órdenes religiosas y las universidades son un buen signo de este carácter universal de la Iglesia.

¹⁵ Cf. G. Alberigo, «The Local Church in the West» (1500-1945), en *La Maison-Dieu* 165 (1986) 49-71.

Aquí cabe mencionar la interesante crítica de Leonardo Boff a un proceso histórico eclesiástico que se dio con el advenimiento del año 1000, año en el que «se fue imponiendo, cada vez más, una forma de Iglesia jerárquica. El poder sagrado fue considerado como el elemento estructurador, en lugar de serlo la comunidad. Semejante forma de organizar la Iglesia constituía ciertamente una necesidad histórica, pero no facilitaba la participación responsable de todos»¹⁶. Nada más lejano de la comunidad de fieles de los primeros siglos, en la que había una gran participación de todos en los asuntos diversos que concernían a la fe, a la vida de la comunidad e incluso a la historia y al devenir de la misma.

9. La Reforma protestante y el Concilio de Trento

No podemos negar que en tiempos de la Reforma protestante (principios del siglo XVI), la vida de las parroquias estaba muy disminuida. Como dice O'Donnell, «en conjunto quizá pueda decirse que las Iglesias protestantes tenían (y en muchos lugares todavía tienen) un sentido de la comunidad a nivel local mayor que el de las parroquias católicas»¹⁷. Valdría la pena hacer un estudio para determinar si, en su volver a las fuentes, los reformadores pensaron en recuperar la figura de la Iglesia de casa. En los primeros momentos del luteranismo y del calvinismo, encontramos algunos esbozos de comunidades domésticas reunidas en torno a la Palabra de Dios para vivir, celebrar y compartir su fe.

El Concilio de Trento, por su parte, confirmará la estructura de parroquias y diócesis y pugnará

¹⁶ L. Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (Presencia teológica, 11), Sal Terrae, Santander 1992, pp. 201-202.

¹⁷ C. O'Donnell, *op. cit.*, p. 506.

por una fuerte centralización, insistiendo en la uniformidad, a través de la publicación de un catecismo, de libros litúrgicos comunes y la versión única de la Biblia en su traducción conocida como *Vulgata*. Trento se alejó enormemente del modelo ecle-siológico de las iglesias domésticas. Esta centralización se irá acentuando y encontrará dos fuertes expresiones, siglos más tarde, en el Concilio Vaticano I, convocado por el papa Pío IX, y la publicación, en 1917, del primer *Código de Derecho Canónico*.

10. La renovación propuesta por el Concilio Vaticano II (1965)

A mediados del siglo xx, el papa Juan XXIII lanza la convocatoria para un nuevo concilio, al que le da un cariz pastoral y reformador muy fuerte. Muere sin verlo concluido; pero su sucesor, Pablo VI, reemprende la tarea para llevarlo a conclusiones contundentes y con repercusiones pastorales y ecuménicas sin precedentes en la historia eclesiástica, bajo la acción y la fuerza del Espíritu. El Vaticano II, entre otras muchas cuestiones, recupera la dimensión local de la Iglesia, intentando apartarse así de la cristiandad medieval. Recupera la figura de las Iglesias locales y depura la concepción de la Iglesia universal. No profundizamos en este tema, pues es ampliamente abordado en otro capítulo de este libro. Simplemente nos conformamos con decir que la Iglesia es vista por el Vaticano II como la comunión de las Iglesias locales o particulares.

Esta intuición del Concilio trajo consigo diversas consecuencias. Por un lado, llamó a la familia Iglesia doméstica y resaltó su valor de comunidad de vida y amor con una misión evangelizadora importante. Y, por otro lado, uno de los ecos más relevantes, sin duda, es el que se suscitó en América Latina con la aparición de las Comunidades Eclesiales de Base, ampliamente promovidas por las

Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, que tuvieron como sede las ciudades de Medellín (Colombia), Puebla (México) y, más recientemente, Aparecida (Brasil), donde fueron reconocidas como «focos de evangelización y motores de liberación» (DP 96). Éstas aparecen como una alternativa de recuperación de la herencia casi perdida de la Iglesia de casa de los primeros tiempos del cristianismo. Es uno de los intentos contemporáneos de la revitalización de la Iglesia de casa.

Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff escriben ampliamente sobre estas comunidades de base, centrandó su importancia en cinco puntos, a saber: Las Comunidades Eclesiales de Base son lugar de encuentro del pueblo oprimido y creyente, nacen de la Palabra de Dios, representan una nueva manera de ser Iglesia, son signo e instrumento de liberación y son espacios de celebración de la fe y de la vida. Siguiendo estas ideas, podríamos decir que las CEB son reflejo de la comunidad cristiana primitiva, donde se realiza como acontecimiento la Iglesia de Jesús y del Espíritu Santo.

A pesar de su reconocido valor, no podemos negar que en su inmensa mayoría éstas, al menos en América Latina, se han politizado más de la cuenta. Sin embargo, siguen siendo el ejemplo más cercano a nosotros, y de nuestro tiempo, que nos invita a recuperar, en las circunstancias del momento actual, a la Iglesia de casa como alternativa de posibilidad. El Concilio Vaticano II y la teología ulterior nos han abierto la puerta; queda en nosotros entrar por ella para poder encontrar en la Iglesia doméstica una opción para renovar e impulsar a la Iglesia de Dios.

Yo creo que dentro de los próximos treinta años, la mayoría de los cristianos alrededor del mundo se estarán reuniendo regularmente en casas.

Tony Dale.

11. Las nacientes iglesias de casa en la urbe contemporánea

Hoy en día ya encontramos en varias ciudades, especialmente grandes urbes, manifestaciones concretas y muy vivas de este impulso renovador de recuperar la Iglesia de casa. Hermanos y hermanas que se reúnen en comunidad, teniendo como sede alguna vivienda de la colonia o del vecindario, integrando a miembros de varias familias e incluso a familias enteras, cuyas reuniones son activamente coordinadas y motivadas por los propios laicos, a la escucha de la Palabra de Dios, tratando de formar hermandades de iguales comprometidas con las causas del Evangelio de Cristo e incluyendo a la Eucaristía como el momento más importante, el eje central y vivificante de sus vidas. Estas iglesias domésticas no menoscaban para nada el papel y la importancia de la parroquia, antes bien la potencian, la agilizan y la hacen abrirse a los nuevos horizontes y retos de las culturas contemporáneas; en una palabra, hacen de ella una comunidad de comunidades y de movimientos. Las nacientes iglesias de casa no son un movimiento de la Iglesia, es la Iglesia en movimiento, que tiene como su objetivo primordial la construcción del Reino de Dios y el testimonio de sus valores esenciales.

Terminamos este breve recorrido histórico con unas palabras muy iluminadoras del interesante artículo de José Comblin, al que nos hemos referido varias veces a través de estas páginas. El pasado nunca se repite tal cual. Sin embargo, el pasado de la Iglesia contiene normas y paradigmas, y es fuente de inspiración para el futuro. La Iglesia de casa del Nuevo Testamento no puede desaparecer. Los

obstáculos planteados por la cristiandad se han ido difuminando y se ha abierto una puerta para una nueva reflexión sobre el pasado anterior a la cristiandad. El Concilio Vaticano II abrió un camino: a nosotros nos toca descubrir las nuevas etapas y los nuevos métodos, pero siempre volviendo al espíritu genuino de las comunidades primitivas, que nacieron del impulso del Espíritu en Pentecostés.

Bibliografía

- Álvarez Gómez, Jesús, *Historia de la Iglesia*, vol. I: Edad Antigua (Sapientia fidei, 25), BAC, Madrid 2001.
- Blázquez Martínez, José María, *El nacimiento del cristianismo* (Historia Universal, 16, Antigua), Síntesis, Madrid 1996.
- Comblin, José, «A Igreja na Casa. Contribuição sobre os fundamentos das Comunidades Eclesiais de Base», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 186 (1987) 320-355.
- Daniélou, Jean y H. I. Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. I: Desde los orígenes a san Gregorio Magno, Cristiandad, Madrid 1982.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo antiguo* (Breviarios, 114), Fondo de Cultura Económica, México 1983.
- Laboa, Juan María; Franco Pierini y Guido Zagheni, *Historia de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2000.
- Llorca, Bernardino, Ricardo García Villoslada y Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I: Edad Antigua, BAC, Madrid 2001.
- Sotomayor, Juan Manuel y José Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo*, vol. I: El mundo antiguo, Trotta y Universidad de Granada, Madrid 2006.
- Stegemann, Ekkehard W. y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo* (Agora, 8), Verbo Divino, Estella 2001.

La Iglesia de casa, *la cura animarum* en la casa privada

Antonio Espinoza Mendoza

Introducción

La misión no equivale a lo improvisado o a lo no organizado, puesto que para llevarla a cabo habrá que considerar tanto los proyectos como las estructuras convenientes. En la Antigüedad, la *Iglesia de casa* fue la estructura eclesial privilegiada para llevar a cabo la misión. En nuestra actualidad, las condiciones son semejantes a la de los primeros tiempos del cristianismo, en cuanto a la gran cantidad de bautizados alejados que no acuden a los lugares donde tradicionalmente se administra la *cura animarum*. El reto actual es llevar a los bautizados alejados la Palabra de Dios y los sacramentos. Este reto equivale a administrar la *cura animarum* en las casas privadas, en los lugares de trabajo, en centros de enseñanza, entre otros. En este sencillo trabajo se pretende abordar la administración de la *cura animarum* en las casas privadas, como estructura de misión, conocida como *Iglesia de casa*, brindando una justificación jurídico-canónica tanto de la idoneidad de la casa privada como de algunos ministerios laicales derivados de tal práctica. La *Iglesia de casa* actualmente no posee un marco jurídico determinado, puesto que no ha sido una institución siempre vigente, entre otras razones. De manera que, al ofrecer, con preocupación pastoral, una justificación jurídica-canónica de la *Iglesia de casa*, se pretende también ofrecer un sencillo análisis sobre la singular potestad que ostentan los dirigentes de las *iglesias de*

casa y de algunos ministerios laicales al servicio de la misma.

Las Iglesias de Asia os saludan. Os envían muchos saludos Áquila y Prisca en el Señor, junto con la Iglesia que se reúne en su casa.

1 Cor 16,19.

1. La *cura animarum* en las primeras comunidades cristianas

Los escritos neotestamentarios no dedican mucha atención a la organización de las primeras comunidades cristianas, puesto que eran comunidades misioneras. Sin embargo, la Sagrada Escritura aporta suficientes elementos para deducir cómo se organizaron. Por ejemplo, san Pablo, una vez habiendo llegado a su destino, buscaba alojamiento. Para predicar el Evangelio, se dirigía a las sinagogas y a las casas privadas de los amigos, que éstos ponían a su disposición. Principalmente, en las casas privadas se encontraba con judíos de la diáspora y judíos simpatizantes, quienes recibían con entusiasmo el anuncio del Evangelio. En Filipos, se le abrió la casa de Lidia, comerciante de telas de púrpura (Hch 16,14-15); en Tesalónica, la casa de Jasón (Hch 17,5-7); en Corinto, la casa de Áquila y Prisci-

la (Hch 18,2-3), etc. Asimismo, en las casas privadas se llevaban a cabo las reuniones de las comunidades cristianas de aquellas ciudades (cf. 1 Cor 16,19; Fil 1-2; Col 4,15). Es importante señalar que quienes ponían a disposición del Apóstol sus casas no eran simples anfitriones, sino que llegaron a ser activos colaboradores en el trabajo misionero, puesto que sin ellos el Apóstol no habría podido llevar a cabo su obra. En efecto, el Apóstol junto con sus *colaboradores* realizó la *cura animarum* de las primeras comunidades cristianas, especialmente en las casas privadas. Por tanto, se deduce que la organización para llevar a cabo la *cura animarum* fue la siguiente: llegar a las comunidades previstas en el plan misionero, encontrar lugar para alojarse, escoger los lugares más adecuados para proclamar el mensaje (sinagogas y casas privadas), hacerse ayudar de colaboradores (ocasionales y permanentes) y disponer de los medios necesarios para alcanzar el fin.

Se encontró con un judío llamado Áquila, originario del Ponto, que acababa de llegar de Italia, y con su mujer Priscila, por haber decretado Claudio que todos los judíos saliesen de Roma; se llegó a ellos y como era del mismo oficio, se quedó a vivir y a trabajar con ellos. El oficio de ellos era fabricar tiendas. Cada sábado en la sinagoga discutía, y se esforzaba por convencer a judíos y griegos. Cuando llegaron de Macedonia Silas y Timoteo, Pablo se dedicó enteramente a la Palabra, dando testimonio ante los judíos de que el Cristo era Jesús. Como ellos se opusiesen y profiriesen blasfemias, sacudió sus vestidos y les dijo: «Vuestra sangre recaiga sobre vuestra cabeza; yo soy inocente y desde ahora me dirigiré a los gentiles.» Entonces se retiró de allí y entró en casa de un tal Justo, que adoraba a Dios, cuya casa estaba contigua a la sinagoga. Crispo, el jefe de la sinagoga, creyó en el Señor con toda su casa; y otros muchos corintios al oír a Pablo creyeron y recibieron el bautismo.

Hch 18,2-8.

2. La casa privada: lugar y destinataria de la *cura animarum* de las primeras comunidades cristianas

La familia romana era algo más amplia que la familia moderna; en ésta se incluían no sólo los parientes inmediatos, sino también esclavos, libertos, trabajadores contratados, compañeros del trabajo. Cada familia tenía un jefe que era el *paterfamilias*, único titular de derecho y obligaciones. El *paterfamilias* gozaba de la *patria potestas*, la cual comprendía la autoridad que ejercía el padre sobre sus hijos legítimos de ambos sexos, sobre los descendientes legítimos de los varones, sobre los extraños adoptados, y sobre los hijos naturales legítimos. Además, su autoridad se extendía sobre la mujer que entraba en la familia (se denominaba la *manus*) y sobre los esclavos, la *dominica potestas*. Ulpiano definía a la cabeza de la familia como: «Padre de familia que tiene dominio en su casa, y se le llama así propiamente, aunque no tenga hijo, pues el término no es sólo de relación personal, sino de posición de derecho»¹. Otro derecho del *paterfamilias* era el de jefe religioso de la familia. El sacerdote era el *paterfamilias*. En efecto, la religión romana estaba encerrada en los muros de la casa. El culto no era público sino en familia. Cada familia tenía sus propias reglas de culto, es decir, sus propias ceremonias, ritos y fórmulas de oraciones, las cuales eran heredadas a la siguiente generación.

El lugar de reunión de la mayoría de las primeras comunidades cristianas eran las casas privadas. La casa romana era considerada como la sede social. En las cartas paulinas se designan las congregaciones específicas con la expresión *hê kat'oikon ekklésia*, que podría traducirse como *la asamblea en casa de N.*, puesto que la conversión al cristianismo del *paterfamilias* arrastraba también la de

¹Cf. D. 50. 16.195.2.

La célula fundamental de la sociedad era entre los romanos la familia, y la cabeza natural de ésta era el padre. Cometido de éste era gobernar la familia (para lo cual en un principio y durante largo tiempo poseía sobre ella un poder ilimitado) y representarla y defenderla en el exterior. En su condición de sacerdote más antiguo de la religión romana, le incumbía atender a las relaciones cúllicas con las divinidades más importantes para la vida familiar, aun después de haberse ya desarrollado el culto público. Entre dichas divinidades figuraba el *genius* del *paterfamilias*: todo hombre tenía su genio, gracias al cual había recibido en su momento la vida y que le acompañaba durante todo el curso de ésta. El genio del *paterfamilias* era también el de la familia. Había después los penates, en su origen dioses custodios de la despensa (*penus*), que luego fueron venerados como protectores de los miembros del linaje. Asimismo, el *lar familiaris*: los lares empezaron siendo divinidades campestres, protectoras de los campos, venerados en las encrucijadas con el nombre de *lares compitales*; más tarde pasaron a ser dioses de la casa que extendían su protección a todos los miembros de la colectividad doméstica. Rindiendo culto a estas divinidades, satisfacía el *paterfamilias* su deber de representar y defender su familia, puesto que a ésta protegían también los dioses dichos.

R. Muth, voz «Paterfamilias», en Köning, Franz, *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona 1964, 1040.

otros miembros de su casa (cf. Flp 2; Hch 16,31-34; 2 Tim 1), aunque comúnmente la *ekklésia*, que se reunía en una casa privada, se extendía fuera de la familia a otros miembros, por otros lazos de amistad, comercio o profesión. La expresión *hê kat'oikon ekklésia* no sólo designa el lugar donde se reunía la *ekklésia*, sino los grupos particulares que emergieron de la base familiar que se reunían en una casa privada. La célula de la estructura del cristianismo primitivo era la *kat'oikon ekklésia*, la cual tenía su base social en la familia. Es de suponer que la *ekklésia* se insertaba en la red de relaciones ya existentes, es decir, tanto internamente (lazos de parentesco y de dominio) como externamente (la-

zos de amistad y profesión). Sin duda, el *paterfamilias* ejercía cierta autoridad sobre el grupo cristiano que se reunía en su propia casa y tendría cierta responsabilidad legal sobre él. Por tanto, el cristianismo primitivo tenía carácter doméstico. La comunidad doméstica, es decir, la *kat'oikon ekklésia* era tanto la estructura básica como el lugar donde se ejercía la *cura animarum* de las primitivas comunidades cristianas.

3. Ministerios ejercidos en la *kat'oikon ekklésia*. Comunidades apostólicas: Corinto y las Cartas Pastorales

La 1 Carta a los Corintios es el testimonio de una comunidad carismática e incipientemente organizada. La elaboración de Pablo de una lista encabezada por los apóstoles, profetas y doctores, seguidos de los milagros, don de las curaciones, de asistencia, de gobierno y por último de lenguas (cf. 1 Cor 12,28), insinúa la incipiente organización y ministerios de los miembros de tal comunidad de Corinto. Esta incipiente *sociedad* es comparada por Pablo con el Cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,12-30). La diversidad de carismas de cada uno de los miembros de la comunidad corresponde a la diversidad de miembros del Cuerpo de Cristo resucitado. Por tanto, Pablo señala que los carismas personales deben estar subordinados a la *comunidad*, y si algún *don* puede ser el más sobresaliente en la comunidad, éste debe ser la caridad (cf. 1 Cor 13,1-13). En efecto, la comunidad de Corinto es una comunidad evidentemente carismática. En toda la 1 Carta a los Corintios no se hace mención de que Pablo haya instituido o desaprobado algún carisma, puesto que consideraba al Espíritu como principio constitutivo de la comunidad, sino que reconocía tanto la autenticidad como la libre participación de tales carismas en la vida de la comunidad. No obstante el listado de los carismas que realiza, Pablo no subordina un carisma a otro, aunque en la comunidad se hayan encontrado en sus

ministerios carismas de gobierno. Pablo hace exhortaciones para que en las asambleas, ante las rivalidades, todo se realice con decoro y orden (cf. 1 Cor 14,40). De modo que, ante la rivalidad surgida por razón de los diferentes carismas, Pablo insiste más en las notas evangélicas de la unidad, el servicio, la edificación mutua, etc., que en la disciplina, aunque, al mismo tiempo, recomienda el orden sin descuidar la participación. Tanto Jan Lambrecht como Raymond E. Brown coinciden en que la 1 Carta a los Corintios fue escrita por Pablo como misionero hacia el año 54 d. C., el cual se encontraba intensamente dedicado a la propagación del Evangelio por todo el mundo, de manera que el tono de sus letras denota más preocupación por aclarar puntos evangélicos a través de la exhortación que hacer uso de la disciplina: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que tengáis todos un mismo hablar, y no haya entre vosotros divisiones; antes bien, estéis unidos en una misma mentalidad y un mismo juicio» (1 Cor 1,10)².

Por otra parte, las Cartas Pastorales van dirigidas a personas concretas (cf. 1 Tim 1,2; Tit 1,4) y no a una comunidad como en el caso de la Carta a los Corintios (cf. 1 Cor 1,2). La finalidad de las Cartas Pastorales es dar recomendaciones a los dirigentes para conducir las comunidades (1 Tim 1,18-19), puesto que era urgente evitar la desintegración de las incipientes comunidades cristianas, dado el grave peligro que representaban los falsos maestros que se habían apartado de la auténtica doctrina y había pervertido la vida de la comunidad (cf. 1 Tim 1,20; 6,3-5). La preocupación pastoral del autor de las Cartas Pastorales lo lleva a dar consejos de tipo estructural para que las comunidades puedan sobrevivir, puesto que era eminente la muerte del

apóstol Pablo. Por tanto, el objetivo principal de las Cartas Pastorales es describir y asegurar la organización de la disciplina de la Iglesia. Los falsos maestros no llegan a ser combatidos con argumentos lógicos, sino valorando el contenido de su doctrina como apartada u opuesta a la doctrina auténtica. Al mismo tiempo, son combatidos enseñando la sana doctrina (Tit 1,9; 2,1) por maestros auténticos, instituidos en cada comunidad (Tit 1,5.7). La conclusión a la que llega el autor de las Cartas Pastorales es la necesidad de nombrar guías autorizados para cada una de las comunidades para que sean salvaguardadas por éstos.

Son señalados los requisitos de quien aspira al cargo de maestro (cf. 1 Tim 3,2-3), poniendo énfasis en la capacidad para gobernar su propia casa (cf. 1 Tim 3,4-5). De manera que no se indica como requisito algún carisma en especial, como los enlistados por Pablo en 1 Cor 12,28, aunque en tal lista es mencionado el carisma de gobierno, sino las virtudes comunes de un padre de familia que sabe gobernar su propia casa³. La mención de la piedad como aceptación de la autoridad establecida sugiere el respecto y aceptación de la estructura familiar de la época (cf. 1 Tim 2,9-15; 6,1-2; Tit 2,1-10). En definitiva, el modelo para salvaguardar de la falsa doctrina a las comunidades cristianas es tomado de la estructura familiar de la época. Los presbíteros-obispos debían ser como padres, responsables de sus casas, administradores de los bienes, ejemplares y guardianes de la disciplina. Sobre el modelo de la estabilidad y de la estrecha relación en la familia, la Iglesia se mantendría unida frente a las fuerzas desintegradoras que la rodeaban e invadían. El modo como se insti-

²J. Lambrecht, «1 Corintios», en W. R Farmer et alii (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, 1459; R. E Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclé de Brouwer, Bilbao 1998, pp. 41-42.

³Robert Cantor, «Estructuras gentilicias y asociativas en la cura de almas de la Iglesia primitiva», *Cuadernos Doctorales* 19 (2002) 142-144, comenta que la figura del *administrador de la casa* resultará íntimamente vinculada con el dirigente de la comunidad cristiana. Por tanto, el *administrador de la casa* en cuanto cargo público vinculado con el dirigente de la comunidad cristiana doméstica «está especialmente próximo al significado de la *cura animarum*».

tuye a estos maestros auténticos es a través de la imposición de manos (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). La imposición de manos es llevada a cabo por el colegio de los presbíteros (cf. 1 Tim 4,14), aunque también pudiera haber sido Timoteo mismo en algunos casos (cf. 1 Tim 5,22).

En lo que corresponde a los ministerios cristianos hay que atender a la diversidad de comunidades existentes. Lógicamente las comunidades cristianas copiaron las estructuras y funciones de las sociedades de las que provenían, judías y helenísticas, asumieron de ellas los títulos para sus dirigentes y tareas que éstos ejercieron. Por un lado, estaban las comunidades de origen hebreo, como la iglesia de Jerusalén. En las que había un gobierno colegial de ministros, a los que se llamaba «presbíteros» o ancianos, según la tradición patriarcal judía. Eran representantes de las familias principales, encargados de las comunidades y miembros importantes de las sinagogas.

Junto a estas comunidades, presididas por un gremio de senadores, estaban las iglesias de mayoría gentil o pagana, gobernadas por un colegio de obispos y diáconos, términos ambos usuales en la sociedad romana. En las comunidades paganas los dirigentes gobernaban gremialmente (1 Tes 5,12.19-23), con ministros llamados servidores o diáconos (Rom 13,4; 15,8; 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4; 11,15,23; Gal 2,17) y también obispos, en plural como grupo (*episcopoi*: Flp 1,1). No podemos analizar aquí la pluralidad y diversidad de ministerios que había en las comunidades paganas. Unos eran de origen carismático, otros, delegados escogidos por las comunidades, otros, colaboradores de Pablo. Muchos eran ministros itinerantes, otros fijos y estables, a veces matrimonios (Rom 16,3; 1 Cor 16,19; Hch 18,2.18.26; 2 Tim 4,19), y con toda seguridad algunos eran mujeres (Rom 16,2; 1 Tim 3,11-13).

J. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.),
Historia del cristianismo, vol. I, Trotta, Madrid 2003, 166-167.

Las Cartas Pastorales muestran una triple estructura ministerial de la Iglesia que, establecida

por nombramiento, es constituida por una junta de presbíteros-obispos, un consejo presbiteral y un cuerpo de diáconos (1 Tim 3,1-13; 5,7; Tit 1,5-9), mientras que la primera carta a los Corintios describe a la Iglesia como servida como por una gran variedad de ministerios, con amplia participación de los fieles, ministerios derivados de la acción del Espíritu (1 Cor 12,4-30).

4. Desplazamiento de la *kat'oikon ekklesia*

El libro de los Hechos de los Apóstoles narra que después de Pentecostés los primeros cristianos continuaban frecuentando el templo para realizar las oraciones oficiales; pero a falta de un lugar propio se reunían en las casas, aunque debemos afirmar que tal práctica no respondió exclusivamente a la falta de lugares públicos de culto cristiano, sino que también fue la práctica misionera de los primeros cristianos para llevar a cabo la *cura animarum*. Existen ejemplos que constatan la práctica del uso de las casas como la de María, madre de Marcos (cf. Hch 12,12), la de Tiranno (cf. Hch 19,9), la de Tito (cf. Hch 18,7), entre otras. Las reuniones de las comunidades cristianas del siglo II no tenían lugar en edificios públicos construidos para tal fin, sino en las casas donde se habilitaba un lugar o lugares para dar servicios religiosos. Algunas *salas* de la casa habían sido transformadas para dar servicios religiosos, de manera que las *salas* debían estar habilitadas para fines previstos como asambleas, instrucción de catecúmenos, un comedor para la celebración del ágape, etc. Hacia finales del siglo III las casas particulares de arquitectura residencial, pertenecientes a los ricos, se prestaban muy bien para los servicios cristianos; sin embargo eran más numerosos los edificios de las masas urbanas, es decir, las casas de vecindad. Las comunidades cristianas de la época se instalaron particularmente en este tipo de casas. Durante esta etapa Tertuliano lla-

ma a la Iglesia *domus Dei*⁴ y san Cipriano la llama *Dominicum*, casa del Señor⁵, de manera que éstos atestiguan la asociación de dos conceptos: Iglesia y casa. Hacia fines del siglo III y principios del siglo IV los lugares de reunión de los cristianos fueron sustituidos por lugares más amplios y elegantemente diseñados. Con la *paz constantiniana* nació la basílica cristiana, como lugar público y exquisitamente diseñado para el culto de la religión oficial del Imperio, siendo desplazada la *kat'oikon ekklesia*.

Las raras alusiones a las asambleas religiosas de los cristianos, en los textos literarios del siglo II, no indican de ningún modo que éstas se celebraran en edificios especiales, sino dejan más bien entrever que las comunidades cristianas continuaron usando locales de casas privadas para sus reuniones litúrgicas. A finales del siglo II, se nota un cambio: los testimonios explícitos sobre la existencia de verdaderos edificios cristianos con fines sagrados, las llamadas «Casas de Dios», se van haciendo cada vez más numerosos y precisos, de modo que hay que concluir que el origen de los lugares religiosos y litúrgicos propiamente dichos, para reuniones sagradas de las comunidades cristianas, se debe fijar a finales del siglo II o a principios del siglo III. De hecho sabemos que en Edesa, el año 208, una gran inundación destruyó el «templo de los cristianos», edificado probablemente durante la segunda mitad del siglo II, y que en Cártago, Tertuliano, hacia el año 208-211, contrapuso la «casa de nuestra paloma», evidente alusión al edificio en donde se reunían los cristianos... No obstante sería prematuro hablar de una verdadera arquitectura religiosa; ésta surgirá a lo largo del siglo siguiente y alcanzará su primer estadio de perfección con las construcciones de tipo basilical en la época constantiniana.

Fiche-Martin, *Historia del Iglesia*, vol. I, EDICEP, Valencia 1978, 437-438.

⁴Tertuliano, *De idolatría*, 7, en Migne, PL 1, 744-745.

⁵San Cipriano, *De opere et eleemosynis*, 15, en Migne, PL 4, 638.

5. La *cura animarum* en las casas privadas en la legislación vigente

En nuestra actual legislación, la *cura animarum* es tanto el elemento esencial como formal de la parroquia. Es definida como una encomienda hecha por quien tiene la potestad de hacerlo para cumplir con las funciones de enseñar, santificar y regir a la comunidad que se le ha encomendado (cf. c. 519). Por tanto, se genera una verdadera relación jurídica entre los fieles que tienen derecho a recibir los bienes espirituales (cf. c. 213) y el párroco. La *cura animarum* se ha identificado tradicionalmente con el oficio parroquial (cf. 519, 518 y 519). Puesto que «la cura pastoral de la comunidad de los fieles se encomienda a un párroco, como su pastor propio» (c. 515 §1). Se puede deducir que el oficio parroquial, aunque se identifica con la *cura animarum*, está al servicio de ésta, puesto que toda razón para que exista el oficio del párroco es *el bien de las almas* (CD 31). La parroquia no es una estructura de gobierno en sentido estricto, sino una estructura pastoral para llevar a cabo la *cura animarum*. En efecto, la *cura animarum* corresponde en cierto sentido a una dinámica de toda la comunidad parroquial, es decir, la vida de la parroquia no depende exclusivamente del párroco, sino de la vida de todos y cada uno de sus miembros.

Tradicionalmente, el lugar donde los párrocos han llevado a cabo la *cura animarum* ha sido los *lugares sagrados* (cf. c. 1205) y sus construcciones anexas, a saber, las iglesias, los oratorios y las capillas privadas, y los santuarios. La constitución de un *lugar sagrado* tiene los efectos jurídicos de: a) su sometimiento a la potestad de la autoridad eclesiástica; y b) su uso exclusivo a uso de culto, piedad y

⁶Antonio S. Sánchez-Gil, «Comentario al c. 515», en Á. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Ocaña (coords.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II/2, EUNSA, Pamplona 2002, 1202-1203.

religión. Los fieles han acudido a los *lugares sagrados* y sus construcciones anexas para hacer uso del derecho de escuchar la Palabra de Dios y recibir los sacramentos. Los lugares sagrados han sido constituidos para proveer la *cura animarum* a los fieles que acudan ante sus Pastores propios; sin embargo, ¿habrá otros lugares dentro del territorio parroquial para proveer de la *cura animarum* a quienes no acudan a los lugares sagrados? ¿Dada la escasez de sacerdotes, podrá el párroco llevar la Palabra de Dios a todos los fieles de su territorio parroquial el día domingo? Estas y otras muchas cuestiones se han convertido en retos pastorales y jurídicos que habrán de ser atendidos para el *bien de las almas* (cf. CD 31).

Nuestras «parroquias» no se constituyeron más que para responder a la necesidad de poner a los santos misterios, y la doctrina cristiana al alcance de un uso cómodo, al menos en la vida ordinaria, para una población dispersa en los pueblos y sobre todo en el campo. Se puede observar que, incluso frente a esta necesidad práctica, la parroquia propiamente dicha, es decir, distinta de la diócesis, no era de una necesidad absoluta. Se hubiera podido multiplicar los obispos, y no existir, en definitiva, más que diócesis. Esta solución fue de hecho ensayada sobre todo en Oriente, con la institución de los corepiscopos u obispos del campo: estos obispos no tenían a su cuidado más que un caserío, o incluso sólo una gran propiedad rural.

Se llegará cada día más –naturalmente me refiero a los lugares en donde el problema es real, es decir, ante todo en las ciudades– a analizar, mediante un método del cual el P. Lebret nos ha dado los elementos, y que las monografías clásicas de los padres Godin y Boulard han adoptado con tanto acierto, a analizar, digo, los sectores de vida, de incorporación sociológica, a los que se ha ligado la responsabilidad concreta de nuestros cristianos, y a organizar una acción pastoral adaptada que permita a los sacerdotes seguir, guiar, y sostener a los fieles allí donde su vida es realmente vivida y donde se ejercen concretamente sus responsabilidades cristianas.

Y. M. Congar, *Sacerdocio y laicado*, Estela, Barcelona 1964, 159 y 168.

La *cura animarum* nació en el contexto de las primeras misiones cristianas. Los Apóstoles cimentaron las estructuras pastorales de la Iglesia primitiva en las casas privadas, cuyas familias de la época se dispusieron a escuchar y llevar a la práctica el Evangelio. El contexto actual es análogo al de la Iglesia primitiva, puesto que actualmente son muchos los bautizados alejados que habrán de ser buscados por su párroco para ser atendidos. El Documento de Aparecida en su n. 201 señala que el párroco «debe ser un ardoroso misionero que vive el constante anhelo de buscar a los alejados y no se contenta con la simple administración». El desempeño del oficio parroquial deberá buscar atender a los fieles alejados. Esto significa que la *cura animarum* no sólo habrá de ser provista para los fieles que acudan a los *lugares sagrados*, sino también a otros lugares distintos, siempre y cuando sea para *bien de las almas* (cf. CD 31). En este sentido, el Documento de Aparecida en su n. 204 dice que «la parroquia no se propone llegar sólo a sujetos aislados, sino a la vida de todas las familias, para fortalecer su dimensión misionera». Se puede interpretar que «llegar a la vida de todas las familias» equivale tanto a «llegar a la familia», célula básica de comunidad eclesial, como «llevar la *cura animarum* a la casa privada de la familia». En consecuencia, la *cura animarum* que tradicionalmente se administra en los lugares sagrados puede ser administrada a todas las familias en sus respectivas casas privadas, para fortalecer la dimensión misionera de la parroquia. No se podría hablar de una auténtica misión, si la *cura animarum* realizada en las casas privadas fuera un duplicado de la *cura animarum* realizada en la parroquia, puesto que las familias, ubicadas en las casas privadas, comportan su propia vida, estructura, eventos especiales, penas, etc. Por tanto, en un contexto de misión la *cura animarum* no puede ser trasplantada de la parroquia a la casa privada, sino más bien habrá de llegar a ser una singular ejecución de la administración de una *cura animarum* de base familiar, a modo de las primeras experiencias de misión de la Iglesia primitiva.

va. Por tanto, la *cura animarum* administrada en las casas privadas comporta que la familia se haga evangelizadora de muchas otras familias y del ambiente en que ella vive⁷.

6. Los movimientos laicales actuales y las iglesias de casa

Las asociaciones se fundan para alcanzar los objetivos que tienen sus miembros en común. Estos objetivos no se pueden conseguir, con la misma eficacia, si los fieles laicos trabajaran por separado. Las asociaciones están al servicio de la misión de la Iglesia que tiene que realizar en el mundo. La asociación no es una organización, sino una vinculación entre todos sus miembros laicos bautizados, que los compromete con su vocación común a alcanzar sus fines para los que fue fundada, que se identifican con los mismos fines de la Iglesia, puesto que para existir es necesario que sus objetivos sean coherentes con los de la Iglesia (cf. c. 298 §1). Los movimientos laicales tienen una estructura institucional que se pueden configurar jurídicamente como asociaciones. Lo típico de los movimientos laicales es su *fuerza*, a causa de su constitución asociativa, con la que operan sus acciones pastorales. Esta misma *fuerza* es la que está presente en cada uno de sus miembros laicos. El movimiento laical está constituido más que por sus estatutos, por su carisma, que es inspirado por el Espíritu, el cual lo hace existir y lo sostiene. El Romano Pontífice Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Christifideles laici* n. 22 remarcaba que el fenómeno asociativo de los laicos se caracteriza por una «peculiar variedad y vitalidad». Por tanto, tanto el derecho como la actividad de los movimientos laicales manifiestan la partici-

pación en aquel *munus regendi* que es propio de todo el Pueblo de Dios, puesto que su actividad desvela la fuerza del Espíritu⁸.

Son asociaciones públicas de fieles las que se proponen como finalidades transmitir la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia y promover el culto público o que persiguen otros fines reservados por su misma naturaleza a la autoridad eclesiásticas (c. 301 §1). Tales asociaciones se identifican con los movimientos laicales, los cuales llevan a cabo, en nuestra actualidad, notables obras de apostolado. De manera que el apostolado asociado de los laicos, según el Decreto *Apostolicam actuositatem* n. 20, comporta las siguientes notas:

a) El fin inmediato de estas organizaciones es el fin apostólico de la Iglesia.

b) Los laicos, cooperando, según su condición, con la jerarquía, ofrecen su experiencia y asumen la responsabilidad en la dirección de estas organizaciones, en el examen diligente de las condiciones en que ha de ejercerse la acción pastoral de la Iglesia y en la elaboración y desarrollo del método de acción.

c) Los laicos trabajan unidos, a la manera de un cuerpo orgánico.

d) Los laicos, bien ofreciéndose espontáneamente o invitados a la acción y directa cooperación con el apostolado jerárquico, trabajan bajo la dirección superior de la misma jerarquía, que puede sancionar esta cooperación, incluso por un mandato explícito.

Es de hacer notar que en el inciso a) se puede identificar el fin inmediato de las actividades apostólicas de los movimientos laicales, con la participación en la *cura animarum*, puesto que ésta es el fin apostólico de la Iglesia, a saber, «la evangelización y

⁷V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento *Aparecida*, n. 204.

⁸Cf. Luis Martínez Sistach, *Las asociaciones de los fieles*, Herder, Barcelona ³1994, pp. 16-17.

santificación de los hombres»⁹. Por otra parte, el inciso b) reconoce a los laicos la dirección de los movimientos laicales, la cual ha de realizarse bajo el examen de las condiciones y métodos en los que ha de ejercerse la acción pastoral. En efecto, la dirección de los movimientos laicales, ejercida por algunos laicos, denota cierta participación en el *munus regendi* de la jerarquía. Es sabido que los movimientos laicales, de acuerdo a los métodos propios de su acción pastoral, realizan ciertos apostolados en las casas privadas, pues los movimientos laicales, obedientes a la inspiración del Espíritu y a la autoridad de la Iglesia, han buscado por sus propios medios «la conversión a la vida cristiana y el retorno a la comunión de los bautizados *alejados*»¹⁰. Sin embargo, los movimientos laicales no realizan una *cura animarum* de base familiar, es decir, la administración de la *cura animarum* realizada por los movimientos laicales en las casas privadas obedece a la aplicación de un método propio de evangelización, para alcanzar los metas apostólicas previstas, inspiradas por su carisma propio. De manera que, al agregar miembros a su asociación, los movimientos laicales forman a sus miembros de acuerdo a su carisma propio, instituyendo ministerios laicales de acuerdo a las necesidades a las que quiere responder el movimiento. En este sentido, los ministerios ejercidos por los miembros del movimiento laical en las casas privadas no se identifican con los de las *iglesias de casa*, puesto que están inspirados en carismas diferentes: por una parte, las *iglesias de casa* asumen la estructura familiar para instituir ministerios; por otra parte, los movimientos laicales instituyen ministerios sin asumir la estructura familiar, es decir, de acuerdo al tipo de apostolado del movimiento, generando una estructura paralela a la familiar. Por tanto, los ministerios de las *iglesias de casa* se derivan de la misma vida familiar, para responder a las

necesidades familiares cotidianas, sin desentenderse tanto de las necesidades de otras familias como del medio en el que vive.

Por otra parte, es de notar que no es la misma justificación para el ejercicio del *munus regendi* en el que participan tanto los laicos que dirigen los movimientos laicales como los de las *iglesias de casa*. Puesto que los laicos que dirigen los movimientos laicales justifican su ejercicio en el mandato explícito, dado por la autoridad competente; mientras que los laicos que ejercen la dirección de las *iglesias de casa* derivan la justificación de su ejercicio tanto de la autoridad competente como de la autoridad natural que tienen sobre su familia. De manera que, en el primer caso se habrá de hablar jurídicamente de un nombramiento; mientras que en el segundo caso se trata del reconocimiento de un derecho natural.

7. La *kat'oikon ekklésia* o *Iglesia de casa*

Llevar la *cura animarum* a la familia, cuya ubicación es la casa privada, comporta la estructuración de la *cura animarum* sobre la misma familia, es decir, la *Iglesia de casa* está estructurada sobre la misma base familiar o sobre un grupo análogo a la familia. En este sentido, la *Iglesia de casa* no es una modalidad más de la pastoral familiar, sino la *cura animarum* de base familiar o análoga a la familia. Tampoco se identifica con la conformación de los *grupos parroquiales*, puesto que, aunque se reúnen en las casas privadas, incorporando algunos miembros de la familia, no están cimentados sobre la base familiar, ni promueven ministerios de base familiar para el servicio de la comunidad, sino para servicio de la parroquia. Los movimientos laicales, aunque realizan actividades de apostolado en las casas privadas, realizan sus obras apostólicas inspiradas por un carisma propio, que puede o no identificarse con lo propio que inspira la vida familiar. Por otra parte, las CEB son las comunidades

⁹ Juan Pablo II, Exhort. Ap. *Christifideles laici*, n. 30.

¹⁰ *Ibidem*.

que más se acercan a lo que es una *Iglesia de casa*, puesto que recogen la experiencia misionera de las primeras comunidades cristianas¹¹, las cuales fueron cimentadas por los Apóstoles sobre la base familiar de la época.

Por tanto, se puede definir la *Iglesia de casa* como una célula eclesial estructurada sobre la base familiar o análoga a la familia, reunida en nombre y bajo la autoridad de la Iglesia, que realiza obras de apostolado, inspiradas en las necesidades cotidianas de la vida familiar, al servicio tanto de la misma familia como de otras muchas familias y de la sociedad, abierta a la incorporación de nuevos miembros por lazos familiares u otros lazos diferentes a los familiares.

De manera que la *Iglesia de casa* comporta las siguientes notas:

a) Es una célula eclesial estructurada sobre la base familiar o análoga a la familia, es decir, asume la estructura familiar, sin crear una estructura paralela a la familiar.

b) Que se reúne en las casas privadas. Esto supone la habilitación de las habitaciones y/o patios para el servicio de la familia, de acuerdo a las diferentes necesidades cotidianas de la vida familiar.

c) Dirigida por quien tenga la autoridad natural sobre su familia o sobre el grupo análogo a la familia, es decir, el padre o madre de familia u otro equiparado, al cual la jerarquía eclesiástica habrá de reconocer aquel derecho.

d) Reunida en nombre y bajo la autoridad de la Iglesia.

e) Con ministerios propios, inspirados en la vida cotidiana de la familia, para el servicio tanto de la misma familia como de otras familias y de la sociedad.

f) Que incorporan nuevos miembros por lazos familiares u otros lazos diferentes a los familiares.

Aunque no se menciona, además de las notas anteriores es conveniente señalar el marcado carácter misionero que comportan las *iglesias de casa*. Este carácter misionero no se identifica con lo no estructurado o con lo que en un futuro habrá de ser una estructura estable, dejando atrás lo improvisado, sino con la misma naturaleza misionera de la Iglesia, la cual tiene como tarea la encarnación del Evangelio en todos los ámbitos de la vida del hombre, en este caso, en la vida cotidiana de la familia.

8. La cooperación de los laicos en la *cura animarum* ejercida en la Iglesia de casa

El canon 129 de nuestra actual legislación no pretende resolver la controversia doctrinal sobre el origen de la potestad sacra, ni sobre el ejercicio de la potestad de jurisdicción de los laicos. Sobre tal discusión se han abandonado actualmente opiniones ya inaceptables, como, por ejemplo, defender que la potestad de régimen provenga exclusivamente de la suprema autoridad de la Iglesia, a saber, del Romano Pontífice, pues ello se enfrentaría directamente contra la doctrina del Concilio Vaticano II. Como resultado de la controversia, se da la paradoja de que, debido a las respectivas fundamentaciones jurídicas o teológicas, por una parte, las tesis más tradicionalistas, las cuales históricamente favorecían un cierto absolutismo y centralismo del poder jerárquico de la Iglesia, resultan hoy día, en cambio, más favorables para el ejercicio de la potestad de jurisdicción de los laicos; mientras que, por otra parte, las tesis más innovadoras, a pesar de contemplar la potestad de la Iglesia de forma más espiritual y haber recuperado y aplicado los principios de colegialidad, corresponsabili-

¹¹ Juan Pablo II, Exhort. Ap. *Christifideles laici*, n. 178.

dad y subsidiariedad, impiden el paso para que los laicos ejerzan la potestad de jurisdicción, como titulares de la misma¹².

El §1 del c. 129 establece que sólo los sellados con el orden sagrado son sujetos hábiles de tal potestad, pero el §2 introduce la excepción de que los laicos pueden «cooperar» en el ejercicio de la potestad de los ordenados. El debate llevado a cabo, durante el proceso de elaboración del c. 129, sobre el uso del término «cooperación» en vez de término «participación», trata en el fondo sobre saber cuál es el fundamento de gobernar en la Iglesia, a saber, sacramental o jurídico, puesto que si el laico carece del orden sagrado, en consecuencia no puede gobernar en la Iglesia. Sin embargo, desde una perspectiva jurídica o prevalentemente societaria, respetando la naturaleza sacramental de la Iglesia, no parece haber dificultad en admitir que los laicos, los cuales carecen del orden sagrado, realicen actividades de gobierno, conferidas a través de misión canónica, por la autoridad jerárquica. Sin embargo, la controversia sigue en boga sobre si los laicos, quienes carecen del orden sagrado, pueden o no llevar a cabo actos de gobierno dentro de la estructura de la Iglesia.

Respecto al término «cooperar», J. I. Arrieta comenta:

«La terminología es notoriamente ambigua: tén-gase en cuenta que “cooperar en el ejercicio de la potestad de otro” es cosa habitual en la actividad de gobierno de la Iglesia, no sólo en el caso de los laicos, sino también en el de los clérigos que, cuando ejercen potestad, es habitualmente en calidad de cooperadores en la función de gobierno de su Obispo... lo específico de la potestad es la capacidad de generar formalmente una vinculación jurídica con los propios mandatos... cuando sea posible ejercer una po-

testad en ese sentido, aunque sea una potestad ajena o se haga por cooperación, existe sin duda alguna una verdadera manifestación del poder jurídico de gobierno»¹³.

En este sentido, F. Xavier Urrutia valora que la tendencia actual es compartir el poder y participar en la toma de decisiones importantes dentro del gobierno de la Iglesia, puesto que en cuanto sociedad *sui generis*, a la par con otras sociedades, también experimenta cierta tendencia a descentralizar su gobierno, para volverlo más participativo, según la condición de cada uno de sus miembros, dentro de un marco histórico¹⁴. J. I. Arrieta señala que, desde un punto de vista jurídico-canónico, un concepto válido de potestad postula dos fundamentales exigencias: la de adecuarse a las características sacramentales que la Iglesia tiene como sociedad; y la de resultar efectivamente operativo en el marco de un ordenamiento jurídico. No atender debidamente a esta segunda condición, no sólo conduce a un concepto tan espiritualizado de la potestad que resulta técnicamente ineficaz en el campo jurídico, sino también a ignorar en mayor o menor medida exigencias propias de la historicidad de la Iglesia¹⁵.

La *Iglesia de casa*, al ser reunida y dirigida bajo la autoridad de un laico, en nombre de la Iglesia, comporta cierta cooperación en la *cura animarum* de los Pastores sagrados. En efecto, atendiendo tanto a una visión societaria de la Iglesia, la cual se encuentra asumida en el Concilio Vaticano II, en la Nota explicativa previa n. 2 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, como a una visión prevalentemente jurídica de la potestad de jurisdicción, los laicos que dirigen las *Iglesias de ca-*

¹³ Cf. J. Ignacio Arrieta, «El Pueblo de Dios», en *Manual de Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 134-135.

¹⁴ F. Xavier Urrutia, «Delegation of the Executive Power of Governance», en *Studia Canonica* 19, n. 2 (1985) 353.

¹⁵ Cf. J. Ignacio Arrieta, «El Pueblo de Dios», p. 130.

¹² Cf. S. Bueno Salinas, *Tratado general de Derecho Canónico*, Atelier, Barcelona 2004, pp. 229-231.

sa pueden participar de la potestad de jurisdicción, para el ejercicio su propio ministerio laical, ordenado a un fin espiritual (LG 33). En este sentido, se tendrá que aceptar la existencia de una *potestad extrasacramental*, sancionada por la autoridad eclesial, ostentada por los laicos que dirigen las *iglesias de casa*, es decir, aquella potestad derivada de la sociedad familiar, la cual se identifica con la autoridad natural para gobernarla, a saber, el padre o madre de familia o un equiparado. Por otra parte, tanto quien ostenta el cargo de dirección de la *Iglesia de casa* como otros ministerios, se excluyen la titularidad de oficios y funciones que históricamente han sido atribuidas a los miembros del *ordo clericorum*¹⁶.

La idea de potestad de la Iglesia no habrá que buscarla solamente en la capacidad ontológica del ordenado, sino también en la concreta situación jurídica de poder o autoridad de un sujeto que hace posible conferir a otros, dentro del ordenamiento jurídico-canónico, la autoridad formal necesaria para llevar a cabo una encomienda. Si esta posibilidad no existe, aunque haya una capacidad ontológica determinada, jurídicamente hablando no habrá potestad en grado alguno; y, en cambio, allí donde esa potestad se da legítimamente, existe verdadero poder jurídico aunque no concurra una capacidad ontológica especial¹⁷. De lo contrario, cómo puede justificarse que una mujer sea abadesa o superiora de una Instituto femenino de vida consagrada o cómo justificar que un laico casado dirija y coordine legítimamente las obras apostólicas de un movimiento laical.

¹⁶ A. Viana, «Comentario al c.129», en Á. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Ocaña (coords.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 1, EUNSA, Pamplona 2002, p. 844.

¹⁷ Cf. J. Ignacio Arrieta, «El Pueblo de Dios», p. 131.

9. Algunos ministerios laicales de las iglesias de casa

a) En el «munus regendi»

El c. 517 §2 trata sobre una forma especial de cooperación de los laicos en la cura pastoral del párroco, la cual es diferente a las formas de ayuda tuteladas por el c. 519. Se trata de la encomienda hecha por el obispo diocesano a un diácono o a otra persona que no tenga el orden sacerdotal, ya sea hombre o mujer, para participar en el ejercicio de la cura pastoral de una parroquia, en el caso de escasez de sacerdotes. Efectivamente, se trata de algo más que una mera participación, puesto que la encomienda es una participación especialísima, de verdadera representación y de auténtico encargo eclesial¹⁸.

El origen del c. 517 §2 se encuentra en la experiencia pastoral Latinoamericana, especialmente la de Venezuela, en la que la cura pastoral de algunas comunidades había sido confiada a una comunidad de religiosas, con abundantes frutos espirituales¹⁹. Esta práctica ya había sido aceptada, en caso de necesidad, para suplir con religiosas la ausencia del sacerdote, en los campos de misión²⁰. El origen del canon plantea una nueva modalidad de cura pastoral, en el caso de escasez de sacerdotes y no como una excepción a la misma. El texto promulgado especifica que tal modalidad se llevará a cabo «si ob sacerdotum penuriam» y que se designará a un sacerdote moderador con las «potestatibus et facultatibus parochi instructus», para dirigir la actividad pastoral (c. 517 §2). En efecto, ya sea el diá-

¹⁸ Cf. J. M. Piñero Carrión, *La ley de la Iglesia*, vol. 1, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1985, p. 510.

¹⁹ *Communicationes* 13 (1981) 149.

²⁰ Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *La fonction évangélisatrice*, 19 nov. 1975, en *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, nn. 1546-1587.

cono, las religiosas, los laicos, individualmente o en grupo, ayudan al sacerdote moderador colaborando con él²¹, puesto que «la comunidad eclesial tiene absoluta necesidad del sacerdocio ministerial para que Cristo, Cabeza y Pastor, esté presente en ella»²². La intención del legislador, al elaborar este canon, no hizo hincapié en la excepcionalidad, sino en la posibilidad de una nueva modalidad de cura pastoral. La nueva modalidad actualmente está contemplada como una posibilidad en el Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum successores* n. 215, cuando habla sobre la institución de *equipos pastorales* integrados por un sacerdote y algunos fieles: diáconos, religiosos y laicos:

«Algunos obispos, a causa de la escasez del clero, han decidido instituir los así llamados *equipos pastorales*, compuestos por un sacerdote y algunos fieles –diáconos, religiosos y laicos– encargados de desarrollar las actividades pastorales en varias parroquias reunidas en una, aunque no sea formalmente. En algunos casos, en el ejercicio del cuidado pastoral de una parroquia participan uno o varios diáconos u otros fieles, con un sacerdote que los dirige incluso manteniendo otros cargos eclesiásticos. En estos casos, es necesario que sea evidente de hecho y en concreto, y no sólo jurídicamente, que es el sacerdote quien dirige la parroquia y que es él quien responde al Obispo de su conducción. El diácono, los religiosos y los laicos ayudan al sacerdote colaborando con él. Obviamente, sólo a los ministros sagrados están reservadas las funciones que requieren el sacramento del Orden. El Obispo instruya a los fieles que se trata de una actuación de suplencia por falta de un sacerdote que pueda ser nombrado párroco, y sea diligente en poner fin a esta situación, apenas le sea posible».

²¹ Congregación para los Obispos, Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos *Apostolorum successores*, 22 feb. 2004, n. 215, c.

²² Juan Pablo II, Alocución a los participantes en la Plenaria de la Congregación para el Clero, 23 nov. 2001, en AAS 94 (2002) 214-215.

La Instrucción *Ecclesiae de mysterio* pide que «*talis singularis provisio*»²³ tenga lugar respetando escrupulosamente las cláusulas contenidas en el canon, a saber: a) *ob sacerdotum penuriam*, y no por razones de comodidad o de una equivocada promoción del laicado, etc., y b) permaneciendo el hecho de que se trata de «*participatio in exercitio curae pastoralis*» y no de dirigir, coordinar, moderar o gobernar la parroquia, cosa que según el texto del canon, compete sólo a un sacerdote²⁴. Sin embargo, «en sentido estricto, la hipótesis no es de por sí la escasez de sacerdotes, sino la valoración que el obispo diocesano puede tener de ello, y concretamente la decisión que tomará»²⁵. Por tanto, la posibilidad de participar la cura pastoral a los no ordenados está sujeta a la valoración y responsabilidad del obispo diocesano, según el número de sacerdotes en proporción con las exigencias pastorales de la diócesis.

J.-M. Huet enuncia tres posiciones que se pueden tomar al desempeñar esta modalidad de *cura animarum*:

1) *Posición amplia*: el laico o los laicos participan directamente de la autoridad del obispo diocesano, el rol del sacerdote moderador es aquí considerablemente disminuido, puesto que el laico y el sacerdote no disponen de la provisión delegada en la persona, sino por mediación de un oficio según el canon 131, § 1. Sin embargo, sin oficio no puede haber potestad delegada.

2) *Posición moderada*: el diácono, los religiosos, el laico o la comunidad de personas son titulares de la carga pastoral, pero en grado diferente al sacerdote moderador.

²³ Congregación para el Clero et aliae, Instr. *Ecclesia de mysterio*, art. 4 §1, en AAS 89 (1997) 866.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ F. Coccopalmerio, *La parrocchia, Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 140.

3) *Posición restrictiva*: los no sacerdotes del canon 517, § 2, no reciben la carga pastoral, sino un oficio como colaboradores estables y permanentes del moderador, que es el verdadero párroco de la parroquia²⁶.

En efecto, a tenor del c. 517 §2, dada la escasez de sacerdotes, el laico que anima una *Iglesia de casa*, la cual no es una parroquia, sino una célula eclesial de base familiar, al realizar actividades de coordinación o dirección de la *Iglesia de casa*, ejerce cierta participación en la *cura pastoral* del párroco, siempre y cuando haya sido encomendado por el obispo diocesano al laico como un oficio, que comporte la *cura pastoral* de la *Iglesia de casa*.

b) En el «*munus sanctificandi*»

Y. Congar juzga que la sistematización escolástica del siglo XIII fundó sobre el poder cultural la participación de los fieles en la liturgia, en la cual la mayor preocupación fue qué es lo que puede o no cada miembro de la asamblea, es decir, deslindar exactamente los poderes de cada uno²⁷. Desde este contexto se convierte en doctrina universalmente aceptada, que el sacerdote celebre, obrando como ministro *in persona Christi*, mientras los laicos consienten, reciben y se unen a esta acción del sacerdocio ministerial. Los fieles ofrecen por y en sus sacerdotes, porque sólo éstos tienen acceso al altar y pueden realizar el sacrificio eucarístico²⁸. En consecuencia, la celebración eucarística adquiere un

²⁶ Cf. J.-M. Huet, «Les nouvelles formes d'office curial», en *NRT* 113 (1991) 70.

²⁷ Y. Congar, «La Ecclesia o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica», en J.-P. Jossua y Y. Congar (dirs.), *La liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones*, Taurus, Madrid 1969, pp. 296-297.

²⁸ Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona³ 1965, pp. 242-252.

valor perfecto y completo sin la participación de la asamblea. Pío X²⁹, Pío XI³⁰, Pío XII con la Encíclica *Mediator Dei*³¹ y las disposiciones del Concilio Vaticano II, en especial de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*³², restauraron en la Iglesia los gestos y la participación activa de la asamblea³³. SC 26 expresa que la liturgia es una acción jerárquica y a la vez comunitaria. La Iglesia posee un carácter sacerdotal, el cual es anterior a la diferencia esencial entre ordenados y no ordenados (cf. LG 10), por ello es un derecho y obligación de todo bautizado la plena y activa participación en las celebraciones litúrgicas (cf. SC 14). Derecho tutelado por el c. 835 de nuestra actual legislación. No obstante, cada uno debe participar en las celebraciones litúrgicas, especialmente en la Santa Misa, según su propio estado, función u oficio (cf. SC 26; c. 899 §2).

El ministro extraordinario de la sagrada comunión

Sobre éste Y. Congar afirma que desde la Antigüedad los fieles llevaban las sagradas especies a sus casas y se administraban la comunión ellos mismos durante la semana. Esto mismo ocurría tanto en periodos de persecución en los que los laicos llevaban la Eucaristía a los prisioneros como en el caso de enfermedad. En la Edad Media, los laicos llevaban la Eucaristía durante la guerra. En tierras de misión, los laicos portaban la sagrada comunión, función ordinariamente reservada a los sacerdotes. Tales hechos se multiplican a lo largo

²⁹ Pío X, m. pr. *Tra le sollecitudini*, 22 nov. 1903, en ASS 36 (1903-1904) 329-339.

³⁰ Pío XI, Const. Ap. *Divini cultus*, 20 dic. 1928, en AAS 21 (1929) 39-40.

³¹ Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 nov. 1974, en AAS 39 (1947) 521-600.

³² Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 4 dic. 1963, en AAS 44 (1964) 97-138.

³³ Y. Congar, «La Ecclesia o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica», p. 316.

de la historia en casos de necesidad³⁴. Sin embargo, el Concilio de Trento había dejado sentado, recogiendo una tradición apostólica, que la administración de la Eucaristía era función propia y exclusiva de los sacerdotes³⁵. La concesión de la capacidad jurídica a los laicos para administrar la sagrada comunión fue a través del motu proprio *Ministeria quaedam*, el cual, al instituir los ministerios laicales de lector y acólito, concedió al acólito la función, entre otras, de distribuir la sagrada comunión, cuando falten los ministros ordinarios o cuando se hallen impedidos por enfermedad o también cuando el número de fieles que se acerca a la sagrada mesa sea tan elevado que se alargara demasiado la misa³⁶. La Instrucción *Immensae caritatis* aplica la denominación ministro extraordinario de la sagrada comunión al laico que administra la Eucaristía, reconociendo la facultad a los Ordinarios de lugar para conferir este encargo eclesiástico *ad casum, ad tempus*, en caso de necesidad o de modo permanente³⁷. También habla sobre las circunstancias en las que se debe ejercer tal función, agregando que puede realizarse ésta fuera de la misa. Durante la celebración eucarística: cuando es insuficiente el número de ministros, es muy grande la asistencia de fieles o el celebrante se encuentra impedido. Fuera de la celebración eucarística: cuando es difícil llevar las sagradas especies, es grande el número

³⁴ Cf. Y. Congar, *Jalones*, 268-269.

³⁵ Concilium Oecumenicum Tridentinum, sess. 13, *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 693: «In sacramentali autem sumptione semper in Ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent, sacerdotes autem celebrantes se ipsos communicarent; qui mos tanquam ex traditione apostolica descendens iure ac merito retinere debet».

³⁶ Pablo VI, m. pr. *Ministeria quaedam*, n. VI, en *Enchiridion: Documentación litúrgica posconciliar*, n. 3581.

³⁷ Sagrada Congregación para la disciplina de los Sacramentos, Instr. *Immensae caritatis*, n. 1, 1, en *Enchiridion: Documentación litúrgica posconciliar*, n. 949.

de enfermos y cuando hacen falta ministros para asistirlos³⁸. Juan Pablo II reconoce en la Carta *Dominicae cenae* la facultad de los laicos para distribuir la Eucaristía, conferida por una justa necesidad, pero siempre después de una adecuada preparación³⁹. Sobre la idoneidad no hay una preferencia de unos laicos sobre otros, ya sean ministros estables o no⁴⁰, varón o mujer⁴¹.

Tanto en el contexto de misión como por la escasez de sacerdotes la Palabra de Dios y la Eucaristía puede ser llevada hasta las casas. El ministro extraordinario de la comunión ejerce una especial cooperación en la *cura animarum* que se realiza en las casas, puesto que, al estar al servicio de aquellos fieles que están impedidos comúnmente por enfermedad, reúne en la casa a los familiares junto con el enfermo para predicarles la Palabra de Dios y administrar la comunión. Esta reunión, de acuerdo al tiempo que dure la enfermedad, es un tipo de *Iglesia de casa*. En este sentido, es un ministerio al servicio de la *Iglesia de casa*, en la medida que la promueve y la sostiene.

³⁸ cf. Sagrada Congregación para la disciplina de los Sacramentos, Instr. *Immensae caritatis*, n. 1, en *Enchiridion: Documentación litúrgica posconciliar*, n. 948.

³⁹ Juan Pablo II, Carta *Dominicae cenae*, 24 feb. 1980, n. 11, en *Enchiridion: Documentación litúrgica posconciliar*, n. 1060.

⁴⁰ Aunque la *Institutio Generalis Missalis Romani* interpreta que «compete al acólito, de manera especial, preparar el altar y los vasos sagrados y, si es necesario, distribuir a los fieles la Eucaristía, de la cual es ministro extraordinario». De manera que se puede interpretar cierta preferencia por el acólito sobre los demás fieles: Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Institutio Generalis Missalis Romani*, 3ª Edición Típica, n. 98. Ciertamente, esta preferencia corrobora las disposiciones dadas por Pablo VI en el m. pr. *Ministeria quaedam* sobre el acólito: Pablo VI, m. pr. *Ministeria quaedam*, n. VI, en *Enchiridion: Documentación litúrgica posconciliar*, n. 3581. Esta función del acólito también está tutelada por el c. 910 §2.

⁴¹ Consejo Pontificio para la Interpretación Auténtica de los Textos legislativos, Respuesta 11 jul. 1992, e Instrucciones n. 3, en AAS 86 (1994) 541-542.

El animador de la celebraciones dominicales en ausencia de presbítero

La renovación litúrgica del Concilio Vaticano II puso en crisis la idea tradicional de presidencia litúrgica. Puesto que la Iglesia pasó de una liturgia clerical, considerada perfecta y completa sin la participación de la comunidad, a una liturgia eclesial en la que se reconoce participación activa a todos los miembros de la asamblea (SC 26, 28). Ahora todos los fieles cristianos participan según su condición y oficio en la asamblea (SC 14, 19, 26, 28, 30). En consecuencia, la función de presidir la asamblea también adquirió un nuevo significado: ya no es el ejercicio de poderes jerárquicos, sino un servicio a la comunidad (LG 28; c. 276). El Concilio Vaticano II aplica la expresión *in persona Christi* al ministro ordenado, para distinguirlo en medio de la comunidad, en cuanto está configurado con Cristo Cabeza y Pastor⁴². Por otra parte, el Concilio Vaticano II usa la expresión *in nomine Ecclesiae* para la relación de servicio que une la función presidencial con la asamblea, es decir, el que preside realiza la doble función de hacer presente a Cristo cabeza en la asamblea y representa a todos los fieles en el acto que preside⁴³. La función *in persona Christi* es aplicada exclusivamente a los sacerdotes, mientras que la función *in nomine Ecclesiae* es aplicada a los no ordenados. Por tanto, las celebraciones litúrgicas adquieren su plena dimensión sacerdotal cuando las realizan los sacerdotes *in persona Christi*, sin embargo los no ordenados pueden suplir *in nomine Ecclesiae* la presidencia de los sacerdotes en determinadas circunstancias (LG 35). Se trata de dirigir la celebración litúrgica en virtud del mandato conferido por la autoridad competente. La Instrucción *Inter Oecumenici* desarrolla esta posibilidad: «En los lugares donde no

haya sacerdote y no se pueda celebrar la misa, los domingos y fiestas de precepto organícese, a juicio del Ordinario, una sagrada celebración de la palabra de Dios, presidida por el diácono o incluso por un seglar, especialmente delegado»⁴⁴. En el año 1965 la Santa Sede concedió a Alemania oriental el privilegio de la administración de la sagrada comunión, durante las celebraciones dominicales de la palabra de Dios, realizadas por laicos. Se cometieron abusos por parte de los animadores, puesto que recitaban la plegaria eucarística⁴⁵. La Sagrada Congregación para el Culto Divino corrigió el abuso, pero no suprimió este tipo de celebraciones⁴⁶. Estas celebraciones litúrgicas se denominaron «asambleas dominicales en ausencia del sacerdote». El motivo que originó este nuevo tipo de celebración litúrgica no presidida por un sacerdote fue la carencia de éste. Juan Pablo II aceptó y calificó pastoralmente este tipo de celebraciones dominicales como supletorias, puesto que consideró que no era la mejor solución ni la última probabilidad⁴⁷. El c. 1248 §2 «recomienda», para cumplir el precepto de participar en la misa dominical, una celebración supletoria, cuando «falta el ministro sagrado» u «otra causa grave hace imposible la participación en la celebración eucarística». Posteriormente, a causa de la escasez de sacerdotes y por situaciones de emergencia, lo cual dificulta la participación en la misa dominical, se promulgó un *Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de pres-*

⁴⁴Sagrada Congregación de Ritos y *consilium*, Instr. *Inter Oecumenici*, 26 sep. 1964, n. 37, en *Enchiridion: Documentación litúrgica posconciliar*, n. 96.

⁴⁵J. Manzanares, «De celebrationibus dominicalibus absente presbytero iuxta directorium Christi ecclesiae», en *Periódica* 78 (1989) 487.

⁴⁶Sagrada Congregación para el Culto Divino, Instr. *Liturgicae instaurationes*, 5 sep. 1970, n. 6, en *Enchiridion: Documentación litúrgica posconciliar*, n. 215.

⁴⁷Juan Pablo II, Alocución a un grupo de obispos de Francia en visita *ad limina*, 26 mar. 1977, en *AAS* 69 (1977) 465.

⁴²SC 33; LG 10, 21, 25, 27, 28, 34, 37; PO 2, 12, 13; AG 39; AA 2; DV 10.

⁴³CS 33, 85; PO 2,5; LG 10, 29.

bítero⁴⁸. Este Directorio, aún vigente, pretende salvaguardar la santificación del domingo⁴⁹ y dar directrices y recomendaciones, para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero. La Instrucción *Ecclesiae de mysterio* sigue reconociendo esta posibilidad, en la que un laico anime la celebración dominical, por especial mandato del obispo, el cual dará las indicaciones acerca de la duración, lugar, las condiciones y el presbítero responsable⁵⁰.

Este ministerio laical, cuando está al servicio de la *Iglesia de casa*, no lleva la estructura de la parroquia a la casa, sino que promueve la estructura familiar, en cuanto a dirección y ministerios. Por tanto, este ministerio de la *Iglesia de casa*, al iluminar con la Palabra de Dios los acontecimientos de la vida diaria de la familia, fomenta la identidad de la familia, sus valores y servicios tanto *ad intra* como *ad extra*.

c) En el «munus docendi»

Los laicos no pueden participar en la responsabilidad de «enseñar oficialmente», la cual corresponde a un ministerio propio de la jerarquía eclesial, como tampoco podrán tener el derecho a ser intérpretes auténticos de la Palabra, ni ser predicadores. Sin embargo, el c. 759 establece que los laicos tienen tanto el derecho como el deber de dar testimonio del Evangelio con su palabra y ejemplo. Ambas formas de participación tienen su fundamento en los sacramentos del bautismo y de la

⁴⁸ Congregación para el Culto Divino, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero *Christi Ecclesia*, en *Notitiae* 24 (1988) 366-392.

⁴⁹ Congregación para el Culto Divino, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero *Christi Ecclesia*, nn. 8-17.

⁵⁰ Congregación para el Clero et aliae, Instr. *Ecclesiae de mysterio*, art. 7 §1, en AAS 89 (1997) 869-870.

confirmación. Es decir, este apostolado laical supone una misión que no procede de la jerarquía⁵¹. En efecto, los laicos por la recepción de tales sacramentos, según su índole, participan en el *munus propheticum Christi*, particularmente en la catequesis: «Son constituidos sus testigos y proveídos del sentido de la fe y de la gracia de la palabra. Todos son llamados a convertirse, cada vez más, en heraldos eficaces “de lo que se espera” (cf. Heb 11,1). Hoy la obra de la catequesis, en particular, mucho depende de su compromiso y de su generosidad al servicio de la Iglesia»⁵². Los padres de familia pueden ser catequistas de sus propios hijos, dándoles testimonio del Evangelio con su palabra y ejemplo; es sin duda un auténtico derecho-deber, el cual exige de sus Pastores la debida formación y el subsidio adecuado para llevar a cabo su misión. En efecto, cuando los padres de familia asumen el rol de catequistas de sus hijos, hacen de su familia una *Iglesia de casa*.

Conclusión

La *cura animarum* hunde sus raíces en la práctica de la proclamación del Evangelio, hecha tanto por Jesús como por sus Apóstoles. La Sagrada Escritura no aporta datos precisos sobre la organización de las primeras comunidades cristianas; sin embargo, la *Iglesia de casa* fue la estructura eclesial privilegiada para llevar a cabo la misión. De manera que la *cura animarum* fue practicada por los Apóstoles, con ayuda de sus colaboradores, en las *iglesias de casa*, es decir, las primitivas comunidades cristianas se apoyaron en la estructura familiar de la época, reuniéndose en casas privadas e incor-

⁵¹ A. Del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia*. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos, EUNSA, Pamplona 1969, p. 100.

⁵² Congregación para el Clero et aliae, Instr. *Ecclesiae de mysterio*, art. 2 §2, en AAS 89 (1997) 863.

porando a otros miembros por lazos diferentes a los familiares. Actualmente, se privilegia los *lugares sagrados*, a saber, las iglesias, los oratorios y las capillas privadas, y los santuarios, con sus construcciones anexas, para llevar a cabo, bajo el cuidado de los Pastores sagrados, la *cura animarum*. Sin embargo, en un contexto de misión, la *cura animarum* no sólo habrá de ser provista para los fieles que acudan a los *lugares sagrados*, sino también a otros distintos, siempre y cuando sea para *bien de las almas* (cf. CD 31). De manera que es un bien para las almas llevar la *cura animarum* a la casa privada de la familia, para que la familia se evangelice y se haga evangelizadora de muchas otras familias y del ambiente en que ella vive.

Se puede definir la *Iglesia de casa* como una célula eclesial estructurada sobre la base familiar o análoga a la familia, reunida en nombre y bajo la autoridad de la Iglesia, que realiza obras de apostolado al servicio de la misma familia y de la sociedad, abierta a la incorporación de nuevos miembros por lazos familiares u otros lazos diferentes a los familiares. La *Iglesia de casa* comporta ministerios laicales propios que están al servicio de la familia y del medio en que ella vive. Los ministerios laicales de las *iglesias de casa* promueven y sostie-

nen la *cura animarum*, en la que cooperan los laicos con sus Pastores, según su condición. Las CEB son las comunidades cristianas que más se acercan a lo que es una *Iglesia de casa*, puesto que recogen la experiencia de las primeras comunidades cristianas, las cuales fueron cimentadas por los Apóstoles sobre la estructura familiar de la época.

Bibliografía

- Cantor, Robert, «Estructuras gentilicias y asociativas en la cura de almas de la Iglesia primitiva», *Cuadernos Doctores* 19 (2002).
- Coccopalmerio, F., *La parrocchia, Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.
- Congregación para el Clero et aliae, Instr. *Ecclesiae de mysterio*.
- Congregación para el Culto Divino, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero *Christi Ecclesia*.
- Juan Pablo II, Exhort. Ap. *Christifideles laici*.
- Martínez Sistach, Luis, *Las asociaciones de los fieles*, Herder, Barcelona ³1994.
- Urrutia, F. Xavier, «Delegation of the Executive Power of Governance», en *Studia Canonica* 19, n. 2 (1985).

La Iglesia de casa desde la pastoral

Benjamín Bravo Pérez

1. La parroquia y la Iglesia de casa

Lo que hoy llamamos «parroquia» fue conocido en la época apostólica y en los cuatro siglos siguientes con el nombre griego de *koinonía*, que se tradujo al latín por *communio* y que a nosotros ha llegado como *comunió*n. Con este término se describió la manera como vivían los cristianos de los primeros siglos y el origen de esta práctica y vivencia: «Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo con las necesidades de cada quien» (Hch 2,44-45); «La multitud de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba suyo lo que poseía, sino todo lo tenían en común» (Hch 4,32); «No había entre ellos ningún necesitado...» (4,33). Era la manera como Dios, por su Espíritu, confirmaba con su poder este testimonio de vida (de los apóstoles) respecto de la resurrección del Señor Jesús. ¡Era algo maravilloso! (cf. Hch 4,33).

Sin duda idealizaban lo que estaban viviendo; sin embargo, no podemos negar que era práctica corriente. Esta manera de vivir la plasmaron en realidades y estructuras sociales. Uno de los primeros pasos que dieron en función de la *communio* fue formar grupos o comunidades locales: «convivían, acudían juntos diariamente al templo y compartían (por las tardes) el pan en sus casas, comiendo con alegría y sencillez» (Hch 2,46); a veces se «reunían de común acuerdo en el pórtico de Salomón»

(Hch 5,12). Poco a poco a esta estructura visible y concreta le llamaron *ekklesia* (iglesia). Conviene recordar cómo ocurrió esto.

La palabra *ekklesia* era un vocablo civil. Era el término usado por los ciudadanos griegos para referirse a las reuniones familiares que acostumbraban tener en sus viviendas; en ellas abordaban asuntos domésticos que incidían tanto en la vida civil como en la *res publica*. Cuando los Setenta sabios de Alejandría tradujeron el Pentateuco y los salmos del hebreo al griego, en los primeros años de nuestra era, consideraron que el vocablo más apropiado para traducir el término religioso hebreo *qahal* –que no era otra cosa sino la acción por la cual Yahvé convoca a su pueblo a reunión o asamblea– era la palabra *ekklesia*. Al traducir pues *qahal* por *ekklesia* unieron, sin pretenderlo, dos riquezas: una, religiosa, los convocados por Dios, y otra, secular, la reunión familiar. La palabra *iglesia* llega a significar «la reunión por la que Dios convoca a un grupo de familias para que formen una asamblea». El sentido de familia de entonces era lo que hoy correspondería al *paterfamilias* con su mujer, sus hijos e hijas, sus nueras y yernos, sus esclavos, sirvientes, huéspedes y visitantes. Pablo adopta este nombre y así llama no sólo al lugar en donde se reunían las personas, sino a la reunión misma. El espacio más apropiado para realizar la comunión era la iglesia.

Aunque no es el espacio lo que hace la iglesia, sino las personas reunidas en dicho espacio, sin embargo, es posible hacer la iglesia, gracias a una casa. La pequeña comunidad que se congrega en casa tiene así valor de Iglesia. La Iglesia es pues la reunión misma y también la casa.

La labor de Pablo va a acarrear uno de los inventos pastorales más trascendentales en la pastoral de las ciudades, al que él mismo le pone nombre en griego: *hê kat'oikon ekklésia*. Se encuentra en cuatro ocasiones en las cartas paulinas: Rom 16,3.5; 1 Cor 16,19; Flm 1-2; Col 4,15.

La traducción más aceptada es «Iglesia de casa», ya que el *kat'oikon* debe entenderse como lugar específico. El uso de *kat'* con acusativo tiene sentido de lugar. Algunos autores prefieren traducirla por «la iglesia que se establece a la manera de casa».

Citemos los textos:

«Saluden a Prisca y a Áquila mis cooperadores en Cristo Jesús... saluden también a la iglesia que se reúne en su casa» (Rom 16,3-5; Hch 18,1-2.18); «Áquila y Prisca los saludan en el Señor lo mismo que la iglesia que se reúne en casa de ellos», o en forma más clara: «Áquila y Prisca los saludan en el Señor, lo mismo que las familias que se reúnen en su casa» (1 Cor 16,19); «Pablo, preso de Cristo Jesús, y Timoteo, a nuestra hermana Apia, a Arquipo... y a toda la comunidad que se reúne en tu casa» (Flm 1,2); «Saluden a los hermanos que están en Laodicea, sin olvidar a Ninfa y la iglesia que se reúne en su casa» (Col 4,15).

La Iglesia de casa tiene como base la familia. Cuando decimos «casa», estamos al mismo tiempo hablando del espacio y de la gente que la habita. La familia, antiguamente, no era la familia nuclear actual, sino que la constituían los miembros ligados por consanguinidad, los que vivían bajo el mismo techo (esclavos, criados, nueras, yernos), los que tenían relaciones clientelares o laborales, los huéspedes y amigos que se sentían parte de la familia o en cierta dependencia del patronazgo respecto al *paterfamilias*.

La figura clave era el padre (*paterfamilias*), con una autoridad absoluta, dueño de la casa, a la que daba su nombre. Esta manera de comprender a la familia como célula del Estado y al padre de familia como su representante con una gran autoridad –casi absoluta–, donde se exalta la obediencia y la disciplina domésticas, inculcando que los hijos se sometían a sus padres, será una de las principales claves para comprender a la naciente iglesia.

Cuanto más admirada era la figura de aquel que convertía su casa y familia en *ekklésia*, como era el caso del *paterfamilias*, más fuerte era su influencia en el resto de los integrantes. El hecho de que éste participara en la *ekklésia* popular, que era la asamblea de ciudadanos libres de una ciudad, cuyo objetivo era organizar la misma y vivir en una paz comunitaria, acrecentaba su prestigio. Además, le permitía llevar ideas de ésta a la iglesia de su casa, por ejemplo, el papel de la alabanza (1 Cor 14,26), la deliberación (Hch 15,22), los envíos oficiales en misión (2 Cor 8,9), los reproches y amonestaciones (1 Cor 4,17; 7,17; 14,19.28.34) y el papel de los ancianos (Hch 14,23; 15,4.22). A su vez, los nuevos valores cristianos aprendidos y ejercitados en la iglesia de su casa inspiraban su comportamiento en el ámbito público (1 Cor 1,12s.16; Rom 16,23). Todo esto sucedía alrededor del año 55 de nuestra era.

El modelo familiar es la realidad de donde parte la iglesia. Todo lo que se encuentra dentro de la estructura familiar –la paternidad, la maternidad, la filiación, el ser grupo de personas, el amor, la mutua aceptación, el perdón, el diálogo, las relaciones vecinales, laborales, sociales–, es heredado por la nueva realidad, la Iglesia de casa, cuya traducción latina es *ecclesia domestica*. Y ésta, a su vez, añade a la familia un sentido sobreabundante, llevándola a ser familia de Dios (Mc 3,31-35), en la que «ya no tiene importancia ser griego o judío, circunciso o incircunciso, extranjero, bárbaro, esclavo o libre, sino que Cristo lo es todo en todos» (Col 3,11).

La familia tiene así un nuevo significado, ahora es una comunidad de iguales, de hermanos y her-

manas en Cristo. El nuevo privilegio no es ser *parterfamilias* sino más bien el amor fraterno; aparece el principio del amor cristiano y del perdón.

Esta nueva manera de entender la Iglesia, en la que los miembros son hijos de Dios y hermanos en relación con otros y en la aceptación mutua (1 Cor 13), optimiza las relaciones de unos con otros, aunque también crea una tensión entre el antiguo contenido que tenía *oikos* y el nuevo contenido que ahora se le da. Por ejemplo, en la Carta a Filemón, Onésimo ya no es más esclavo, sino que llega a ser hermano de Filemón; así mismo Filemón ya no es su maestro sino uno igual a Onésimo. Filemón, que ha cambiado su mentalidad y su práctica, se hace servidor: presta su casa, ofrece la comida para la convivencia y para la Cena del Señor, y se convierte en cooperador de Pablo en la misión.

Aunque Pablo nunca habla de «nueva» familia en forma explícita, la familia de la fe (Gal 6,10) es la nueva creación y consecuentemente la nueva familia de Dios.

«En esa pequeña estructura llamada Iglesia de casa, similar a una familia, individuos de diferentes clases sociales y preparación se sentían unidos, hermanos, dentro de una nueva comunidad. La misma estructura facilitaba que los cristianos se entrenaran práctica y concretamente en el amor fraterno, teniendo esto un poderoso efecto integrador. Esto impactaba a los no-cristianos y como tal esto tenía un dinámico impacto misionero»¹.

2. Qué no es y qué sí es una «Iglesia de casa», hoy

Para ayudar a entender algo nuevo, algo que no existe o al menos no tan claramente como es el ca-

¹ Roger W. Gehring, *House Church and Mission. The importance of household in early Christianity*, W. Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2004, p. 294.

so de lo que se llama «Iglesia de casa», conviene servirse de una realidad concreta que se le parezca. Así se nos facilitará describir, gracias a lo que vemos, lo que esperamos que pronto exista y se vea con claridad. Éste es el camino que seguiremos para llegar a lo que debe darse para que una nueva realidad merezca el nombre de «Iglesia de casa».

Lo que hoy día más se asemeja a «la Iglesia de casa» es el grupo relativamente pequeño de miembros de un movimiento eclesial, de una prelatura *nullius*, de una obra pía, congregación, obra, o instituto secular, que vive, no en un templo, sino en una casa o residencia. Se considera y se llama «familia». Sin embargo, no es una familia en sentido estricto. Por lo mismo no es base de una Iglesia de casa.

Este apartado que desarrolla esta premisa tiene dos partes: la primera, en la que se aborda lo que no es una Iglesia de casa en relación con estos grupos a los que se les dará, por brevedad, el nombre genérico de «movimientos»; y en la segunda, en que se describe lo que sí es una auténtica «Iglesia de casa». Una y otra parte están relacionadas por las letras que se corresponden (a, a').

a) La Iglesia de casa no es el nivel inferior de una pirámide eclesial que la convierte en simple ejecutora de una agenda que se planea y decide en la cúspide de una «casa general» o secretariado mundial o nacional. No es pues una «célula» de estilo «jetroista» en que «los asuntos graves son de Moisés y los problemas sencillos que los resuelvan sus representantes; para lo cual divide a sus miembros en grupos de mil, de cien, de cincuenta y de veinte», dándose así una simple «repartición de cargas» (Ex 18,21-22). Los miembros de las «células» locales de no pocos movimientos realizan sus vidas como cumplimiento de místicas y programas enviados por una central.

a') La Iglesia de casa es participación de vida, la gente común y corriente es el recurso, Jesús es el programa, el discipulado es la razón, la multiplicación se debe a su permanente salir misionero y a la

integración de vecinos y personas cercanas. Es pues una «célula de vecinos» que decide su propia agenda, ya que los intereses de sus integrantes son el tema de sus reuniones periódicas, y de ellos mismos depende la realización de las tareas que de ahí emanan. Es pues una estructura horizontal.

b) La Iglesia de casa no tiene un varón o mujer fundador(a), quien es reconocido(a) como tal por todos y cada uno de los miembros del movimiento eclesial; diseñador de un determinado carisma que es *norma* de directorios, reglamentos y de la misma espiritualidad. No le preocupa canonizar a cristiano alguno, porque carece de una figura insigne.

Tampoco tiende a congraciarse con algún alto jerarca a quien convierte en protector de su movimiento; mucho menos a fundar una casa generalicia en Roma.

b') La Iglesia de casa vive de Jesús de Nazaret. Él es su ideal. Se trata de vivir a semejanza de Él, a quien va reconociendo como Dios en la medida que se convierte a Él. Así, va haciendo del Evangelio la *norma normans* de su vida, individual y grupal. La horizontalidad es tal, que los participantes tienen la libertad de aceptarlo o rechazarlo, realidad que hoy día es atractiva sobre todo para el mundo juvenil.

A lo único que el coordinador de la Iglesia de casa reconoce como eje de su existencia es a su parroquia –el párroco o/y el Consejo de Pastoral–, pues no rara vez sus mismos integrantes aun esto desconocen. El papel del párroco es ser catalizador de las iglesias de casa de su territorio: sabe acercarse a cada una de ellas cuando necesitan su apoyo solidario y mantiene una sana distancia cuando nota que avanzan.

Se vive pues una descentralización real. La parroquia es centro, que a su vez tiene varios centros: ¡las casas!

c) La Iglesia de casa no requiere, como el movimiento, burocracia pastoral de donde emanan directorios para todos los niveles e instancias, donde

se idea material evangelizador que se considera válido en todo país y región y para toda «célula» local, donde un consejo central hace nombramiento de superiores(as), llegando así su influencia y control hasta las bases.

La Iglesia de casa ni tiene inclinación a contabilizar la membresía, porque no es fija, pues sube y baja de un día para otro, ni gusta hacer sentir su poder numérico en encuentros mundiales, a los que el «secretariado», «casa central», fundador o sucesor de éste convocan; ni tiende a asentarse en ciudades en forma casi exclusiva.

c') La Iglesia de casa se pierde en el anonimato de una calle, no apetece ser miembro de un movimiento continental o mundial; prefiere identificarse con el nombre de su calle y aun se regatea a sí misma llamarse «iglesia»; simplemente se identifica como «grupo base» «grupo de la calle Cuauhtémoc», «comunidad del edificio C de la Unidad Simón Bolívar»; no rara vez tan sólo con el nombre de su coordinador(a) y en el mejor de los casos con el nombre de su parroquia. Se encuentra en toda población, desde un caserío hasta una megaurbe.

No se siente fermento del mundo; sabe que tienen que expresar el amor con quienes viven a su alrededor, con quienes trabajan (Mt 13,33). En su pequeñez numérica y precariedad económica es la cara de Cristo, su escaparate. A veces ni sus mismos vecinos cercanos descubren su valía ya que la consideran como «un grupo de gente que no tiene quehacer».

d) En los movimientos el poder fluye de arriba abajo. En ellos «la cadena de poder se verticaliza en torno al fundador, la consagración se convierte en el sacramento de la militancia que afecta también a los matrimonios y el objetivo de la reconquista de la sociedad se convierte en fin que justifica tanto el secretismo como la extrema visibilidad»². Este tipo

² Alberto Melloni, «Movimientos: De significatione verborum», *Concilium* 301 (2003) 23.

de poder tiende a profesionalizarse y en ocasiones a clericalizarse.

Y no sólo se hace referencia al poder de autoridad por el que se posee un derecho a nombrar superiores de casas, de continentes, naciones y regiones, sino también al poder de interpretar la voluntad de Dios.

d') En la Iglesia de casa, el poder, al ser laical, puede ser fijado para un tiempo determinado. Todos(as) tienen posibilidad de mandar, sirviendo. Todas(os) están en condiciones de ser actores del destino de la Iglesia de casa a la que pertenecen. Ser coordinador o promotor no se delega de arriba abajo, sino que se gana a base de un espíritu de humilde servicio.

La Iglesia de casa no se cierra a nadie que desee pertenecer a ella; admite a quienquiera y en cualquier momento. Su espíritu es claramente misionero. Su interés primero es acoger a todo aquel que desee unirse a ella; su ideal es que todos sus vecinos lleguen a ser sus miembros. Para esto, trata de despertar en ellos admiración y simpatía a través del testimonio y del visiteo constante. Sus integrantes no son de distintas nacionalidades y ni siquiera de distintos barrios de la gran ciudad. Son aquellos que a diario se encuentran en la calle y con quienes ha habido roces que los mantienen distanciados.

En la Iglesia de casa se respeta la interpretación que sus integrantes hacen de su realidad, de lo que la Palabra de Dios les dice sobre ella en función de transformarla. Aunque en las reuniones periódicas que el párroco tiene con los coordinadores de las iglesias de casa de su parroquia, éste les interpreta la Palabra de Dios ciñéndose a hermenéuticas oficiales, no obstante el coordinador de la Iglesia de casa acepta interpretaciones poco ortodoxas de parte de los miembros de su grupo, quienes desde otra cultura distinta a la cristiana-católica tratan de entender lo que para muchos de ellos es una novedad.

e) Los movimientos dividen y clasifican a sus miembros de acuerdo con grados de formación y con criterios de formadores especializados. Posee una nomenclatura que especifica qué tanto un miembro pertenece al movimiento de que se trata, y así mismo de la serie de condiciones que deben cumplirse y de los símbolos y ritos que deben observarse para señalar el paso de un nivel inferior a un nivel superior.

e') Las únicas diferencias que se dan en la Iglesia de casa es por los servicios que desempeñan, por ejemplo, coordinador, lector, animador, celebrador, rezandero, etc. Sin embargo, incluso esta misma nomenclatura es imprecisa y no es generalizada, como se verá posteriormente.

f) La Iglesia de casa, al no estar constituida, sobre todo en sus inicios, por gente evangelizada y evangelizadora, no busca llevar a sus integrantes al templo parroquial. Espera algún día lograrlo, pues por eso llevó la Iglesia a las casas. El perfil de los miembros de los movimientos es de gente practicante que diariamente o al menos el domingo celebra la Eucaristía, comulga, se confiesa y, si es el caso, tiene el sacramento del matrimonio; en los integrantes de la Iglesia de casa, estas prácticas con frecuencia son inexistentes.

f') La Iglesia de casa es, preferencialmente, empleando un término genérico, para «alejados». Es para aquellos a quienes no les interesa ir al templo; y si asisten, van sólo a recabar objetos que en su cultura religiosa son valiosos (aguas benditas, ceniza, imágenes, aceite, tierra, bendiciones, juramentos); además, para los que consideran el templo como un espacio que se alquila y en el que se venden rituales que dan esplendor a sus celebraciones sociales cuyo momento culminante es la fiesta (XV años, tres años, matrimonio, aniversarios); y para aquellos que todavía tienen costumbre de celebrar los «sacramentos de paso» como es el bautizar a un hijo o mandar decir una misa para su muerto.

Un interés primero del coordinador(a) de la iglesia es acompañar a sus integrantes en su conversión a Dios-Trinidad y a los pobres. Su anhelo e intencionalidad es por supuesto que, algún día, éstos lleguen a celebrar la Cena del Señor con el resto de los cristianos y así hacer sacramento, la iglesia-comunión que de hecho son.

El (la) coordinador(a) está convencido(a) que la Iglesia católica es, sobre todo en las grandes ciudades, diáspora: un pequeño grupo en medio de un vecindario multitudinario; que la cristiandad ha terminado y vuelve a ser necesaria la inculturación del Evangelio en las plurales culturas religiosas existentes.

g) Los miembros de movimientos tienden, generalmente, a convocar a sus casas o residencias a personas que muestran deseos de llegar a ser miembros formales. Su interés primario no es entablar una relación fraternal con vecinos cercanos y con ellos crear una «célula cristiana». Habitan una casa de un determinado vecindario pero no «viven» en él. Los problemas vecinales no son parte de sus preocupaciones, mucho menos sus luchas. Su proyecto es universal: «la transformación del mundo», «la cristianización de la sociedad», «la reforma del mundo». Consecuentemente sus obras tienen una doble vertiente: o en forma de reclutamiento y organización de grupos dirigentes que ostentan poder económico-político, o en forma de organización social comprometida con las clases desfavorecidas y con grupos marginados³. Su identidad se la da el nombre del movimiento al que pertenecen.

g') La Iglesia de casa insiste en congregar a vecinos que no asisten a sus reuniones. Los problemas del vecindario son parte medular de sus preo-

cupaciones; los sienten como desafíos que absorben su interés, al grado que llama la atención su indiferencia a relacionarse con otras iglesias de casa, aun con aquellas que se encuentran dentro del mismo territorio parroquial.

h) Por lo dicho hasta ahora, los movimientos tienden, por su carácter transnacional, al sectarismo; a sentirse «completos», pues poseen todos los implementos humanos, técnicos y económicos; a determinar por ellos mismos lo que es carisma y sus aplicaciones prácticas, incluso ante la objeción del obispo en cuyo territorio se han domiciliado. La tentación a constituirse en *Prelatura nullius* y en parroquia personal está a un paso.

h') El nombre genérico «Iglesia de casa» es el término con el que se engloba a los diversos tipos de iglesias que más abajo se enlistan. Son parte de una parroquia. Ninguno de los tipos de iglesia pretende ser «el mejor». Las culturas religiosas más significativas en un determinado territorio condicionan la existencia de uno u otro tipo de iglesia; no tiene por qué haber en todo lugar todos los tipos. Su eje de unidad es el párroco, quien representa al obispo diocesano, miembro de un colegio cuyo signo de unidad es el Romano Pontífice (LG 26).

Se está ya en condiciones de definir, como conclusión de este apartado, lo que es una Iglesia de casa.

De forma breve, la *Iglesia de casa* es una de las concreciones más significativas del ser misionero de la Iglesia. Y de manera amplia es, al menos en América Latina, un grupo de bautizados(as) que practican plurales culturas religiosas –la cristiano-católica, la religiosidad popular, las religiones del cuerpo, religiones seculares modernas, religiones posmodernas-sensoriales, e incluso religiones guetos–, que periódicamente se reúnen a hablar de algún aspecto de su vida, que aceptan la propuesta de la Biblia como luz y criterio, y que están abiertos(as) a normarse por dicha Palabra, a la que paulatinamente van descubriendo como una Persona,

³ Cf. Enzo Pace, «Creced y multiplicaos: del organicismo a la pluralidad de los modelos del catolicismo contemporáneo», *Concilium* 301 (2003) 84.

llamada Jesucristo, Sacramento de Dios entre nosotros, cuyos rostros son los pobres y excluidos⁴.

Es difícil que esta definición teórica, por más que se ofrezcan fundamentos bíblicos y pastorales, mueva a un párroco o a quien haga sus veces a generar en el territorio asignado una Iglesia de casa. El único camino es lanzarse a salir del templo y generar al menos una Iglesia de casa en algún vecindario. Es casi la única manera de saborear el sentido esencial de la Iglesia y de su sacerdocio ministerial, que es la misión de Cristo. Sólo así el agente de pastoral, clérigo y laico, «toca» sensiblemente el núcleo de la Iglesia y de su propia identidad sacerdotal que es el ser misionero.

4. Cómo se inicia una Iglesia de casa

a) *Encontrar una persona dispuesta*

Lo primero es encontrar un párroco que lleno del espíritu misionero opta por salir del templo parroquial como actitud permanente. Se trata de salir y no quedarse en su templo, en sus grupos de pertenencia, en el seno de los movimientos, esperando a los que vengan. Su propósito es encontrar a bautizados que ya no encuentran respuesta a su sed de Dios en la Iglesia católica. No excluye por supuesto a aquellos no creyentes que se consideran agnósticos y ateos. Sabe que una forma de acogida es crear espacios cálidos y acogedores para recibir a éstos e invitarlos a unirse en un grupo para ayudarse a caminar en la vida, al menos en forma más humana. Aunque su profunda intención es que se constituyan en familia de Dios gracias a un encuentro personal con Jesucristo, Palabra y Pan de Vida, sin embargo es consciente de que este len-

⁴CELAM, *Itinerario de la Misión Continental* (mimeo), Bogotá 2009, n.º 2.

guaje aún les es poco entendible. Consecuentemente, su propuesta tiene todavía un lenguaje secular, pero muy humano.

Salir solo no tiene sentido. Invita a los cristianos que participan en la Eucaristía dominical a unirse en este salir. Son discípulos fieles a Jesucristo, a quienes motiva a convertirse en misioneros. A quienes acepten, los constituye en misioneros. Se trata de que éstos reúnan a sus vecinos en su casa o en una casa del mismo vecindario. Esta casa será la iglesia de brazos abiertos que sabe acoger y valorar a cada uno de sus vecinos para llegar a ser casa de comunión⁵. El medio es visitarlos casa por casa; saludarlos y extenderles la invitación a reunirse en fecha determinada en la casa que ha conseguido para tal efecto.

Los evangelizadores misioneros calibran a los visitados por su respuesta. No rara vez tienen una actitud indiferente –ni siquiera abren su puerta ni muestran interés alguno–, o abren su puerta y se muestran dispuestos a entablar un diálogo, dando así oportunidad al visitador que explique la razón de su presencia. Estas personas son en realidad «granos de oro» dentro del vecindario, candidatos a convertirse en miembros de la naciente Iglesia de casa. El objetivo de la visita es detectar personas abiertas, dispuestas a unirse en un grupo para hacer el bien. No se trata de llevar propaganda de servicios religiosos; sí en cambio, descubrir personas que tengan este perfil.

Los visitados e invitados a la reunión son con frecuencia practicantes de otras culturas religiosas; difícilmente querrán asistir al templo católico; acceden, sin embargo, a asistir a la Iglesia de casa cercana, más por amistad o agradecimiento con quien los invitó, que por un interés de llegar a ser cristiano-católicos. No obstante, esto puede ser principio de su proceso de conversión.

⁵CELAM, *Documento de Aparecida, Mensaje Final*, n.º 33.

b) Encontrar una casa donde iniciar la formación de un grupo

Encontrar una casa adecuada es, casi siempre, fruto del visiteo domiciliario. La mejor casa para sembrar la Iglesia de casa es aquella cuya puerta es abierta por su dueño. Esto ofrece la seguridad de permanecer en ella por largo tiempo.

La ubicación de la casa es importante. Una vivienda alejada de donde viven conglomerados humanos no es lugar adecuado para iniciar un grupo. No se niega que en ocasiones sea la única entrada posible a un vecindario; no obstante, conviene buscar pronto una casa mejor ubicada. Cambiar de casa requiere de delicadeza para explicar a la persona, que con tanta bondad prestó su casa, la necesidad de aproximarse a espacios en donde «hay más vecinos». A Pablo en Corintio le sucedió algo semejante: «Cambió de lugar y se fue a la casa de un tal Tito Justo, de los que temen a Dios, que estaba pegada a la sinagoga» (Hch 18,7), y tuvo resultados positivos, pues «Crispo, uno de los dirigentes de la sinagoga, creyó en el Señor con toda su familia», y aún más, «y de los corintios que escuchaban a Pablo, muchos creían y se hacían bautizar» (Hch 18,8).

En ocasiones, se cree que el lugar más indicado para la reunión de la Iglesia de casa es alguna capilla cercana. La desventaja de dicho lugar es que carece del sentido de vida familiar: inhibe características domésticas antes enunciadas e incluso las sanas expresiones de relajamiento que la casa sí facilita, hechos que crean un ambiente de confianza que acerca a las personas y las pone en camino de una hermandad y de sentirse comunidad de discípulos.

5. Los distintos tipos de iglesias de casa

Vamos a enlistar y tipificar las más conocidas iglesias de casa. No es un número taxativo, es indi-

cativo. Los nombres son convencionales, algunos se usan en documentos eclesiales, otros no:

a) La Iglesia de casa, tipo «comunidad eclesial de base»

Es la estructura eclesial que ha logrado realizar de forma óptima, al menos hasta este momento, lo que debería ser toda Iglesia de casa: las CEB son la mejor manera de vivir el Evangelio hoy; «es un nuevo modo de ser Iglesia (...), es Iglesia como Pueblo de Dios, es signo e instrumento de la unión profunda con Dios y de unidad de todo el género humano y lugar del papel insustituible del laico en su Iglesia»⁶. Recoge la experiencia de las primeras comunidades, como están descritas en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2,42-47).

Medellín reconoció en ellas una célula inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización. Puebla constató que las Pequeñas Comunidades, sobre todo las Comunidades Eclesiales de Base, permitieron al pueblo acceder a un conocimiento mayor de la Palabra de Dios, al compromiso social en nombre del Evangelio, al surgimiento de nuevos servicios laicales y a la educación de la fe de los adultos (DA 178). Los obispos latinoamericanos insisten en el valor de este tipo de comunidad; piden adecuarlas a la realidad de las grandes ciudades (DP 648; DA 180).

Es fuente de ministerios *ad intra* y *ad extra* confiados a laicos (DP 97), «despliegan su compromiso evangelizador y misionero entre los más sencillos y alejados, y son expresión visible de la opción preferencial por los pobres. Son fuente y semilla de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia» (DA 179). Estas características llevan a las CEB a unirse a organizaciones ci-

⁶ Consejo Permanente de CNBB, *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*, REB 42 (1983) 148-149.

viles en función de la liberación de los empobrecidos de toda opresión y esclavitud (DA 384).

Durante una época la CEB fue de las pocas concreciones de la Iglesia de casa. Esto llevó a miembros de la CEB a considerarla como *el* modelo de Iglesia, situación que los llevó a actitudes de autosuficiencia y aislamiento.

Hoy día las CEB, siendo conscientes de que son «la esperanza de la Iglesia» por ser el mejor de los modelos hasta ahora existentes, necesitan no sólo aprender a convivir con otros tipos de iglesias de casa, sino a promoverlos.

b) La Iglesia de casa, tipo «sector humano»

Lo propio de este tipo de Iglesia de casa es que sólo se da en las urbes, ya que sólo en ellas se da el fenómeno de los grandes sectores humanos. Esto se debe a la gran cantidad de individuos que participan de una de las siguientes características: a) desempeñan una misma ocupación o quehacer: obrero, burócrata, vendedor ambulante, maestro...; o b) viven una situación que determina la vida del sujeto; el adjetivo condiciona al sustantivo: joven pandillero; vendedor ambulante, mujer prostituida, joven universitario...; o c) asumen, de forma organizada, acciones que benefician o deterioran aspectos de la urbe: organizaciones civiles y populares, pandillas, *graffiteros*, etcétera.

Los sectores humanos no están circunscritos a un territorio, se encuentran esparcidos por toda la ciudad; por sentirse afines, comparten una cierta particularidad cultural. Hay que señalar que las edades –niñez, adolescencia, juventud, adultez, tercera edad– no son sectores humanos, y por lo mismo no entran en este tipo de Iglesia. La tendencia del mundo actual a fragmentar las relaciones no debe ser fomentada por la parroquia. Sin embargo, no por mantener una unidad a toda costa se omite dar respuesta a sectores bien definidos y significativos cuantitativa y cualitativamente. Al desbordar los

sectores humanos los límites parroquiales, la promoción y atención de este tipo de iglesia corresponde a instancias superiores como el decanato y la diócesis. Ello no niega que este tipo de iglesia nazca gracias a la pastoral de una parroquia y que dicho núcleo se convierta en centro decanal y diocesano.

Es imposible evangelizar a todos los sectores existentes en la ciudad; por eso, un criterio para discernir prioridades es optar por los sectores empobrecidos, sobre todo por los que tienen que ver con la tensión entre el capital y el trabajo: empresarios y obreros, y por aquellas organizaciones que reivindican un derecho de los que sufren la exclusión de la urbe. No hay que pasar por alto que la vivienda en que se reúne este tipo de iglesia se encuentra lejos del territorio parroquial, lo que dificulta el traslado; no obstante, la identidad de los participantes crea fuertes lazos solidarios que los llevan a ser miembros muy comprometidos.

c) La Iglesia de casa, tipo «papás y mamás catequistas»

Es un grupo en el que se proclama la fe a los papás y mamás, en la que los miembros de la familia se ayudan unos a otros a crecer en la fe por medio de su testimonio de vida y de su acción apostólica en la Iglesia y en el mundo. Es, concretamente, la catequesis de la iniciación cristiana vivida por el papá y/o la mamá o quien hace sus veces.

El centro de la catequesis es, pues, la familia. Con esto se afirma que el papá y la mamá son los primeros educadores en la fe de sus hijos e hijas. Esta catequesis supera la instrucción a veces demasiado doctrinal; en ella se ahonda en la experiencia humana para iluminarla desde la fe y llegar así a la práctica. Los ritos son parte importante en este proceso: la entrega de la Biblia y de la vela, la renovación de las promesas familiares, el ritual de ingreso a la adolescencia, entre otros. Es un tipo

de iglesia adecuado para cualquier cultura religiosa urbana. Con todo, la más favorecida de las «ciudades religiosas» es la de los «creyentes sin iglesia», la «religión del cuerpo» y la de la «religión secular».

En esta catequesis se está pasando de una catequesis de primera comunión a una catequesis para la vida y de una catequesis para niños a una catequesis adulta *de adultos*: los destinatarios son ahora el papá y la mamá y secundariamente los niños. Aquéllos saldrán mejor preparados que éstos. Se pretende tener una evangelización progresiva de la familia; por ejemplo: con ocasión de la preparación de los hijos al sacramento de la Confirmación (primer año); de la Eucaristía (segundo año); y de su ingreso a la adolescencia (tercer año). El método es inductivo –ver, juzgar, actuar–. Algunas veces se logran otros frutos colaterales, como la animación mutua en la fe y la corrección de prácticas religiosas erróneas. Los grupos de papás y mamás catequistas se reúnen en una vivienda cercana a su domicilio; son coordinados por un matrimonio guía con quienes, con un material propio, ven, como adultos, el contenido catequético semanal y se preparan para transmitirlo a sus hijos en casa. A su vez éstos, que son receptores e interlocutores con sus papás, se reúnen posteriormente con sus animadores para evaluar el trabajo realizado con sus papás y, si es el caso, reforzar algún punto.

Este tipo de iglesia es el más promisorio para evangelizar la ciudad, pues todavía existe en el ciudadano la costumbre socioreligiosa de celebrar la Primera Comunión de los hijos: al acudir los papás a la parroquia a preguntar las condiciones y fechas para dicho acto, es entonces cuando el párroco o algún agente les invita a convertirse ellos mismos en catequistas de sus hijos, reuniéndose para este efecto en un domicilio cercano a su vivienda. Este tipo de Iglesia de casa congrega una franja de personas que es casi imposible encontrar de otra manera: papás y mamás entre 26-36 años –jóvenes-adultos– que creen y anhelan un mejor futuro para

sus hijos. Por eso se dice que ésta es otra forma de realizar la pastoral juvenil, o sea, se toca de alguna manera «la ciudad posmoderna». Este tipo de iglesia llega, con el tiempo, a ser manantial de ministros para sí misma y para otros tipos de iglesias.

d) *La Iglesia de casa, tipo «celebración dominical en ausencia de presbítero»*
(DA 100e)

Es el tipo de Iglesia recomendada en la exhortación apostólica del año 2003 *Pastores Gregis* de Juan Pablo II. Ahí se describe como una asamblea (...) presidida por ministros laicos responsables, (que) beneficia a los fieles del don de la Palabra proclamada y de la comunión eucarística...» (37). Así se le da al día del Señor o domingo, centro del misterio pascual de Cristo, la importancia que le corresponde (36); además se valora ante la comunidad el sacerdocio bautismal por el que el laico (hombre o mujer) es profeta, sacerdote y rey, y se reconoce a la comunidad reunida como Cuerpo de Cristo. La condición para realizar este tipo de Iglesia es que existan «razones graves y persistentes», como puede ser el hecho de que los centros de población –barrios, condominios, unidades habitacionales– estén lejos del templo en que se celebra el culto dominical, e incluso, como sucede en la ciudad, que estando la gente próxima al templo, no asiste a la misa dominical. En estos casos, «el obispo ha de procurar que la comunidad, aun estando en espera de la plenitud del encuentro con Cristo en la celebración del misterio pascual, pueda tener una celebración especial al menos los domingos y días festivos» (37).

Es un tipo de iglesia para lugares públicos urbanos: dentro de espacios habitacionales populosos como son las unidades habitacionales, los grandes condominios horizontales y aquellos locales que concentran o por donde transitan multitudes. Por ser abierta a todo paseante, es difícil determinar un destinatario específico. Tiene la ventaja de contar

con un «*El Ritual de celebraciones dominicales y festivas en ausencia de presbítero*», elaborado por la Comisión de Pastoral Litúrgica del propio país. La parte donde el celebrador interactúa con su comunidad es en la liturgia de la Palabra.

En este tipo de iglesia, los asistentes se expresan con más libertad ante un laico; se atreven a darle sugerencias para mejorar la celebración que es menos rígida y formal. El grupo se va haciendo familia, pues vive más la igualdad de todos. Cuando el celebrador laico tiene familia, su esposa participa en la celebración, convirtiéndose en un ejemplo para otras familias.

e) *La Iglesia de casa, tipo «comunidad carismática»*

Al hablar de este tipo de iglesia, no se hace referencia a los grupos que dependen de algún secretariado de la Renovación carismática como es la Fraternidad Católica de Comunidades y Asociaciones Carismáticas de Alianza, agrupada en el Servicio Internacional de la Renovación Carismática Católica, que tiene su sede en Roma. Los grupos carismáticos a los que aquí se hace referencia son los que brotan, casi siempre por iniciativa de algún laico o como fruto del Sistema Integral de Evangelización más conocido por SINE. Era un fenómeno de clases medias. Actualmente están ingresando sectores «populares», convirtiéndose así en un movimiento «desde abajo».

Este tipo de iglesia valora la sanación, el hablar en lenguas, el exorcismo, los encuentros de oración en grupo, la invocación al Espíritu Santo y el reconocimiento que actúa sensiblemente en medio de la comunidad, el valor del milagro corporal individual. La oración mental y verbal es motor de su espiritualidad ligada a los escritos de promotores de la Renovación en el Espíritu Santo. Sus rituales tienen características festivas, espontáneas y emocionales. Uno de los canales significativos de expres

sión es el cuerpo. El anhelo de experimentar lo divino está en el sustrato de toda comunidad carismática.

Tiene cierta inclinación a querer ser único modelo de Iglesia de casa en una parroquia. Asumir el SINE es implantar de forma exclusiva sólo este tipo carismático de iglesia. De ahí que es recomendable que el párroco con prudencia los oriente para que acepten que son un tipo entre otros igualmente valiosos, no el tipo por excelencia; a su vez, que tanto él como ellos se sientan coordinados por el obispo diocesano y no por algún secretariado externo. Para esto, lo más conveniente es que la parroquia forme a sus coordinadores y ofrezca a la feligresía este tipo de iglesia con otro nombre –por ejemplo «casa de oración»–, a fin de que cualquier feligrés pueda ingresar a ella si lo desea, sin necesidad de llamarse «renovado(a)», y que se constituya en una oferta más dentro de una pastoral orgánica.

f) *La Iglesia de casa, tipo «religiosidad popular» (DA 258-265)*

Es la reunión esporádica que cierto tipo de bautizados realiza siguiendo el calendario religioso-popular: Guadalupe (diciembre), muertos (noviembre), imagen patronal (julio-agosto), la cruz, el rezo del rosario (mayo), vía crucis, agua (marzo-abril), ceniza (febrero) y algunas más; a raíz de la muerte de un ser querido: novenario, levantacruz; y en la privacidad del hogar: en el «altarcito» con las imágenes de quien se es devoto. Este tipo de iglesia ya está hecha y constituida. Lo determinante es asumirla como tal de parte del agente clérigo. La característica de este tipo de iglesia es el ser transitoria y masiva, ya que, celebrado el día de fiesta correspondiente o el novenario del difunto, se termina la relación, que se repetirá hasta la siguiente celebración.

En poblaciones en donde el calendario religioso es más rico e intenso, el encuentro de personas

se torna más frecuente, lo que facilita la formación bastante estable de este tipo de iglesia. Cuando el calendario es reducido en fechas, como es el caso de las urbes, es difícil que dichas reuniones ayuden a constituir una Iglesia de casa como tal; sirven, sin embargo, como oportunidad para invitar a los asistentes a acudir a otro tipo de Iglesia de casa cercana, como podría ser la comunidad de base o la de los papás y mamás catequistas.

El material para evangelizar a partir de la religiosidad popular es escaso, y el que existe no la considera como un kerigma inicial desde donde se pueda continuar un proceso de adhesión a Cristo con la consecuente conversión del corazón.

g) *La Iglesia de casa, tipo «familia del enfermo»*

Es un tipo de iglesia en la que el ministro extraordinario de la comunión, aprovechando la visita casi siempre semanal que hace a un enfermo para administrarle la sagrada comunión, reúne a los familiares de éste a escuchar algún pequeño fragmento de la palabra de Dios a fin de comentarlo con ellos de forma breve. La meta real de la visita es evangelizar a los sanos. El enfermo no es su único objetivo, más bien es un instrumento que Dios pone en su camino para llevar la Buena Nueva a los familiares y cuidadores. Es una puerta y un puente para llegar a éstos. La condición de enfermo hace que siempre esté alguien sano presente que representa a toda la familia. Los familiares están más necesitados espiritualmente que el enfermo. El enfermo es en este contexto la oportunidad para evangelizar a aquellos que se creen sanos.

El ministro se constituye así en coordinador de un grupo familiar; la duración de esta reunión con los miembros sanos de la familia no debe exceder 15 minutos. El rito es sencillo: invitación a los que cuidan al enfermo a congregarse, saludo, planteamiento sencillo de una situación fami-

liar⁷, diálogo, lectura de un pequeño fragmento de la Biblia alusivo al tema, aplicación a la vida familiar, oración. Entonces procede al rito de la administración de la comunión al enfermo.

La microcomunidad de la casa se va formando en el interior de los hogares, ahí en donde está el enfermo, el cual constituye el principal foco para la evangelización, es decir, el enfermo se convierte en el instrumento para que su familia se evangelice, él viene a ser la bujía que pone en movimiento la fe de toda la familia.

El material que se emplea lo constituyen situaciones que se viven a raíz de tener un enfermo crónico en casa, se iluminan con pequeños trozos de la lectura dominical o de trozos tomados de la Sagrada Escritura que hagan referencia y preguntar a los presentes cómo poner en práctica lo oído. Este tipo de Iglesia es adecuado para cualquier tipo de cultura religiosa, dado que el dolor y la muerte son situaciones-límite que más despiertan el sentido religioso de la gente.

Llegado el momento de la muerte, los rituales de despedida son punto culminante de este servicio. Es entonces cuando el proceso de conversión iniciado en este tipo de Iglesia puede continuarse en otro tipo de Iglesia de casa.

h) *La Iglesia de casa, tipo «uno más uno»*

El nombre, como los anteriores, es convencional. Lo que se quiere señalar con él es el encuentro

⁷Ejemplos de estas situaciones: La soledad, poca atención al enfermo, tensiones por la no cooperación de familiares, violencia con el enfermo, carencia de higiene, deseos de que se muera, reproches mutuos, creencias en *limpias*, amuletos, brujos para aliviar al enfermo, pleitos anticipados por la herencia, creencias en maleficios, divisiones entre hermanos por no ayudar al cuidado de la mamá o papá enfermo, depresión, marginación, sensación de estorbo del enfermo, cansancio de los cuidadores, dolor y sufrimiento, incompreensión, considerar al enfermo un objeto en vez de una persona, alguien a quien hay que tolerar, desesperación.

evangelizador entre un laico comprometido y un bautizado alejado de la práctica religiosa. Es en realidad un microgrupo adaptado a aquellas personas que, debido al horario de trabajo, tienen tiempo disponible sólo en la madrugada o muy noche; o no pueden desprenderse de una actividad –tendero, policía, comerciante, bombero, taxista– y que, por lo mismo, les es imposible participar en otros tipos de iglesia. La pequeñez del número no niega la vitalidad del mismo, ya que la calidad de los participantes habla, por una parte, de la búsqueda sincera de encontrar a Dios y, por la otra, de un compromiso extraordinario a favor del hermano: «Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, ahí estoy». El material evangelizador que se usa en este tipo de reunión es el que se emplea en otros tipos de Iglesia de casa, pues casi siempre el laico coordinador repite los mismos temas que ha vivido en la comunidad en la que participa. Este tipo de iglesia es uno de los más utilizados en países europeos que se han des-cristianizado y en los pueblos paganos en donde apenas está naciendo la Iglesia. En América Latina se emplea en ciudades millonarias en las que la secularización es una amenaza silenciosa real que está carcomiendo la práctica cristiana.

6. Coordinador(a) de una Iglesia de casa

La Iglesia de casa es casi siempre coordinada por un(a) bautizado(a) perteneciente a la cultura cristiano-católica; hay que decir, no obstante, que puede darse el caso de que alguien que no es practicante pero que tiene buena fama en el vecindario, sea elegido como coordinador por los participantes de la Iglesia de casa. Hay que comprender que para personas de otras culturas religiosas lo más valioso no es ser católico practicante, sino ser servicial, pacífico, buen padre o madre, jovial, atento, preocupado por el bien común. No es necesario que el (la) dueño(a) de la casa se constituya en

coordinador(a), en este caso sólo es prestador de la vivienda.

En ciertas regiones la mayoría de los coordinadores son varones, en otras son mujeres. No hay que olvidar que una cuarta parte de los colaboradores que Pablo nombra en sus epístolas son mujeres: Ninfa en Coloso (Col 4,15), Evodia, Julia, Junia, Lidia (Hch 16), Febe (Rom 16,1-2), Prisca (Rom 16,3), Síntique, Trifena y Trifosa (Rom 1,1-16; Fil 4,2-3).

Tener unos coordinadores de la calidad de Priscila y Áquila es lo que un párroco anhela; agentes dispuestos no sólo a traer buenas noticias al propio vecindario, sino a llevarlas a otras latitudes para abrir nuevas iglesias de casa.

Todavía no hay un acuerdo sobre cómo llamar de forma genérica a quien coordina una Iglesia de casa, mucho menos existen vocablos que especifiquen el servicio concreto que desempeña. Hay variados términos genéricos que se aplican a todos sin distinción, como evangelizador, misionero, agente de pastoral; con éstos, se tiende a sustituir los que todavía se usan como promotor, celebrador, lector, animador, laico comprometido; y a olvidar algunos más antiguos, como celador, ministro.

Pablo les llamaba de muy diversas formas: «cooperador» o «cooperadora» (Rom 16,3-5), «auxiliar» (Hch 19,22), presbítero (Hch 15,4.6.22.41; 16,4; 21,18). La experiencia le llevó a diseñar su perfil: «que sea padre espiritual de su iglesia; que sepa gobernar a su familia» (1 Tim 3,4); «que sea discípulo de Jesucristo y no maestro» (Mt 9,10); que sea uno(a) de ellos(as).

Los dos únicos nombres específicos, aceptados por la Iglesia, son Ministro Extraordinario de la Sagrada Comunión y Celebrador de la Palabra. El primero, desgraciadamente, no hace referencia clara a lo que se plantea que lleve a cabo con la familia del enfermo, a fin de transformarla en una Iglesia de casa. El segundo sí describe con precisión la función que desempeña.

Los coordinadores de los restantes tipos de iglesias de casa requerirían no sólo alguna nomenclatura genérica, como podría ser «Evangelizador-misionero», sino sobre todo de vocablos que especifiquen con claridad su servicio dentro del tipo de iglesia de que se trate.

Existen intentos en este sentido en algunos lugares. Es el caso por ejemplo del coordinador de la Iglesia de casa tipo religiosidad popular, a quien se empieza a llamar «Agente de la Religiosidad Popular», título que ciertamente enriquece lo que hace el actual rezandero, circunscrito tan sólo al rezo del novenario del difunto y en algunas regiones al levantamiento de la cruz del muerto. Otro caso sería el tipo de iglesia «comunidad eclesial de base»; al ser, como se dijo, de las realizaciones más antiguas de una Iglesia de casa, conserva nombres que definen roles: coordinador, lector y animador. En el tipo de iglesia «papá y mamá catequistas» es aún más problemático, ya que catequistas son tres personas: quien evangeliza al grupo de papás, también los mismos papás, y además la catequista de niños, que complementa la catequesis impartida por los papás. La diócesis de Santiago de Chile ha dado pasos significativos para diferenciar con nombres distintos cada uno de estos tres servicios.

7. Qué se hace en una Iglesia de casa

Hoy día, en la Iglesia de casa individual, no se celebra ni la santa misa, ni los sacramentos de reconciliación, bautismo, confirmación y matrimonio. Tampoco rituales seculares que tienen cobertura sagrada como son las misas de XV años, la presentación de niñas de tres años de edad y las misas de todo tipo de aniversarios y graduaciones.

La celebración de la Santa Misa se guarda para encuentros en los que se reúnan todas las iglesias de casa de un determinado sector de la parroquia. Siendo la casa insuficiente, se recurre a espacios

más amplios. Cuándo realizar estos eventos depende en realidad de su proceso de conversión.

En el caso de que el párroco reúna a todas las iglesias de casa de todos los tipos existentes de todos los sectores, lo mejor es celebrar la Sagrada Eucaristía en el templo parroquial. Y esto no sólo por su capacidad espacial, sino sobre todo para hacer visible y sensible la comunión entre todos ellos y de ellos con Dios-Trinidad.

Estas aseveraciones de ninguna manera pretenden desaprobare a aquellos pastores, que basándose en la práctica paulina, acostumbran celebrar la Santa Misa en la Iglesia de casa individual (cf. 1 Cor 11). En lo particular pensamos que la situación paulina es muy distinta a la nuestra. En su tiempo había poblaciones en las que tan sólo había una única Iglesia de casa; era natural entonces que Pablo celebrara ahí la Cena del Señor. Es de notar, no obstante, que en dicha celebración no estaban presentes todos los miembros de la Iglesia de casa local, ya que a los no bautizados no se les permitía participar (1 Cor 10,16); sí participaban en cambio en reuniones en que se explicaba la Palabra y se impartía la instrucción catequética y en ocasiones se celebraba el bautismo (1 Cor 14,24; 16,22-23). Esto mismo se dice en Col 4,16 y cf. Fil 5,19.

Con los sacramentales es distinto. Es muy conveniente que cada Iglesia de casa se constituya en administradora de ellos, sobre todo cuando son signos estimados por los que no asisten a su reunión ordinaria, como el caso, por ejemplo, en México, de la ceniza con que inicia la cuaresma, la bendición de imágenes del Niño Dios el 2 de febrero, el vía crucis de los viernes de cuaresma, la bendición de viviendas, la fiesta de la Virgen de Guadalupe, las posadas, entre otros. En estos eventos, los distintos tipos de iglesias de casa se constituyen en administradores de sacramentales. Para esto, reparten invitaciones en el vecindario en el que se participan los horarios y el domicilio de la casa en que se harán las celebraciones.

Son valiosas oportunidades para encontrarse con un buen número de «alejados»; evitan la masificación; generan una comunicación humana gracias a la cual es posible explicar el significado de estos signos; congregan nuevos adeptos para que se adhieran a uno de los distintos tipos de iglesias de casa; y, finalmente, propician que los distintos tipos de iglesias de casa se coordinen en un trabajo conjunto.

La frecuencia de la reunión varía. Todos los tipos, con la excepción del tipo «religiosidad popular», tienen casi siempre reunión semanal. En ella se preferencia el diálogo sobre un tema de la vida diaria que la comunidad o que el coordinador propone. La lectura de la Palabra de Dios contenida en la Biblia, que plantea la opinión de Dios sobre el hecho dialogado, da a la reunión un carácter de reunión cristiana. La interpretación de la Palabra que los participantes hacen desde la propia cultura religiosa que practican, permite que se den en todos, aun en el cristiano-católico, procesos de exculturación y de inculturación. Unos corrigen sus posturas religiosas y se van adhiriendo a la manera de ser, de pensar y de actuar de Jesucristo; otros se resisten y no es raro que esto les lleve a abandonar la comunidad. Entre aquellos que escuchan la Palabra y se adhieren a ella, pocos son los que asumen compromisos para el período intermedio entre una y otra reunión. Lo que no implica que abandonen el grupo. Esto evidencia que la conversión es paulatina y diversa.

8. El templo y la Iglesia de casa

Hay ciertos temores entre no pocos párrocos y quienes hacen sus veces para generar en su territorio la Iglesia de casa. Citemos sólo dos de los principales:

a) La creación de iglesias de casa va a disminuir el número de fieles que regularmente asisten a las celebraciones del templo.

b) Los coordinadores de iglesias de casa van a independizarse, como sucedió en el pasado con los mayordomos y fiscales, y recientemente con los movimientos eclesiales domiciliados en el territorio, los cuales no sólo pasan por alto la autoridad de párroco, sino incluso la del obispo diocesano.

Lo mejor para quitar o aminorar estos temores es hablar de realidades.

a) Una primera realidad

Hay una realidad fácilmente constatable: en las grandes ciudades no sólo de Europa sino de América Latina y el Caribe, en donde viven siete de cada diez personas, el número de bautizados que asiste a la celebración de la misa dominical decrece cada día; dígase lo mismo respecto al número de matrimonios contraídos sacramentalmente y a la práctica de la reconciliación. La mayoría de los que todavía perseveran son personas mayores. Escasean los jóvenes, y no se diga los adolescentes. En no pocos templos ya se nota la desproporción entre el aforo y el número de asistentes. De las muy pocas veces que el templo se llena es cuando «los alejados» celebran actos sociales con coberturas religiosas (XV años, graduaciones, matrimonios, aniversarios, bautizos, exequias, novenario de muertos).

En esta situación la Iglesia ha tomado en algunos países del primer mundo decisiones que pueden parecer fáciles y por lo mismo discutibles: cerrar o/y vender sus templos. Al disminuir el ingreso económico por la poca asistencia, se hace imposible sostener los gastos de su mantenimiento y del personal que se ocupa. En nuestros países, el ingreso pecuniario, aunque cada día más estrecho, se sostiene en gran parte gracias a los estipendios que «el alejado» aporta por recibir servicios que tienen que ver poco con una intención de acrecentar y celebrar su fe y más como parte de un ritual profano-religioso en el que entran imaginarios seculares—mostrar valía, poder económico, social y político,

ser reconocido, identidad de clase-, cuyo símbolo visible es el derroche y la fiesta esplendorosa con todo lo que ésta implica. La fiesta profana integra como cobertura religiosa el ritual católico. Así, la verdadera ocupación del templo y la actividad del ministro se concentran e intensifican el viernes en la tarde y todo el sábado, días que hacen posible «amanecerse» en la fiesta. Incluso la misa dominical crece en número de asistentes, si el párroco la aprovecha para incluir estos rituales.

En la medida que el catolicismo real va siendo minoría, diáspora, crece la necesidad de salir y acercarse lo más posible a los que no asisten al templo, o mejor dicho, a los que «pasan» alguna vez en su vida por él, pero que en la realidad ya practican otras culturas religiosas; y también acercarse a los no cristianos.

b) Una segunda realidad

El sentido religioso del ser humano se ha acrecentado en el siglo XXI. Las predicciones que hablaban de la muerte de Dios son cosas del pasado. Hoy día es rara la persona que no busca religarse, relacionado con otros, con el Misterio, con Dios. Sin embargo, ya no busca verdades sino sentido de vida y aun de vida futura, inmanente o trascendente; más que conocerlo, anhela encontrarlo desde ahora. Contra muchos pronósticos, el número de ateos y agnósticos en América Latina es realmente insignificante. Impresiona la búsqueda del sentido religioso; con todo, muchos ya no lo buscan en la Iglesia católica, sino que prefieren recurrir a otras ofertas religiosas. El lenguaje simbólico es preferido al discurso verbal, como respuesta a esta sed de lo divino.

América Latina ya no es católica, es un continente de bautizados en donde todavía al ser religioso se le da el nombre de «católico». Tomar conciencia de esta realidad, más que apesadumbrarnos, es desafío misionero.

«En nuestro continente existe un pluralismo de orden cultural y religioso» (DA 479. 100g); «han emergido diferentes visiones religiosas (DA 238) y variadas ofertas religiosas que tratan de responder, a su manera, a la sed de Dios» (DA 10). El mercado religioso ha crecido en demasía, desde el «pare de sufrir», pasando por la «santa muerte», hasta los gurús televisivos y cibernéticos. Parecen tener más éxito que la oferta de la Iglesia católica.

En el fondo, el Documento de Aparecida reconoce el final de la cristiandad: «el cristiano de hoy no se encuentra más en la primera línea de esta producción cultural» (509); «no se ve una importante presencia de la Iglesia en la generación de la cultura, de modo especial en el mundo universitario y en los medios de comunicación social» (100d). Esta afirmación se inscribe en el contexto de la tragedia de nuestro tiempo: la ruptura existente entre evangelio y cultura (EN 20); cuestión que para Juan Pablo II «reviste hoy día una vital importancia para el futuro de la iglesia y del mundo».

c) La Iglesia de casa complementa al templo

Para esto, y es nuestro planteamiento, necesitamos llegar a ser una Iglesia de pequeñas iglesias de casa ubicadas en calles, condominios, multifamiliares, unidades habitacionales, ciudades perdidas; de agentes, clérigos y laicos y laicas comprometidos en ellas; en donde se comparte la vida diaria; en donde la Iglesia muestra un rostro interesado en lo que le sucede al hombre común, una cara humana y servicial; cuyo Mensaje primero, más que verbal, es sensible, corporal, tangible, en una palabra, samaritano; y si se le pide razón de este actuar, con sencillez responderá que es porque cree en Jesucristo resucitado. Una comunidad, miembro del Cuerpo de Cristo y por lo mismo familia de Dios. El aislamiento, y en ocasiones el encierro que proyecta el templo, se trastoca ante una Iglesia que se abre y se inserta en medio de la gente.

La propuesta es que el párroco y los agentes laicos(as) concentren su atención, su fuerza espiritual

y personal en el acercamiento a aquellos de los que se han alejado. Sin duda existen «alejados», pero hay que reconocer que la alejada de ellos es la Iglesia católica. Es urgente que vuelva a ser lo que por esencia es, misionera. La decisión asumida por los obispos reunidos en Aparecida es vital: realizar de forma permanente la Misión en todo el continente. No hay otra salida que acercarse al mundo de los bautizados que creen en Dios, pero ya no en la Iglesia, ni en su oferta.

Con las iglesias de casa se dan tres desplazamientos que serán muy saludables al templo en su proceso de descentralización: a) de un confinamiento y a veces encierro en cuatro paredes del templo, a una amplitud del mundo en que se respira el Espíritu de Dios que actúa por su propia iniciativa; b) de una convicción de que sólo el clérigo, el ordenado, sabe y maneja las cosas de Dios, a una valoración de la vocación bautismal-confirmacional; c) de la exclusividad del lugar en que acontece la epifanía de Dios y de su Cordero Jesucristo, a otros sujetos y objetos en donde también se da esta epifanía⁸.

La Iglesia de casa no excluye a nadie. Con esto no se quiere afirmar que el templo excluya; sin embargo, hay que reconocer que su identidad es confesional: es «templo católico»; la fuerte confesionalidad limita el ingreso de algunos. La Iglesia de casa no niega la confesionalidad: es cristiano-católica; sin diluirla, no es, por supuesto, tan fuerte como el templo. Preferencia otras características antes de la confesionalidad, como el valor de la amistad, de la unión, de la convivencia pacífica, del diálogo horizontal, de la búsqueda del bien común, que no fácilmente se viven y fomentan en el templo; y también valores cristianos centrales como son la Biblia, el valor de la *communio* y el anhelo del Reino de Dios y su justicia.

⁸Véase el artículo «La Iglesia de casa desde la simbólica», en este mismo libro.

El centro visible de todo templo es la mesa en que se celebra la Cena del Señor. En ella se parte y comparte el pan del cielo y el vino de la alianza a aquellos que, reconciliados con el Señor, lo comen y beben. La comunión de los hermanos y hermanas con el Señor Resucitado y de éste con ellos es el núcleo de la celebración. Este misterio tiene que ser realizado siempre en su memoria. El templo tiene así una clara identidad eucarística.

Las iglesias de casa de todos los tipos aspiran a que sus miembros lleguen algún día, física y espiritualmente, a este culmen. Y por esto se consideran el inicio e itinerario de esta dinámica salvadora. De esta manera la celebración dominical del templo se complementa con la celebración en «espíritu y en verdad» en las iglesias de casa. La celebración de la Comunión Divina se ve realizada en la comunión eucarística, pero también en la comunión de hermanos de una Iglesia de casa.

Finalmente, una palabra sobre el párroco, responsable del templo. Tiene que comprender que en la Iglesia de casa, durante todo el período de la iniciación cristiana, la Eucaristía no es una prioridad. De ninguna manera se niega que llegue a serlo en un siguiente momento en que el evangelizado se decide a ir tras Cristo, cambiando su forma de pensar y de vivir, aceptando la cruz de Cristo, consciente de que morir al pecado es alcanzar la vida (DA 278 b.c).

9. La Iglesia local y la Iglesia de casa

La Iglesia de casa es el lugar más próximo con que se cuenta para acercar la vida de Dios Trinidad a los «alejados». El mismo hecho de reunirse en una casa despierta la curiosidad y no rara vez interés de quienes preguntan: ¿Por qué son así? ¿Por qué hacen esto? Y es entonces cuando el evangelizador-misionero responde con sencillez: «porque me encontré a Jesucristo, he creído en Él y trato de

seguirlo». El evangelizador-misionero es la fuerza de la Iglesia de casa, pero lo es en la misma intensidad, lo local de la casa. La «localidad», por su misma ubicación, es «misionera»; expresa esta vocación por la que la Iglesia reconoce que existe: para realizar la Misión de Cristo. Lo local lleva al evangelizador-misionero a «localizar» el Mensaje.

La Iglesia local es por lo mismo la más adecuada estructura para contextualizar el Mensaje, ya que en ella se congregan plurales culturas, distintos niveles socioeconómicos, sexos y edades, diversos oficios y profesiones. «La *koinonía* eclesial se realiza en la Iglesia local, pues en ella está toda la Iglesia, aunque no la Iglesia toda». Según Karl Rahner, ésta es la mayor novedad del Concilio Vaticano II, que supera el parroquialismo y el universalismo de ciertos movimientos y de prelaturas personales.

Entre las comunidades eclesiales, en las que viven y se forman los discípulos misioneros de Jesucristo, sobresalen las parroquias. Ellas son células vivas de la Iglesia y el lugar privilegiado en el que la mayoría de los fieles tienen una experiencia concreta de Cristo y la comunión eclesial. Están llamadas a ser casas y escuelas de comunión. Uno de los anhelos más grandes es el de una valiente acción renovadora de las parroquias, a fin de que sean de verdad espacios de la iniciación cristiana, de la educación y celebración de la fe, abiertas a la diversidad de carismas, servicios y ministerios, organizadas de modo comunitario y responsable, integradoras de movimientos de apostolado ya existentes, atentas a la diversidad cultural de sus habitantes, abiertas a los proyectos pastorales y supraparroquiales y a las realidades circundantes (DA 170).

Por el ser local de la Iglesia de casa, esta iglesia local de casa se organiza conforme a su contexto, en una forma social y pública específica. Pero no es el contexto al que le debe su existencia, sino únicamente a Dios. La realidad social contribuye a la formación histórica de la Iglesia local, pero su identi-

dad de comunidad creyente es determinada por la acción del Espíritu (LG 4). Esto es lo que permite la contextualización del Evangelio en un lugar concreto, formando así las iglesias en los diferentes lugares y pueblos. El Espíritu es el principio de unidad en la Iglesia (UR 2), de modo que la multiplicidad de iglesias locales no lesiona la unidad y unicidad de la Iglesia de Cristo, sustancialmente presente en cada una de las realizaciones particulares⁹.

Al parecer el término «Iglesia local» es pastoral. Así fue planteado por algunos padres conciliares en el Vaticano II, después de la redacción de la constitución dogmática *Lumen gentium*. De los ocho casos en que se dice «iglesia local», cuatro veces designa la diócesis, una vez la diócesis en un contexto cultural, dos veces una agrupación de diócesis y una vez se trata de parroquia.

Este vocablo aparece posteriormente cuando se abordan otros temas, por ejemplo, al describir la diócesis como «porción del pueblo de Dios (...) que constituye una iglesia particular, en que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo» (CD 11), «en la que debe existir una preocupación por apreciar a las persona en concreto» (CD 12); y en función de lo concreto, circunscribe sus límites y adecua sus recursos materiales y humanos (CD 22). No es, pues, una parte, es porción de la Iglesia. De ahí que «en cada territorio sociocultural hay que promover la reflexión teológica (...) reflexionar cómo pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las enseñanzas manifestadas por la divina revelación (...); con esto se acomodará la vida cristiana a la índole y carácter de cualquier cultura y serán asumidas en la unidad católica las tradiciones particulares ilustradas con la luz del Evangelio» (AG 22), con el fin de que la Iglesia llegue a encarnarse, como Cristo, quien, «por su encarna-

⁹ Cf. E. Wölff, «A teologia da Igreja local», *Encontros Teológicos* 22 (2007) 123-124.

ción, se une a las condiciones sociales y culturales determinadas por los hombres con quienes vive (AG 15). Por eso, “la Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todos los idiomas y así supera la dispersión de Babel”» (AG 4).

Para que la diócesis no sea un concepto de razón, requiere una más radical «localidad». En función de esto, cuenta con parroquias unidas al obispo. En los hechos si la parroquia no da el paso, como se ha dicho, a ser comunión, llega a ser centrípeta. Es por eso que un camino para hacer que la diócesis sea verdaderamente Iglesia local es seguir el proceso mismo como nació la Iglesia. Es lo que se ha tratado de hacer en este estudio. Crear la «Iglesia de casa» es lograr la máxima «localidad» de la Iglesia de Cristo. El punto de partida de esta creación, dada la estructura actual, es la parroquia.

En este mismo sentido, el Concilio dio muestra de gran creatividad teológica al definir a la Iglesia como «sacramento» universal de salvación, y al mismo tiempo valorar teológicamente su existencia en local o particular e incluso en sus aspectos pequeños de grupo y de base.

La iglesia particular representa realmente a toda la Iglesia en cuanto sacramento real: «en todas las iglesias particulares y de todas ellas subsiste la Iglesia católica una y única» (cf. LG 23). La Iglesia se hace presente con todo su ser, verdadera y realmente, en la realización de una iglesia particular. En este sentido, la relación de lo particular con lo

universal va más allá de lo cuantitativo y adquiere un significado cualitativo.

La eclesialidad representativa depende totalmente del hecho de estar gobernada por un obispo, pues «esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles que, unidas a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesia en el Nuevo Testamento (LG 26) (cf. Hch 8,1; 14,22ss y 20,17) (...). Los criterios de eclesialidad son: proclamación del Evangelio, comunión en la Cena del Señor, praxis del amor fraterno y la guía bajo el Espíritu Santo y la presencia de Cristo»¹⁰.

Bibliografía

- Bravo, Benjamín, *¿Cómo revitalizar la parroquia?*, Buena Prensa, México 2005.
- Bravo, Benjamín, *Simbólica urbana y simbólica cristiana, Puntos de convergencia para la inculturación del Evangelio en la urbe hoy*, UPM, México 2008.
- CELAM, *La Misión continental para una Iglesia misionera*, Bogotá 2008.
- CELAM, *Itinerario de la Misión Continental*, Bogotá 2009.
- Espacio de Pastoral Urbana, *Cien Palabras para evangelizar la ciudad*, Dabar, México 2004.
- Gehring, Roger W., *House Church and Mission. The importance of household in early Christianity*, W. Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2004.
- Legorreta, J. de Jesús, *10 Palabras clave sobre Pastoral Urbana en América Latina*, Verbo Divino, Estella 2007.

¹⁰Alexandre Ganozcy, «Sobre la eclesiología de las comunidades carismáticas y de las sectas», *Concilium* 301 (2003) 95-96.

La Iglesia de casa desde la simbólica

Benjamín Bravo Pérez

La Iglesia de casa, por su misma ubicación y características, facilita en un lugar concreto el encuentro de personas con distintas culturas religiosas. Gente que se dice «católica» o «creyente» responde a la invitación de un vecino a asistir a una reunión en un determinado día y hora. El tono de la invitación varía en el motivo: instruirse en la fe católica, leer la Biblia, resolver problemas, ayudar en una desgracia, formar un grupo de vecinos. El perfil de quien invita es claro: es un vecino a quien el párroco ha dado esta encomienda. A éste, el Documento de Aparecida le llama discípulo misionero. De él dice que es «un cristiano que está incorporado a Cristo por el bautismo, que forma el pueblo de Dios y participa de las funciones de Cristo: sacerdote, profeta y rey. Realiza, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo. Es un hombre de la Iglesia en el corazón del mundo, y hombre del mundo en el corazón de la Iglesia» (DA 209); tiene que «hacer creíble la fe que profesa, mostrando autenticidad y coherencia en su conducta» (210). Se le considera indispensable en la misión (213).

El fruto de la invitación es la creación de grupos estables fuera del templo, que, con ciertas características descritas en el artículo de este mismo libro «La Iglesia de casa desde la pastoral», llegan a ser Iglesia de casa. Como ahí se dijo, existen distintos tipos de Iglesia de casa. Son distintos porque cada uno atrae y congrega mayoritariamente a alguna de las plurales culturas religiosas. De ninguna ma-

nera se excluye que ingresen individuos de otras culturas, sin embargo los símbolos y rituales que cada cultura religiosa posee, tienden a agruparlos y fortalecer sus lazos de identidad y de pertenencia. Por lo mismo, en ocasiones, el nombre con el que se reconoce el tipo de Iglesia de casa de que se trata señala el perfil del usuario cultural que predomina. Podría así afirmarse que en la medida que se creen iglesias de casa para asumir como interlocutora preferencial y no exclusiva a alguna de las culturas religiosas que vivan en una ciudad, se asume una ruta sólida con miras a una pastoral urbana.

Las iglesias de casa son, pues, grupos estables en que se dialoga. El diálogo en dicha reunión cobra objetividad. Es un diálogo en el que cada uno se descubre en sus distintas maneras de pensar y de interpretar la vida. Cada uno proyecta su cultura en que tiene revestida su creencia y su fe. De los asistentes a la reunión algunos aceptan la diferencia como un valor, otros no, y es entonces cuando abandonan el grupo.

El diálogo que facilita el (la) discípulo(a) misionero(a) que coordina el grupo no es sólo un método, sino un elemento de la misión. Su actitud de escucha y comunicación respetuosa forma parte del anuncio. No son reuniones en las que él (ella) imparte su tema. Más bien los asistentes, miembros de otras culturas religiosas, son los que plantean el tema a dialogar. Si no hay en el (la) discípulo(a) mi-

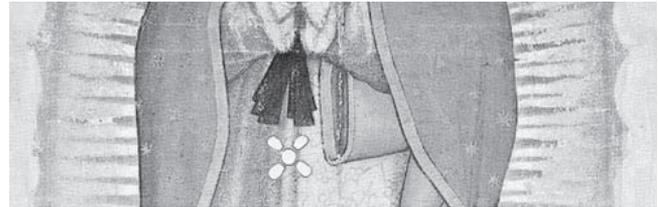
sionero(a) verdadero amor al otro y a su cultura, no habrá diálogo intercultural, condición indispensable para lograr una evangelización inculturada.

El (la) discípulo(a) misionero(a) debe estar convencido(a) de que el Dios de Jesucristo, por ser Trinidad de personas, es comunidad; y por ser diferentes Personas, es pluralismo. Son personas-en-relación, en un dinamismo de salir de sí mismas –misiones–, de mutuo servicio amoroso, cuyo punto culminante es la comunión total y perfecta. La concreción de esta vida divina es tarea a realizar en cualquier tipo de Iglesia de casa.

1. Los símbolos y rituales en el tipo de Iglesia de casa «religiosidad popular»

Los símbolos y rituales con los que el discípulo misionero está más familiarizado son los de la cultura religioso-popular, también llamada religiosidad popular latinoamericana o catolicismo popular (256). Este tipo de bautizados, que todavía es numeroso (160), prefiere expresar su relación con Dios en un lenguaje netamente simbólico. Sus símbolos más importantes son imágenes de Cristo sangrante, especialmente en el recorrido del vía crucis; Guadalupe o/y la Virgen nacional de cada país, los muertos, la imagen del (la) santo(a) patrono(a) y de los *santitos* de su devoción (160. 37), la cruz, la ceniza. Estos símbolos cobran vida gracias a rituales como novenas, rosarios, procesiones, danzas, cánticos, promesas, mandas, peregrinaciones, santuarios, velas, aguas, miradas, lágrimas, sonrisas, vigili- as, comidas, baños, flores, coronas. Todo esto pone en movimiento al símbolo en determinadas fechas de un calendario propio; lo carga de significación; sus usuarios vuelven a energizarse, a ordenar su caos, a cerrar heridas existenciales y recuperar la armonía. Aunque son símbolos del pasado, son para estos creyentes verdad en el presente, pues «el pasado es lo que se irá al frente porque es lo ya conocido; por eso también es el eje del tiempo, el tiempo de hoy

transcurre con referencia a lo que pasó y a lo que vendrá»¹.



«Contestó el ángel: el Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el niño santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios» (1,35).

¿Cómo podemos hacer de nuestros hogares un lugar o un «vientre» en donde Jesús viva?

Ciertamente Guadalupe es paradigma en esta cultura religiosa. Ella habla en símbolos repartidos armónicamente en su imagen. El conjunto de todos ellos constituyen un mensaje en náhuatl, siendo así un auténtico código. Uno de los signos más importantes que se encuentra en el centro del código a la altura del vientre de la Señora, es una flor de cuatro pétalos con un pequeño círculo en el centro. Este signo representa al Dios que muchos pueblos antiguos de América esperaban que llegara. Los pueblos del centro de México le llamaban *Quetzacóatl*. Al signo se le da el nombre de *quincunce*. *Quetzacóatl*, gracias a la sangre que cae del pie que él accidentalmente se pincha y que se derrama sobre la tierra, crea al hombre, a la mujer y al maíz². Por ser

¹M. T. Uriarte, *Coatlícue*, Antropología Mexicana, Vol. X n.º 55, México 2006, pp. 68-69.

²En el Códice Borgia, cuando se desarrolla el tema de tlatilpac, aparece Quetzalcóatl sangrándose para fecundar la Tierra, de donde brota el maíz que está sosteniendo al pueblo, representado

Dios de la sangre, es vida. Todo ser humano, que con su sangre le ayude a regar la tierra para que nazcan niños sanos y haya cosechas abundantes de maíz, es su *macehualli*, o sea «aquel que de la Divinidad merece, por hacer penitencia».

La diosa *Tonantzin* –nuestra venerada madre– que habitaba en el cerro *Tepeyacac*, ubicado al norte de la ciudad de México, el mismo en donde se aparecerá la Señora de Guadalupe, lleva en su frente varios *quincunces*. Si para la diosa *Tonantzin* todavía es idea, Guadalupe lo hace realidad, ya que se coloca ese signo a la altura del vientre. Si alguien lo duda, basta observar el cinturón negro que trae ceñido arriba de su cintura, como lo hacen las mujeres que están embarazadas. Esta promesa, ahora consumada, se encuentra esculpida en forma de *quincunce* en la Piedra del Sol del Calendario Azteca, que se encuentra en el museo de Antropología de esta misma ciudad.

El signo del sol, que rodea el cuerpo de la Señora del *Tepeyacac*, completa el mensaje. En las creencias de estos pueblos originales de América, el sol es el Dios generoso que se sacrificó por la humanidad, arrojándose al fuego. En el centro de México es conocido con el nombre de *Nanauatzin*. El, por su sacrificio, mereció ser Sol, siendo así, el último de los soles, el Sol perfecto. Habían existido anteriormente cuatro soles imperfectos; esperaban que llegara el quinto, el Perfecto, *Nanauatzin*, el Dios que quiere que haya una humanidad perfecta, que desaparezcan de esta tierra las imperfecciones

éste por un árbol. La humanidad aparece en los mitos como resultado de la penitencia de Quetzalcóatl. Es decir, con su sacrificio Quetzalcóatl «mereció» la existencia de las personas. Esto es lo que quiere decir «macehualme» (macehualli), «los merecidos» por la penitencia, quienes debían de seguir estos pasos sangrientos. «A su vez todos los días ofrecían sangre e incienso al sol diciendo: “no sabemos cómo cumplirá su camino este día, ni sabemos si acontecerá algún infortunio a la gente», Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México 1999, p. 171. (Cf. Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, FCE, México 1993).



anteriores de los cuatro movimientos solares. Todo este sentido de vida tiene un destinatario, el dios viejo, el pueblo, simbolizado en el códice de Guadalupe, por el rostro del indígena, que debajo de la luna negra –la diosa de la muerte– parece asirse con sus manos del vestido y del manto de la Señora. Es para muchos mexicanos *in xochitl in cuicatl*, –verdad heredada de sus antepasados–, porque da sentido de Vida, a su vida.

Quetzacóatl entonces y los *macehualli* que ahora sangran danzando, que van de rodillas al santuario y se laceran hasta sangrar, sin saber porqué, lo hacen, reviven el mito original y originante de la creación de un pueblo. Las imágenes sangrantes, sobre todo el Nazareno y el Crucificado, serán los grandes *macehualli*; de aquí la veneración en que son tenidos por los miembros de esta cultura religiosa. Su fiesta es el viernes santo, la fiesta de la sangre. Es entendible entonces que, para los integran-

tes de esta cultura, este día es el culmen y final de la semana santa. La Pascua no entra en sus categorías.

El reto es desentrañar el significado de estos símbolos. Añadir al símbolo una interpretación que, aprovechando su enigma original, promueva un sentido nuevo que vaya más allá del individuo o grupo que lo «toca» y lo vive, a fin de que asuma la responsabilidad de un pensamiento autónomo. Esto se da en el diálogo entre el usuario del símbolo y el discípulo misionero que lleva a la reunión la palabra, sea la de la Biblia o la del Magisterio para ser razonada. El primero se basa en la lógica de la analogía y el segundo en la lógica de la identidad. La primera, ambigua, la segunda, unívoca. Éste es el momento decisivo de la hermenéutica. La interpretación se convierte así en la bisagra entre el lenguaje y la experiencia vivida. Es el momento del juicio conjunto: por un lado se da un momento destructivo, que es la desmitologización de la interpretación que evade y enajena, y al mismo tiempo, otro positivo, que es en el fondo una hermenéutica restauradora que busca que dicho símbolo proyecte la riqueza de resistencia y liberación que mantuvo oculta.

La polisemia y multivalencia, tan vastas, de un símbolo, hace necesario circunscribir su significado. Tan malo es, para el desarrollo humano, el univocismo que establece un solo sentido, como el equivocismo del símbolo, que acepta cualquier sentido como correcto con el peligro de desbordar el significado del símbolo hasta lo infinito. Y aquí es en donde la palabra hablada –el símbolo lingüístico– es absolutamente imprescindible, de otra manera el pueblo no llega a ser crítico. Este paso es indispensable para llegar a un compromiso responsable que incluya la preocupación por el otro y la liberación.

La palabra, que centra el significado del símbolo, es la aportación real del discípulo misionero que coordina una Iglesia de casa de cualquier tipo, y más de este tipo religioso-popular. Y éste, también, tiene que evitar reducir los mitos y símbolos de esta cultura religioso-popular a explicaciones psicoanalíticas,

o a simples manifestaciones de un pasado traumático. Se fija más bien en su teleología, o sea, en el propósito e intencionalidad que estos usuarios buscan al recurrir a un símbolo determinado.

Para esto, el coordinador de la Iglesia de casa reconoce que en las imágenes y objetos que emplean algunos participantes de su comunidad para buscar sentido, se encuentra un kerigma. Procura des-velarlo no sólo con un razonamiento verbal, sino metiéndose de lleno al mismo lenguaje simbólico, pero de una forma crítica; para esto, relaciona símbolos religiosos antiguos con símbolos actuales seculares. El método ver-juzgar-actuar es clave para pasar a una conciencia crítica.

Un ejemplo aclarará sin duda esta propuesta: Las imágenes de las catorce estaciones del vía crucis son, como se dijo, creencia central de la cultura religioso-popular. Los viernes de cuaresma y más el viernes santo, vecinos y multitudes se congregan a recorrer el camino de Jesús al Calvario. Las imágenes del vía crucis que penden todo el año de las paredes de muchos templos reviven estos días, sea teatralizadas sea cargadas en procesión fuera del templo. Cada estación tiene personajes y objetos con una sobreabundancia de sentido. Esta plurisemia ofrece la posibilidad de relacionarlos con imágenes actuales que aquéllos evocan.

Para escoger las imágenes actuales, el coordinador de la Iglesia de casa actualiza el pasado, preguntando a los asistentes a la reunión, cuáles son las «cruces» que hoy el pueblo carga. El símbolo de la cruz evoca de inmediato cruces existenciales actuales: machismo, alcoholismo, inseguridad, narcotráfico, migración, por nombrar algunas. Se escoge entre todas ellas cuál es la que más se está padeciendo. Se pone entonces el calificativo al ritual: «vía crucis de la inseguridad», «vía crucis del machismo», «vía crucis de la migración»... Fotografías actuales de estos fenómenos, que tienen relación con cada una de las estaciones del vía crucis, se colocan al lado de la imagen de la correspondiente estación. Enton-

ces, quien coordina este acto religioso invita a los asistentes a ver ambas imágenes; les pregunta por qué sucede esto y las consecuencias que acarrea; introduce entonces la Palabra de Dios –un trozo de la Biblia– que univoca la plurivalencia de puntos de vista de los participantes. Una vez que éstos comentan el fragmento escriturístico, les cuestiona sobre cómo actuar en adelante.

Baste el siguiente ejemplo de una de las estaciones que aborda el machismo como tema del vía crucis. Se anexa la propuesta de la cita bíblica que cierra el diálogo de los participantes

SEGUNDA ESTACIÓN: JESÚS CARGA CON LA CRUZ



«Hay tres cosas que hallo hermosas, y que son hermosas tanto para Dios como para los hombres: la unión entre hermanos, la amistad entre prójimos y la perfecta armonía entre marido y mujer» (Eclo 25,1).

Esta relación del pasado al presente puede aplicarse con las otras imágenes de esta cultura religiosa. No hay que olvidar que el lenguaje racional, conceptual y lógico, por más que lo intente, no puede por sí mismo producir sentido, que «un símbolo sin racionalidad es tiránico y la racionalidad sin símbolo es estéril»³.

³ Patxi Lanceros, «Sentido», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 750.

2. Los símbolos y rituales en el tipo de Iglesia de casa «papá y mamá catequistas»

La mayoría de los integrantes de esta cultura religiosa son nacidos en la ciudad y, en su mayoría, bautizados en la Iglesia (DA 185. 232). Se dicen católicos, pero poco se interesan por su doctrina, sus normas y sus ritos litúrgicos. Con la excepción de Guadalupe y la ceniza, con frecuencia, no tienen otra práctica religiosa. Son individuos que buscan sentido de vida en ofertas religiosas que la urbe les ofrece, muchas veces en camuflajes seculares.

Conviene advertir sobre la dificultad que tienen los usuarios de esta cultura para asistir a una Iglesia de casa. El roce corporal continuo, debido a sus «viajes por la ciudad», les lleva al aislamiento, sobre todo con quienes viven a su lado, y más si coinciden paredes intervecinales –«mi techo es el piso del vecino; la pared de mi cocina es la misma de la recámara matrimonial del que vive al lado»–. Esto acarrea no sólo enemistad, sino alergia a cualquier tipo de encuentro.

Un buen número todavía acostumbra recurrir a la Iglesia católica para celebrar los tres «sacramentos de paso»: bautizar un hijo, mandar «decir» una misa por un familiar cercano muerto, celebrar un símbolo secular en el ritual de la misa, como una graduación de kínder o sexto año de instrucción primaria, la fiesta de los XV y tres años de edad, la Primera Comunión, algún logro profesional, día de cumpleaños, casarse en algún jardín, hacienda o playa.

Estas misas tienen múltiples lenguajes simbólicos que la ciudad ha logrado «meter» al templo católico. El bautizado «alejado», promotor de estos tipos de celebración y que poco o casi nunca asiste al culto dominical, gusta celebrar en el templo católico estos acontecimientos los fines de semana en que descansa. La noche del viernes y sobre todo el sábado, el templo se convierte entonces en espacio

en que aflora el lenguaje simbólico secular. La misa parece ser «rito de entrada» de la verdadera fiesta, que se hará en grande, en algún centro social, y aun en la calle del vecindario. Este momento es el que realmente se prepara con dedicación y esmero: los ensayos del baile, los conjuntos musicales que amenizarán la fiesta, las invitaciones, el banquete, la bebida, la distribución de las mesas, la ubicación de la pista de baile, el escenario, las luces, el animador, los vestidos, peinados, perfumes, etcétera. ¡El lenguaje simbólico en todo su apogeo!

El lenguaje mismo evidencia que a la misa se le «impone» el ritual secular, ya que el genitivo condiciona la forma como se va a realizar el ritual eucarístico: misa *de* graduación, *de* quince años, *de* boda... No sólo el templo se viste de sus mejores galas, sino que en la celebración se introducen ritos desconocidos en la misa dominical: la pasarela por el pasillo central del templo de parte de los festejados; la determinación del orden en que éstos y su corte acceden; el tipo de paso y de música que acompaña al cortejo; la expectación que provoca la entrada triunfante del (la) actor(a) principal, quien, como «estrella principal», cautiva la atención de todos los asistentes; los fotógrafos que buscan cualquier lugar incluido el presbiterio para captar estos acontecimientos; la libertad para exhibir la esbeltez y belleza del cuerpo femenino, las nuevas modas y peinados; el relajamiento dentro del templo tanto al ingresar como al salir los festejados: los aplausos, las vivas, los abrazos y besos. Qué haga o qué no haga el celebrante, no importa o pasa a segundo término. Los símbolos seculares se apropian del recinto y del ritual sagrado. Éste parece ser apéndice del verdadero ritual, el secular, que es el eje.

No pocos usuarios de esta cultura religiosa tienden además a re-formular imágenes patronales heredadas del mundo agrario, con nuevos íconos urbanos. Si aquéllas servían para asegurar la cosecha, volver a la armonía con la naturaleza, ale-

jar inclemencias del tiempo, exterminar plagas –desgracias que no existen en las urbes–, los nuevos íconos son especialistas en resolver necesidades ciudadanas: san Charbel para conseguir dinero; san Martín Caballero para subir las ventas; Guadalupe para hacer milagros de todo tipo y alejar de las adicciones; san Ramón contra las «malas lenguas»; san Judas para conseguir cosas difíciles, pérdidas e imposibles, como carencia de trabajo, soledad, impotencia sexual. Los jóvenes pobres y cholos que experimentan más que nadie un «futuro imposible», son cada día en mayor número sus devotos incondicionales. Aumenta cada día más el número de quienes siguen símbolos y ritos que los «síquicos» de la televisión les indican, pues ofrecen liberarlos de situaciones-límite, como falta de dinero, fracaso en el amor, mala suerte. Así mismo son atraídos por rituales de *limpias*, «trabajadas» en lugares específicos.

Con todo, la forma simbólica más apreciada por no pocos usuarios de esta cultura religiosa es reunirse físicamente en un grupo pequeño. Y si este grupo come y bebe alrededor de una mesa, la simbólica se acrecienta y fortalece. Aunque no exista diálogo verbal, los cuerpos ya sintonizan, se atienden con gestos de forma recíproca. Este contacto cambia el ambiente y hace crecer la disponibilidad a servirse mutuamente. Las atenciones que se tienen a base de movimientos de las manos, de los pies, de los gestos de la cara, de la sonrisa de los labios, les lleva a salir de ellas(os) mismas(os). La risa y la carcajada son, en cierto sentido, clímax del estado anímico del cuerpo que comparte un mismo sentir y un mismo corazón. Y estos efectos perduran cuando se les invita a solidarizarse con acciones que el grupo asume. Se trata entonces de movimientos colectivos que generan una mayor estrechez sentimental y sentido de identidad y pertenencia a un grupo determinado. Se está entonces en posibilidad de asirse de símbolos que el grupo tiene como sagrados y adherirse a normas que dicho grupo prescribe. Su sentimiento se encarna así

en un objeto, ya que «únicamente los símbolos pueden prolongar la vida de los sentimientos»⁴.

Es el caso por ejemplo del varón que hace de su casa una casa de reunión semanal, en que se practican formas particulares de relacionarse con Dios. Describamos este ritual.

Cada domingo por la mañana la casa del Sr. x, que es un carnicero, se convierte en lugar de oración, de lectura e interpretación de la Biblia. Los 13 participantes, al llegar, son acogidos por el «pastor» con calidez y ternura y reconocidos por su nombre. A quien no asistió el domingo anterior al culto, el «pastor» le pregunta sobre su salud y al responder, agradece que se preocupen por él. El «pastor» pide entonces a su esposa que prepare al enfermo un té para que se sienta mejor. Se inicia entonces la reunión con un canto; pregunta si alguien llevó a algún nuevo integrante. Dos de ellos presentan a una persona, que es recibida con un saludo de mano de parte de cada uno de los asistentes y con un aplauso. En seguida, los asistentes testifican cómo sintieron la presencia de Dios en la semana y los beneficios que de Él recibieron. El «pastor» lee un trozo de la Biblia en que se habla del juicio final. Lo comenta. Invita a los participantes a elevar oraciones y alabanzas a Jehová por las necesidades de los presentes y da gracias a Dios por el acrecentamiento del grupo. La esposa del «pastor» invita a todos a tomar un refrigerio. Les comenta que ella misma lo hizo. Se lo agradecen. La convivencia se convierte en una amena charla en que se cuentan anécdotas personales y familiares; y por supuesto algún chiste. El «pastor» les invita a ir a tocar las puertas de una de las calles del vecin-

⁴ Emile Durkheim, *The elementary forms of religious life*, Free Press, Nueva York 1912/1965, p. 265. «La religión no es simplemente un cuerpo de creencias, sino de creencias sostenidas por prácticas rituales. Cuando las prácticas cesan, las creencias pierden su valor emocional y devienen meros recuerdos, formas sin sustancia que con el paso del tiempo pierden todo sentido y fenecen. Lo mismo puede decirse de la creación de nuevos símbolos: dondequiera que un grupo se congregue y centre su atención sobre un objeto que llegue a dar cuerpo a su emoción, nace un nuevo objeto sagrado...» (citado por Randall Collins, *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, Barcelona 2009, pp. 59-60).

dario a fin de anunciar que Jehová es Dios y que quiere nuestra conversión. Embolsan sus biblias y salen de dos en dos a realizar esta misión.

La reunión física de este grupo en un mismo lugar es parte del ritual. «La gente interactúa cuando está próxima (...) El cuerpo es el importante. Cuando unos cuerpos se reúnen en un solo lugar ocurre una sintonización física: corrientes de sentimiento, una sensación de recelo o de interés, un cambio palpable en la atmósfera. Haya o no conciencia de ello, los cuerpos se atienden recíprocamente»⁵; y esto permite que haya calor humano y la formación de una conciencia colectiva.

Generalmente, de este tipo de reuniones «se sale transformado, alegre, aliviado de su agobio, con más fuerza y ánimo para soportar la vida diaria con sus problemas y miseria. La liturgia y el culto católico (y mucho más el evangélico histórico) por la frialdad y formalismo de su liturgia y de sus expresiones, entre otras razones, no estaría satisfaciendo la necesidad de las masas más pobres que (...) encontrarían en la comunidad real un apoyo afectivo y moral que está más allá de las consideraciones doctrinales o teológicas sobre el sentido de Dios, de la vida y de la historia»⁶.

El Documento de Aparecida parece referirse a este tipo de rituales cuando dice que «en estos grupos son acogidos en forma personal; fraternalmente; son valorados; les hacen sentir que los aceptan y los incluyen» (cf. 226 d). «Profundizan la Palabra de Dios; se les adoctrina no en forma fría y teórica, sino como herramienta para hacerlos crecer espiritual, personal y comunitario» (cf. 226 b.c.); parece que los reencantan, pues se sienten invitados a volver a estos grupos (cf. 226 d.). Y señala la causa

⁵ Randall Collins, *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, Barcelona 2009, p. 56.

⁶ Christian Parker, *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, FCE 1ª reimp., México 1996, p. 269.

cuando dice que «la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos «no católicos» creen, sino, fundamentalmente, por lo que ellos viven; (salen) no por razones doctrinales, sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales, no por problemas teológicos, sino metodológicos de nuestra Iglesia. Esperan encontrar respuestas a sus aspiraciones que no han encontrado en la Iglesia» (225).

Como ya se dijo, crear iglesias de casa con integrantes de esta cultura religiosa es ciertamente difícil. Uno de los caminos más promisorios se da cuando estos usuarios se acercan a la parroquia a preguntar las fechas periódicas de las primeras comuniones. Esta pregunta, que genera el contacto, es el puente para entrar en relación con ellos de una forma más permanente. El representante de la parroquia les notifica que el centro de catecismo, para su facilidad y para seguridad de sus hijos, aspirantes a recibir este sacramento, se encuentra en una vivienda cercana a su domicilio. Es una Iglesia de casa tipo «papá y mamá catequistas». Aunque los papás, en un principio, se resisten a asistir, ya que esto «nunca se había acostumbrado», se ven obligados a ceder ya que es condición sin la cual no es posible que a sus hijos se les administre este sacramento. No hay que olvidar que, en no pocos casos, el ritual de la Primera Comunión es de mucha importancia para los papás, no tanto por la alianza sagrada que como familia cerrarán con el Dios de Jesucristo, sino porque les responde a imaginarios de socialización, de prestigio y de valía, que no fácilmente la vida diaria les proporciona.

No hay duda de que la doctrina impartida en las reuniones de este tipo de Iglesia de casa tiene un impacto en los papás y mamás que asisten a la casa cercana participando en esta Iglesia, sin embargo hay que advertir que la celebración de rituales que vitalizan símbolos que por tradición se acostumbran emplear en este sacramento, «hablan» más que el lenguaje verbal de la doctrina. Es el caso, por ejemplo, de dos rituales que en seguida se

narrarán: El Ritual de la entrega de la Biblia, de la vela y de la sal, y El Ritual de la unción del aceite. Como se verá, el des-velamiento de estos símbolos, gracias a lenguaje lingüístico, propicia un círculo hermenéutico saludable.

Ritual de la entrega de la Biblia y de la vela

Este rito se celebra entre el segundo y el tercer mes de iniciado el curso de catecismo de preparación para la Primera Comunión. El párroco, o quien hace sus veces, lleva a la casa en donde se reúne el grupo de papás y mamás, la Biblia y el Cirio Pascual.

Saluda de mano a los asistentes y les dice: «He venido a conocerlos, a que me presenten a sus hijos que harán la Primera Comunión en este ciclo». Se presenta él mismo e invita a que cada familia haga lo mismo. Una vez que concluye, continúa diciéndoles:

«Cuando nos bautizaron, la Iglesia entregó a nuestros papás dos objetos: la Biblia y la vela. Ese día se leyó un trozo de la Biblia y ustedes encendieron su vela en una vela grande, como la que hoy traje, que se llama Cirio Pascual. Hoy vamos a repetir estas entregas. Como entonces, el papá y la mamá recibirán estos dos objetos, que entregarán a su vez a sus hijos el día que éstos hagan la Primera Comunión».

Uno de los presentes lee entonces el evangelio de san Mateo en el capítulo 13,18-23. Una vez leído, el sacerdote comenta este trozo de la siguiente manera: «En esta lectura nos encontramos cuatro tipos de familia. Veamos a cuál de ellos nos asemejamos:

El primer tipo es una familia que, aunque recibe en el bautismo la Palabra de Dios que está en la Biblia, no la vuelve a usar, sino que la deja «en el camino».

Un segundo tipo de familia es la que viene al grupo, pero pronto se le olvida lo que leyó y comentó en la reunión y no la transmite a su hijo.

El tercero es la de aquellos papás que asisten al grupo, que hacen rápidamente la tarea con su hijo porque le ponen más atención a la televisión y al trabajo.

Y finalmente el cuarto tipo de familia es cuando los papás no sólo hacen con su hijo la tarea, sino que procuran poner en práctica la Palabra de Dios, en distinta intensidad».

Les invita a pensar unos momentos cuál de estos cuatro tipos es el caso de su familia.

En seguida, el sacerdote entrega la Biblia a cada uno de los papás, diciéndoles frases en que exprese el deseo de que, con esta Palabra, alimenten a sus hijos; les nutran su espíritu. Si desea mayor formalidad, acompaña este entrega con la frase de Timoteo: «Recibe la Sagrada Escritura, inspirada por Dios y útil para guiar en el bien» (2 Tim 3,16).

Una vez que concluye, les anuncia que les entregará la vela bautismal. La mayoría de las familias carecen de este símbolo, por lo mismo, él les invitará a recibir el Cirio Pascual. Les comenta que el evangelio de san Mateo 5,14-16 habla de la luz de la vela. Invita a uno de los presente a leer este trozo.

Una vez que se lee este trozo, el sacerdote pregunta cómo los papás y mamás son luz de la familia. Después de algunas respuestas, les explica cómo Jesucristo es la Luz que ilumina a toda persona. Es entonces cuando invita a los papás a recibir el Cirio Pascual o a encender en él la vela bautismal de su hijo. En el momento de estarlo encendiendo, les alienta a guiar a sus hijos con sus mejores obras; a no oscurecerles la vida; a acercarse a Jesucristo-Luz para iluminar más su familia con sus buenas obras.

Pasa finalmente a la entrega de la sal, colocada en un plato. Después de desvelar su significado con la lectura del evangelio de san Mateo 5,13, invita a los papás a tomar con sus dedos un poco de sal que colocan en la lengua de su hijo(a) expresándoles el compromiso de no amargarles su vida, sino darles siempre sabor agradable, buen trato.

Les invita, finalmente, a rezar el Padre Nuestro y a darse un signo de cariño. Reciben la bendición con la señal de la cruz y pasan a convivir, comiendo alguna bebida o bocadillo.

Otro ritual que vitaliza símbolos que por costumbre se emplean y cuyo significado, no rara vez, es desconocido; y aún en el caso de que se explique verbalmente, no logra la vitalidad que el rito añade al signo mismo, es el Ritual de la unción con aceite. Esta ceremonia acostumbra celebrarse alrededor del inicio de la segunda parte del período estable-

cido como preparación para recibir el sacramento de la Confirmación.

Ritual de la unción del aceite

Se coloca un poco de aceite de oliva en un recipiente. Previamente el sacerdote les advierte que no se trata de ninguno de los óleos que la Iglesia emplea en sus sacramentos, como es el óleo de catecúmeno, el santo crisma y el óleo de enfermos; que es un simple aceite que ayudará a descubrir la razón por la que la Iglesia emplea esta sustancia para confirmar.

El presbítero o quien hace sus veces, después de saludar a cada familia, les dice: «Nos hemos reunido para prepararnos a la recepción del sacramento de la Confirmación. En él se usa un signo, el aceite, cuyo significado hoy vamos a conocer».

Les pregunta entonces si alguien sabe cuántos aceites se usan en la Iglesia católica.

Completa lo dicho con lo siguiente: «En nuestra Iglesia existen tres aceites: Uno se llama aceite de enfermos, otro óleo de catecúmenos y el tercero Santo Crisma. El Sr. Obispo manda estos tres aceites a cada templo el jueves santo. Aceite se dice en griego “Crisma”, en latín “óleo”. Vamos a ver para qué se nos unta aceite en la Iglesia».

Les pregunta a los asistentes: «Para qué se usa en la vida diaria el aceite».

Complementa lo dicho por los asistentes: «Se le pone aceite a algo que se ha oxidado, que rechina, que no quiere funcionar porque ya se enmoheció. Cuando se termina el aceite a un coche, ya no camina y queda parado en el camino; el motor se ha echado a perder».

«La vida del cristiano es semejante a esto. Cuando nos bautizaron, nos untaron dos aceites: el aceite de catecúmeno y el Santo Crisma. Nos untaron el óleo de catecúmeno para que nos hiciéramos eco de las enseñanzas de Jesucristo, y el Santo Crisma para que fuéramos personas activas, movidas, dispuestas siempre a servir como Cristo fue servidor. A algunos(as) se nos “secó el aceite”; parecemos cristianos oxidados; estáticos; nos cuesta trabajo ser dinámicos, comprometidos, observantes de la manera de vivir que Jesucristo nos pide. Por esto hoy nos vamos a untar aceite para renovar nuestro compromiso con Dios».

El sacerdote pregunta entonces a tres papás/mamá si alguien ha sentido que el catecismo lo ha movido a practicar la religión cristiana católica y les pide testimonios.

Continúa diciéndoles: «Cuando Jesucristo nos dejó después de su resurrección, a sus seguidores les llamaban los “nazareos”, o sea, los seguidores del Nazareno. Sin embargo, a los pocos años les cambiaron el nombre y les pusieron “cristianos”. ¿Por qué les pusieron cristianos?»

«Porque los notaban muy movidos, siempre estaban dispuestos a servir a su comunidad, a dar la vida; practicaban lo que les pedía su religión sin “rechinar”. Por eso les pusieron “cristianos”. Cristiano es palabra griega, viene de crisma, que significa “aceite”. Así que “cristiano” quiere decir en español “aceitado”. Nosotros deberíamos hacerle honor a nuestro nombre siendo gente movida, bien lubricada, como Jesús».

«La Biblia por eso llama a Jesús “El Aceitado”; nada más que se lo dice en griego “Cristo”. Nosotros unimos su nombre “Jesús” y su cualidad “Cristo”; por eso decimos Jesús-Cristo. En hebreo “Cristo” se dice “Mesías”; y en latín “Cristo” se dice “Ungido”. En español sería “Aceitado”; esta palabra suena sin embargo a nuestros oídos un tanto extraña; de ahí que preferimos llamarle, en lengua griega, “Cristo”. Escuchemos esto en el Libro de Hechos de los Apóstoles 11,25-26. Ahí se nos narra dónde y cuándo los seguidores de Jesucristo empezaron a ser llamados “cristianos”. Invita a los presentes a buscar este trozo en su Biblia y a leerlo.

Después de pedirles que comenten el trozo y la explicación dada, les invita a hacer algunas peticiones a Dios para que hagamos honor al nombre de «cristiano». Terminada la oración, les dice:

«Cada uno moja su dedo anular derecho en el aceite y se lo pone, en forma de cruz, en aquella parte de su cuerpo en donde cree que hay más sequedad, más dureza, más parálisis: si es en su manera de pensar, se lo pone en la frente; si es en su hablar, en la boca; si es en el trato con otras personas, se pone aceite en la palma de las manos; si es indiferente al sufrimiento de los demás, se lo pone al lado de los ojos o en los oídos».

Al untarse con el aceite, les invita a decir: «Jesucristo, quiero ser verdadero cristiano». Una vez concluido, añade:

«Este ritual, pues, nos ha ayudado a comprender el significado del uso del aceite. Poco a poco iremos conociendo, en las reuniones de catequesis, el significado del Santo Crisma, óleo que emplea el Obispo para administrar el sacramento de la Confirmación».

Les invita a participar en voz alta lo que sintieron. Piden la bendición de Dios y conviven con algún refrigerio.

3. Los símbolos y rituales en el tipo de Iglesia de casa «comunidad eclesial de base»

Éste es uno de los tipos de Iglesia de casa más abierto a cualquiera de las plurales culturas religiosas. Este tipo de Iglesia de casa nace gracias al visiteo constante del discípulo misionero a sus vecinos cercanos. Tiene como una de sus características señeras su metodología, ver-juzgar-actuar⁷; método que desarrolla el proceso de la inteligencia sentiente y de la inteligencia racional. De ahí que en las reuniones siempre se parta de una realidad que vive el común de personas. No se excluye ninguna, ni las sociopolíticas. El tema no es propiamente religioso, ya que es lo que pasa en la ciudad (Lc 24,19). Cualquiera de los participantes —«el creyente sin Iglesia» o el que simpatiza con «la religión del cuerpo» o quien posee una visión religiosa moderna o posmoderna— propone el tema de la reunión. El discípulo misionero asume así la actitud de Cristo que se acerca a los caminantes que se dirigen a Emaús y da la impresión de ser aquel que es «el único que no está enterado de lo que pasa esos días en la ciudad» (Lc 24,18). Por eso es quien pregunta. Su presencia no es para adoctrinar, sino para encontrar con todos el sentido oculto de lo que

⁷A esta metodología se le conoce también como Método de la JOC, de Revisión de vida, de Comunidades Eclesiales de Base, del Camino de Emaús, Proceso del conocimiento humano.

está sucediendo. La vida en la urbe se hace dintel de una realidad inimaginable.

En un segundo momento, el hecho narrado es interpretado por los asistentes gracias a las preguntas que plantea el discípulo misionero, quien cuestiona sobre las causas y consecuencias que acarrea el hecho que se dialoga (Lc 24,19b-24).

La primacía de la pregunta es el primer paso de la construcción de sentido. Con la pregunta, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. Cada uno, gracias a las preguntas, expresa su manera de ver la vida y las formas como la práctica; narra las múltiples significaciones e interpretaciones que, según su sentir, le dan los distintos símbolos y hechos de su «templo cultural». Es el paso interpretativo en que el signo sensible y el signo lingüístico, como «texto», son contextualizados; así todos los participantes se hacen hermeneutas. El evangelizador se convierte en oyente atento y en espectador cordial y amoroso (RM 49; EN 79), porque desea, a partir de la pregunta, ponerse de acuerdo, gracias a la independencia del movimiento dialéctico del *logos*.

El diálogo, sin embargo, muestra pronto sus límites, tanto por la imposibilidad de comunicar con el lenguaje verbal toda la experiencia moral y existencial, como por la multiplicidad y pluralidad de las interpretaciones que se hacen sobre un mismo símbolo sensible. El problema real entonces es quién va a clausurar el diálogo y quién evita la posibilidad de la equivocidad interpretativa *ad infinitum*. La tentación del evangelizador es el adoctrinamiento que presiona a la univocidad fría. Aquí es donde la palabra hablada es absolutamente imprescindible para que de certeza y así cada uno, libremente, se sienta movido desde su profundo, a adherirse a dicha propuesta. Es el momento no de la palabra del evangelizador, sino de la Palabra de Dios. El discípulo misionero introduce aquí a Aquel que también vive en el vecindario y que es un Intérprete cualificado de lo que ahí sucede. Introduce a Jesucristo, Palabra de

Dios que, al ser oída, provoca un tal eco que los oyentes experimentan una indignancia similar a la de aquellos «que poco entienden y que lentos son sus corazones para entender» (Lc 24,25). La Palabra, hecha «texto» en la Escritura, des-vela al Oculto que vive en el anonimato en el vecindario; Él mismo se empieza a des-velar, gradualmente (Lc 24,27). Éste es, pues, el momento de la reunión en que el agente evangelizador aporta lo propio de su fe. Cada uno se convierte en hermeneuta de la Palabra bíblica. Es el momento en que los miembros del grupo prestan oídos al espíritu y mensaje del Evangelio, para que libremente se lo apropien desde su cultura. Es la definición en que el participante, desde su cultura, evoluciona desde dentro. Este salto a la fe es un don de Dios que no se impone.

Lo maravilloso de este paso, que liga la vida y la fe, es la forma como se unen los miembros de las plurales culturas religiosas en un compromiso común en función de la transformación de realidades inhumanas y en la liberación de ataduras que oprimen. Descubrirse como oprimidos y descubrir a otros que padecen aún más que ellos situaciones injustas, los mueve a una opción por los pobres. Descubrir a Jesucristo que los felicita llamándoles Bienaventurados, porque «de ellos es el Reino de Dios», les lleva a ir más allá de sus propias diferencias culturales.

Es entonces cuando este tipo de Iglesia crea estructuras intermedias que buscan resolver las consecuencias del pecado: desnutrición, analfabetismo, atropello de derechos, carencia de vivienda, falta de servicios públicos, irregularidad de la tierra, falta de participación política. Estas estructuras son grupos de personas que se organizan autónoma e independientemente del Estado y de la Iglesia, con miras a influir como ciudadanos en la transformación de éstas y múltiples realidades injustas. Intermedian no sólo la fe y la vida, sino a gente de plurales culturas; y aun a individuos que tal vez nunca asistan ni a la parroquia ni a una Iglesia de casa, pero que sin embargo participan a través de microorganizaciones en

la instauración del Reinado de Dios; y finalmente, entrelazan vecinos de una misma calle en un lenguaje más común que es el lenguaje de sus necesidades y de sus respuestas.

Aparecen así símbolos nuevos y vitalizadores en el vecindario: el comedor popular, los botiquines de microdosis, los hornos comunitarios de pan, la ludoteca, el centro de capacitación de medicina y alimentación alternativas, las mamás supletorias de hijos abandonados, las compras en común, la caja de ahorros, la tienda popular, talleres de manualidades, grupos en pro de la vivienda, y no por ser el último deja de ser el símbolo más impactante: la organización vecinal y popular, que es «la expresión real de la libertad y de la solidaridad de los ciudadanos (que buscan responder) a sus legítimas necesidades y a que sus aspiraciones sean tenidas en cuenta, en los niveles donde se toman las decisiones fundamentales que puedan promoverlas o afectarlas» (DM Conclusiones 1, 7-11. 15. DP 1214). Sin duda éste es el tipo de Iglesia de casa que más proyecta los valores del Reino: la fraternidad, la ayuda mutua, el servicio desinteresado.

Estas «semillas del Verbo» contenidas en el corazón de individuos de toda cultura religiosa son así regadas en este tipo de Iglesia de casa con la Palabra explícita. Reunión tras reunión crece el ardor del corazón y el anhelo de que la Palabra permanezca como «Compañero del camino» (Lc 24,28-29). Y a su vez, Jesucristo se queda, porque ya estaba en las plurales culturas. Esto lleva a algunos de los presentes a «levantarse y volver a la ciudad», al vecindario, a comunicar a otros que Jesucristo es un Resucitado y que entre ellos está «domiciliado»; que una de las manifestaciones de su presencia es precisamente lo que se está realizando a favor del bien común, ya que lo común son los pobres. Así se convierten también en testigos, en discípulos misioneros⁸.

⁸ Cf. SD, Mensaje a los pueblos de América Latina y el Caribe, n.º 12-27.

Por su parte, el discípulo misionero que coordina la reunión también se convierte, no sólo al haber aceptado que los usuarios de las otras culturas religiosas hayan propuesto el tema a dialogar, sino siendo ejemplo de entrega en favor de su colonia o barrio. Da un paso espiritual de conversión a las otras culturas sin traicionar su propia identidad cristiana, ya que reconoce que en las otras culturas hay «destellos de aquella Verdad que ilumina a todo hombre» (LG 13), tanto en aquellos que «llegaron solamente al conocimiento de un Creador» como en aquellos que «inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo o su Iglesia» o simplemente «no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios» (LG 16 y 17). Prueba así que cree en los «efectos del Espíritu de verdad que actúa más allá de los límites visibles del Cuerpo Místico» (RM 6); que aunque están bajo el signo de la ambigüedad, son expresión del genio y de las riquezas dispensadas por Dios a los hombres en sus búsquedas del Dios desconocido (LG 16; AG 16).

4. Símbolos y rituales en los tipos de Iglesia de casa «sectores humanos» y «uno más uno»

Estos dos tipos de Iglesia de casa son los más apropiados para entrar en diálogo con interlocutores de la religión secular o moderna. ¿Quiénes pertenecen a esta cultura religiosa? La descripción de «la religión secular» se encuentra en diversos números del Documento de Aparecida. Ahí se dice que sus integrantes, casi todos bautizados (DA 127), afirman que la fe es irracional (494), premoderna en el mejor de los casos; que buscan el rostro de Dios; sin embargo lo hacen interpelados por nuevos lenguajes del dominio de la técnica (35) y de la razón; que tienen otros códigos de lenguaje (100d); que desearían el repliegue de la Iglesia a «lo íntimo y privado» (504); que los espacios de diálogo con la razón son las universidades católicas

(498). Un sector de esta cultura «cree que puede operar como si Dios no existiese» (42). Muchos son egresados de universidades, aun católicas, y de institutos politécnicos; «miembros de una clase media tecnológicamente letrada» (60). Es el grupo ilustrado que dice no creer en la Iglesia católica ni en secta o movimiento religioso alguno, pues cree que puede operar sin ellas (42). Parte del hecho de que lo que el hombre no experimente y compruebe, no existe; pugna por un ideal de objetividad que hace abstracción de los condicionamientos del sentir y pretende llegar a formulaciones aceptables por todos, porque son inteligibles. La inmensa mayoría de estos «alejados» vive en las ciudades.

Los practicantes de la religión secular desplazan el simbolismo religioso sagrado y lo suplantán por un simbolismo profano y no rara vez desacralizan símbolos, es decir, un número más o menos importante de realidades naturales o culturales son destituidas de su condición de sagradas y son entendidas entonces como profanas, puramente inmanentes o intramundanas. Este fenómeno no puede ser considerado como descristianización de la sociedad; es más bien la dinámica de modernización por la que estos individuos y grupos apuestan; aunque no se puede negar que en países latinoamericanos tienen una postura anticristiana y jacobina.

Al constatar que la realidad es explicable por la razón y controlada por la ciencia y la técnica, estos usuarios no alcanzan a descubrir lo que se encuentra oculto en ella, el Misterio. Aun las realidades que no dominan, esperan ponerlas algún día bajo el dominio del hombre. La exclusividad que atribuyen a la razón les lleva frecuentemente a la insensibilidad, pues el saber científico y el dominio técnico los conduce a situaciones de enorme desproporción entre el poder y la sabiduría, entre la técnica y los valores, entre el progreso material y la perfección moral. Dejan de lado la preocupación por el bien común para dar paso a la autorrealización inmediata y a la creación de nuevos y, muchas veces, arbitrarios dere-

chos individuales sobre la vida sexual, familiar, sobre las enfermedades y la muerte (DA 44).

Aunque son indiferentes ante la religión en cuanto a su *nomos*, su *ethos* y sus *símbolos*, sin embargo esto «va acompañado de la aceptación y la promoción de valores a los que concede rango absoluto porque originan una adhesión incondicional que puede muy bien constituir una manifestación «secular» de una actitud equivalente a la religiosa»⁹. Han surgido así inventores de todo tipo de instrumentos que salvan vidas humanas; creadores de obras de arte que elevan el espíritu, así como promotores de organismos que buscan aliviar el sufrimiento humano. Por ejemplo, los ecológicos: personas que en lo individual o en alguna organización cuidan la fauna y la flora marítima y terrestre y se preocupan por el cambio climático; los defensores de animales que con propuestas de políticas públicas se oponen a cualquier tipo de exterminio de esta especie; redes mundiales de pacifistas que luchan contra la tortura, la violencia, la guerra, las bombas, las plantas nucleares, las minas terrestres; instituciones que promueven la cultura, las bellas artes, la literatura; ONG que defienden la dignidad de la mujer; el derecho a ser *gay* o lesbiana, la igualdad de las minorías étnicas; promotores de la libertad de pueblos que padecen regímenes represivos; centros que fomentan la comunicación entre las naciones, la educación de los pobres y el mejoramiento de los sistemas pedagógicos y sus contenidos, así como fondos para alivio de la malaria y del tratamiento del VIH-Sida (cf. DA 75); individuos que promulgan y defienden los Derechos Humanos, «decálogo» creíble, aunque no practicado por casi la totalidad de las naciones. Dada su especificidad, son distintos los símbolos empleados en cada uno de estos grupos, sin embargo sus rituales, a los que llaman protocolo, guardan una cierta semejanza.

⁹Juan Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo (ensayos de fenomenología)*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 94-95.

Reclutan a sus miembros entre individuos que se han distinguido en el ejercicio del valor que promueven. La forma como éstos son acogidos cobra especial solemnidad, los lugares son convertidos en paraninfos, en «recintos», en «palacios». Se coloca en el presidio una mesa en que se sentarán los notables del organismo de que se trate; al lado hay un podio, signo necesario en todo acto de esta cultura. Los que van a ingresar como miembros de número, visten según el caso, sus mejores galas –vestido largo, toga, birrete, capa española, muceta, bonete, borlas del color correspondiente a su especialidad–. Ciertamente en sus rituales, el símbolo lingüístico prevalece sobre el sensible: los currícula y los discursos ocupan gran parte del acto. El rito culminante es la toma de protesta que culmina con la entrega del símbolo: título, diploma, escudo, pergamino, medalla, efigie artística, premio, cheque; y el canto del himno nacional. El aplauso inicia el rito de relajamiento que termina en un vino de honor y con la fotografía del recuerdo.

Sólo algunos, sobre todo en el ámbito filosófico, han dado el paso a reconocer que la verdadera lógica no sólo es verbal, sino no verbal y hasta gestual. De ahí que consideren que hay «silencios que gritan» de las víctimas de la injusticia, no sólo en los niveles económicos y políticos, sino en lo propiamente cultural y por lo tanto en lo argumentativo. La pretensión consistiría en argumentar a partir del otro, del silenciado, del oprimido, del excluido, del pobre, del pueblo postergado, que «aunque no tiene nada, tiene la razón», por quien se sienten interpelados. Esta postura los conduce a tomar la causa de los pobres.

No pocos integrantes de esta religión secular, más que imaginar «un cielo» trascendente, prefieren construirlo desde ahora. Y esto, no sólo en sus residencias que hoy día construyen como auténticos *bunkers* debido a la inseguridad imperante en las urbes latinoamericanas, sino apropiándose en exclusividad espacios de la urbe, a las que convierten en zonas «exclusivas» a las que no accede la mayoría de la población y si lo hace, es observada y vigilada de inmediato.

Sin negar que a la parroquia territorial o al decanato corresponde también formar estos dos tipos de Iglesia de casa, hay que afirmar sin embargo que los directamente responsables son los colegios y universidades católicas y las de inspiración cristiana. Estas dos entidades, casi todas propiedad de religiosos y religiosas, tienen contacto frecuente con familias de este tipo de cultura durante el año escolar, ya que son papás y mamás de sus alumnos y son maestros(as) de sus instituciones.

Son pocos los miembros de esta cultura que asisten al templo católico. De las pocas ocasiones que lo hacen es para bautizar a un hijo, para mandar decir una misa por un familiar cercano difunto o asistir a una boda o Primera Comunión. La preparación de este sacramento se lleva a cabo en el colegio. De ahí que al colegio corresponde organizar con los padres de sus alumnas(os) el tipo de Iglesia de casa «papá y mamá catequistas». Para lo cual requiere realizar cuatro cambios: a) El lugar cambia, la clase de religión o formación religiosa, que se impartía dentro del colegio, se realiza en casas de las colegialas(es); b) los destinatarios cambian, ahora los papás y mamás de las (los) colegialas(es) se convierten en interlocutores; c) el tema cambia, lo proponen los papás y las mamás; el coordinador, que es una pareja de esposos, lo ilumina con la Palabra de Dios, la Tradición y el Magisterio; d) las maestras que impartían la clase de religión o formación cristiana, seguirán trabajando en el colegio, sin embargo su papel cambia; en adelante les corresponde escuchar, durante el tiempo de clase, lo que las(os) alumnas(os) recibieron y practicaron con sus papás.

Aquellas parroquias, en cuyo territorio habita un número significativo de profesionistas, obreros especializados, personas discapacitadas o empleados que tienen horarios irregulares en sus trabajos, están llamadas a formar una Iglesia de casa del sector específico: médicos, maestros, obreros, licenciados en derecho, sordomudos, divorciados(as), papás con

hijos autistas, bomberos, mariachis, policías, etcétera. Los temas que se dialogan son propios de su vida laboral o de su situación. No es rara la ocasión en que sólo una persona de un determinado sector desea evangelizarse; en estos casos el párroco con la ayuda de algún discípulo misionero crea una Iglesia tipo «uno más uno», un «alejado» y un «cristiano católico», que se adapta al horario de su interlocutor.

«La Escuela católica está llamada a una profunda renovación. Debemos rescatar la identidad católica de nuestros centros educativos por medio de un impulso misionero valiente y audaz, de modo que llegue a ser una opción profética plasmada en una pastoral de la educación participativa. Dichos proyectos deben promover la formación integral de la persona teniendo su fundamento en Cristo, con identidad eclesial y cultural, y con excelencia académica. Además, han de generar solidaridad y caridad con los más pobres. El acompañamiento de los procesos educativos, la participación en ellos de los padres de familia, y la formación de docentes, son tareas prioritarias de la pastoral educativa» (DA 337).

«Se recomienda que la comunidad educativa (directivos, maestros, personal administrativo, alumnos, padres de familia, etc.), en cuanto auténtica comunidad eclesial y centro de evangelización, asuma su rol de formadora de discípulos y misioneros en todos sus estamentos» (DA 338).

Lo menos que puede hacer una parroquia con los usuarios de la cultura secular que viven en su territorio es descubrir a aquellos «granos de oro» que realizan alguna acción filantrópica e interesarse, y si es posible, unirse activamente a ella. Es la actitud de una Iglesia que pretende «que todo lo bueno que ya hay depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en sus ritos y culturas, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios» (LG 17), pues «aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da» (LG 16), pues en lo más profundo de la con-

ciencia del ser humano está sembrada y enraizada la voz divina, que resuena, cuando es necesario, en los oídos de sus corazones, advirtiéndoles que deben amar y practicar el bien y evitar el mal; ya que la conciencia es el núcleo más secreto y sagrado del hombre; allí se sienta a solas con Dios, y allí, en la intimidad, resuena la voz divina (LG 16).

5. La Iglesia de casa de la cultura religiosa posmoderna, ¿tarea pendiente?

El Documento de Aparecida califica a esta cultura religiosa como «la sociedad adicta a las sensaciones», ya que su centro afectivo es el cuerpo y sus sentidos, pero no como objeto de curación sino como instrumento y espacio de goce sensorial. Los sujetos de esta cultura son las nuevas generaciones, la mayoría bautizada, que consideran el cuerpo como punto de referencia de su realidad presente (DA 51. 127), convertido en la obra maravillosa que puede uno mismo adornar. Sus espacios afectivos y sus símbolos son netamente seculares.

«Son nuevos sujetos, con nuevos estilos de vida, con nuevas maneras de pensar, de sentir, de percibir y con nuevas formas de relacionarse. Son productores y actores de una nueva cultura» (51). «Está naciendo un “hombre inédito”, un nuevo modo humano de ser y de vivir. El joven, entre 14 y 30 años, es ya este nuevo modo, o al menos, es ya el anticipo. Un mundo desaparece y emerge otro, sin que para su construcción existan modelos preestablecidos»¹⁰. Al parecer, se carece de una matriz interpretativa que permita responder pastoralmente al núcleo religioso de esta nueva cultura.

¹⁰ José Luis Moral, *La reconstrucción de la fe de los jóvenes y la pastoral de las vocaciones*, Seminario Conciliar de Bogotá, Colombia 2009.

Los usuarios de la nueva cultura religiosa posmoderna se caracterizan por:

– Desdeñar el pensamiento moderno y a la razón que es su «instrumento».

– Desconfiar de la univocidad, de la cultura como saber la verdad y tener la verdad; por lo mismo, del lenguaje verbal, de la palabra y, sobre todo, de la manera irracional como el hombre la usa.

– Meter el lenguaje verbal en el nuevo lenguaje electrónico cibernético, entre un *sandwich* de imágenes (*chat, click, link, touch, web...*).

– Valorar el cuerpo humano: el cuerpo se ha convertido en la obra maravillosa que puede uno mismo esculpir, adornar –tatuajes y dijes en orejas, nariz, pezones, lengua–.

– Potenciar sus cinco sentidos, especialmente el tacto.

– Tocar, rozar cuerpos.

– Valorar los cuerpos que estaban en el «closet social»; el cuerpo de la mujer, de los discapacitados, de los gays, lesbianas, travestis, de etnias olvidadas.

– Manejar la vida en forma estática, sentados, sin tener que moverse.

– Admirar a «místicos» de la solidaridad con los más pobres; a los perseguidos por causa de la justicia; a las víctimas de holocaustos.

– Valorar la autenticidad humana a-religiosa; no ligada a instituciones religiosas o iglesias estructuradas.

– Denunciar aspectos inhumanos, corruptos, deshonestos de la Iglesia católica.

– Preferir las relaciones democráticas, un grupo de iguales: «nadie forma a nadie, todos nos formamos».

– Tener mamás sustitutas, cuyas casas sean «nidos» y «panales» donde se les comprenda o se les tolere lo que hacen.

– Exigir reconocimiento a leyes subjetivas («lo que se me pega la gana»; «lo que yo creo»).

– Vivir de día en día: «la esperanza es hoy».

– Consumir. Es la cultura del «útese y tírese», lo nuevo es lo joven, lo necesario, lo que debe tenerse. La moda es la piedra angular del consumo.

– Tener relaciones humanas como objeto de consumo llegando así a «relaciones afectivas sin compromiso responsable y definitivo, con una tendencia aún más exacerbada a afirmar los derechos individuales y personales, sin tomar en cuenta los derechos de los otros» (46. 47. 51. 479).

– Crecer en la lógica del individualismo egocentrista, pragmático, narcisista y hedonista.

– Vivir un *yoipsismo*: «autorreferencia, que le conduce a la indiferencia por el otro, a quien no necesita, ni del que se siente responsable» (46).

– «Dejar de lado la preocupación por el bien común para dar paso a la realización inmediata de los deseos de los individuos, a la creación de nuevos y, muchas veces, arbitrarios derechos individuales, a los problemas de la sexualidad y de la familia, las enfermedades y la muerte» (46. 47. 51. 479).

– Considerar cualquier imagen de Dios que se tenga como irrelevante.

– Tomar como religión las modernidades que se encuentran en las ciudades (tecnologías, modas, música, *stars* de belleza y deportivas, etcétera).

– Construir la propia salvación con la felicidad que cada uno halle.

– Gustar más de lo humanitario «visible» que de las prácticas culturales.

– Salvase de la rutina diaria: «darse un respiro», «gozarla», vacacionar, el *free* semanal.

– Mezclar ciencia y sugestión, religión y magia, Edad Media y modernidades, éxtasis religioso y orgasmo. Si lo sexual en la historia del cristianismo fue algo separado, en estas nuevas religiones están íntimamente unidos, su unión es vital.

– Recurrir a espacios netamente seculares.

Identificar a este tipo de hombre y mujer seculares es riesgoso. Lo que más se puede decir es que sus

más fieles adeptos se encuentran, principalmente, entre los jóvenes y adolescentes (51). Éstos, después de tantos rodeos por el futuro u otros caminos, prospectivos o exóticos, han regresado a sí mismos; buscan a como de lugar una especie de salvación aquí y ahora; tratan de descubrir la certidumbre en una época de incertidumbre. Hacerse de un símbolo inmanente y pasajero es realizar el anhelo humano profundo, el imaginario. Si la experiencia del símbolo se queda corta, se añaden dosis adecuadas de droga para lograr el «éxtasis», la plenitud de la felicidad.

Los principales centros que la urbe construye para esta cultura secular y que se ven favorecidos por una respuesta masiva son: los estadios de fútbol, los antros, los foros para festivales musicales, los centros paradisiacos de turismo, las clínicas de embellecimiento corporal, las plazas para *mega-shows*, las tiendas exclusivas y de *Delikatessen*, los festivales para presentar primero, «lo primero»; en menor escala, haciendas, playas y veleros para celebrar ritos de pasaje; salones de baile y campos de golf; y a nivel reducido, un espacio de la propia vivienda convertido en centro cibernético y comunicacional, en capilla de meditación trascendental o budista, en sala de concierto de *hard o heavy metal music* o en centro aeróbico y físicoculturista.

Es difícil conjuntar en una única matriz el perfil del nuevo sujeto juvenil a fin de interpretarlo e idear una pastoral específica. Se tiene que partir de alguno de los aspectos antes enlistados. Partiremos de un planteamiento empírico no por todos aceptado: en este sujeto se da un debilitamiento de la razón y un posicionamiento del cuerpo. Por lo mismo, el tipo de Iglesia que se idee debe centrarse en el cuerpo y no en el discurso verbal o en el razonamiento, al menos como primer momento. Esto lleva a analizar el cuerpo desde una óptica pastoral. Para esto nos serviremos de varios autores¹¹.

¹¹ Sante Babolin, filósofo de la cultura, profesor emérito de Estética y Semiótica en la Universidad Gregoriana, *El Cuerpo*, curso

José Luis Morán afirma que los jóvenes manejan una «fe sensible», una «fe vital», a la que también llama cristianismo humanitario autónomo. La constituyen algunas de las características arriba enlistadas que muestran sensibilidad al dolor y sufrimiento; por eso es humanitario, al que hay que responder con hechos; y es autónomo porque no quiere ligarse a institución alguna. Está basada en el cuerpo más que en razones y doctrinas, en los cinco sentidos que sienten, experimentan, se emocionan e imaginan; y entre éstos, en el que más se usa, que es el tacto, el rozar, y dentro del tacto que roza, en la mano humana que es como un «supersentido».

Sante Babolin describe el rozar. Rozar no es chocar. Tampoco es agarrar. Rozar es acercarse a alguien o a algo para querer. Rozar es más que ver. Rozar es tocar. El modo de tocar es determinante, pues expresa la intención que se tiene. El que toca, que roza, no coge sólo la forma exterior de la realidad, sino que también percibe con ello la interioridad y el impulso vital que la anima. El rozar con mi cuerpo implica el ser rozado por el cuerpo del otro. El rozar activo se vuelve como roce pasivo. En el rozar hay reciprocidad, se reduce la distancia entre dos; se da el con-tacto, y esto es principio del proceso vital del conocer y del amar, que puede llegar a la comunión entre personas. Con-tacto es tacto realizado e intensificado con otro.

Hoy día la persona con tacto da testimonio. Bien puede decirse que si para el sujeto moderno basta el ver-juzgar-actuar, el sujeto posmoderno requiere to-

impartido en la UPM, 2003; José Luis Morán, SDB, profesor en la Universidad Salesiana de Roma: *Ciudadanos y cristianos, Reconstrucción de la teología pastoral como teología de la praxis*, San Pablo, Madrid 2007; «Educarnos “Como ciudadanos y cristianos responsables”», *Misión Joven* 380 (2008) 5-17; «Praxis cristiana con jóvenes en una sociedad laica y democrática», *Revista de Pastoral Juvenil* 441 (2008) 3-16; *La reconstrucción de la fe de los jóvenes y la pastoral de las vocaciones*, Seminario Conciliar de Bogotá, 2009; Lluís Duch y Joan Carles Mélich, *Escenarios de la Corporeidad*, Trotta, Madrid 2005; Juan González-Anleo y Juan María González-Anleo, *Para comprender la juventud actual*, Verbo Divino, Estella 2008.

car-interpretar-actuar, pues lo máximo de sensibilidad y lo mínimo de racionalidad es la sensibilidad por la que el ser humano siente dolor, pena, satisfacción, equilibrio, calor, ganas de moverse a hacer algo. La razón es que la sensibilidad es energía vital, primaria y fecunda, que alimenta cada proceso cognoscitivo y afectivo; porque en cuanto humana, es aquello de lo que emergen todas las facultades, las necesidades y satisfacciones que concurren a dar sentido de vida al hombre; es un sentimiento fundamental que permite llegar al ex-tasis. Es el alimento del yo psíquico, por el que se llega a ser sensible, perceptible, delicado, cortés, cuidadoso, providente.

La situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades; rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales; rostros de indígenas y con frecuencia afroamericanos que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres; rostros de campesinos que, como grupo social, viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan; rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de las crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a sus trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos; rostros de marginados y hacinados urbanos con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales; rostros de ancianos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso, que prescinde de las personas que no producen.

DP 31-39.

Los jóvenes gustan de rozar cuerpos al grado de que abren todos los poros de su cuerpo a base de droga. De esta forma, los poros visuales, auditivos, táctiles, gustativos y aun los olfativos tienen la posibilidad de experimentar «orgasmos». Gracias a esto se imaginan de otra manera a lo que son, a veces de manera alucinante. El rozar y tocar de este sujeto posmoderno es egoísta, puntual y hedonista. No quiere saber ni responsabilizarse de quien está cerca y que lo necesita; evita llegar a ser su prójimo. En consecuencia, el reto es llevar a jóvenes y adolescentes a con-tactar individuos cuya situación está en condiciones de tocar fuertemente su sensibilidad; a rozar cuerpos que son deshechos, sobrantes de la sociedad, víctimas de la injusticia. Si el con-tacto es prolongado, genera relación y posiblemente unión; más si la víctima ofrece calor y acogida, disponibilidad al diálogo y comunión.

Desde este planteamiento, toda actividad que propicie el con-tacto entre los sujetos posmodernos –concretamente entre jóvenes y los más pobres entre los pobres– puede ser considerada como el inicio de una «fe vital».

Actividades juveniles como asentarse por un tiempo razonable en zonas indígenas y en pueblos de campesinos que padecen pobreza alimentaria, compartiendo con ellos la forma de dormir, comer, curarse, sentarse, trabajar, divertirse, caminar, sembrar, cosechar, son contactos que generan sensibilidad. Compartir de lo que el victimado tiene para comer, beber, dormir, curarse es enseñanza para los jóvenes. Su visita toca el corazón del huésped que también se siente impulsado a compartir. Estas actividades deberían ser parte del programa de formación de alumnos(as) de colegios y universidades católicas y de inspiración cristiana. Dejarlas como optativas no hace sino acrecentar el sentido *yoipsista* de su alumnado, fertilizado ya de por sí por el elitismo, por la molicie de sus instalaciones y por la creencia errónea de que saber es sentir.

La Iglesia de casa de esta cultura posmoderna se constituiría en función de preparar cada una de

estas acciones, se fortalecería durante el período intensivo de la actividad misma y se reflexionaría desde las distintas disciplinas de la Academia misma a fin de mejorar la próxima acción.

Se trata de vivir juntos el cristianismo humanitario; los jóvenes posmodernos, autónomamente; nosotros con ellos, como proyecto de Iglesia, convencidos de que «el encuentro con Jesucristo en los pobres es un elemento constitutivo de nuestra fe en Jesucristo» (DA 257; Novo Millenio Ineunte 25). Es además una de las formas como la Iglesia puede mostrar el rostro de madre a quienes desesperan ya de su destino eterno (GS 21), asimismo más que «hablar de Dios», «practica a Dios» que es Amor, palabra clave en esta cultura religiosa.

6. Símbolos y ritos en la cultura cristiana católica

Sorprende que Aparecida describa a la Iglesia como «casa común habitada por una pluralidad de culturas» (520); que todos deben sentirla como «una casa de comunión» (158), «de participación y solidaridad» (167), «sobre todo los pobres» (272). El documento, al considerar a la Iglesia como un espacio, hace referencia al templo, lugar en que se congregan los católicos practicantes cada domingo. Cualifica al templo –y esto es digno de recalcar– como «casa y espacio que prepara a la misión» (272), como «casa para la formación de misioneros» (316). El templo adquiere un nuevo sentido, es misionero. El párroco y los miembros practicantes tienen como tarea convertirse en y desde ahí en misioneros(as); pasar de una pastoral de conservarse católicos a una pastoral decididamente misionera, haciendo que la Iglesia se manifieste como una madre que sale al encuentro, (que se manifieste) como una «casa acogedora de comunión misionera» (370); «como madre, (que) fortalece los vínculos fraternos entre todos (...) y ayuda a que los discípulos de Jesucristo se experimenten como familia, la familia de Dios» (267).

La palabra *madre* evoca multiplicidad de signos sensibles que tienen que darse para que dicho vocablo se haga realidad. Dígase lo mismo de la palabra *casa*. Sacarlas de la frialdad de simples *logoi* (*verbo, palabras*) es tarea permanente. Conviene por lo mismo analizar los signos sensibles a los que la Iglesia recurre para encarnar estas palabras.

En su liturgia usa más palabras que gestos y movimientos corporales. A pesar de que posee una rica simbólica¹², prefiere organizarse alrededor del *logos*, del verbo. Y no sólo en la palabra y en el discurso, sino alrededor del rito mismo cuando celebra los signos sacramentales. No rara vez sus ministros, en lugar de dar vida a los símbolos vitalizando los pasos del ritual, prefieren explicarlos con palabras. En lugar de meterlos en movimiento, optan por el mecanicismo ritualista, y en el mejor de los casos, por explicaciones del significado del signo, asfixiando así la vida que en ellos late. La palabra así posterga al símbolo. Cuando esto sucede, es señal de que el símbolo, aún ritualizado, se ha oscurecido o que ya está «esclerotizado»; de esta manera ya no es respuesta a una búsqueda de sentido, pues se vacía de significado para el ser humano.

¹² El agua significa morir, dar vida, purificar de corrupción y «suciedad», fortalecimiento, progreso o paso del caos al cosmos. El aire o soplo, la fuerza del Espíritu que busca expulsar los espíritus malignos, o evocar dicha presencia, el abrir (rito del Éffeta) los oídos y los labios del recién bautizado. La cruz es signo de entrega y sacrificio por otros; recuerdo del destino del Maestro; decir bien o bendecir sobre personas e instrumentos o frutos del trabajo; el aceite, símbolo del Espíritu Santo que hace de un cristiano partícipe de la vocación del Maestro profeta, sacerdote y rey. El pan y el vino, signos sacramentales del cuerpo y de la sangre de Cristo; sentido del encuentro de familia, de participación fraterna, alimento para la vida; y específicamente la sangre, signo de alianza entre Dios y su pueblo. El fuego, en las distintas formas, vela, cirio, hoguera, antorcha, significa Jesucristo Luz de la humanidad que ilumina al ser humano, que lo guía; símbolo de las buenas obras que se colocan en alto para que otros puedan verlas y den gloria al Padre Dios. Las manos extendidas sobre alguna persona o cosa significa que Dios la aparta para hacerla suya, para santificarla y consagrarla; es también un signo de exorcización de una persona. Las flores, símbolo del aroma de buenas obras.

La misa dominical que celebra el sacramento central de salvación posee un ritual prescrito para celebrar la comunión de Dios con su pueblo convocado, la comunión de éste con su Dios y la de todos los miembros del pueblo que buscan llegar a ser familia de Dios con los que no participan. Este hecho es proclamado y repetido en diferentes momentos del ritual eucarístico en forma verbal. Las formas simbólicas, aunque son de un rico contenido sagrado, sin embargo en ocasiones no transmiten esta fuerza en forma vivencial. Los signos sacramentales necesitan ser explicados porque pertenecen a otra época y a otras culturas. Los movimientos corporales del celebrante y de los participantes son austeros.

Desgraciadamente los signos comunitarios que el celebrante añade por propia iniciativa al ritual eucarístico prescrito no brotan de los ritos propios de la misa, sino que son «importados» de rituales seculares y de otras ofertas religiosas. Se pueden citar, como ejemplos, dinámicas de presentación al principio de la misa; multiplicar el número de ministros que sirven al altar y que son parte de la procesión de entrada y del ofertorio; beber de la misma copa; admitir conjuntos musicales que amenicen el momento con todo tipo de música, como en familia; bailar o mover el cuerpo en ciertos momentos; despedir de mano a los participantes en la puerta del templo; «las misas de sanación» en que rituales que no son parte del rito de la Santa misa, cobran mayor relevancia, como el rito de la unción del aceite, de la imposición de manos para ser sanado.

La experiencia comunitaria no se da con la fuerza que se espera; los participantes salen del templo como auténticos desconocidos que, a pesar de que estuvieron uno al lado del otro, no tienen nada que intercambiar. Corporalmente no se da intercambio sensible alguno más allá del saludo de la paz. La misa dominical es entonces vivida por el participante no rara vez más como obligación que como realización simbólica de un imaginario que el don de la fe culmina y plenifica.

Esta realidad nos lleva a proponer la Iglesia de casa como una estructura que complementa el sentido de *madre* y *casa* que es la Iglesia que trata de crear y fortalecer vínculos fraternos en los que todos experimenten que son una sola familia, la familia de Dios (cf. DA 267).

La Iglesia de casa está en mejores condiciones de idear ritos de acogida en que haya posibilidad de ampliar y variar símbolos maternos y familiares; dígase lo mismo en lo que respecta a los ritos de sensibilización, de felicidad y de reposo; además, su ubicación es más favorable para «entrar a la dinámica del Buen Samaritano que nos da el imperativo de hacernos prójimos, especialmente con el que sufre, y generar una sociedad sin excluidos...» (135) «ya que el sufrimiento, la injusticia y la cruz la interpelan a vivir como Iglesia samaritana» (cf. Lc 10,25-37) (26). «Para ello, la parroquia tiene que llegar a ser buena samaritana (...) con toda la imaginación de caridad» (170).

Ciertamente la cultura cristiana católica tiene como uno de sus símbolos centrales de la comunión que los pobres nunca deben quedar fuera de esta experiencia y de su celebración en signos sacramentales. Esta opción preferencial por los pobres, que nace del amor apasionado de Cristo, y que acompaña al pueblo de Dios en la misión, es un lenguaje que cada cultura entiende en su propia lengua; es por lo mismo núcleo de una evangelización inculturada (cf. 207).

Concluyendo, la Iglesia, y más concretamente la parroquia, esta llamada a realizar una triple conversión pastoral:

– Primera conversión: disminuir lo más posible su lenguaje verbal y potenciar al máximo su lenguaje simbólico, especialmente el testimonial y el de la samaritanidad.

– Segunda conversión: volver a ser, ante todo, comunidad cristiana de hermanos y hermanas que, juntos, discernen necesidades de su entorno

y eligen ministros que respondan al mundo con la actitud de servicio de Jesús; construirse *ad intra* tanto cuanto es requerida por el *ad extra*, preferentemente por el *ad extra* empobrecido de rostros concretos.

– Tercera conversión: volver a ser Iglesia de casa; al menos mentalmente cerrar los templos y salir efectivamente a abrir casas.

Bibliografía

Balandier, George, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona 1996.

Brading, David A., *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*, Taurus, México 2002.

Bravo, Benjamín, «Religiosidad popular urbana», en José de J. Legorreta, *10 palabras claves sobre pastoral urbana en América Latina*, Verbo Divino, Estella 2007.

Collins, Randall, *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, Barcelona 2009.

Parker, Christian, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE 1ª reimp., México 1996.

Solares, Blanca, *Madre Terrible, La Diosa en la religión del México Antiguo*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2007.

Conclusión

Este libro tiene una intención: ayudar a descifrar un camino para implementar la misión urbana.

La urbe es creadora de culturas religiosas, sus habitantes la convierten en nido en que las incuban. Hay múltiples culturas religiosas: los que acaban de llegar a la urbe, se aferran a sus mitos religiosos ancestrales; los nacidos en ella, los re-formulan en la medida que les son útiles para hacer de la urbe un pedazo de «cielo», aunque sea por un momento; y si éstos no bastan, se desechan, y se inventan nuevos signos religiosos, sobre todo cuando se presentan situaciones-límite inéditas que la urbe impone por la fuerza al cuerpo y a la *psiqué*; otros llegan a asirse de núcleos ligados a la ciencia, al poder y al dinero, a los que dan significados que religan y relacionan con un futuro intraterreno; finalmente, los jóvenes y adolescentes convierten en religión la sensación urbana que se viste de cibernética, de estridencia, de enervante, de riesgo, de consumo, de belleza; y entre los desechados por la urbe, la venganza y destrucción, la crueldad y el autodesprecio se tornan religiosas. Y en todas ellas se encuentra el Espíritu de Jesucristo Resucitado. A éstas y a otras expresiones, la urbe les da cobijo; tal vez sea mejor decir: todas estas formas religiosas son urbanas.

Son tantos los que coinciden en una misma cultura religiosa que pareciera que se pusieron de acuerdo. No es así. Son «vecinos» simbólicos que ni se conocen; ritualizan los mismos símbolos, sin

percatarse de ello; se prestan y se abastecen de signos ajenos, con la mayor naturalidad, haciendo cócteles que respondan a sus anhelos; pisan terrenos de «otros» en la medida de su necesidad central, encontrar vida. No buscan verdades, buscan vida, a como de lugar. La Iglesia por su parte lo que les ofrece, muchas veces, son verdades. Éstas parecen no decirles nada o casi nada. En ocasiones convierten a la Iglesia en abastecedora de signos, cuyo significado ellos se encargan de reformular en sus propios «territorios» religiosos.

Estos «territorios» son virtuales. No se pueden dibujar en los mapas. Pero son más fuertes que la tinta con que se señalan las calles, jardines y avenidas de las urbes. Son verdaderas «ciudades invisibles» dentro de la misma urbe visibilizada en trazos físicos. Son personas de diferentes clases sociales y de distintas formaciones académicas que tienen en común un núcleo ético-mítico. Invisibilidad que se descubre a través de los símbolos que en espacios y tiempos determinados son ritualizados. «Momentos» en que sobreabunda el sentido, al grado de vitalizar largos y densos períodos de la existencia de los ciudadanos.

Las grandes ciudades no pueden seguir teniendo una Iglesia que espera, sino una Iglesia que sale, que «pasa de un pasivo esperar a un activo buscar y llegar a los que están lejos» (DA 517 i). Y no sólo un salir físico, que ya es mucho; sino lo que

podría llamarse un «salir cultural-religioso». Postura que la lleva a reconocer que el cristianismo es mucho más que el molde cultural llamado cristianidad que actualmente tiene. De ahí que salga al encuentro de las culturas actualmente existentes en las ciudades, para reconocer en ellas la presencia del Espíritu de Cristo Resucitado y ayudar con su testimonio y anuncio explícito a que llegue a encarnarse en cada una de ellas.

Éste fue el interés que nos movió a elaborar este libro. Fundamentar la Iglesia de casa, como un espacio ideal en que se encuentran individuos de plurales culturas religiosas con un discípulo misionero que admira y respeta las semillas del Verbo existentes en ellas y que a su vez está convencido de que Jesucristo es el único que ofrece el Reino de la vida plena. La doctrina, las normas, las orientaciones éticas, y toda la actividad misionera de la Iglesia, tienen que dejar transparentar esta atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer de América Latina y el Caribe (DA 361).

La Iglesia de casa en sus distintos tipos es concreta renovación misionera; es modelo paradigmático de una renovación comunitaria; es una sólida forma de evangelizar de acuerdo con las culturas y las circunstancias (DA 369). Es pasar de una pastoral de conservación a una pastoral decididamente misionera. Es probar con hechos que la Iglesia es madre que sale al encuentro de sus hijos; que es una casa acogedora (DA 370).

Es la fe de una Iglesia que no sólo está en la urbe, sino que se hace urbana; es la fe de una comunidad que cree que Dios habita en las culturas, que en ellas se encuentran valores del Reino de Dios que las recrea desde dentro para transformar situaciones antievangélicas (DA 374 a). En ellas se viven vínculos de fraternidad, libertad, solidaridad, interacción, convivencia y aceptación de lo diferente, universalidad, relación con otros, con quienes se religan, para encontrar a su Dios.

En la Iglesia de casa, los asistentes rastrean, en diálogo grupal, las huellas del Resucitado que llegó antes que ella misma; des-velarlas; valorarlas como la «tienda de Dios», como dice el Apocalipsis. El diálogo simbólico pasa a ser paulatinamente diálogo verbal. En dichos contextos, el discípulo misionero une, con una actitud testimonial o de empatía, su propio árbol del Reino, del que es signo e instrumento. Con delicadeza, anuncia explícitamente a Jesucristo, para que cada uno, desde su cultura, se lo apropie. El resultado es «nuevas» culturas que formulan el mensaje cristiano según sus propias formas de entender su cultura. Es una evangelización inculturada. No es tanto el Evangelio el que se incultura, sino que son estas culturas religiosas urbanas las que incorporan, a su modo, el Evangelio. En ellas se afianza y embellece entonces «la tienda de Dios» que ya estaba puesta en ellas.

Llegar a este cambio cualitativo en su quehacer pastoral requiere de parte de la Iglesia una conversión profunda. No es fácil negarse a sí misma después de siglos de cristiandad en que no rara vez creció su autocomplacencia. El cristianismo no hace de la cultura en que está trasvasado el Mensaje, ni la única cultura cristiana, ni la mejor cultura. Su Mensaje es una Persona, Jesucristo, no circunscrible ni clausurable en palabras; tiene que proclamarse, hoy día, más que en palabras, encarnado en la vida de los cristianos católicos.

A la Iglesia institución corresponde asumir tres conversiones; ya no por motivos teológicos, sino por la fuerza de las circunstancias. De lo contrario, el cambio de época puede dejarla en simple objeto artístico y arqueológico. De esto, hay síntomas severos que llevan a diagnosticar una enfermedad más seria de lo que se supone. La Iglesia europea es la prueba. La Iglesia latinoamericana y caribeña, en Aparecida, hizo sonar la alarma.

Primera conversión: disminuir lo más posible su lenguaje verbal y potenciar al máximo su lenguaje testimonial y de empatía, su lenguaje simbólico.

Segunda conversión: volver a ser, ante todo, comunidad cristiana de hermanos y hermanas que, juntos, discernen necesidades de su entorno y eligen ministros que respondan al mundo con la actitud de servicio de Jesús; construirse *ad intra* tanto cuanto es requerida por el *ad extra*, preferentemente por el *ad extra* empobrecido de rostros concretos.

Tercera conversión: volver a ser, también, Iglesia de casa.

Estas tres conversiones, asumidas en su origen como aparente estrategia pastoral, pueden ser el principio de la apropiación espiritual de la Vida de Dios Trinidad, quien es relación de Personas, misión interpersonal, comunión plena y perfecta de Personas y entrega diaconal mutua. Es llegar a ser lo que dice ser, Sacramento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es la espiritualidad de comunión. Es el espíritu que nutre la pastoral urbana.

Índice

Autores		5
Presentación		7
Capítulo I.	La Iglesia de casa desde la Sagrada Escritura Toribio Tapia Bahena	11
Capítulo II.	La Iglesia de casa desde la dogmática Dante Gabriel Jiménez Muñoz Ledo	35
Capítulo III.	Iglesia de casa e Iglesia local David A. Díaz Corrales, O.P.	49
Capítulo IV.	La Iglesia de casa. Génesis e historia David A. Díaz Corrales, O.P. – Jesús Flores Aparicio, O.P.	81
Capítulo V.	La Iglesia de casa desde la perspectiva jurídica de la <i>cura animarum</i> en la casa privada Antonio Espinoza Mendoza	97
Capítulo VI.	La Iglesia de casa desde la pastoral Benjamín Bravo Pérez	115
Capítulo VII.	La Iglesia de casa desde la simbólica Benjamín Bravo Pérez	135
Conclusión		157

