

Ser cristianos en la frontera eclesial

JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA

Uno no elige, normalmente, situarse en la frontera. Son, por lo general, determinadas circunstancias ajenas a uno mismo las que colocan en esa tesitura. Esto suele suceder en el terreno político, en regímenes dictatoriales. Cuando una persona se exilia y abandona su país, no suele hacerlo por gusto o por deseo de buscar aventuras, sino obligado por las restricciones impuestas a la libertad e incluso por el peligro de perder la vida. En el fondo, hay una serie de opciones firmes e irrenunciables que llevan derechamente a la marginación y por el sistema.

Algo parecido sucede, aunque sin llegar a esos extremos de exclusión, en la vida y en el funcionamiento de no pocas instituciones de las sociedades democráticas: partidos, sindicatos, asociaciones. Se puede estar integrado en ellas acríticamente, y hasta de forma pasiva, o se puede permanecer dentro con un sentido crítico más o menos acusado, asintiendo y disintiendo.

Quienes permanecen acríticamente no crean problemas a los que detentan el poder en las diferentes instituciones, ni suelen dar motivos para que se tomen contra ellos sanciones. La armonía entre los dirigentes y las bases es total. Sin embargo, cuando se está y se actúa críticamente, cuestionando aspectos fundamentales tanto a nivel ideológico como de funcionamiento y de organización, la cosas se complican para los críticos y disidentes, que se verán obligados por el aparato a colocarse en los márgenes de la organización correspondiente, renunciando así a ocupar puestos de responsabilidad.

Pero ¿qué sucede en la Iglesia? (Aquí vamos a referirnos sólo a la Iglesia católica). Aun cuando se observan ciertas similitudes con los casos antes indi-

cados, es obligado reconocer que estamos ante una situación peculiar, dada la naturaleza de la Iglesia. Comencemos por reflexionar sobre los diferentes modelos o paradigmas eclesiales, lo que nos permitirá arrojar una primera luz sobre el tema en cuestión.

1. DE LA IGLESIA DE CRISTIANDAD A LA IGLESIA DE COMUNION

El Concilio Vaticano II supuso una quiebra —más en el terreno doctrinal que en el de la práctica— del viejo paradigma de la *Iglesia de cristiandad* y dio paso a un nuevo paradigma: el de la *Iglesia de comunión*. En el viejo paradigma, la Iglesia funcionaba como una organización fuertemente jerarquizada, que impedía la participación de la base eclesial. La jerarquía tenía una clara e indubitable conciencia de ser la detentadora de la eclesialidad y haber recibido de Cristo el triple poder de enseñar, santificar y gobernar. Los textos del magisterio eclesiástico y de la teología neoescolástica que podrían citarse en favor de este modo de ver las cosas son numerosos. La imagen pastor—ovejas, tan frecuentemente utilizada e interiorizada tanto por los jercarcas como por los fieles, constituye la expresión más depurada de esa mentalidad.

La jerarquía se consideraba la depositaria en exclusiva de la eclesialidad, privando así a los fieles de su papel activo en la vida de la Iglesia. Sólo la jerarquía se consideraba Iglesia, y el pueblo creyente no era otra cosa que un apéndice del que se podía prescindir sin por ello ocasionar alteración alguna en la organización y marcha eclesiales. Todavía hoy quedan restos de esa visión jercocéntrica en ciertos juegos de lenguaje, como cuando se aplica a toda la Iglesia lo que dice o hace la jerarquía. Ante documentos, declaraciones o actuaciones del papa o de los obispos, suele generalizarse el discurso y atribuirlo a la Iglesia en su conjunto como si la jerarquía totalizase y agotase la eclesialidad.

En el paradigma eclesial de cristiandad era a la jerarquía a quien correspondía cumplir el encargo misionero de Cristo, así como definir los contornos del dogma, fijar los principios de moralidad, diseñar la disciplina eclesiástica y perfilar la organización. Todo era fijado con tal rigor y de manera tan cerrada que quien osaba disentir razonablemente y en conciencia, aun cuando se tratara de aspectos no pertenecientes al núcleo de la fe, quedaba excluido de la comunidad eclesial.

El nuevo paradigma de *Iglesia de comunión*, alumbrado por el Vaticano II, desarrollado por la eclesiología posconciliar y puesto en práctica en no po-

cas iglesias locales, constituye un importante correctivo al modelo anterior. Para empezar, se olvida la definición de la Iglesia como *societas hierarchica et inaequalis*, que daba pie a una estructura autoritaria y dictatorial, y se presenta a la Iglesia como *misterio* y *pueblo de Dios*, categorías ambas rescatadas de la tradición bíblica y patristica y centrales para la comprensión teológica y sociológica de la Iglesia.

La eclesialidad ya no descansa ni sólo ni principalmente en la jerarquía, sino *en el pueblo de Dios*, del que se ocupa tan certeramente el capítulo II de la constitución conciliar *Lumen gentium*. La consecuencia más plausible es la centralidad y el protagonismo del pueblo de Dios en la vida de la Iglesia, cuya estructura no es ya piramidal —de arriba (jerarquía) abajo (pueblo)—, sino comunitaria, popular, igualitaria, fraterna, participativa, corresponsable, y cuyos ministerios, jerárquicos o no, se insertan en el pueblo de Dios y están al servicio de la edificación de la Iglesia. Estamos ante una eclesiología *dinámica*, en la que el Espíritu de libertad y de fraternidad impulsa a la comunidad a una presencia liberadora en la sociedad.

El protagonismo al que hemos hecho referencia ha de tener su canalización concreta. ¿Cómo? Generando cauces que permitan al pueblo de Dios ser *sujeto activo* en la evangelización y en la toma de las decisiones que le afectan. En este sentido creo que la eclesiología del Vaticano II puso las bases —si bien no sacó las últimas consecuencias— para una democratización interna de la Iglesia. Los cristianos se sienten legitimados por el concilio para extraer del nuevo paradigma de Iglesia de comunión importantes referencias que hagan real y operativa una estructura democrática que devuelva al pueblo de Dios su plena eclesialidad. No se olvide que la igualdad radical de todos los creyentes es anterior a las ulteriores diferenciaciones ministeriales. Estas se justifican en cuanto garantes de la ministerialidad de todo el pueblo de Dios y en cuanto funciones que vehiculan históricamente el servicio de la Iglesia al mundo.

Con la categoría pueblo de Dios se acentúa el carácter dinámico, procesual y evolutivo histórico—salvífico de la Iglesia. Esta no es una realidad dada de una vez por todas. Tiene su base a raíz en el movimiento de Jesús o, según la certera expresión de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, en el discipulado igualitario de hombres y mujeres. Y desde la fidelidad al proyecto discipular de los orígenes *re-nace* y *se re-crea* constantemente respondiendo a los desafíos históricos. La identidad eclesial no debe entenderse estáticamente, sino de forma creativa. Las diferentes situaciones culturales, políticas, socio—económicas, etc., obligan a reformular la identidad y a descubrir la permanente e inagotable novedad del mensaje cris-

tiano. Dios empuja al hombre hacia una verdad siempre mayor y más enriquecedora.

La otra categoría central que utiliza el Vaticano II para definir la Iglesia es *misterio*, fuertemente arraigada, como la anterior, en la tradición bíblica y patristica. Con ella se pone entre paréntesis la concepción juricista y societaria de la Iglesia y se destaca su dialecticidad y pluridimensionalidad (iniciativa de Dios-respuesta del hombre). Esta categoría, que contó con una acogida favorable entre los teólogos renovadores hace tres décadas, comienza a suscitar recelos y suspicacias hoy. Ello se debe, con toda seguridad, a las connotaciones involucionistas que los sectores conservadores están imprimiendo a dicha categoría. En el Sínodo de 1985 puede apreciarse ya un desplazamiento de la categoría *pueblo de Dios* y una acentuación desmesurada de la categoría *misterio*, que vino a ser un correctivo velado a la eclesiología comunitaria del capítulo II de la constitución *Lumen gentium*. El peligro que se esconde tras el uso actual de esa categoría es, quizá, un retorno a lo sagrado, que es propuesto por el propio Sínodo como alternativa al secularismo reinante. Dicho retorno a lo sagrado esconde una intención restauracionista y de neo—cristiandad.

Con todo, si queremos movernos en el horizonte de fidelidad creadora al concilio, es necesario retomar y articular coherentemente ambas categorías eclesiales, pueblo de Dios y misterio, porque expresan con precisión las dimensiones más genuinas de una eclesiología dinámica de comunión.

2. SER CRISTIANOS EN LA FRONTERA

Llegados aquí, podemos plantearnos ya el fenómeno de los movimientos cristianos que se mueven en la frontera intraeclesial. Y comenzaremos por recordar que siempre hubo, en la historia del cristianismo, grupos de este tipo, es decir, colectivos —algunos de ellos de gran relevancia y que influyeron de manera decisiva— que vivieron su fe fuera de los marcos oficiales y en conflicto con la Iglesia institucional. Cualquier historia de la Iglesia mínimamente objetiva ofrece numerosos ejemplos. Y, sin embargo, ello no llevaba necesariamente a abandonar la Iglesia, ni siquiera la Iglesia institucional. Era, más bien, otra forma de vivir la fe, que parecía más afín a los orígenes del cristianismo.

Vivir en frontera, para ellos, significaba optar por los grupos sociales más desfavorecidos y denunciar las cómodas alianzas de la Iglesia —regia o papal— con los poderosos. Ello entrañaba una crítica, con frecuencia radi-

cal, de las estructuras eclesiásticas viciadas. La vida evangélica era colocada así, paradójicamente, en la frontera por la institución y sólo podía vivirse en los márgenes de la gran Institución. Junto a esos grupos marginados, lo que en realidad se colocaba en la frontera era el proyecto de Jesús.

De esto podemos concluir que el fenómeno de la vivencia marginal de la fe sin abandonar el seno de la Iglesia y en actitud crítica y alternativa no es nuevo. Es tan antiguo como la Iglesia misma.

Lo que sucede es que hoy se da en las diferentes Iglesias con rasgos peculiares. En primer lugar, se trata de un fenómeno más extendido o, si se quiere, más amplio cuantitativamente hablando. Si en otras épocas la disidencia eclesial constituía una corriente irrelevante a nivel numérico, hoy posee una expansión inusitada. No se puede hablar, como ligeramente hacen algunos jerrarcas, de «cuatro locos» o de un reducido grupo de descontentos. Por doquier nos encontramos con colectivos eclesiales críticos que se sienten distanciados del aparato institucional de la Iglesia, pero se sienten Iglesia: comunidades de base, movimientos apostólicos, parroquias populares, grupos feministas, etc. Se trata, además, de un fenómeno que va en aumento y que no resulta fácil detener o domesticar.

En segundo lugar, no es un fenómeno que se dé sólo en las bases eclesiales; se produce también en otros sectores de Iglesia tradicionalmente integrados en la institución. Así, por ejemplo, puede hablarse de obispos en frontera comprometidos con los sectores marginados de la sociedad. Dichos obispos permanecen en la institución eclesial, ejerciendo su ministerio pastoral críticamente y desacralizando la autoridad que ellos mismos detentan. Más aún, hay iglesias locales en las que sus respectivos episcopados en conjunto se mueven en el terreno de la evangelización liberadora y son objeto de marginación por parte de Roma. Actualmente no es infrecuente que esos episcopados sean llamados al Vaticano para convencerles de la necesidad de renunciar a ciertas opciones pastorales de vanguardia y de aceptar las directrices emanadas de la Curia.

Más frecuentes son todavía las posiciones fronterizas de no pocos teólogos que representan hoy el polo crítico dentro de la Iglesia. Hay aquí un fuerte potencial emancipador que sirve de guía ideológica a los movimientos cristianos de base. Los teólogos han tomado conciencia de su función magisterial, entrando en conflicto, con relativa frecuencia, con el magisterio eclesiástico. Tres colectivos de teólogos que se mueven en un horizonte crítico me vienen ahora a la mente: en primer lugar los teólogos latinoamericanos de la liberación, que están en el punto de mira de la Congregación para la

doctrina de la fe. Algunos de ellos han sido sancionados y otros amonestados.

En segundo lugar, los teólogos europeos que firmaron en el mes de enero de 1989 la «Declaración de Colonia», donde llamaban la atención, entre otros temas, sobre el autoritarismo reinante hoy en la Iglesia, sobre las extralimitaciones del magisterio en cuestiones doctrinales (al equiparar, por ejemplo, ciertas doctrinas no dogmáticas con verdades de fe), sobre el creciente conservadurismo de la jerarquía y sobre la falta de participación de los creyentes en asuntos importantes de la marcha de la Iglesia, como la elección de obispos.

En tercer lugar, la Asociación de teólogos «Juan XXIII», que representa una de las corrientes crítico-proféticas más activa de la Iglesia española. Ella organiza anualmente, en colaboración con una veintena de movimientos cristianos y con otra veintena de revistas de pensamiento cristiano e información religiosa, el Congreso de Teología, que ha sido objeto de descalificaciones por parte de la jerarquía y es acusado de desviaciones doctrinales y de desorientar a los creyentes. La Asociación interviene asiduamente, a través de los medios de comunicación, en el debate intelectual con análisis críticos sobre el momento de involución que vive actualmente la Iglesia y con propuestas alternativas a las oficiales en torno al modo de presencia de la Iglesia y de los cristianos en la sociedad democrática. Frente a algunas tendencias jerárquicas que amparan una cierta confesionalidad de ciertas instituciones sociales y políticas, la Asociación se define en favor de la laicidad de la sociedad y del compromiso de los cristianos en las organizaciones y movimientos laicos progresistas.

Lo que está en el fondo de los teólogos fronterizos es la función que le corresponde a la teología como inteligencia crítica y lúcida de la fe. Lo que no aceptamos es seguir siendo el brazo largo de la jerarquía o la *claque* del magisterio eclesiástico. Porque no es ése nuestro cometido. Antes, al contrario, pretendemos desarrollar el trabajo intelectual de forma creativa, desde el rigor profesional y desde la fidelidad al legado del evangelio. Ello exige libertad de investigación y de expresión, de una parte, y sensibilidad hacia los nuevos signos de los tiempos en que debe encarnarse y traducirse el mensaje cristiano, de otra. La función del teólogo no es legitimar el orden existente, ni el eclesial ni el social, sino cuestionar en su raíz las bases del sistema autoritario imperante hoy en la Iglesia, apuntando a la utopía de Jesús y ofreciendo alternativas en línea con dicha utopía, y criticar todo sistema político que no vele, en la práctica, por la defensa de los derechos humanos, especialmente de los más desfavorecidos, diseñando un nuevo modelo de sociedad igualitaria, fraterna y liberadora.

Lo que tienen en común estos grupos fronterizos es su firme voluntad de no desgajarse de la Iglesia-institución, su confesado deseo de no romper la comunión eclesial ni los puentes de diálogo con la jerarquía. No existe ni siquiera intención de crear una Iglesia paralela, un magisterio paralelo, una moral paralela, una organización paralela. No pretenden derrocar a quienes detentan hoy el poder en la Iglesia para ocuparlo ellos en una especie de «revolución desde abajo». Muy al contrario, expresan constantemente su compromiso de vivir la comunión, si bien de manera crítica y dialéctica, sin caer en la sumisión, y de construir la unidad, si bien desde la pluralidad.

Lo que sí demandan es su pleno derecho de ciudadanía dentro de la Iglesia, como el resto de los grupos y movimientos. Este derecho implica necesariamente el derecho a la crítica como consustancial a una fe adulta y responsable.

Los sectores a los que venimos refiriéndonos no suelen ser colocados en frontera por motivos doctrinales —aunque se dan algunos casos—, sino por razones de *ortopraxis*. No es que cuestionen determinadas verdades de fe, sino una determinada práctica eclesial poco sensible al clamor de los oprimidos y a los nuevos climas culturales.

Por lo general suelen buscar formas de coordinación a partir de una sintonía básica. Obispos, teólogos y movimientos cristianos fronterizos caminan juntos, desplegando una gran riqueza de carismas y buscando una estrategia unitaria tendente a hacer operativa la fe en el mundo. A cada uno de estos sectores les corresponde un papel irrenunciable en la dinamización de la comunidad cristiana.

De esto se deduce que vivir la fe en frontera dentro de la Iglesia no sólo no amenaza la unidad y la comunión eclesiales, sino que potencia a ambas por la vía de la creatividad y de la inculturación; no sólo no aleja del proyecto originario cristiano, sino que lo encarna históricamente en las actuales coordenadas socio-culturales.

Vivir la fe en la frontera constituye, además, una de las condiciones de posibilidad más importante para sintonizar y comprender, en profundidad y desde dentro, a las personas y grupos humanos marginados de la sociedad: exiliados, presos, parados, emigrantes, delincuentes, drogadictos, analfabetos, etc. Una Iglesia que viviese cómodamente instalada en el sistema y que estuviese encerrada en el interior de sus muros defendiendo la «fortaleza» doctrinal y organizativa, no se encontraría en condiciones, ni objetivas ni subjetivas, de apostar por los excluidos. Una Iglesia estructurada clericalmente

dedicará sus mejores energías a protegerse del mundo y huirá de la conflictividad histórica. Los clérigos velarán más por el mantenimiento de su estatus que por los derechos de los pobres.

3. OPCION POR LOS POBRES, VERDAD TEOLOGICA

La *opción por los pobres* constituye uno de los referentes que identifican a los movimientos cristianos fronterizos. Dicha opción no se entiende al modo romántico o idealista, sino históricamente. Ella pasa por la encarnación en el mundo de los pobres y marginados, asumiendo su causa y luchando por su liberación.

La opción por los pobres se canaliza a través de las diferentes mediaciones históricas laicas que se mueven en un horizonte de emancipación: formaciones políticas, movimientos sociales, plataformas culturales, etc. Desde ellas, y no desde instituciones temporales de corte confesional, se intenta hacer realidad la utopía del reino de Dios en la historia.

La opción por los pobres, como afirman certeramente Pixley y Cl. Boff, no se mueve originariamente en el plano moral, sino en el teológico. Se trata de una *verdad teológica que tiene su raíz en el misterio de Dios*. La forma concreta que asume la encarnación de Dios en la historia es la del *pobre* (2 **Cor** 8,9), quien se convierte en lugar de revelación y salvación. La pobreza de Jesús no es algo accesorio e irrelevante; antes, al contrario pertenece al núcleo esencial del misterio de la encarnación y de la humanidad de Dios. Existe una unidad indisoluble entre Dios y el pobre, entre Cristo y el pobre, entre Dios, Cristo y el pobre.

La vida y misión de Jesús están ligadas a la causa y el destino de los pobres, hasta el punto de que la salvación o condenación definitivas se asocian directamente con la opción por los pobres o con la desatención a los pobres respectivamente. En la opción o rechazo de los pobres se juega el problema de la fe en Jesús. Ahí se encuentra el criterio de autenticidad o inautenticidad de dicha fe.

La opción de Jesús por los pobres no se reduce a un simple divertimento, o a un afecto emocional o a una actividad esporádica y pasajera; constituye su *opción básica*, su práctica fundamental. El núcleo central de la buena noticia anunciada por Jesús y hecha realidad históricamente a través de sus acciones concretas es la *liberación de los pobres* (**Lc** 4, 16ss; **Lc** 7,22; **Mt** 11,5).

Jesús no se limita a declarar a los pobres dignos ante Dios y privilegiados de Dios —cosa que también hace—, sino que cuestiona, en su raíz, las condiciones materiales y religiosas que dan lugar a la marginación social y moral y tiende a erradicar dichas condiciones.

La proclamación del reino de Dios como utopía del hombre nuevo y de una sociedad nueva se dirige, según consta en los estratos más antiguos de las narraciones evangélicas, a estos tres grupos sociales marginados: los pobres y desvalidos; los enfermos y poseídos; los publicanos, las prostitutas y los pecadores. Estos grupos, más que colectivos de individuos moralmente reprobables deben ser considerados como pertenecientes a una clase social desfavorecida. Los exegetas suelen fijarse habitualmente en la situación moral de estos grupos, cuando lo que les distingue del resto de los ciudadanos es su situación social.

Un elemento a tener en cuenta en la opción de Jesús por los pobres es que asume el empobrecimiento en solidaridad con los marginados, como condición para la defensa de los derechos de éstos. No se trata, por tanto, de un empobrecimiento por sí mismo, sino en razón de los pobres. No es una pobreza asumida por razones ascéticas. Jesús no es un puritano de la pobreza. Su empobrecimiento no es fatal y conformista, sino consciente y activo, que le lleva a sentirse privado de la libertad, de la seguridad y de la propia vida (máxima expresión del empobrecimiento).

En una sociedad antagónica, como la del tiempo de Jesús, no es posible la neutralidad. De ahí que denuncie el modo injusto de actuar de los ricos y de quienes legitimaban religiosamente ese proceder, y opte decididamente por los empobrecidos, testimoniando con su vida la causa que defendía.

En esta perspectiva hay que entender la muerte de Jesús, que no es querida por Dios ni buscada por Jesús, sino provocada por los poderes religiosos y políticos. Su muerte en la cruz como un condenado no fue un error, como creía Bultmann, sino consecuencia de la vida que llevó. Fue la factura que le pasaron por haber vivido una vida alternativa a la impuesta por el sistema. Resultó ser el precio a pagar por su crítica al poder y por negarse a hacer las paces con él. Fue el resultado de haber apostado a fondo por los pobres y de haber defendido, con ocasión y sin ella, las causas que en aquella sociedad se daban por perdidas. Fue la consecuencia de haber vivido como hombre libre. La libertad era, para él, innegociable. Partiendo de esa convicción, relativizó el universo religioso—político que esclavizaba al hombre: la ley, el sábado, el ayuno, la impureza, etc.

De lo dicho es fácil deducir que la opción por los pobres tiene un *fundamento cristológico* y, por ello, posee *carácter normativo* para la comunidad cristiana. La trasgresión de esta normatividad constituye una infidelidad y un alejamiento del espíritu profético del cristianismo. Son precisamente las prácticas liberadoras de Jesús en favor de los marginados y sus denuncias contra quienes generan la marginación las que colocan a Jesús en la frontera tanto religiosa como social.

4. TRAS LAS HUELLAS DEL MOVIMIENTO IGUALITARIO DE JESUS

En ese mismo horizonte fronterizo hay que situar el movimiento de seguidores que pone en marcha Jesús. El teólogo modernista Loysi afirmó que «Jesús predicó el reino y vino la Iglesia». Se trata quizá de una expresión exagerada, pero con un fondo de verdad que no convendría descuidar. Según el escriturista Rudolf Schnackenburg, «no la Iglesia, sino el reino de Dios constituye la última intención del plan divino y la imagen perfecta de la salvación para todo el mundo». Jesús comienza su predicación no anunciando la proximidad de la Iglesia, sino la cercanía del reino: «Se ha cumplido el plazo. El reino de Dios está cerca. ¡Convertíos! Creed en la Buena Noticia» (Mc 1,15).

Lo que parece fuera de toda duda es que Jesús no funda una estructura política de poder, ni una instancia ideológica al servicio del imperio, ni una institución religioso—cultural al estilo de las instituciones judías. Lo que pone en marcha es un *movimiento igualitario de hombres y de mujeres*, donde no tengan cabida las estructuras de dominación imperantes en las sociedades humanas y cuyo rasgo distintivo sea el servicio, la *diakonía*. La intención del Jesús histórico a este respecto queda recogida de manera precisa en el siguiente texto: «Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan y que los grandes los oprimen, pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero sea esclavo de todos, porque tampoco este Hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,42-45).

La función diaconal, y no dominadora, de la comunidad cristiana tiene su fundamento en el mismo Jesús, que se presenta como servidor de los pobres y oprimidos. Sólo desde una actitud así puede la comunidad cristiana huir del peligro de mundanización que le acecha permanentemente, es decir, de conformarse según los criterios del mundo. Sólo situada en este horizonte puede escapar a la tentación de dominar las conciencias y las instituciones

temporales y de configurarse como estructura de poder. Sólo presentándose como servidora, la Iglesia evitará convertirse en un ídolo y en un absoluto (eclesiología) y podrá presentarse ante los hombres como sacramento de salvación.

El movimiento igualitario de los seguidores de Jesús aparece, según ha subrayado Lohfink, como *comunidad de contraste* en medio de la sociedad, en cuanto testimonio con su vida alternativa los valores del reino, que chocan frontalmente con los valores que promueve y privilegia el sistema (violencia, competitividad, acumulación, dominación, poder, etc.).

La superación de las discriminaciones en razón del sexo, de la religión o del status social, es puesta de manifiesto por Pablo, quien sentencia: «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús» (**Gal 3,26ss**). Para formar parte del movimiento de Jesús no hay que pasar por la circuncisión ni por la ley («ya no hay judío ni griego»). El único requisito para el discípulo es el *seguimiento*. En la comunidad cristiana no opera la división que establecía el sistema entonces imperante entre esclavos y libres («ni esclavo ni libre»). El esclavo Onésimo, convertido a la fe por Pablo, pasa a ser un hermano en la comunidad y, como tal, predicador del evangelio. Las mujeres ocupan un lugar insustituible en el discipulado de Jesús. Ellas desempeñan funciones proféticas y directivas en las comunidades nacientes, lo mismo que los varones («ni hombre ni mujer»). Ello supone una verdadera revolución en una sociedad como la judía en la que las mujeres carecían de los más elementales derechos.

La Iglesia se encuentra todavía muy lejos del ideal igualitario y discipular aquí diseñado. El peso histórico de las estructuras discriminatorias sigue siendo muy fuerte. Las resistencias no resultan fácilmente vencibles. Los intereses de poder impiden acometer la reforma en profundidad. De ahí que sea necesaria una confrontación permanente entre el ideal y la realidad, al objeto de que ésta se adecúe gradualmente a la utopía. Las resistencias y los intereses no tienen la última palabra. Esta le corresponde al Espíritu de libertad que va abriendo caminos entre la maleza a través de los movimientos proféticos.

Iglesia de comunión, comunidad de contraste opción por los pobres desde su fundamento cristológico y movimiento igualitario de Jesús: he aquí los marcos teológicos referenciales en que se mueven los movimientos cristianos fronterizos de los que nos hemos ocupado en este trabajo. Esas son, a su vez, las *fuentes de su legitimidad eclesial*. Esas son, en fin, las coordenadas de su presencia crítica en la Iglesia y de su praxis liberadora en la sociedad.

¿Por qué, entonces, reciben de manera sistemática condenas y descalificaciones de la jerarquía eclesiástica? ¿Por qué son marginados y colocados en situaciones de exclusión? ¿Por qué apenas tienen espacio en la vida eclesial?

La respuesta ha sido apuntada ya al comienzo, cuando nos referíamos a los dos paradigmas eclesiales, el de comunión y el de cristiandad. Se sigue operando todavía, en el terreno estructural, con una eclesiología de cristiandad, sólidamente jerarquizada y no se han sacado las consecuencias, auténticamente revolucionarias del concilio Vaticano II. La crítica se confunde con actitudes destructivas y disolventes de la identidad cristiana. Las demandas de participación se identifican con un horizontalismo político. La disidencia legítima se asocia con un acto de deslealtad.

El actual clima eclesial es de sospecha y recelo hacia todo lo que se mueve fuera de los cauces oficiales, sin apenas reparar en el servicio que los diferentes movimientos cristianos en frontera presentan a la credibilidad de la Iglesia hoy.

En los actuales climas culturales, sociales y políticos, marcados por el signo de la emancipación y de la solidaridad, es obligado reivindicar la frontera como lugar eclesial y social más acorde con la causa de los pobres y con las aspiraciones de justicia y fraternidad de la humanidad. Vivir instalados en el sistema eclesiástico constituye en nuestros días una malversación de las energías utópicas inherentes al cristianismo.

Colocarse en la frontera, sin romper con la comunidad cristiana de Jesús, no resulta precisamente una posición cómoda. Todo lo contrario: es fuente de un sinfín de sinsabores e incomodidades y comporta no pocas inseguridades y contradicciones que hay que asumir. Pero quizá sea una de las formas más coherentes de vivir la fe, de testimoniar la esperanza y de hacer operativa la caridad. Ello obliga a huir de actitudes irracionales, voluntaristas, milenaristas y a situarse lúcidamente ante la realidad, extrayendo de ella sus potencialidades todavía inexploradas. obliga también a huir del fatalismo o del escepticismo.

Se trata, en una palabra, de *vivir la fe en la frontera eclesial con lucidez y sin fanatismo, con espíritu constructivo y en actitud dialogante.*