ALVARO QUIROZ MAGAÑA

ECLESIOLOGIA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

VERDAD
E
IMAGEN

VERDAD E IMAGEN
78

ALVARO QUIROZ MAGAÑA

ECLESIOLOGIA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1983

© Ediciones Sígueme, S. A., 1983
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0904-8
Depósito Legal: S. 106 - 1983
Printed in Spain
Imprime: Imprenta «Calatrava»
Libreros, 29-39. Tel. (923) 214118
Salamanca, 1983

CONTENIDO

Siglas y abreviaturas 9

Introducción 11

I. HACIA UNA ECLESIOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN 21
1. La perspectiva fundamental de la EdL 23

II. ACERCAMIENTOS ECLESIOLÓGICOS MÁS PARTICULARES 73
2. Horizonte básico de autocomprensión en la EdL 77
3. Relectura de tres imágenes paulinas 153
4. Las notas de la iglesia en la EdL 243
5. Hacia nuevas estructuras y ministerios eclesiales 311
Conclusiones 337

Bibliografía 349

Indice general 361

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta apostolicae sedis
A.L.	América latina
BAR	Baraúna, G.: *La iglesia del Vaticano II*
CEB	Comunidad eclesial de base (pl. CEBs)
CLAR	Confederación latinoamericana de religiosos
CTI	Comisión teológica internacional
CyR	Cruz y Resurrección (cf. bibliografía: Varios)
ECA	Estudios centro americanos
EdL	*Eclesiología de la liberación*
EdMS	Eclesiología de la obra *Mysterium salutis*
HK	H. Küng, *La iglesia*
MED	Medellín (documentos)
MS	Mysterium salutis (= Myst Sal)
PUE	Puebla (documento)
REB	Revista eclesiástica brasileira
TdL	Teología de la liberación
Var Teol LAT	Varios teólogos latinoamericanos (cf. bibliografía)
Vat	Vaticano, concilio

Introducción

> La reflexión teológica está ligada a procesos sociales, es parte de bloques históricos sin los que no es posible comprenderla... El discurso teológico es un esfuerzo de personas concretas que creen y piensan su fe en condiciones determinadas, que producen acciones e interpretaciones que juegan un papel en los hechos y enfrentamientos sociales.
>
> *Gustavo Gutiérrez* *.

En un documentado estudio sobre la obra de Gustavo Gutiérrez se habla de la teología de la liberación (TdL) como «una de las corrientes más vigorosas del cristianismo contemporáneo» [1]. Ahí mismo se hace una presentación científica, crítica y serena de dos categorías claves de la obra de dicho autor: teología y salvación-liberación. Con ello se pretende tender un puente adecuado para el diálogo entre la teología europea y la teología de la liberación nacida en América latina. Diálogo que se hace sumamente necesario en primer término por su promisoria fecundidad pero también porque no deja de estar al acecho la tentación de «sustituir la necesaria confrontación fraternal entre proyectos teológicos por apasionadas polémicas y declaraciones condenatorias» [2].

* G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977, 57.

1. M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez,* Bilbao 1978, 14. A este mismo propósito puede notarse que, en un trabajo crítico sobre la TdL, K. Lehmann alude al «eco que ha tenido la teología de la liberación en los sínodos de obispos de Roma (1971 y 1974) (y) en las declaraciones de los episcopados europeos»: *Problemas metodológicos y hermenéuticos de la "teología de la liberación"*, en Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*, Madrid 1978, 9.

2. M. Manzanera, *o. c.,* 7. El autor se refiere a la postura de K. Rahner, quien, por su parte, ha insistido también en la necesidad de ese diálogo.

Al parecer van quedando atrás los tiempos en que simplemente se negaba a la TdL el estatuto que reivindicaba para sí y se la reducía a ser un subcapítulo de la teología moral especial. Se reconoce ahora *la necesidad de prestar atención a una corriente teológica que tiene como característica el estar enraizada en una intensa experiencia de renovación cristiana* [3]. No significa esto que hayan cesado las acusaciones y las polémicas, pero sí quiere decir que al menos se van teniendo más elementos para emitir juicios más adecuados o siquiera más responsables [4].

En ese mismo estudio, sin embargo, se nos advierte de la dificultad que implica hablar en términos generales de la TdL. En efecto, si no se atiende a esa característica suya de ser una corriente plural de pensamiento naciente muy vinculada a una determinada experiencia y no un sistema teológico acabado, se corre el peligro de construirse uno mismo un fantasma inexistente en la realidad para luego lanzar contra él los ataques de una crítica demoledora [5]. Aunque hay también que reconocer, por otra parte, que en un acercamiento de tipo general se puede caer en el extremo contrario; a saber, el de presentar una construcción un tanto idealizada que no está en condiciones de ser suficientemente crítica. Por todo ello, al hablar de la TdL se debe tener en cuenta lo que reconocen los mismos que la han impulsado: bajo este rubro tienden a agruparse una serie de familias teológicas que *no constituyen un todo monolítico,* si bien representan *esfuerzos con características fundamentales comunes y orientadas en una misma dirección* [6].

3. «Como toda teología, ella no es sino la toma de conciencia en comunión eclesial que una generación cristiana hace de su fe en un momento de la historia»: G. Gutiérrez, *o. c.,* 44.

4. Ahí está como ejemplo el intento, por lo demás poco afortunado, de la Comisión teológica internacional de participar en ese diálogo. Se puede encontrar la *Declaración final* de dicha comisión y algunas de las ponencias que le sirvieron de base en la obra citada en nota 1. Ver una excelente crítica a dicha declaración en J. I. González Faus, *Declaración de la Comisión teológica internacional sobre la teología de la liberación:* Christus 43-507 (febrero 1978) 8-22.

5. M. Manzanera, *o. c.,* 8. Ver a este propósito el artículo de J. Comblin, *Teología de la conspiración:* Christus 44-519 (febrero 1979) 12-15, donde muestra cómo tal proceder ha operado en torno a la Conferencia de Puebla. La mencionada *Declaración* de la CTI confiesa ser consciente de esta problemática; sin embargo, opta por emprender el tratamiento de la TdL en sus líneas generales en un «análisis tendencial» cuyo objetivo es el «examen crítico de las posibilidades y los riesgos que comportan las tendencias en cuestión: *o. c.,* 7 y 183-184.

6. Cf. J. Sobrino, *La unidad y el conflicto dentro de la iglesia:* ECA XXXII-348/349 (octubre-noviembre 1977) 789 y 804, nota 2; I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*: ECA, mismo número, 707 y 722, nota 1; G. Gutiérrez, *o. c.,* 47.

De acuerdo con todo esto, tiene sus limitaciones referirse a *una* TdL en general; pero, siendo consciente de ellas, parece justificado un acercamiento que ponga de manifiesto características comunes, su común orientación, los logros que comparte. Acercamiento que, por otra parte, se referirá primariamente a los aspectos que son vertebrales en esa corriente de reflexión teológica y prestará menos atención a divergencias que no alteran esta básica comunidad de enfoque.

1. *La conciencia de una nueva iglesia*

Las anotaciones precedentes introducen en la comprensión de este trabajo, que intenta abordar uno de los ámbitos de la TdL, precisamente el de la *eclesiología.* Y que, por tanto, ha de preguntarse en primer término *en qué sentido puede hablarse de una Eclesiología de la Liberación* (=EdL). Nuestra *hipótesis inicial,* confirmada a lo largo de nuestro estudio, fue que no *sólo es posible* sino además *necesario* tratar expresamente el tema de la EdL. Pues, si bien ésta no se ofrece todavía como un todo sistemáticamente elaborado, es innegable que *está presente y operante en lo que se ha llamado una nueva conciencia eclesial latinoamericana* [7]. Además es un hecho que dicha eclesiología comienza a desarrollarse y a difundirse en elaboraciones más articuladas. Las cuales (hay que señalarlo porque aquí radica gran parte de su importancia), más que a la discusión académica, están orientadas a *formular* con mayor rigor crítico la conciencia que surge en los grupos cristianos más activos y a *entregar* tal formulación como un nuevo impulso a esa vida que creemos el Espíritu de Jesús está haciendo renacer en el sub-continente [8].

7. Cf., a modo de ejemplo, R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en A. L.,* Salamanca 1974.

8. Citamos para ilustrar esta afirmación los siguientes trabajos: L. Boff, *La vida religiosa en el proceso de liberación,* Salamanca ^{2}1980; *Eclesiogénesis,* Santander 1979; *Mission et universalité concrète de l'église*: Lumière et Vie XXVII-137 (Avr-Mai 1978), 33-52. Equipo teólogos Clar, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* Bogotá 1977. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca ^{9}1980, sobre todo 113-184 y 352-362; *Teología desde el reverso...,* 53-55. Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva,* México 1978. Varios teólogos latinoamericanos, *Iglesia que nace del pueblo. Una buena noticia,* México 1978. Además los números de las revistas *Christus* 42-505 (dic. 1977), *ECA* XXXII-348/349 (oct.-nov. 1977), *SEDOC* 11-118 (jan.-fev. 1979) y *Servir* 65-66 (1976) y 69-70 (1977) con contribuciones sobre este tema.

Si atendemos, pues, a lo que realmente está sucediendo, es posible explicitar tres motivos —a nuestro juicio importantes— que justifican emprender este tratamiento más detenido de la naciente EdL. En primer lugar, es muy conveniente, por no decir obligado, *contribuir a que se siga recogiendo, elaborando críticamente y devolviendo a sus originales productores* (en un diálogo que ha de hacerse en cercanía a su praxis) la inspiración que ha impulsado el renovarse de una iglesia cuyo rasgo típico va siendo el optar decidida y efectivamente por los pobres [9]. Por otra parte, es justo hacer algo para responder a las demandas expresas de quienes, comprometidos en ese proceso renovador, han postulado la elaboración más explícita de una eclesiología de la liberación [10]. Finalmente, consideramos que las reflexiones y elaboraciones hechas hasta ahora en el ámbito de la TdL son *suficientes* para constituir la base de una sistematización que propicie a su vez trabajos de conjunto más logrados.

Tenga, pues, el nombre (*eclesiología de la liberación*) [11] la fortuna que tuviere, *partimos nosotros de la base de que en A.L., en el seno de una nueva manera de ser iglesia como iglesia de los pobres, ha surgido y ha ido madurando una reflexión importante con valiosos aportes en lo que se refiere a la comprensión del ser y la misión de la iglesia y a la forma misma de abordar esa comprensión.* Tal reflexión se ha ido expresando —como ya adelantamos— al interior de esa corriente teológica tan vinculada a dicha renovación eclesial que se ha caracterizado como teología de liberación. Por ello, con el fin de permitir una mejor identificación de la EdL, en primer lugar recordaremos brevemente la fisonomía y la orientación básica de la TdL.

9. Cf., por ejemplo, *PUE*, n. 1134, 1140 y *passim*. «Esta opción, a pesar de todas las ambigüedades que pueden estar asociadas a Puebla santificó a la III Conferencia episcopal latinoamericana y constituirá ciertamente un marco imperecedero para la ulterior historia de la iglesia en el continente»: L. Boff, *Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes*: REB (mzo. 1979), 51.

10. «Le falta a la teología de la liberación, por esta situación polémica y porque no se trata de teólogos sentados en un escritorio, sino involucrados en una praxis pastoral, una eclesiología de la liberación a partir de la praxis... (Así) surgiría además una nueva iglesia, verdaderamente histórica y comprometida en esta tarea de recreación de la sociedad»: S. Ruiz, *Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América latina*, en M. Ruiz (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América latina*, México 1975, 88-89. A este mismo propósito se ha dicho más recientemente: «Parece que ahora es el tiempo de la eclesiología. Es decir, la nueva praxis eclesial y la reflexión sobre el método teológico y sobre Jesús están permitiendo la elaboración sistemática en torno a la iglesia, coherente y arraigada en la tradición eclesial y en el evangelio»: A. Castillo, *Puebla en la memoria de los cristianos*: Christus 44-520/521 (marzo-abril 1979) 85.

11. Los teólogos que más han trabajado en esta línea y que, marginados de la participación oficial como peritos en la Conferencia de Puebla, ayudaron desde fuera con sus aportes a los obispos que se los pedían, no acababan de sentirse del todo a gusto agrupados bajo el membrete de «teólogos de la liberación». Ver J. I. González Faus, *Diccionario de términos discutidos en Puebla*: Sal Terrae 67 (mzo. 1979) 212.

2. *Una teología desde el reverso de la historia*

Lo que a pesar de su naciente variedad y riqueza, permite hablar de *una* TdL es precisamente su fisonomía y orientación básica, que en un sentido más amplio en adelante llamaremos su perspectiva. En ella, como una y otra vez se ha insistido, hay que señalar dos elementos fundamentales: *la praxis de liberación y la perspectiva del pobre* [12]. En efecto, «desde un comienzo la teología de la liberación planteó que el acto primero es el compromiso en el proceso de liberación y que la teología viene después como acto segundo. Reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe» [13]. Esta primera y vertebral intuición anticipa ya *el método* de lo que, en un intento de articular la práctica y la teoría, ha venido llamándose «un nuevo modo de hacer teología». «La otra intuición es la pespectiva del pobre: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas» [14]. Lo que, por una parte, condujo a tomar el tema de la pobreza y el pobre en la Biblia como clave para comprender la revelación del Dios liberador, y, por otra, a precisar el sujeto de esa praxis: los oprimidos de este mundo.

En esa situación, desde esa óptica, a partir de esa *perspectiva,* se han ido abordando creativa y críticamente los temas centrales de la fe con la intención de *repensar la totalidad* del mensaje cristiano *en el esfuerzo solidario* con los pobres y oprimidos por superar la situación de injusticia, opresión y represión que se vive en A.L. [15]. Tal reflexión, así situada, ha tenido propulsores y exponentes cualificados, a los cuales es necesario referirse como a portavoces de una conciencia más amplia. Sin embargo, conviene

12. Cf. sobre todo G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...*, 41-44.
13. *Ibid.*, 42.
14. *Ibid.*, 43.
15. Cf. M. Manzanera, *o. c.*, 65-88. Puede verse asimismo X. Miguélez, *La teología de la liberación y su método*, Barcelona 1976.

subrayar que *radicalmente pertenece* a la realidad mayor de una iglesia que se renueva por la fuerza de Espíritu en el compromiso de liberación al lado de los pobres. Es de ella y, por tanto, ha de volver a ella como una expresión de su sentido y de su acción de gracias, como un impulso de su fidelidad. Sólo en esta circularidad encuentra la TdL su auténtico sentido [16].

Para hacer ver con más claridad esta especificidad de la TdL mucho se ha insistido en que no es ella *una parte* de un saber teológico más amplio que se propusiera reflexionar sobre la «liberación» como podría hacerlo, en diferentes apartados, sobre otros «objetos teologizables» [17]. Por otro lado, ha debido también reiterarse que, cuando se habla de *liberación,* no hay que entenderla reduccionistamente como si se aludiera tan sólo a una promoción humana contradistinta de la obra de la salvación. Liberación significa un proceso complejo en el que pueden *distinguirse* analíticamente, pero *no deben separarse* como si fueran realidades distintas, tres niveles íntimamente relacionados: 1) liberación económica, social y política; 2) liberación utópica histórica; 3) liberación redentivo salvífica [18].

16. «La inseparabilidad de estas dos primeras intuiciones es, además, la razón por la cual también desde el comienzo se vio que no era posible profundizar en la teología de la liberación si los pobres mismos no dan cuenta de su esperanza»: G. Gutiérrez, *o. c.,* 43; Cf. ahí mismo la nota 49 sobre un intento de realizar esto en la práctica.

17. Con frecuencia se ha repetido —cf. M. Manzanera, *o. c.,* 40— que la TdL no es una reflexión que sin más pudiera incluirse en un cierto género teológico que abarca especies como las siguientes: teología *de* la revelación, teología *de* las realidades terrenas, *del* ocio, *de* la mujer, *de* la violencia, *de* la revolución... Con ello va quedando claro, incluso para sus críticos, que se trata de una manera diferente de hacer teología: «La teología de la liberación no es, en absoluto, un tema adicional que viene a añadirse a la teología tradicional... Es un nuevo modo de hacer teología. La novedad consiste en que esta teología parte de una toma de conciencia de la propia situación, se inserta en la praxis histórica de liberación y asume el compromiso concreto. La reflexión teológica se alimenta del deseo de dirigir la palabra del Señor a todos los hombres desde la solidaridad con los pobres y oprimidos»: K. Lehmann, *o. c.,* 10.

18. Cf. M. Manzanera, *o. c.,* 89-190 y 317-418. De esta no reducción van siendo conscientes también los críticos de la TdL; si bien luego no consiguen ser del todo coherentes con ello y vuelven a la carga con la acusación o la sospecha de reduccionismo. Cf. K. Lehmann, *o. c.,* 6. Ver asimismo en la *Declaración final* de la CTI afirmaciones que, como la siguiente, dejan la impresión de que la TdL es irremediablemente reduccionista: «Debe quedar siempre bien entendido que, para el cristiano, la política no es el valor absoluto que confiere a toda la vida su sentido último»: CTI, *o. c.,* 189.

Hemos recordado estos aspectos centrales de la TdL porque sólo atendiendo a ellos es posible comprender con claridad lo que se quiere decir con «eclesiología de la liberación». Esta, en efecto, va a estar constituida por *el conjunto procesual de reflexiones que, desde ahí y de esa manera, se hacen sobre el ser y la misión de la iglesia.* Reflexiones que se expresarán significativamente en categorías como «iglesia de los pobres», «iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu santo», «pueblo crucificado», «sacramento histórico de liberación», «unidad en conflicto»..., y que no pueden entenderse al margen de esa perspectiva fundamental [19].

3. *Nuestro acercamiento a la EdL*

Si lo anterior aclara inicialmente lo que entendemos por EdL y justifica además el estudio y la presentación de la misma, podemos pasar ahora a indicar la forma cómo desarrollaremos este trabajo. *En un primer momento* trataremos de precisar más la especificidad fundamental de la EdL; la cual, a nuestro juicio, *se deriva de la perspectiva* desde la cual se elabora. En ese sentido trataremos de analizar *cuatro componentes* que juzgamos decisivos para la constitución de esa perspectiva. Componentes que, en una u otra forma, *están también presentes* en otras eclesiologías y constituyen asimismo la perspectiva desde la cual se elaboran y la cual les confiere también una cierta especificidad. Hecho éste que permite que la determinación de la perspectiva de la EdL se lleve a cabo en una *comparación* con algunas eclesiologías recientes que, entre otras cosas, tienen la peculiaridad de circular con cierta amplitud por A.L. [20]. Advirtamos que esta compa-

19. Muy instructivo a este propósito es el siguiente párrafo: «El enjuiciamiento personal de las corrientes teológicas que hemos diseñado es especialmente difícil cuando se quiere hacer desde una percepción aguda de la novedad de la actual conciencia histórica, y no simplemente a la luz de las nociones heredadas de un manual. En este sentido, a la luz de la eclesiología clásica, la mayor parte de las afirmaciones de esta teología son falsas; pero es que ella lo que hace es subvertir el suelo desde el que aquellas nociones se han construido y tienen validez»: O. González de Cardedal, *La nueva situación eclesiológica,* en CTI, *o. c.,* 138.

20. Nos referimos concretamente a las tres siguientes elaboraciones: J. Feiner - M. Lohrer (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación, IV/I. La iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana,* Madrid 1973 (=*MS*). H. Küng, *La iglesia,* Barcelona 1975 (=*HK*). J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu,* Salamanca 1978.

ración no significa un estudio detallado de las mismas; tiene más bien el carácter de *referencia ejemplificativa* que sirva, como fondo de contraste, para identificar mejor la fisonomía de la EdL.

En un segundo momento —que constituirá la segunda parte de este trabajo— nos referiremos a *las reflexiones eclesiológicas más concretas* que, a partir de su perspectiva, va desarrollando la EdL. Las hemos *agrupado en un esquema* que, si bien no representa novedad particular [21], resulta de hecho práctico, por una parte, para *sistematizar* una serie de aportaciones que de otra manera quedarían dispersas y, por otra, para *mostrar,* de nuevo en esa comparación ejemplificativa, la *específica significación* de que son portadoras. En ese sentido, agrupamos en un primer bloque (cap. 2) las reflexiones que se refieren al *horizonte básico de autocomprensión eclesial* tal como lo va comprendiendo la EdL; dando un paso más adelante (cap. 3), presentamos la forma cómo va entendiendo la EdL *tres imágenes paulinas* que son fundamentales para ahondar en el sentido de la comunidad creyente; en seguida (cap. 4) propondremos las reflexiones que la EdL va haciendo sobre *las notas de la iglesia,* y finalmente (cap. 5) resumiremos las indicaciones que se van haciendo sobre *las estructuras y los ministerios eclesiales,* tal como van siendo redescubiertos y vividos en la experiencia eclesial latinoamericana y tal como los va elaborando la EdL. *Las conclusiones* finales nos harán posible sintetizar la valoración que hacemos de estos aportes y señalar las que nos parecen deberían ser las líneas de su futuro desarrollo.

Como dijimos antes, de estas reflexiones eclesiológicas pertenecientes a la realidad mayor de una iglesia que se renueva concretando creativamente para su contexto los aportes del Vaticano II en la línea inaugurada por Medellín, se han hecho *portavoces cualificados* un conjunto de teólogos cuyos aportes han sido y son reconocidos en la comunidad creyente de A.L. Más conocidos unos, en la modestia del anonimato otros; pioneros unos, impulsores tenaces otros, son sin duda muchos quienes tienen méritos en la elaboración de esta nueva imagen de la iglesia. Habiendo de escoger entre ellos los aportes más significativos para una construcción eclesiológica nos pareció bien referirnos particularmente a la obra de *Gustavo Gutiérrez y de Leonardo Boff,* por considerar que han abordado la temática vertebral de

21. Es concretamente bastante parecido al esquema de Küng, y es también deudor en parte de la forma de estructuración de la eclesiología de *Mysterium salutis* (expresión esta última que abreviaremos EdMS).

la eclesiología. Es indudable el mérito del primero en lo que se refiere al esclarecimiento de la perspectiva de la TdL y a la incidencia de la nueva praxis cristiana en la concepción del ser y la misión de la iglesia. Y son también de valor las aportaciones del segundo, quien teniendo siempre ante los ojos la experiencia de una verdadera eclesiogénesis, ha analizado con más detalle su significación para la eclesiología. La prioridad otorgada a estos autores no significa, con todo, que dejemos de lado a otros que, vinculados también hondamente a la experiencia latinoamericana han sido importantes en la génesis y el desarrollo de la TdL. Por ello *nos referimos también* a J. L. Segundo, H. Assmann, R. Muñoz, S. Galilea, I. Ellacuría, E. Hoornaert, J. Sobrino, C. Mesters, y a otros, a los cuales se deben esclarecimientos, sistematizaciones o enfoques que deben ser tenidos en cuenta en una elaboración eclesiológica en la que no es fácil decidir quién es deudor de quién. Lo cual, en definitiva, importa menos desde el momento en que todos ellos se confiesan deudores de una praxis y una experiencia eclesial sin la cual la EdL es simplemente inconcebible.

Esto nos permite pasar a indicar una opción que hubimos de hacer desde el principio. *Intentar una presentación de conjunto de la EdL,* vertida en lo que podrían ser los moldes de una eclesiología clásica, nos pareció mejor que una comparación entre los diversos autores latinoamericanos. Y esto no sólo porque nos atraía la idea de una visión global sino también porque, tratándose de algo naciente, no todos los autores han tratado todos los puntos ni mucho menos. Nos parecía, por otra parte, que tenía su conveniencia identificar la especificidad del aporte de la EdL frente a otros enfoques contemporáneos. Tal opción, sin embargo, hace que nuestro trabajo no se vea libre de repeticiones. Las cuales se hacen inevitables desde el momento en que hay que referir los mismos objetos materiales a diversos objetos formales. Es decir, desde el momento en el que se trata de encuadrar en un esquema eclesiológico general elaboraciones y discursos que no fueron así pensados.

Queriendo que nuestra sistematización *recogiera* efectivamente los aspectos eclesiológicos de lo que va siendo la TdL latinoamericana, hemos aducido abundantes textos que fundamentan nuestros asertos y conclusiones. Poner buena parte de ellos en forma de notas nos parecía que, haciendo menos dificultosa la lectura, ayudaba a cumplir ese cometido.

I

Hacia una eclesiología de la liberación

1

La perspectiva fundamental de la EdL

Si lo que radicalmente caracteriza a la EdL es la *perspectiva* desde la cual se elabora, es muy conveniente *intentar explicar más lo que ello significa.* Sólo así se hará suficientemente comprensible el tipo de relectura que lleva a cabo de las nociones centrales de la eclesiología y el conjunto de cuestionamientos que plantea a otras elaboraciones eclesiológicas. En efecto, esta perspectiva, que en un primer momento hemos formulado como praxis de liberación y óptica del pobre [1], remite a una serie de cuestiones epistemológicas, por una parte, y a cuestiones de tipo teológico por otra. Es decir, impone la consideración de las determinaciones que toda perspectiva plantea a la reflexión que desde ella se elabora, y requiere asimismo una interpretación desde la óptica de la fe. O, por decirlo de otra manera —y éste es el punto de vista de la EdL—, dicha perspectiva ha de ser no solamente *analizada* sino también *discernida.*

Veamos lo que esto significa haciendo en el presente capítulo ante todo algunas *consideraciones de tipo más general* sobre la significación, en la reflexión eclesiológica, de la perspectiva desde la cual se elabora, para luego pasar a un *análisis más detenido de los componentes* de la misma.

1. G. Gutiérrez —cf., v. gr., *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977, 43— utiliza la expresión «perspectiva del pobre»; aquí empleamos el término óptica ya que «perspectiva» lo estamos usando en un sentido más amplio que abarca también el «desde la praxis de liberación» del mismo autor.

1. Perspectiva y reflexión eclesiológica

a) *Autonomía y dependencia*

1. Tres niveles de determinación

Que la situación social y la práctica en las que y desde las que se elabora una eclesiología sean determinantes de los resultados a que ésta va a llegar, constituye *un caso concreto* de afirmaciones más generales sobre lo que es el saber humano y su expresión lingüística. Afirmaciones cuya aceptación se generaliza progresivamente, y de acuerdo con las cuales «toda teoría, por tanto también la teología, *está sometida a la influencia de la praxis,* que es como su medio vital» [2].

Esto significa concretamente que la forma como se hace una teología y los resultados a que en ella se llega van a estar sometidos a un importante influjo que proviene de los siguientes tres niveles [3]: *primeramente* el del *compromiso social* (al menos objetivo) del teólogo, el cual, sépalo o no lo sepa, está en una determinada situación en la trama de las relaciones sociales y desde ahí va a «leer» de una manera particular el mensaje de la revelación. La afirmación a que más adelante nos referiremos de que «no se lee el evangelio de la misma manera con los ojos de los pobres que con los ojos de los ricos» [4], ejemplifica bien este primer nivel de influjo. *En segundo lugar,* ese influjo de la situación social y la praxis del teólogo se manifestará como decisivo en la *relevancia* otorgada a los diversos temas teológicos. No se entendería, por ejemplo, el énfasis de la TdL en la significación histórica del reino de Dios, en que son los pobres los destinatarios privilegiados del mismo [5], en que el hacer la justicia constituye el auténtico conocimiento del Dios bíblico [6], si no se tiene en cuenta la situación de miseria injusta y generalizada, y las luchas que se libran por erradicarla a lo largo del sub-continente latinoamericano. *Finalmente* hay que señalar a este respecto un tercer tipo de influjo, que consiste en *la significación política* de la teología producida. En efecto, queriéndolo el teólogo o a pesar suyo, dicha teología o reforzará o pondrá en cuestión la situación histórica, las posturas que ante ella se toman, los intentos por mantenerla o transformarla [7].

2. Cf. el documentado estudio de Cl. Boff, *Teología de lo político,* Salamanca 1980, en donde se analiza atinadamente esta temática.
3. *Ibid.*
4. J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu,* Salamanca 1978, 34. C. Mesters ha elaborado este nuevo tipo de lectura a partir de las CEBs en Brasil: *Flor sin defensa. Leer el evangelio en la vida,* en SEDOC, *Una iglesia que nace del pueblo,* Salamanca 1979, 329-431.
5. Cf. más adelante «La iglesia signo y servidora del reino».
6. Cf. P. Miranda, *Marx y la Biblia,* Salamanca 1972.

Todo esto que se afirma de la reflexión teológica en general tiene, evidentemente, su aplicación a la eclesiología en particular. Y tanto más cuanto en ella no se trata solamente de un saber que —como todo saber— tiene implicaciones histórico-políticas cuanto de un saber que *influye directamente en la configuración histórica* de una iglesia presente en la historia y ubicada de una manera significativa en el entramado de las relaciones sociales del mundo occidental y latinoamericano.

2. Ambito de autonomía respectiva

No pretendemos aquí discutir *el estatuto científico* de la teología. Considerándola en términos generales como un saber sistemático y regulado [8], queremos más bien referirnos al aspecto de autonomía que conserva incluso estando situada en el contexto ineludible de las relaciones sociales. Esto significa que lo anterior *no contradice* las tesis de la gratuidad de la ciencia y su búsqueda desinteresada y fiel de la verdad, si bien obliga a precisar el ámbito en que ello se verifica. Es éste el constituido por la crítica interna de la propia ciencia. Ahí es válido afirmar «que la meta de la investigación científica no puede ser sino el conocimiento. Una ciencia es ciencia en la medida en que hace conocer (*scire facere*). Y es tanto más científica cuanto más hace ver. Por consiguiente, el interés de la ciencia sólo puede ser un interés *inmanente* al propio proceso científico» [9]. En consecuencia, por más

7. Esto se pone de manifiesto en un ejemplo que ha venido a ser clásico: tanto cuando las jerarquías de las iglesias respaldan y apoyan «teológicamente» un sistema social o lo denuncian como injusto, como cuando se abstienen de pronunciamientos explícitos ante el mismo con el fin de conservar una pretendida apoliticidad, están *de hecho* realizando un gesto de significado político que objetivamente refuerza o la mantención de ese sistema, o los intentos de reformarlo, o los esfuerzos por cambiarlo. Al analizar la función desideologizadora de la TdL, A. García Rubio muestra la perspicacia que ésta ha tenido desde el principio a este respecto: *Teologia da libertação: política ou profetismo?,* São Paulo 1977, 112 y s.
8. «Ella (la teología) surge cuando la razón de la fe, ya presente en grados variables en el discurso religioso, se torna sistemática, metódica, disciplinada. Es esto lo que establece la diferencia entre la razón teológica y la razón religiosa»: Cl. Boff, *o. c.,* 212.
9. *Ibid.,* 340.

situado y comprometido que se encuentre el teólogo, en su investigación ha de respetar las reglas intrínsecas a todo saber en general y al saber teológico en particular. De la misma manera que, por más empeñado que se encuentre en la consecución de la verdad teológica, habrá de estar atento a los condicionamientos que le impone la perspectiva en que está colocado [10].

3. Reflexión teológica y discernimiento

Las anteriores consideraciones tienen *una especial significación* —y urgencia— *para la teología* por cuanto advierten que la reflexión sobre la fe sólo puede realizarse como *auténtico servicio de la Palabra,* y de la vida creyente, teniendo en cuenta sus reglas internas y los condicionamientos que determinan su desarrollo. Condicionamientos que, como hemos dicho, han de ser cuidadosamente analizados en un esfuerzo crítico que revista también el carácter de *un discernimiento.* Esto significa que *no todas* las referencias externas de la teología (v. gr., el compromiso social del teólogo), incluso *no todos* los métodos de análisis de que se valga, *son igualmente coherentes* con el espíritu del evangelio. Hay, aparte de la validez científica intrínseca a cada reflexión, una serie de posiciones y elecciones que dependen de otro tipo de motivos. Y han de ser, por tanto, confrontadas también con los criterios del evangelio. El cual «por más manipulable que pueda ser, no lo es a tal punto que haga irrisorio cualquier esfuerzo de demarcación ética concreta, aun cuando esa demarcación y su realización correspondiente conserven siempre un carácter *kairológico,* en el sentido de permanecer relativas al momento histórico. Así se oye hablar de la preferencia de Jesús por los pobres, de su actitud crítica y contestataria frente al orden reinante en el mundo, de su mensaje de justicia y fraternidad...» [11]. No puede haber, pues, real reflexión teológica sin un esfuerzo de discernimiento que ponga en juego esos criterios. Sólo así podrá disponerse a ser en alguna manera portadora de la Palabra y de su eficacia histórica.

10. «El teólogo debe estar atento constantemente al régimen externo de su práctica. Debe ejercer una *vigilancia ideopolítica* permanente con respecto a la significación institucional, política o de otro estilo, de su investigación o de sus resultados. Está llamado a adquirir la capacidad de situarse cada vez menos ingenuamente en el contexto sociohistórico que es el suyo y a insertarse de una manera crítica frente a la coyuntura política del momento»: *Ibid.,* 63.

11. *Ibid.,* 125.

b) *EdL y perspectiva eclesiológica*

1. Necesaria explicitación

La situación histórica latinoamericana y la praxis de los cristianos en ella han hecho que, constantemente, la reflexión eclesiológica *preste particular atención a los condicionamientos* en los que se lleva a cabo y cuestione así a otras eclesiologías por el hecho de tenerlos menos en cuenta [12]. Con ello se propone mantener una mayor fidelidad a la Palabra que se hace oír en la historia y, a la vez, sacar a luz los efectos ideológicos y de mantención de un sistema inicuo y opresor que se pueden seguir, y de hecho se siguen, de reflexiones menos críticas sobre la iglesia y su misión en el mundo de hoy. En efecto, este tipo de reflexiones dan lugar a eclesiologías que pretenden ser del todo ajenas al entramado histórico social, dar relevancia a lo que «de suyo» y no por otros motivos la tiene, y estar libres de toda significación política en sus mensajes. Todo lo cual, como hemos dicho, en la práctica simplemente no ocurre.

A partir de todo esto se comprende mejor la conveniencia de *explicitar la perspectiva* propia de la EdL, y de hacerlo precisamente en confrontación con la perspectiva que de hecho adoptan otras eclesiologías de corte centroeuropeo. Con ello, como dijimos, quedará más clara la plataforma desde la que la EdL realiza sus relecturas eclesiológicas, y al mismo tiempo quedarán más precisados los cuestionamientos que a dichas elaboraciones se plantean.

12. Citemos, a modo de ejemplo, este párrafo de L. Boff: «Antes de abordar esta cuestión (la de las notas de la iglesia) importa situar a la iglesia dentro del mundo tal como éste se encuentra organizado socialmente. Desde el momento en que hemos tomado conciencia (la *Gaudium et spes* canonizó esta postura) de que la iglesia está dentro del mundo y no el mundo dentro de la iglesia, esta cuestión se ha vuelto fundamental. Su omisión (como ocurre en casi todos los libros de eclesiología, incluidos los recientes como *La iglesia* de Hans Küng), impide entender concretamente a la iglesia y abre paso a un idealismo que oculta la compleja realidad eclesial»: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia,* Santander 1979, 53 (Este libro es traducción de *Eclesiogénese,* Petrópolis 1977, al que añade un capítulo, el 6, «Características de una iglesia encarnada en las clases oprimidas: notas teológicas de la iglesia una»).

2. Los componentes de la perspectiva

Para explicitar comparativamente la perspectiva de la EdL puede ayudar *traducir* de una manera más concreta los elementos que la constituyen. En efecto, la EdL se presenta como involucrada con la praxis de liberación y la óptica del pobre, pero otras eclesiologías no hacen de sí mismas presentación análoga. Incluso, como hemos dicho, parecieran pretender estar por encima de una implicación de este estilo. Ahora bien, sabiendo que ello no es así, que también ellas se elaboran desde determinada perspectiva y son afectadas por ella, conviene señalar como componentes de ésta algunos rasgos identificables y susceptibles de ser comparados con los rasgos propios de la EdL. En ese sentido pensamos que tal perspectiva se puede reconstruir a partir de *cuatro rasgos* que vamos a considerar como *componentes* de la misma. Rasgos que también traducen en alguna manera lo antes dicho sobre el compromiso social, la relevancia dada a los temas y la destinación política de la eclesiología producida.

Estos cuatro rasgos o componentes que vamos a considerar son, en primer lugar, *la intencionalidad explícita* de la reflexión eclesiológica; pues en ella aparece ya la conciencia de los condicionamientos a que está sometida y una primera delimitación de los mismos. En segundo lugar, la forma como concretamente se aborda el problema de *la autoconciencia eclesial en su dimensión de historicidad*; es decir, constatar que la iglesia y la eclesiología cambian en la historia y, también, por influjo de ésta, puede manifestar la conciencia que se tiene del influjo de la actual historia sobre la propia elaboración. En tercer lugar, *la comprensión*, más o menos explícita, más o menos crítica, *de la realidad actual*. Y, en cuarto lugar, las afirmaciones que eventualmente puedan hacerse sobre *el sujeto* que prioritariamente hace hoy avanzar la historia y promueve la renovación eclesial.

Advirtamos que *la selección* de estos componentes para identificar y comparar las perspectivas de las eclesiologías que tenemos en cuenta no obedece a un esquema *a priori*. Más bien es el resultado de una búsqueda de los elementos que de hecho condicionan y dan su especificidad a las eclesiologías estudiadas. Elementos de los cuales, en parte, las mismas eclesiologías manifiestan tener conciencia. Elementos a los que apunta ciertamente el situarse explícito de la EdL y las cuestiones que desde ahí plantea [13].

13. La presentación, v. gr., que haremos luego de la EdL como una eclesiología crítica de sus propios fundamentos, de los condicionamientos histórico-sociales a los que está sometida, y como la teoría de una práctica determinada, da una pista suficientemente clara para proceder al establecimiento de estos «componentes».

2. Eclesiología e intencionalidad explícita

La TdL ha subrayado que *no es lo mismo* pretender hablar de Dios en un mundo adulto que intentar anunciarlo como Padre en un mundo en donde es negada sistemáticamente la humanidad de las mayorías oprimidas [14]. Con ello, además de precisar su interlocutor [15], señala *el interés* que orienta su reflexión. Interés, intencionalidad, que, como hemos indicado, es uno de los componentes concretos de la perspectiva desde la cual se elabora toda reflexión eclesiológica. Nos proponemos ahora considerar más detenidamente la intencionalidad explícita de la EdL, pues ello, además de ayudar a identificarla mejor, permitirá también una más adecuada comprensión de sus consideraciones eclesiológicas más particulares. Con tal fin, procederemos a compararla ejemplificativamente con las intenciones que expresamente se proponen otras eclesiologías. Pues no deja de ser hasta cierto punto decisivo en la forma de elaborar una eclesiología determinada el objetivo que orienta esa elaboración [16].

a) *Tres tipos de enfoque*

1. EdMS: intención sistemática

Digamos, para empezar, que los objetivos explícitos de una eclesiología pueden obedecer a *preocupaciones de carácter más bien sistemático*. Este sería el caso de la eclesiología de *Mysterium salutis* (=EdMS). En ella la intención sistemática tiene una clara prevalencia. Lo cual no significa que no tenga otras finalidades de carácter más amplio (ayudar a la vida de la iglesia, evangelizar al hombre de hoy...); simplemente expresa un rasgo que de hecho le da cierta especificidad frente a las intenciones que se proponen otras eclesiologías.

14. Cf. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...*, 34; también 57-59.
15. Cf. *infra*, cap. 2.
16. El siguiente párrafo de J. Moltmann da ya una idea de la diversidad de procedimientos y resultados eclesiológicos a que puede conducir el que se pretenda un objetivo u otro: «Una teoría de la iglesia, cualquiera que sea el método que utilice, puede tener diferentes *objetivos*. Puede proponerse la autocomprensión de la iglesia, la condena de las herejías, la comparación con otras iglesias, la defensa contra los ataques del exterior o la crítica de la presente situación de la iglesia»: *o. c.*, 20.

La intención sistemática de la EdMS *se manifiesta,* v. gr., en su afán por poner de relieve la importancia *de la conexión* entre cristología y eclesiología. Ya que «el acontecimiento de Cristo sólo tiene sentido en cuanto acontecimiento salvífico si implica su aceptación por parte de los hombres. Ahora bien, esto quiere decir que al acontecimiento Cristo pertenece la comunidad formada por cuantos lo aceptan en fe, esperanza y amor» [17]. Esa conexión se considera fundamental y va a tener como *consecuencia inmediata* el que se dé más importancia al acontecimiento comunitario que a las estructuras y momentos institucionales [18]. Ahora bien, la EdMS es consciente de que elegir intencionadamente un rumbo, un enfoque, entre otras cosas, *limita* las posibilidades de un desarrollo eclesiológico: «Es preciso subrayar con insistencia este aspecto, pues al delimitar una enseñanza sobre la iglesia no es posible hablar expresamente de todos los aspectos por igual... Es inevitable delimitar los 'tratados'» [19].

Es perfectamente comprensible que un «Manual de teología como historia de la salvación» dé importancia a estos aspectos de índole sistemática e incluso indique expresamente que constituyen un objetivo hasta cierto punto específico suyo. Es asimismo laudable que reconozca que ello va a inducir a ciertas limitaciones en el tratamiento del tema. Lo cual, en el fondo, apunta a algo cuya importancia irá apareciendo poco a poco: las opciones que determina en un desarrollo eclesiológico la intencionalidad explícita de quien lo elabora hace que ese desarrollo deba considerarse no como *la* eclesiología sino como *una* eclesiología abierta a otros complementos.

2. H. Küng: intencionalidad crítica

La EdMS se refiere a *La iglesia* de H. Küng como a «un valioso complemento» de la doctrina que ella misma ofrece [20]. Lo cual es verdad no sólo en lo que respecta al *tratamiento* de las cuestiones desde un punto de vista histórico-crítico, sino también respecto de la *misma intencionalidad* que subyace a la obra

17. *MS,* 19.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.,* 20. Para la EdMS es claro que «a la hora de desarrollar una eclesiología sistemática surgen dificultades de no poca importancia... ¿Cómo recoger un material que responde a múltiples puntos de vista para desarrollarlo *en la perspectiva de una dogmática centrada en la historia de la salvación*? No hay más remedio que hacer una opción por un determinado procedimiento»: *Ibid.,* 21 y 22; subrayado nuestro.
20. *Ibid.,* 22.

de Küng. Es decir, una intencionalidad *sistemática* ha de complementarse con una intencionalidad *crítica.*

Es conocido el carácter predominantemente crítico de la obra teológica de Küng [21]. No es *su intención* legitimar comportamientos, estructuras, puntos de vista tradicionales. Más bien *tiende a poner de nuevo ante los ojos* aquellos elementos o aspectos del mensaje que han sido *dejados en la penumbra* y que vienen a *cuestionar* con mayor o menor severidad lo acostumbrado y significan a su vez un potencial dinámico de cambio. Esto aparece claramente en su trabajo sobre la iglesia [22]. A Küng le preocupa el desfase que se da entre un mundo que camina decididamente hacia el futuro y una iglesia que permanece atada por muchos lazos que no son propiamente las ataduras de su fidelidad al Señor [23]. Por eso juzga necesaria la reflexión crítica sobre la realidad histórica de la iglesia. En este sentido destaca la verdad de que la iglesia es una realidad en donde conviven esencia permanente y forma histórica mudable [24]. Dos aspectos que no han de separarse, solo difieren *in conceptu*; pero que *tampoco deben identificarse sin más.* Sólo manteniendo la distinción entre ellos es posible tener *un criterio* para definir lo legítimo de una manifestación histórica de la iglesia. Criterio, ése, que no puede elaborarse sin *una constante recurrencia a los orígenes* [25]. Sólo

21. Sus manifestaciones públicas constituyen «un desafío que obliga a tomar postura»: H. Häring - K. J. Kuschel (eds.), *Hans Küng, itinerario y obra,* Madrid 1978, 11.
22. «En el frente de la eclesiología, con el honrado valor ha de ir de la mano la paciencia, aquella alta y discreta paciencia que sabe cómo solamente una mínima parte de los problemas puede despacharse en un día y que, en todo caso, no se los puede hacer saltar a martillazos; el teólogo, como hombre, errando aprende a no errar, y prohibirle que yerre es prohibirle que piense; por lo general, se requiere tiempo no sólo para *encontrar* la verdad, sino también para *imponerla* de modo general en la iglesia —contra innúmeras resistencias, prejuicios y razones aparentes de una *opinio communis*—»: *HK,* 34.
23. «Sólo podrá enfrentarse con estos temas (las tareas que le plantea hoy el mundo) aquella iglesia que sea cautiva de su Señor, en vez de serlo de sí misma, de las ideas y teorías, formas y leyes que ella misma se ha forjado; sólo la iglesia cautiva de su Señor es verdaderamente libre y está abierta y ágil para responder a las exigencias, necesidades y esperanzas siempre nuevas de la humanidad»: *HK,* 14.
24. *Ibid.,* 15 s.
25. «La iglesia depende en absoluto de su vinculación a sus orígenes en Jesucristo y su mensaje, de la referencia permanente al principio de su existencia en la acción salvadora de Dios en Cristo, válida de una vez por todas, y, por ende, perennemente presente. La reflexión retrospectiva sobre el origen es siempre necesaria y ha de reiterarse siempre de nuevo»: *Ibid,* 26.

así, volviendo una y otra vez a sus propios orígenes, podrá la iglesia corregir las deficiencias de su actual configuración y encontrar la norma para descubrir la forma histórica que se le exige hoy para ser fiel a su más íntima esencia.

Esa expresa intencionalidad crítica es la que determina *el procedimiento* adoptado por Küng. Su *método* consistirá en tratar de *recuperar,* en medio de los múltiples testimonios del N.T., *el modelo* primigenio, *la esencia* de la iglesia, y de *juzgar a esa luz* los ulteriores desarrollos históricos para *discernir* las formas que han de ser hoy adoptadas [26]. De tal confrontación saldrán concretamente *nuevas comprensiones y propuestas eclesiológicas* tendentes a cierta modernización de la iglesia y sobre todo nuevos acercamientos tendentes a lograr un consenso ecuménico [27].

Esta breve presentación muestra a las claras la significación que el propio autor concede a su enfoque eclesiológico, a la intencionalidad subyacente a su elaboración. La cual no está dirigida ante todo por una preocupación sistemática; tendrá más bien el carácter de *una crítica para propiciar una transformación de la iglesia en el sentido en el que avanza la historia.* Ahora bien, señalemos que no es nuestro propósito contraponer absolutamente una eclesiología de intención sistemática con una de intención crítica. Incluso los ejemplos antes aducidos harían ilegítima una contraposición así. Por una parte, la eclesiología de intención sistemática de *Myst. Sal.* asume la responsabilidad de ser también una eclesiología crítica [28]. Por otra, la obra de Küng, quien desde el prólogo se presenta como teólogo sistemático [29], se somete a su vez a los cánones de la sistematización. No, pues, contraposición absoluta, *sí presencia acentuada* de intenciones,

26. «La reflexión sobre la iglesia del nuevo testamento significa también que no todo ulterior desenvolvimiento está permitido, si se lo mira a la luz del mismo nuevo testamento; hay también desviaciones y retrocesos históricos. El mensaje del nuevo testamento es la instancia crítica, a que se debe apelar en el cambio del tiempo. Ese mensaje es la norma crítica por la que ha de medirse la iglesia de todos los tiempos. Ello quiere decir que la iglesia del nuevo testamento, en que la iglesia, por sus orígenes en Jesucristo, está ya en la plenitud de su esencia, es el esquema originario, que no debe desde luego copiarse en el tiempo actual, sí, empero, ser traducido al tiempo de hoy». *Ibid.,* 36.

27. Cf., *ibid.,* 428.

28. «Precisamente una visión de la iglesia a partir de la fe posibilita y exige una consideración crítica de la concreta iglesia histórica. Sobre todo, prohíbe que la iglesia se coloque en el lugar de Cristo, que cambie la palabra de éste por la suya propia»: *MS,* 24.

29. Cf., *HK,* 8.

orientaciones, enfoques, los cuales dan razón —en parte— de la eclesiología que se produce.

3. J. Moltmann: intención orientadora

Es innegable que la eclesiología de J. Moltmann tiene intenciones sistemáticas [30]. Se inscribe dentro de una obra teológica que aspira a ser una visión ordenada, articulada, complexiva. Sin embargo, es a todas luces claro que *su principal preocupación* es *otra.* Manifiesta él expresamente que *el propósito* de su libro sobre la iglesia es *servir de orientación* a la iglesia en un momento de inseguridad y de crisis. Momento que no sólo es un reto y una exigencia, es al mismo tiempo la oportunidad de ofrecer nuevas respuestas a las cuestiones más fundamentales que se plantean a la misma iglesia: ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?, ¿quiénes somos? [31]. En este sentido la intención de Moltmann se diferencia de la de Küng en que, más que cuestionar una iglesia que aparece como instalada, trata de *proporcionar orientación* a una iglesia cuya existencia se considera *crítica* y cuya identidad ha venido a ser *problemática.*

Tal propósito *determina* la forma de desarrollo y el método de la elaboración de Moltmann. En efecto, «cuando las *tradiciones* devienen problemáticas, la iglesia ha de retroceder a sus mismas *raíces*», y «cuando las perspectivas de futuro de la iglesia devienen sombrías», ella «ha de proyectarse con no menos radicalidad hacia aquel *futuro* del que está segura porque es el futuro de Cristo que la ha creado: el *reino de Dios*» [32]. Esa misma intencionalidad orientadora está también presente en *la resolución* de «no hablar simplemente de un modo abstracto de la esencia intemporal de la iglesia», y de «elaborar los supuestos para una reforma de la iglesia que la haga más digna de credibilidad» [33]. Y sobre todo se pone de manifiesto en la «*finalidad* práctica del libro...: pasar de una iglesia que asiste pastoralmente al pueblo

30. El siguiente texto es claro en ese sentido: «Si en la *Teología de la esperanza* insistía sobre todo en la 'resurrección del crucificado', en *el Dios crucificado* hube de poner el acento sobre la 'cruz del resucitado'. Ambas perspectivas permanecerían incompletas si no se hablase de la 'misión del Espíritu', su historia mesiánica y la fuerza carismática de su comunidad. Por eso este libro quisiera ser un complemento de los anteriores»: J. Moltmann, *o. c.,* 15.

31. *Ibid.,* 11-12.

32. *Ibid.,* 12; subrayado del autor.

33. *Ibid.,* 18.

a una iglesia entendida como comunidad del pueblo, inserta en el pueblo» [34].

Al igual que en el párrafo anterior habríamos de decir ahora que eclesiología orientadora y eclesiología crítica no han de contraponerse absolutamente. De lo que se trata al contradistinguirlas es simplemente de explicitar un componente importante de la perspectiva en que cada eclesiología se elabora. El componente de la intencionalidad explícita, cuya importancia en los distintos desarrollos, como iremos viendo, no ha de minusvalorarse.

b) *La intencionalidad de la EdL*

Los esquemas son siempre harto simplificadores, pero, en este caso concreto, no dejan de ser útiles para identificar propósitos, descubrir intenciones explícitas, señalar determinados enfoques. En este sentido podemos decir que, atendiendo a la forma como ellas se presentan, hay eclesiologías prevalentemente *sistemáticas,* hay otras prevalentemente *críticas* y otras prevalentemente *orientadoras.* Una caracterización así —que, como dijimos arriba, no absolutiza los contrastes pero sí destaca diferentes acentuaciones— nos parece de mucha utilidad a la hora de identificar este componente en la EdL.

Hemos ya dicho que *no son sólo* los objetivos, las intenciones explícitas, los que *configuran la perspectiva* de una determinada reflexión eclesiológica. Hay otros componentes —a veces incluso no conscientes— también importantes. Sin embargo, esos otros componentes *no son del todo ajenos* a los objetivos explícitos que se propone una reflexión eclesiológica. Pues si ésta, por ejemplo, se lleva a cabo con una intención efectivamente crítica, tratará de hacer conscientes y analizar los presupuestos y condicionamientos que están influyendo en su desarrollo. De manera que, también por esto, es importante mostrar que los objetivos explícitos existen y que tienen determinado alcance, y que son incluso considerados por quienes se los proponen como elementos *configuradores* de la reflexión eclesiológica y *determinantes* así de los resultados a que ésta llega. Siendo esto así, consideremos ahora los objetivos de la EdL con el fin de ir delineando la perspectiva que le da su especificidad.

34. *Ibid.,* 14.

1. La EdL como eclesiología crítica

Tratándose de una eclesiología que apenas comienza a elaborarse como tema especial de la TdL, ya se puede anticipar que la intencionalidad de la EdL no obedece particularmente a preocupaciones sistemáticas. Esto no significa que no haya de aspirarse a una progresiva sistematización de dicha eclesiología, más bien pretende poner de relieve que *su intención primaria es otra*: ser ante todo una reflexión eclesiológica *crítica y transformadora* [35]. En este sentido su intencionalidad crítica corresponde con la de las eclesiologías antes mencionadas, si bien se especifica de tal manera que viene a presentar *significativas diferencias* respecto de ellas. En efecto, al presentarse como una eclesiología crítica, la EdL se refiere concretamente a *tres niveles* que no son tenidos igualmente en cuenta por otras eclesiologías: *primeramente,* la EdL pretende ser una eclesiología *crítica de sí misma y de sus propios fundamentos.* Es decir, intenta ser un discurso riguroso, no ingenuo, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. En lo cual, es verdad, no representa mayor diferencia con otras eclesiologías asimismo de intención crítica, a no ser por lo que esto significa de impulso a una mayor criticidad en otros dos niveles que son por ellas menos atendidos. La EdL se elabora, además, como una eclesiología *crítica de los condicionamientos económicos y socio-culturales* de la vida y existencia eclesial y, *también,* como *la teoría crítica de una práctica eclesial determinada.*

a) Criticidad respecto de condicionamientos económicos y socio-culturales

En este nivel la EdL se distancia en relación con las eclesiologías a las que nos hemos referido anteriormente. En efecto,

35. Se aplican, pues, al caso más particular de la eclesiología las características de la TdL como teología crítica: «La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de la teología como una reflexión crítica. Nos referimos también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca ^{9}1980, 34.

ninguna de ellas —exceptuada un tanto la de Moltmann— [36] intenta criticidad parecida respecto de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y conciencia cristiana de que pretenden ser intérpretes. Al decir esto no olvidamos las consideraciones explícitas de la EdMS [37] y de Küng [38] *sobre los condicionamientos históricos* a que ha estado sometida la imagen de la iglesia. Nos referimos enseguida a ellas. Ambas eclesiologías son conscientes de que la forma histórica de la iglesia y la eclesiología de cada época dependen en gran medida de factores históricos de mayor amplitud. Sin embargo, ese hecho parecen olvidarlo respecto de su propia elaboración. No discuten los factores —concretamente económicos y socio-culturales— que sin duda *también hoy* determinan la configuración de la iglesia y el desarrollo de la eclesiología. La EdL, en cambio, intenta tener dichos factores muy presentes a la hora de hacer su reflexión sobre la iglesia. Tampoco dejamos de lado la expresa consideración de Moltmann, para el cual es claro que «no es lo mismo leer la Biblia con los ojos de los pobres que con los de los ricos» [39]. Asimismo le es claro el condicionamiento que significa para la producción teológica el *lugar* desde el cual se escribe y las limitaciones que de ahí se derivan [40]. Indicaciones éstas que muestran que el autor es consciente de los límites que, en este aspecto, se imponen a su discurso eclesiológico, el cual consiguientemente no puede presentarse sin más como de una validez universal.

b) Teoría de una práctica determinada

Conciencia de una vinculación de hecho

En un tercer nivel de criticidad la EdL se concibe como la teoría de una práctica eclesial determinada [41], y en ello acusa una diferencia aún mayor respecto de las otras eclesiologías mencionadas, ya que ninguna de ellas se presenta como la teoría de una práctica así. Esto no significa que no estén *de hecho* vinculadas a algún tipo de praxis, o que no se refieran en forma alguna a la práctica eclesial, pues equivaldrían a negar lo dicho acerca de

36. Cf., *o. c.*, 32-36.
37. Cf., *MS*, 231-296.
38. Cf., *HK*, 13-36.
39. *Supra*, nota 4.
40. Cf. J. Moltmann, *o. c.*, 13.
41. A saber, el compromiso de los cristianos por la liberación y el surgimiento de una iglesia de los pobres.

su intencionalidad crítica. Más bien quiere decir que, a causa de la generalidad propia de sus enfoques, en ninguna de ellas ocurre la necesidad o conveniencia de *ligarse a una práctica creyente más particularizada.*

Se podría argüir que es más universal referirse a la situación y vida de la iglesia en términos generales y no a una práctica eclesial particular. Que no se trata de elaborar una eclesiología regional, v. gr., europea, sino de una eclesiología católica. Y que por ello bastaría con aludir a las tareas globales de la comunidad creyente y a lo más hacer algunas consideraciones sobre prácticas que son inherentes a su estructura y al misterio de su unidad. Sin embargo, esa universalidad no es tan simplemente asequible. Y aunque las eclesiologías mencionadas no lo confiesen [42], *están también ligadas* a prácticas eclesiales más particulares; concretamente lo que podría llamarse la práctica eclesial del primer mundo.

Práctica liberadora; surgimiento de una iglesia de los pobres

La EdL, en su intencionalidad crítica, se presenta expresamente como la teoría eclesial de una práctica determinada, la práctica liberadora de los cristianos y el surgimiento de una iglesia de los pobres en referencia a esa misma práctica. En ese sentido, al igual que las otras eclesiologías no quiere referirse a una iglesia suprahistórica, abscóndita, inaccesible, sino a la iglesia real. Sin embargo, a diferencia de ellas, concentra su mirada en y se sitúa al interior de una práctica amplia pero determinada de la iglesia latinoamericana y elabora a partir de ella su propio discurso. Hace, por tanto, de esa práctica el eje referencial que *articula* las demás prácticas. Y así reflexiona sobre la totalidad de la comunidad creyente: preguntándose desde esa praxis y esa experiencia eclesial qué significa y cómo ser hoy iglesia en las condiciones históricas de A.L. [43].

2. La EdL como eclesiología orientadora

Es explicable que una situación como la latinoamericana y una práctica eclesial como la que hemos descrito constituyan *un cuestionamiento permanente* que obligue a repensar los fundamentos eclesiológicos. En ese sentido la EdL incluye una dimensión *orientadora,* práxica y movilizadora. Intenta iluminar una

42. Exceptuada, de nuevo, la de Moltmann; ver *o. c.*, 13-14.
43. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 80.

práctica e impulsar una experiencia a la que está expresamente vinculada, de manera que sea posible una configuración eclesial que responda a la crítica situación del subcontinente. En este aspecto, como ya advertimos, la EdL permanece a una cierta distancia de la intencionalidad explícita de la EdMS y del pensamiento de Küng, y conserva una cierta afinidad con Moltmann, el cual *se propone* hacer una aportación orientadora precisamente teniendo en cuenta las experiencias más iluminadoras y cuestionantes de determinadas comunidades creyentes [44]. Ahora bien, al lado de esta similitud es preciso señalar una diferencia entre la EdL y el pensamiento de Moltmann. Pues no es lo mismo *tener en cuenta* determinadas experiencias renovadoras que surgir como pensamiento crítico eclesiológico *a partir de ellas*. Lo primero puede contribuir, es verdad, a ampliar el horizonte de una determinada eclesiología, pero sólo lo segundo hará posible una reflexión eclesiológica desde los pobres, desde la periferia, desde los esfuerzos por la liberación. En efecto, afirmar que «no se trata de una adición de las diferentes formas de vida de la comunidad cristiana, sino de la fe y de la credibilidad de la única iglesia de Cristo» [45] enuncia una verdad fundamental pero no da cuenta de la forma como esa fe y esa credibilidad actúa históricamente como principio articulador de las diversas prácticas.

Teniendo todo eso en cuenta, la EdL, al vincularse como eclesiología crítica y orientadora a una determinada práctica y experiencia eclesial, otorga a la práctica liberadora y a la forma como a partir de ella es convocada la iglesia *un carácter prioritario* de principio concentrador de toda otra práctica creyente [46]. De esta manera traduce para la eclesiología aquella urgencia histórica prioritaria que hace que en A.L. *lo principal sea la transformación*

44. J. Moltmann es bastante concreto en la descripción de ellas: «Las experiencias de los cristianos en Corea, su fervor misionero y sus sufrimientos en una situación política hostil, las experiencias carismáticas de las iglesias independientes de Kenia y Ghana, sus plegarias y sus alegres danzas, el trabajo de las comunas cristianas en los barrios de Manila y en las aldeas campesinas de Latinoamérica, su vida con el pueblo y las persecuciones de que son objeto por parte de la policía, me han impresionado mucho más profundamente de lo que mi conciencia ha percibido. En cualquier caso, me han hecho ver los límites de la iglesia de Alemania»: *o. c.*, 13.

45. *Ibid.*, 14.

46. Así, habla G. Gutiérrez de una nueva forma de convocación en «ecclesia»; cf. *Praxis de liberación y fe cristiana,* introducción a *Signos de liberación. Testimonios de la iglesia en América latina, 1969-1973,* Lima 1973, 31-36.

de la actual realidad y la búsqueda de nuevas formas de presencia de la iglesia en ese proceso [47]. Ahora bien, que la EdL tenga ante sus ojos esta vida y esta práctica particular no significa que *excluya* de su consideración *otros tipos* de práctica esencialmente eclesial (litúrgica, ecuménica, etc.) que deben darse y que de hecho se dan en el ámbito latinoamericano. Más bien indica la exigencia eclesiológica de que sean abordados también en referencia a ese horizonte. De manera semejante, tampoco deja fuera de su consideración *la práctica de otras iglesias*. Más bien intenta establecer el horizonte explícito en el cual van a ser consideradas y discernidas. Ya que tales prácticas, en definitiva, pueden ser referidas a la práctica de liberación en cuanto que la promueven o en algún sentido la obstaculizan.

3. Cuestiones y determinaciones iniciales

La EdL se propone, por tanto, ser una reflexión crítica y orientadora sobre la práctica liberadora de los cristianos y la consiguiente experiencia eclesial en un sub-continente oprimido. Intenta descubrir ahí la presencia y el impulso del Espíritu que transforma la historia hacia la auténtica comunión. Tal intencionalidad, como puede fácilmente suponerse, *determina las cuestiones* que se plantea con más urgencia y que, sin duda, configuran su propio desarrollo. Estas cuestiones muestran asimismo la distancia que mantiene respecto de otros desarrollos eclesiológicos que simplemente no llegan a abordarlos. Anticipemos algunos de ellos a fin de ejemplificar esta determinación: ¿Cuál es el significado de la fe y de la iglesia en una vida comprometida en la lucha contra la injusticia y la alienación? [48]. Dado que la realidad histórica latinoamericana es profundamente conflictual, ¿cómo afrontar el hecho de que ante el proceso de liberación la iglesia de A.L. se halla fuertemente dividida? [49]. Y asumiendo que «en A.L. la iglesia debe situarse en un continente en proceso revolucionario en donde la violencia está presente en diversas maneras y su *misión*... se define frente a él», ¿debe la iglesia jugar su peso social en favor de la transformación social de A.L.? [50]. Viviendo en un sub-continente de opresión de mayorías inmensa-

47. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 148. Esto ya anticipa el énfasis que pondrá la EdL en que hay iglesia porque hay salvación, hay iglesia por razón del mundo.

48. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 77.

49. Cf., *ibid.*, 178-179.

50. Cf., *ibid.*, 178-181.

mente pobres, ¿de qué manera va a ser iglesia pobre, y va a presentarse como iglesia del crucificado? [51].

La presentación de las anteriores cuestiones ayuda a completar la descripción de lo que significa que la EdL sea una eclesiología de intencionalidad crítica y orientadora, y muestra al mismo tiempo su diferencia respecto de otras eclesiologías para las cuales estas cuestiones simplemente *no se plantean* al interior de la reflexión eclesiológica o no se plantean *con la misma urgencia.* Ahora bien, es claro que el intento de vincularse críticamente en una determinada práctica no sólo influirá en el planteamiento de las cuestiones centrales sino también *incidirá en la forma que tendrá el proceso de respuesta a las mismas.* En efecto, al delimitar y valorar como experiencia referencial y punto de partida *el hecho mayor* de la presencia cristiana en el mundo latinoamericano, la EdL estará abocada a elaborarse como *la biografía crítica* de una iglesia que nace a partir del pueblo pobre y oprimido por la fuerza del Espíritu. En los siguientes capítulos aparecerá esto con más claridad, pero vaya como adelanto este párrafo —que nos permitimos citar *in extenso*— de un documento importante de obispos del nordeste brasileño:

> Existe un pueblo que es marginado. No inventamos. Es la gente con la cual vivimos y al servicio de la cual nos consagramos. Es la gran mayoría, la casi totalidad de nuestro 'pueblo fiel', 'pueblo de Dios', 'pueblo reunido', 'iglesia de Cristo', como tantas veces se expresa el concilio. Es la iglesia de Cristo plantada en nuestra región... *Estamos comprendiendo* por la práctica que *ese pueblo es la buena nueva de Cristo para nuestro mundo,* para nuestro Brasil. No ve en este mundo ciudad permanente (S. Pablo). No está instalado. No se dejó aplastar. Cree. Espera. Ninguna otra categoría, niguna otra clase tiene tanta sed de justicia y tanta voluntad de liberación. Por eso concluimos: *solamente él,* el pueblo de los 'sertoes' y de las ciudades, en la unión y en el trabajo en la fe y en la esperanza, *puede ser iglesia de Cristo que invita, esa iglesia que obra por la liberación.* Y es solamente en la medida en que entramos en la iglesia-pueblo, que nos hacemos pueblo de Dios [52].

51. Cf., *ibid.,* 113. A este propósito anticipemos esta cita de I. Ellacuría acerca de un tema sobre el que hemos de volver: «La iglesia, como continuadora de la obra de Jesús —vida, muerte y resurrección—, debe entenderse a sí misma fundamentalmente como iglesia del pueblo crucificado, pues sólo así será sacramento de salvación»: *El pueblo crucificado,* en Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva,* México 1978, 82 (en adelante nos referiremos a esta obra con la sigla *CyR*).

52. *He escuchado los clamores de mi pueblo. Declaración de los obispos del Noreste,* en *Brasil, ¿milagro o engaño?,* Lima 1973, 19; subrayado nuestro.

3. Eclesiología y conciencia de historicidad eclesial

En el apartado anterior quedó delineada la intencionalidad explícita como uno de los componentes que constituyen la perspectiva de toda reflexión eclesiológica; asimismo quedó indicada la forma como particularmente define la perspectiva de la EdL. Pasaremos ahora a considerar *un segundo componente* de dicha perspectiva, el cual, por una parte, no es ajeno al ya descrito; pues no es posible mantener una eficaz intencionalidad crítica sin un esfuerzo por profundizar en *la historicidad de la iglesia y de la eclesiología*; y, por otra, merece ser considerado aparte dada su relevancia dentro de la actual elaboración eclesiológica.

a) *Una persuasión creciente*

Que en la elaboración de las distintas eclesiologías tengan decisiva relevancia los objetivos explícitos que se propone cada autor apunta a una verdad a primera vista sorprendente: *la eclesiología es algo construible.* No es un dato que está ahí simplemente para ser redescubierto, desempolvado, reformulado. Es algo que ha de elaborarse siempre de nuevo. Esto no significa que cada quien pueda proceder como le parezca y ofrecer la visión de la iglesia que más le cuadre; pero sí quiere decir que una comprensión fiel de lo que es la iglesia sólo es posible en una *óptica histórica.* En efecto, afirmar que la eclesiología es el resultado de una elaboración permanente y renovada *se funda* en la *historicidad* radical de la existencia humana y, por lo tanto, también de la iglesia [53].

Siendo esto así, nos parece importante atender a *la conciencia de esa historicidad* tal como aparece ejemplificativamente en algunas eclesiologías porque de ella van también a depender sus enfoques y los resultados a que lleguen. Por lo que se refiere concretamente a las que hemos estado mencionando, hay que reco-

53. Esta comprensión histórica de la iglesia se inscribe en una conciencia más amplia, en «una concepción dinámica e histórica del hombre orientado definitiva y creadoramente hacia su futuro, actuando en el presente en función del mañana. Es el hombre que, como dice Teilhard de Chardin, ha tomado en sus manos las riendas de la evolución. La historia, contra toda perspectiva esencialista y fijista, no es el desarrollo de virtualidades preexistentes en el hombre, sino la conquista de nuevas formas cualitativamente distintas, de ser hombre; en vista a una realización cada vez más plena y total de sí mismo, solidariamente con toda la colectividad humana»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 62.

nocer en ellas una *clara conciencia* de la historicidad de la iglesia y de la eclesiología. Las tres se dan cuenta —y lo valoran— de que le idea que se tiene de la iglesia *ha cambiado* a lo largo de las épocas. Son asimismo conscientes de que ese cambio está relacionado con las diversas *configuraciones históricas* que la misma iglesia ha ido adoptando en los casi veinte siglos de su existencia. En estas asunciones fundamentan con mayor o menor explicitud sus intentos de elaborar *una nueva visión de la iglesia.* Visión que esperan tendrá *un influjo positivo* en el devenir histórico de la misma iglesia, y a la que, por ello, dotan de un cierto contenido de criticidad. Finalmente son conscientes de que los cambios en la eclesiología —y en la iglesia— no son ajenos a los cambios en el mundo y a la idea que de ellos se tiene. En ese sentido están convencidas de que nuevas configuraciones históricas de la iglesia —impulsadas, en parte al menos, por nuevas visiones eclesiológicas— *podrán influir en el avance histórico* del mundo, en el desarrollo más humano de la humanidad. Ahora bien, dado que en la EdL aparece también este tipo de conciencia como algo importante, desde el momento en que se presenta como vinculada a una práctica eclesial liberadora y transformadora, nos parece conveniente explicitar las peculiaridades que le son propias. Pues, a partir de ellas, quedará mejor configurada su perspectiva y se entenderán asimismo mejor las cuestiones que plantea a otras reflexiones eclesiológicas.

1. EdMS: el cambio en la imagen de la iglesia

Considerándola importante, la EdMS presenta una excelente panorámica global de *los cambios ocurridos en la imagen de la iglesia* [54]. Distingue en dicha imagen *la configuración histórica* (la forma como de hecho existe la iglesia) y *el concepto* (la idea que se tiene de lo que es y ha de ser la iglesia), y muestra *la dependencia recíproca* de ambos factores en ese proceso de cambio [55]. De esta manera descubre el *fundamento* de hecho y de derecho para que el cambio en la realidad de la realidad de la iglesia — y en la eclesiología— siga siendo una posibilidad abierta. Pues «lo que ha sido históricamente real es actualmente posible» [56]. Y no sólo es posible, habría que explicitar que, en ocasiones, es necesario. Por otra parte, la EdMS pone también de relieve *los factores históricos* que han influido en ese cambio de la iglesia [57]. En lo cual muestra una conciencia bastante amplia de la historicidad eclesial, la cual ha de formar parte de toda reflexión eclesiológica.

Nos parece, sin embargo, que esa conciencia no deja de tener algunos límites sin duda importantes. Uno de los cuales, quizá el principal, consiste precisamente en que esa misma conciencia no se aplica a fondo a la situación *actual* de la iglesia y a la *actual* reflexión eclesiológica. No se analizan, en efecto, las dependencias históricas de la configuración actual y la eclesiología de hoy ni atiende a los retos que a partir de ello se deducen. Esto tiene como consecuencia el que se mantenga en un nivel demasiado formal la necesidad de discernir la imagen de la iglesia de cada época [58].

2. Küng: esencia en forma histórica

Aunque es claro que la supone, Küng no insiste tanto en la determinación que los diversos conceptos eclesiológicos han tenido en las diversas configuraciones históricas de la iglesia. Su interés primordial a este respecto estriba en poner de relieve que «con la forma de la iglesia real, que cambia, *cambia también,* sensible o insensiblemente *la forma de la eclesiología,* que da expresión teológica al concepto de iglesia» [59]. En ese sentido presenta las

54. Cf. *MS,* 231-296.

55. «La iglesia concreta se halla configurada en cada caso según la imagen y según la idea que se tiene de ella y que tiende a su realización y configuración en la concreción histórica; pero también la imagen que se tiene de la iglesia depende de su configuración histórica objetiva y de su realidad concreta. De esta indisoluble conjunción e implicación de idea y realidad se originan necesariamente tensiones, lo cual no constituye, sin embargo, un perjuicio para la realidad de la iglesia, sino su necesaria expresión y configuración que abarca la totalidad de sus dimensiones. En la historicidad así entendida radica *el fundamento intrínseco para que pueda darse de hecho y de derecho un cambio en la imagen de la iglesia*»: *Ibid.,* 232-233; subrayado nuestro.

56. *Ibid.,* 231.

57. Un ejemplo típico de esta dependencia lo constituye el «giro» constantiniano, a partir del cual, la iglesia, que ante todo se pensaba como un «misterio» comienza a comprenderse como «imperio». Cf., *ibid.,* 244-245.

58. En efecto, de acuerdo con la EdMS, cada realización histórica de la iglesia ha de ser discernida. Pues se trata de una iglesia en cuya historia la actualización de su principio normativo y original «está condicionada en cada momento tanto por las posibilidades y la potencia de realización como por los estancamientos, la imperfección, la defectibilidad de los creyentes concretos y de la comunidad de los mismos dentro de la complicada maraña de la historia»: *MS,* 232. Ahora bien, para que ese discernimiento pueda hoy efectivamente llevarse a cabo hace falta considerar con más precisión la actual configuración histórica.

59. *HK,* 17; subrayado nuestro.

variaciones que ha tenido de hecho el pensar eclesiológico, las cuales se explican en parte por las perspectivas (pastoral, didáctica, apologética...) de los diversos autores, y, en parte y principalmente, por *la propia situación de la iglesia* en cada época de la historia [60]. De esa mutabilidad en la iglesia y en la eclesiología, como ya notamos, Küng concluye la necesidad de distinguir entre esencia y forma histórica de la iglesia; asimismo la necesidad de *confrontar* la actual forma histórica con la esencia permanente de la iglesia. Para lo cual es necesario recobrar el modelo eclesial primigenio.

Según esto aparece asimismo clara en Küng la vinculación entre intencionalidad crítica y conciencia de historicidad. Y aparece con más fuerza por cuanto sus reflexiones constituyen un cuestionamiento expreso respecto de la forma cómo existe la iglesia de hoy. Con todo, nos parece que sus consideraciones sobre la *actual* situación de la iglesia y la eclesiología —y, por tanto, sus recursos al N.T.— se quedan, en parte, cortos ya que no se articulan con una comprensión más crítica de la historia actual. En ese sentido también puede decirse de Küng que no aplica a su propio discurso esa conciencia de historicidad eclesial, de la que, por lo que respecta al pasado, está ciertamente en posesión.

3. J. Moltmann: significación política del cambio eclesial

Moltmann se detiene menos en consideraciones sobre la evolución de la autocomprensión de la iglesia. Sin embargo, eso no quiere decir que no la advierta o que no le dé importancia. Al contrario, la tiene muy en cuenta, y con una tonalidad que añade —o explicita— *un elemento de criticidad* que no aparecía tan claramente en las presentaciones de la EdMS y de Küng. En efecto, para Moltmann es importante señalar que «ha variado la

60. «No es sólo que cada teólogo vea a la iglesia en distinta perspectiva, desde *un ángulo visual personal* distinto, es que, sobre todo —hay, en efecto, *contextos supraindividuales*—, la eclesiología misma, en cuanto acontece en el mundo al que pertenece también la iglesia, se ve empujada a un concreto lugar histórico siempre nuevo, a una lengua que cambia continuamente, a una atmósfera espiritual en perenne mutación, a una situación histórica del mundo y de la iglesia, que no es nunca la misma. La situación histórica constantemente cambiante desde la que habla la eclesiología y a la que ella quiere a su vez hablar, *exige* una configuración siempre nueva y clara, una conformación y decisión en libertad, si no se quiere cerrar desalentadamente los ojos a la nueva situación y dejarse sencillamente arrastrar. La doctrina sobre la iglesia está necesariamente sometida, como la iglesia misma, a variación continua y por tanto *ha de ser elaborada* siempre de nuevo»: *Ibid.*, 24-25; subrayados nuestros.

autocomprensión de la iglesia a lo largo de los tiempos; dicha autocomprensión es algo que refleja siempre el 'espíritu de la época', las circunstancias político-económicas y las condiciones socio-culturales en las que vivían las comunidades» [61]. Ahora bien, no se contenta con señalar el influjo de esos factores. Destaca además en ese proceso de cambio un elemento de *significación política* más activa y de gran relevancia actual: las variaciones en la autocomprensión eclesial no han sido ajenas a *posturas verdaderamente políticas* de la iglesia ante determinados movimientos de transformación histórica. Posturas generalmente de cuño conservador que aún hoy son típicas de las iglesias en su conjunto [62].

No cabe duda que en este señalamiento de Moltmann aparece *una especial perspicacia para el presente más concreto*. Lo cual es explicable desde el momento en que su teoría eclesiológica se presenta como intencionalmente vinculada con la vida y la experiencia actual de la iglesia, y que, por ello, puede aspirar a cumplir más ampliamente algunas de las exigencias de una eclesiología con esa real conciencia de historicidad. Y es que para Moltmann «una teoría realmente actual de la iglesia ha de tener siempre en cuenta al menos estas cuatro dimensiones de la misma, es decir, la cristiana, la misionera, la ecuménica, *la política*» [63]. Ha de ser, por tanto, una teoría que analice con más rigor las articulaciones históricas de la iglesia con el mundo en que vive y actúa. Todo esto significa de nuevo una mayor cercanía, en este aspecto, entre la EdL y la eclesiología de Moltmann. Sin embargo, creemos que también aquí persiste una diferencia entre ambas. Lo cual parece asimismo estribar en que Moltmann no mantiene a lo largo de su discurso *una referencia decidida a las dimensiones históricas de una experiencia* eclesial privilegiada. Ello hace que su eclesiología permanezca centroeuropea de la misma manera que la EdL permanecerá radicalmente latinoamericana [64].

61. J. Moltmann, *o. c.*, 90.

62. «Desde el comienzo de las revoluciones políticas y sociales en Europa, las iglesias católicas y protestantes han optado siempre en un sentido conservador y se han manifestado dentro de la sociedad como un baluarte contra la ilustración, la emancipación y la revolución... En la época de la Restauración, las iglesias, consciente o inconscientemente, tomaron aquella *opción fundamental conservadora* que todavía hoy guía sus tomas de postura oficiales»: *Ibid.*, 33; subrayado nuestro.

63. *Ibid.*, 35-36.

64. Con esto no queremos decir que una eclesiología, v. gr., centroeuropea, no tenga cosas que aportar, incluso importantes, a una, v. gr.,

b) *EdL: conciencia de historicidad "desde abajo"*

Lo dicho hasta ahora aclara lo que se quiere significar con la afirmación de que la eclesiología es algo construible. Así mismo permite ahondar en las razones que fundan tal característica; la cual primariamente depende del hecho de que *la iglesia y la historia humana son también realidades construibles,* pues la palabra que convoca salvadoramente y el Espíritu que impulsa a la fraternidad justa dicen referencia a unos hombres y a una comunidad que misteriosa, pero realmente, responde a la vez en gratuidad y en libertad. Habiendo visto cómo se hace presente en otras eclesiologías la conciencia de esa realidad fundamental, veamos la forma como aparece en la EdL. Con lo cual avanzaremos en la descripción de la perspectiva desde la cual se elabora.

1. Una caracterización típica

Al referirse a la evolución de la iglesia y de la autocomprensión que ella ha ido teniendo, la EdL da singular importancia a la *forma* como ello ha ocurrido, *al "lugar" desde el cual* la iglesia ha llegado a comprender su esencia y su misión. La EdL señala asimismo la dependencia que cada una de las diversas autocomprensiones ha tenido respecto de la configuración de la iglesia en la historia, y el influjo que cada nueva toma de conciencia ha tenido en los cambios ocurridos en dicha configuración. Y en todo este proceso privilegia el modo como la iglesia se ha ido entendiendo y situando *respecto del mundo*; lo cual, hoy concretamente, va propiciando el surgimiento de una conciencia eclesial y una iglesia desde los pobres [65].

Así, pues, la EdL destaca *tres modalidades de conciencia eclesial* que sintetizan a grandes rasgos su situación a lo largo de la historia [66]. La primera se refiere a la toma de conciencia que la iglesia realiza *desde dentro* de sí misma. Corresponde a la situación de cristiandad e incluye una concepción de la salvación sobrenatural de la cual es ella depositaria exclusiva. Es una conciencia marcadamente eclesiocentrista que considera a Cristo sobre todo como fundador. Ante el descubrimiento de nuevos pueblos plantea su obra misional como de incorporación de ellos a la iglesia. Es una conciencia históricamente ligada a la cultura occidental, a la raza blanca, a la sociedad europea.

En segundo lugar, la EdL presenta una forma de conciencia que consituye una novedad respecto de la anterior y que cristaliza entorno al concilio Vaticano II. Conciencia ligada al desarrollo de la sociedad contemporánea, que valora los progresos y la autonomía del mundo; que encuentra presente en ellos a Cristo como señor de la historia, el cual desde ahí habla e interpela también a la iglesia. Toma, pues, la iglesia conciencia de sí misma *desde fuera* y encuentra así que ha de existir y realizar su misión como signo y sacramento universal de salvación.

Finalmente la EdL señala que en estos años posteriores al concilio de la iglesia, concretamente en A.L., ha ido tomando conciencia de sí misma *desde abajo,* desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las culturas marginadas [67]. Redescubre así a los destinatarios privilegiados del reino de los cielos y encuentra en Cristo al siervo sufriente identificado con los pobres y despojados del mundo. Y su misión la piensa en la convicción de que se trata sobre todo de que «los pobres de este mundo sean el pueblo de Dios, testigo inquietante del Dios que libera» [68].

Al caracterizar así el proceso de evolución de la autoconciencia eclesial, la EdL hace un aporte de singular significación. Pues, aunque no analice en detalle la enorme cantidad de tendencias y concepciones eclesiológicas surgidas a lo largo de la historia, sí ofrece un principio para agruparlas y considerarlas. Principio de importancia central por cuanto se refiere a la configuración y *misión histórica* de la iglesia en cada situación. Con esto la EdL muestra una conciencia de historicidad eclesial que intenta tomar en serio a la iglesia y a la historia. En efecto, no pretende solamente mostrar el *carácter cambiante* de las visiones eclesiológicas o señalar en términos generales *el riesgo* de que un determinado concepto de iglesia contribuya a mantenerla atada y haga que se quede más atrás aún de un mundo que avanza hacia el futuro. Pretende también, y principalmente, explicitar que la autocon-

latinoamericana. Nuestra intención es subrayar una especificidad y la limitación que ello conlleva; lo cual permitirá valorar mejor lo que realmente aporta cada una.

65. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* introducción a *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la iglesia en América latina, 1973-1978,* Lima 1978, XXXIII-XXXV.

66. Para esto ver principalmente G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...,* 54-55. Cf. también L. Boff, *Mission et universalité concrète de l'église*: Lumière et Vie XXVII/137 (avr.-mai. 1978) 33-52; asimismo, las páginas 57-73 de su libro citado en nota 12.

67. Cf. Concilium XV-150 (dic. 1979), sobre el tema «La dignidad de los marginados», como una expresión de esta conciencia que se amplía.

68. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...,* 54.

ciencia eclesial *no es indiferente al presente y al futuro* de un pueblo mayoritariamente oprimido. Un pueblo que, concretamente, no sólo se descubre como el destinatario privilegiado de la misión eclesial sino que se muestra de hecho como efectivo sujeto eclesial y portador de un anuncio liberador en esa práctica que es seguimiento de Jesús y asunción de su tarea mesiánica [69].

2. Explicitación crítica de modelos eclesiológicos vigentes

La conciencia de historicidad eclesial propia de la EdL la lleva, pues, a señalar que una eclesiología determinada *puede actuar de hecho como promotora o inhibidora de un proceso de liberación en curso*. Por ello acentúa la responsabilidad de favorecer una conciencia que corresponda a las mediaciones exigidas hoy por esa salvación que se realiza también en la historia. Ahora bien, esto ha de llevarse a cabo en una confrontación que supone *la tarea de conscientizar de las diversas imágenes eclesiológicas vigentes* (por lo general implícitas, poco criticadas, enraizadas en posiciones de mayor amplitud); la tarea de hacer ver *su articulación* con las posturas eclesiales ante la actual situación de opresión y el proceso de liberación que intenta superarla [70]. En la realización de esta tarea la EdL se refiere tanto *al pasado* como *al presente* de la realidad y la conciencia eclesial.

a) Recuperación crítica de la historia eclesial latinoamericana

Por lo que concierne al pasado, la EdL asume una *relectura de la historia eclesial latinoamericana*. Relectura que ha de enmarcarse también en una nueva comprensión de la historia global del sub-continente, y que ha de consistir en una visión crítica de la misma *a partir del pobre* [71]. De esta manera se va teniendo un instrumento para interpretar las fuerzas de liberación y conscientización vivas en el ámbito latinoamericano, se hace posible una

69. Cf., *infra* (cap. 2 y 3).

70. L. Boff es bastante explícito y concreto a este propósito. Según él es necesario ayudar a «conscientizar tres imágenes de iglesia actualmente vigentes, que, a su vez, reflejan tres tipos de praxis y de presencia eclesial en el mundo, someterlas a una crítica teológica y revelar su carácter promotor o inhibidor frente al proceso de liberación»: *La vida religiosa en el proceso de liberación*, Salamanca ²1980, 69.

71. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...*, 44. Ver también, para esto, Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*, Bogotá 1977, 26-34.

conciencia histórica del pueblo y se ponen las bases para la ulterior reflexión creyente [72].

En este intento de recuperación crítica de la conciencia histórica comienzan a tener gran *fuerza interpeladora* visiones que cuestionan con severidad *la conjunción conquista-evangelización* que marcó el nacimiento del cristianismo en tierras latinoamericanas [73]. Asimismo se destacan *los hitos proféticos y las prácticas eclesiales* que ponían en tela de juicio la violencia, la opresión y el despojo, a partir precisamente de una manera distinta de concebir la evangelización y la iglesia [74]. Y se va también desarrollando una especial sensibilidad para el análisis de *la presencia*

72. Cf. el tomo II de la obra —en proceso de elaboración— del CEHILA, *Historia da igleja no Brasil*, Petrópolis 1977, 9. También G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, XXXII.

73. He aquí un párrafo sumamente expresivo: «Conversión a la fe católica y riquezas materiales: dos motivos difícilmente separables y sin los cuales la conquista de América, hispánica y portuguesa, sería incomprensible. Las naves conquistadoras surcan los mares precisamente a la sombra del Todo-Poderoso. A esa misma sombra desembarcan poco a poco los soldados de los reyes de España y Portugal en esas tierras hasta entonces ignoradas y las ocupan. Comenzaba la aventura colonial. Fuente de riquezas para España y Portugal, ella sería también la gran oportunidad del catolicismo europeo, amenazado, entre otras cosas, por las realizaciones y éxitos innegables de la reforma protestante. No en vano poco a poco esas tierras serán llamadas 'nuevo mundo': son el augurio de un triunfo inesperado. En el momento en que, en Francia, el viejo sueño de la 'christianitas' parecía sucumbir ante el progreso de la 'herejía', y en el que las presiones de reyes y príncipes no dudaban ya en considerar a quien hasta entonces había sido el 'soberano pontífice' como un mero jefe de un reino minúsculo, he aquí que nuevos continentes son descubiertos. La cristiandad en crisis se da cuenta de que puede respirar aliviada; sus fronteras se van a ampliar»: M. J. Vilela, *Roma e as praticas missionarias do novo mundo*: REB 36-142 (jun. 1976) 403.

74. «Bartolomé de las Casas, y con él muchos otros, son testigos de excepción de la muerte que acompaña los inicios de la dominación colonial en el siglo XVI. La descripción que ellos nos dejaron del encuentro del pobre, el indio, con el dominador, el conquistador, está lejos de ser tan idílica como algunos pretenden hacernos creer hoy. Esos hombres de *la misma* cultura y raza y país que los opresores, pero de *una vivencia de fe distinta* denunciaron proféticamente 'la muerte antes de tiempo' de los habitantes de las Indias, debida a una brutal explotación»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica...*, XVII; subrayados nuestros. Cf. también E. Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México 1979. Asimismo el artículo de J. I. González Faus, *Un modelo histórico de iglesia liberadora*, en *Sobre identidad cristiana y realización humana*, Santander 1980, que analiza la concepción de iglesia implicada en esa práctica.

y la vinculación objetiva de la iglesia en los distintos procesos históricos vividos por los países latinoamericanos [75].

b) Significación política de la iglesia real

Esta conciencia de historicidad que la EdL va desarrollando «desde abajo» conlleva también el intento de *una comprensión más lúcida del presente eclesial.* En el cual se subraya —precisamente a partir de la situación de opresión y de las luchas por superarla— una clara *significación política.* Como esto sólo poco a poco va siendo aceptado, se insiste en la denuncia del pretendido *apoliticismo* con que se quiere rodear toda comprensión del ser y el actuar de la iglesia y se explicita la dimensión ineludiblemente política de las posturas, acciones y modos de presencia eclesiales [76]. Y esto no con la intención de fabricar una nueva religión política sino como el esfuerzo de la comunidad creyente por entenderse a sí misma y asumir totalmente su realidad, y así poder llevar a cabo con mayor criticidad sus propias tareas. En el contexto de esta particular sensibilidad de la EdL a las implicaciones políticas de la eclesiología y de la realidad eclesial se analiza la sospecha y se precisa la comprobación de que muchas veces la iglesia en A.L. ha sido un apoyo de hecho del poder establecido y de los grupos económica y socialmente poderosos. Se indaga hasta qué punto su práctica cultual, su enseñanza, predicación y catequesis han sido, en parte, causa del adormecimiento de las mayorías populares que, a base de resignación en un Dios providente de quien se había olvidado la fundamental significación liberadora, debían pasar el trago amargo de una existencia oprimida y explotada. Y se pregunta si, rompiendo antiguas solidaridades, debería la iglesia jugar su real peso social —y político— en favor de la liberación de los pobres y oprimidos [77].

Tal percepción de la significación política del presente eclesial se explica en buena parte por el compromiso de los cristianos en la praxis de liberación. Y es, por otra parte, algo que se torna más amplio. Progresivamente no sólo los cristianos individualmente y en pequeñas comunidades sino también la iglesia toda

75. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 148 y s. Cf. también, como estudio concreto de la iglesia de Brasil, Th. Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição,* São Paulo 1974.

76. «Cualquier fuga de la iglesia hacia una pretendida apoliticidad es desmentida por un realismo sociológico: es algo imposible»: H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación,* Salamanca ²1976, 96.

77. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 173-184.

va tomando mayor conciencia política: la comunidad cristiana comienza a leer *políticamente* los signos de los tiempos y a tomar posturas en consecuencia [78].

3. Hacia una nueva forma histórica de ser iglesia

Apoyada en esa consideración crítica de su pasado y de su actual presente, la conciencia eclesial latinoamericana apunta a una *nueva forma histórica de ser iglesia,* y esboza los rasgos de la misma; y es así la base de una eclesiología siempre por construir. Eclesiología, como ya hemos dicho, vinculada permanentemente a una experiencia eclesial en la que se va gestando, por la fuerza del Espíritu santo, una iglesia con nuevo rostro, una iglesia de los pobres. No se trata con ella de imponer una imagen de la iglesia más o menos original, sino de impulsar la configuración histórica de la iglesia de acuerdo con las exigencias de transformación de una situación infrahumana de dimensiones catastróficas y de acuerdo con la participación activa de los creyentes en esa transformación. Esto explica que dicha eclesiología se exprese *en tonos proféticos y cuestionadores,* y *tienda menos* a la justificación de actuales posturas y modos de ser institucionales. En ese sentido no deja de producir sorpresa y aun rechazo no sólo en sectores sociales cuyos intereses, privilegios y situación de poder se ven directamente afectados sino también en algunos sectores teológicos que se constituyen en guardianes de una cierta ortodoxia eclesiástica [79]. Actitud esta última que va siendo saludablemente superada a partir de una consideración más crítica de las implicaciones reales de la iglesia en la actual realidad y en su transformación [80].

4. Eclesiología y ciencias sociales

Con lo anterior queda claro que la conciencia de historicidad eclesial que surge en la comunidad creyente de A.L. y va siendo elaborada por la EdL comporta una serie de características que

78. Cf., *ibid.,* 135 y s. Es creciente la insistencia en la solidaridad de la iglesia con la realidad latinoamericana, en la cada vez más percibida inadecuación de las estructuras de la iglesia al mundo en que vive, en el hecho de que la iglesia haya reflejado y refleje todavía la ideología de los grupos dominantes en A. L., etc. Y a partir de todo ello se subraya la necesidad de tomar posturas De lo cual, primero Medellín y luego Puebla han sido expresiones privilegiadas.

79. Cf. a modo de ejemplo, B. Kloppenburg, *Iglesia popular,* Bogotá 1977.

80. Cf., *infra.*

la distinguen de la conciencia de historicidad propia de otras eclesiologías. Por ello quizá sea ahora útil explicitar *el importante papel* que ha tenido en la generación de esa conciencia *el recurso* que, ante las urgencias de la liberación, han tenido que hacer los cristianos *a las ciencias sociales* [81]. Y esto no sólo, como veremos en el siguiente apartado, para lograr una comprensión más crítica del mundo, de la sociedad y de la historia, sino también para comprender mejor la realidad de la iglesia y orientarse en las mediaciones en las que ésta ha de ir realizando su misión salvífica.

Tal recurso se ha hecho necesario precisamente porque la iglesia es una magnitud social histórica y no una especie de aparición doceta. Ahora bien, de que se considere necesario y de hecho se utilice, no se sigue que la EdL *reduzca* a lo sociológico su comprensión de la iglesia. En efecto, la EdL es muy consciente de que en el acceso a la iglesia real (en su realidad más verdadera y profunda) *tiene la última palabra la fe* como respuesta a lo que de la iglesia nos ha sido revelado. Asimismo comprende que, si bien es cierto que no se cree en la iglesia de la misma manera que en el Padre que en ella nos convoca, se puede hablar de fe en la iglesia en algún sentido [82]. Ante todo en cuanto que ella es el lugar de la fe. En segundo lugar, en cuanto que *sólo en la fe* sabemos que *esta* realidad sociológicamente delimitable, identificable con algunos criterios de pertenencia, es *su* iglesia, el lugar en donde ha emergido de tal manera la gracia que con verdad se puede decir que es el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu. Ahora bien, siendo esto así, la EdL sabe, por otra parte, que el acercamiento *puramente* teológo a la realidad de la iglesia no da cuenta de todos los aspectos

81. «Después de un largo período de verdadera ignorancia de su propia realidad, dejado atrás un breve momento de optimismo inducido e interesado, se está llegando en América latina a una comprensión menos parcial y anecdótica, más global y estructural de su situación»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 113. Sobre la necesidad de articular ese tipo de conocimiento con la reflexión teológica se expresa así Cl. Boff: «La MSA (mediación socio-analítica) se impone a la teología sobre todo a partir y en función de la praxis, de modo particular de la 'práctica cristiana de la política...'. Una teología que después del evento de las ciencias de lo social ocupa (todavía) el lugar de éstas en el campo cultural sólo puede ejercer un papel objetivamente ideológico a los ojos de la cultura en presencia»: *Teología de lo político,* 399-400.

82. Cf. Cl. Boff, *Comunidade eclesial-comunidade política. Ensaios de eclesiologia política,* Petrópolis 1978, 20-21; asimismo *HK,* 44-48 y *MS,* 327-330.

eclesiológicamente relevantes para la comprensión de su forma histórica y su misión. Concretamente dicho acercamiento no permite por sí mismo una consideración más crítica sobre la realidad histórica de la opresión y de las implicaciones estructurales en ella de la iglesia real [83]. Además, la EdL se percata de que *el mismo lenguaje teológico depende de otros* acercamientos realizados a otros niveles. No es un lenguaje que pertenezca a un ámbito exclusivo, celeste, supracultural, sino un lenguaje que se vehicula en las categorías de que puede echar mano en las diferentes culturas [84]. Ha de ser, por tanto, sometido a revisiones críticas realizadas a partir de un conocimiento más preciso del funcionamiento del conocer y del expresarse.

Viendo las cosas desde otro aspecto, se puede decir que este recurso a las ciencias sociales responde a la necesidad sentida de precaverse y superar *las utilizaciones ideológicas* del lenguaje sobre la iglesia. Decir, en efecto, que su tarea es la salvación y que por ello no puede entrar en política, o que las opciones históricas que se le proponen atentan contra su fundamental unidad, es algo que no puede admitirse sin ser antes sometido a una revisión crítica. Y para ello hay que acudir al instrumental de las ciencias sociales [85]. Ahora bien, esta vigilancia que se opera

83. Sólo a través de esas mediaciones es posible concretar y valorar estas intuiciones que se han logrado asimismo con base en recursos a los análisis sociales: «La iglesia constituyó una pieza importante en el sistema de convivencia occidental. Ella tuvo y continúa teniendo méritos inapreciables. Siempre sirvió de mala conciencia al sistema imperial de dependencia y de marginalización. Fue ella la que plantó la fe y la mantuvo viva en los siglos de experiencia cultural en todo el continente sudamericano. Sin embargo, *estructuralmente,* ha sido *compañera de la dominación y cómplice de la opresión*»: L. Boff, *La vida religiosa en el proceso de liberación,* Salamanca ²1980; subrayamos nosotros.

84. Cf. C. Boff, *Teología de lo político,* 237 s.

85. Por la fe sabemos que la iglesia es una. La teología ha ahondado en el sentido de esa unidad y se ha referido a la herejía —y al cisma— como su ruptura principal. Pero son sólo las ciencias sociales las que al profundizar en los antagonismos de una sociedad objetivamente dividida y al mostrar que esos antagonismos pasan por la iglesia, van a obligarla a plantear de una manera distinta el problema de la unidad. Es una afirmación teológica que el magisterio es intérprete fiel de la tradición, pero sólo la sociología del conocimiento nos ayudará a esclarecer su dependencia respecto de las diversas situaciones históricas y su significado respecto de realidades sociales determinadas. Sólo con análisis más críticos a esos niveles se puede saber que un anticomunismo «católico» primario puede actuar como sostén de regímenes injustos y freno de aspiraciones a la libertad, y que defensas persistentes, en nombre del evangelio, de la propiedad privada pueden convertirse en bendición de desigualdades injustas.

en la eclesiología a partir de las ciencias sociales *ha de ser ejercida a su vez* sobre las conclusiones de éstas, pues también las interpretaciones de la historia y de la iglesia llevadas a cabo a partir de ellas están sometidas a la amenaza de la ideologización [86].

4. Eclesiología y comprensión crítica de la historia y de la sociedad

a) *Una mediación necesaria*

A propósito de la historicidad eclesial hemos subrayado en el apartado anterior un rasgo propio de la reciente eclesiología; un rasgo que es fundamental para la elaboración de una eclesiología crítica precisamente en cuanto crítica. Nos referimos a la conciencia que se ha adquirido de la historicidad de la eclesiología, lo que hace que ésta se conciba como algo por construir. Hemos también procurado señalar distintos niveles de profundidad crítica en esa conciencia, los cuales están presentes y se explican de diversas maneras en las eclesiologías que consideramos. Asimismo indicamos que para captar estos diversos niveles no basta el saber teológico, hace falta el análisis de las ciencias histórico-sociales. El cual, puesto que pretende tener una visión más adecuada de lo que *es* realmente la iglesia, debe articularse con la reflexión teológica. Finalmente precisamos la forma peculiar cómo esa conciencia de historicidad se manifiesta en la EdL precisamente por su condición de reflexión inserta en el compromiso de liberación de los cristianos y en la experiencia eclesial que ello va significando.

Todo lo anterior nos aboca a tratar con más explicitud un tema que consideramos decisivo en la elaboración de una eclesiología crítica y que constituye *un componente* importante de la perspectiva desde la que se realiza la reflexión eclesiológica. De esa perspectiva que, como hemos señalado, determina en forma significativa los enfoques eclesiológicos y, consiguientemente, los resultados. Dicho componente consiste en *la comprensión,* más o menos explícita, *de la realidad actual,* que subyace a toda elaboración eclesiológica [87]. Estamos convencidos, y lo iremos mostrando a lo largo de este trabajo, de que a una comprensión *poco analizada* de la realidad en que vive hoy la iglesia corresponde un tipo de eclesiología que, si bien se presenta con un carácter de generalidad y de validez universal, de hecho responde a unas situaciones muy determinadas, v. gr., del primer mundo, y no puede sin más trasladarse a otras. Asimismo, que a una comprensión de la realidad un tanto *triunfalista y poco crítica* corresponde una eclesiología de enfoque ilustrado que pasa prácticamente de largo delante de las inhumanas condiciones de pobreza, injusticia, marginación y dependencia en que vive la mayor parte de la humanidad, y que, en esa medida, no está en condiciones de preguntarse por las exigencias y tareas más fundamentales que se plantean a la iglesia. Para decirlo brevemente, esto significa, por una parte, que *toda eclesiología se elabora con base a una comprensión determinada de la realidad actual* —histórico-social— en que vive la iglesia, y, por otra, que solamente podrá aspirar a decir una palabra crítica acerca de la iglesia en cuanto que está presente y actúa en el mundo *una eclesiología que revisa críticamente aquella comprensión* en la que ineludiblemente se apoya [88].

86. Cf. I. Ellacuría, *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*: Christus 40-472 (mzo. 1975) 18.

87. Se verifica, pues, en la eclesiología lo que la TdL ha señalado más en general en algunos trabajos de teología política: «Leyendo los trabajos de Metz se tiene la impresión de una cierta insuficiencia en sus análisis de la situación contemporánea. De un lado, el clima vital que encuadra sus reflexiones, lejos de la fermentación revolucionaria que se vive en los países del tercer mundo, no le permite calar hondo en la situación de dependencia, de injusticia y de expoliación en que se encuentra la mayor parte de la humanidad. A su concepción de lo político falta lo que puede aportar la experiencia tanto de los enfrentamientos y conflictos que acarrea el rechazo de esa situación de opresión de unos hombres por otros, de unos países por otros, como de la aspiración a la liberación que surge de lo más profundo de ese estado de cosas. De otro lado, y consecuentemente, no hay en Metz una revisión crítica de ciertos presupuestos de su propio pensamiento. En efecto, la situación de los países dominados explica más de un rasgo de las sociedades opulentas, contexto inmediato de la nueva teología política»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 295. Al margen de todos los tonos polémicos, la mejor prueba de la razón que tenía G. Gutiérrez es la posterior evolución del pensamiento de Metz.

88. Aspectos éstos que notó ya certeramente J. L. Segundo: «Un diálogo supone interlocutores concretos. Y el mundo en general no lo es. Lo es en cambio *este* mundo preciso en el que nos movemos... Esta preocupación por descender, de los principios que orientaron al comienzo nuestra búsqueda, a la realidad concreta del mundo, no es meramente ni en primer lugar una preocupación de tipo didáctico. Es radicalmente teológica»: *Esa comunidad llamada iglesia,* tomo I de *Teología para el laico adulto,* Buenos Aires 1968, 149.

b) *Presencia mínima en algunas eclesiologías*

La conciencia de que sea necesario articular con la reflexión eclesiológica una comprensión crítica de la actual realidad histórico-social *no aparece* con particular relieve en diversas elaboraciones recientes. Esto, que ya estaba indicado al hablar de la conciencia de la historicidad eclesial, quedará ahora más claro en una consideración ejemplificativa a propósito de las eclesiologías a que nos hemos ido refiriendo [89].

1. EdMS: una sociedad que margina a la iglesia

Podría sonar un tanto extraña la pregunta por *el tipo de comprensión de la realidad actual* que subyace a una eclesiología de intención predominantemente sistemática como la EdMS, y la forma cómo tal comprensión *afecta* el tratamiento de los diversos temas. Sin embargo, tal pregunta resulta pertinente desde el momento en que se capta no sólo que en dicha eclesiología *está presente* una determinada comprensión de la realidad, sino también que ello *influye* significativamente en la manera cómo se enfocan las cuestiones propiamente eclesiológicas [90]. Es verdad, con todo, que la EdMS *no concede mayor relevancia* a dicha comprensión como componente de su perspectiva eclesiológica. Parece más bien suponer que se trata de una comprensión *suficientemente obvia*; por ello solamente la refiere de paso y en términos generales sin preocuparse mayormente de discutirla o justificarla.

Lo anterior significa que la EdMS *no sólo asume* algún tipo de comprensión de la realidad actual en que vive la iglesia sino *entiende* también que de alguna manera *construirá su discurso eclesiológico en referencia a ella.* Para la EdMS, en efecto, la situación histórica en que hoy vive la iglesia representa *un contexto en el que su existencia* está puesta en tela de juicio, «sometida a discusión total»; a lo que se debe añadir que la cuestión sobre la iglesia ha sido desplazada por la cuestión sobre Dios [91]. Al referirse a esto, la EdMS explicita los factores que han producido esta situación y que, podemos suponer, son para aquélla rasgos decisivos del momento histórico actual: las diversas formas de ateísmo, el secularismo, el positivismo, la nueva ilustración y los movimientos de emancipación en todas sus formas [92]. Ahora bien, aunque la EdMS *no discuta más* la relación entre comprensión de la realidad actual y reflexión eclesiológica, es natural que desarrolle su discurso como *un intento de responder a la situación descrita.* La cual, entre otras cosas, puede resultar beneficiosa para la iglesia por cuanto que, marginándola en el escenario del mundo, la remite a su más honda autenticidad, a su existencia como comunidad de creyentes apoyada en la palabra de Dios y en la fuerza del Espíritu, y no en alianzas y prestigios terrenos [93]. Otro tanto se descubre, como luego mostraremos con más detalle [94], en la forma cómo la EdMS enfoca la cuestión del sentido de la iglesia. Pues si el mundo actual se caracteriza por una tendencia cada vez más acentuada a la socialización y a la afirmación de la individualidad —valores éstos que no se reconocen a la iglesia— es natural que se produzca de nuevo la puesta en tela de juicio, el desplazamiento, la marginación. Y que la reflexión eclesiológica, como respuesta a ello, intente fundamentar sobre todo que tiene sentido que haya iglesia [95].

2. H. Küng: un mundo que deja atrás a la iglesia

Sería de esperar que una eclesiología que se presenta a sí misma como crítica *diera mayor atención a este tema* y se esforzara por fundamentar la comprensión que supone de la realidad actual, y por analizar la forma cómo afecta a la elaboración eclesiológica. Sin embargo, esto no ocurre. Küng *asume* casi como

89. Va a ser de nuevo la solidaridad con los pobres y oprimidos la que urja a la EdL a realizar constantemente este tipo de análisis. Cf. Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* 19.

90. Esto aparecerá más claro en la parte segunda de este trabajo en la que se analizarán comparativamente algunos acercamientos eclesiológicos más particulares de la EdL.

91. Cf., *MS,* 290.

92. Cfr., *ibid.* Como dijimos, la EdMS no dedica expresamente alguna de sus partes a discutir su comprensión de la realidad actual. Esta aparece a lo largo de la obra sobre todo cuando se habla un poco más específicamente del «hombre de hoy» o del «mundo de hoy». Así por ejemplo en la página 488 se habla de «un mundo en transformación, dominado por un humanismo sin Dios, abocado al confort material y al ritmo trepidante del trabajo, un mundo crítico y sometido a lo que a veces se llama una extraordinaria aceleración de la historia».

93. «Esta situación nueva, recrudecida en este momento, borrará los últimos vestigios de un triunfalismo eclesial, permitiendo reconocer el destino, la misión y el quehacer de la iglesia en el mundo: su suerte no debe estar cimentada sobre el poder, la sociedad, la tradición, el ambiente, los privilegios, las coaliciones; antes bien, su existencia deberá coincidir con la de la comunidad de los creyentes que realizan su fe en su propia decisión»: *MS,* 290.

94. Cf., *infra.*

95. Cf. *MS,* 298.

si fuera evidente una comprensión determinada y *a partir de ella plantea* severas cuestiones a la iglesia. Para él es claro que ésta debe sentirse confrontada por el actual desarrollo del mundo [96]. Pero se le escapa que la forma como se entiende ese desarrollo debe ser asimismo criticada. Y esto no sólo porque dicha manera de entender el mundo de hoy sea más o menos insuficiente sino particularmente por el tipo de eclesiología a que lleva. Este influjo, en sus aspectos más particulares, se irá señalando en el desarrollo de nuestros siguientes capítulos. Ahora consideraremos brevemente *la comprensión de la realidad actual* que Küng supone en su eclesiología y *la determinación más general* que produce en el conjunto de su elaboración.

Para Küng éstos son los rasgos con los que el mundo actual se presenta y con los que interroga a la iglesia sobre su eventual desfase respecto de él:

> A grandes pasos se va acercando la iglesia a su tercer milenio. *Para el mundo* en que ella vive, *el futuro ha comenzado ya*: el dominio del microcosmos y del macrocosmos, del átomo y del espacio, los medios de comunicación cada vez más rápidos y perfectos, la abundancia de instrumentos recién inventados, de materias sintéticas y de métodos racionalizados de producción, la prolongación en decenios de la vida humana... Todo esto constituye, en resumidas cuentas —no obstante las grandes catástrofes y amenazas que han sido el destino de nuestro tiempo—, *un progreso que por su variedad y rapidez produce francamente pasmo.* Los pueblos de Europa y América, con su alta técnica, han propagado su ciencia sobre la tierra, el mundo se ha hecho uno, y se está formando una economía y civilización y tal vez también una cultura mundial [97].

96. Cf. *HK,* 13.

97. *Ibid.*; subrayados nuestros; también p. 570-574. Se podría contrastar esta apreciación de Küng con esta que ofrece E. M. Ureña refiriéndose a tres portavoces del pensamiento crítico occidental: «En el momento en el que este libro sale a la calle, hace exactamente ya ciento setenta y cinco años desde la muerte de Kant. Muy pronto, dentro de cuatro años, vamos a celebrar el primer centenario de la muerte de Karl Marx. Y, sin embargo, pese al impresionante ritmo alcanzado por el desarrollo científico y técnico, la *prehistoria* del hombre, lejos de haber dado a luz a la *historia,* o de haberse puesto a punto de hacerlo, *ha seguido y sigue pariendo suciedad e irracionalidad, crueldad e injusticia.* Sin duda, y posibilitado precisamente por la tecnología y la ciencia, ha dado a luz en los últimos tiempos la irracionalidad más inhumana e inmoral que hayan visto jamás los siglos: *ahí están* las dos guerras mundiales, *ahí está* el comunismo soviético, *ahí está* el nazismo, *ahí está* el consumismo derrochadorista y alienante de una pequeña parte de la población mundial a costa de la miseria y la explotación de la mayor parte...»: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud,* Madrid 1979, 147; subraya el autor.

Esta manera de ver las cosas no deja de dar la impresión de *optimista y poco crítica.* Al mismo tiempo puede señalarse en ella un carácter de *parcialidad* que va a reflejarse también en el desarrollo de una eclesiología que, de suyo, es presentada como de carácter general y universal. En efecto, ese punto de vista *es el propio del mundo rico. Tiende a ignorar,* o a interpretar como *simples disfuncionalidades,* las situaciones de pobreza, opresión injusta y marginación de la mayoría de la humanidad. Situaciones que, vistas desde el mundo de los pobres, constituyen el reverso de un sistema inicuo que radicalmente se ha de transformar. Asumiendo una comprensión de la realidad así, Küng desarrolla una eclesiología que prácticamente *se desentiende* de esas situaciones y *se centra* en preocupaciones eclesiales que tienen directamente que ver con la experiencia del mundo rico. Sobre esto habremos de volver, pero desde ahora anticipemos como elemento de contraste este testimonio formulado desde el mundo de los pobres, que apunta a una comprensión de la realidad totalmente distinta:

> Pobre es el hombre concreto que en nuestro país ve con frecuencia morir a sus hijos antes de que alcancen el segundo año de vida, que está permanentemente subalimentado, que a menudo no sabe leer ni escribir, que no tiene 'papeles' y no existe legalmente..., que se aloja en viviendas precarias y ajenas, que no tiene trabajo estable..., que es constantemente engañado..., a quien se le roba sistemáticamente sus tierras y cuya desaparición física poco importaría. Pobre es aquel que no sabe que es explotado por otros hombres, que no sabe que pertenece a una clase social explotada, que no sabe que es hombre, que no sabe lo que es ejercer histórica y creativamente el 'poder de ser hijos de Dios' [98].

Como ya se puede suponer, necesariamente será distinto el desarrollo eclesiológico que asume una comprensión así de la realidad actual y desde ahí se pregunta por el ser y la misión de la iglesia.

Antes de terminar reconozcamos que *no todo* en la comprensión que tiene Küng de la realidad actual es optimismo. Es él consciente de *las deficiencias* que el mundo presenta, las cuales tienen que ver con otras tantas tareas para una iglesia que efectivamente quiera hacerse presente en él. Deficiencias, y tareas, no sólo de índole más eclesial y religiosa sino también secular, entre las que incluye «la colaboración, que a la iglesia compete, en la solución de los grandes problemas mundiales: la prevención de

98. Grupo sacerdotal ONIS, Perú, documento de estudio nov. 1975, 7, mimeo.

las guerras y el mantenimiento de la paz, la lucha contra el hambre y la miseria social, la formación de las masas... Tan numerosos como los temas son las oportunidades» [99]. Ahora bien, el mismo señalamiento de estas deficiencias está enmarcado en la comprensión benévola de un mundo para el cual ciertamente ha empezado ya el futuro si bien aún no está dominada la actualidad [100]. Si tales problemas son sólo eso, reminiscencias de una actualidad no dominada por un mundo que se ha adueñado ya del futuro, entonces no hará demasiada falta analizarlos con detalle, darles mayor importancia, hacerlos que ocupen un lugar central en el conjunto de la reflexión eclesiológica [101].

3. Moltmann: sensibilidad al mundo de la pobreza y la opresión

Es preciso señalar que, de las tres eclesiologías a que nos hemos venido refiriendo es la de Moltmann la que *más expresamente tiene en cuenta* la realidad histórica, mediada por una comprensión más crítica de la misma, como necesaria referencia en el desarrollo de la eclesiología [102]. En efecto, Moltmann muestra *una especial sensibilidad* (que simplemente no aparece en las otras dos elaboraciones) respecto de la realidad actual en lo que se refiere a sus inocultables aspectos de pobreza y opresión, y de los significados de dependencia estructural que comportan. Al mismo tiempo se percata de que ello va a repercutir significativamente en la misma reflexión eclesiológica.

Como ya señalamos él es muy consciente de *las tan diferentes lecturas* que se pueden hacer del evangelio según el lugar social en que está situado quien lo lea. Por eso se apresura incluso a responder a la pregunta *acerca del lugar* desde el cual está haciendo su propia eclesiología. Así señala que su elaboración no es «algo puramente teológico, concebido en la mesa de trabajo o en las aulas de la universidad de Tübingen y sin contacto alguno con la realidad». Sabe que escribe en la República Federal de

99. *HK,* 14.
100. *Ibid.,* 102.
101. Tiene, pues, fundamento la queja y la extrañeza latinoamericana ante comprensiones así de la realidad actual. Las cuales pasan de largo ante «la magnitud cuantitativa y cualitativa de lo que es la opresión histórica de la actual mayoría de la humanidad»: I. Ellacuría, *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 66.
102. Es probable que esto, entre otras cosas, no sea ajeno a su diálogo con la TdL; cf., *La iglesia, fuerza del Espíritu,* 34-35.

Alemania y dentro de la iglesia nacional evangélica, pero intenta superar la limitación que ello conlleva [103].

Una conciencia así hace que la eclesiología de Moltmann difiera, en estos aspectos de su planteamiento básico, de las de Küng y del *Myst. Sal.* Sin embargo, hay que decir que se mantiene también a una cierta distancia de la EdL por cuanto no adopta como *referencia central* la situación de opresión y la necesidad de liberación —y la participación efectiva de los cristianos en ella— en sus reflexiones sobre el ser y la misión de la iglesia. Su perspectiva, en este sentido, continúa siendo centroeuropea, si bien intenta, con apreciable éxito, abrirla a otros cuestionamientos que le vienen desde fuera. Lo cual, junto con la conciencia explícita de la relación que hay entre perspectiva y reflexión eclesiológica, constituye un aporte que debería serle muy reconocido.

c) *EdL: una eclesiología referida a una situación críticamente comprendida*

1. Articulación característica

Como ya anticipamos, la TdL pretende ser una reflexión crítica que articula la comprensión *creyente* de la realidad y de la historia con una comprensión de la realidad y de la historia *al nivel de las ciencias histórico-sociales.* En dicha teología, y concretamente en su reflexión eclesiológica, *es explícito el reconocimiento* del influjo que tiene la forma cómo se comprende la realidad actual en la manera cómo discurren las consideraciones sobre la significación y las tareas de la iglesia [104]. Todo esto es una consecuencia inmediata de su inserción en la praxis liberadora [105]. En

103. *Ibid.,* 13. Moltmann advierte expresamente que su «punto de partida no determina el contenido del libro. La propia situación sólo es una entre otras muchas». Sin embargo, a nuestro juicio, esta determinación tiene más importancia; lo muestra la diferencia de los resultados a que se llega.
104. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 113.
105. «La motivación central de la opción por el pobre nace de la fidelidad al evangelio, en la interpretación que los recientes documentos de la iglesia hacen de la situación de los pobres. *Esta inserción* lleva a descubrir la miseria, pero no se detiene allí... Los hechos cotidianos se van explicando por causas estructurales profundas. El no-tener, el no-poder, el no-saber de los pobres, hunde sus raíces en mecanismos estructurales que regulan el reparto del tener, del poder y del saber»: Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* 19, subrayados nuestros.

efecto, ante el desafío de una situación difícil y llena de contradicciones en la cual está inmersa la iglesia, se hace indispensable ir de los síntomas a las causas, de las descripciones someras a los análisis. Y ya se entiende que no va a ser lo mismo, en el proceso de reflexión creyente, pensar al mundo como un progresivo avance hacia el futuro que pensarlo como *una realidad de opresión injusta y violenta* que no puede menos de considerarse como *pecado* [106]. Sobre esta segunda comprensión el sentido y las tareas de la iglesia se definirán de manera muy diferente.

A partir de esta persuasión se va elaborando, como dijimos, *una relectura de la historia de A.L. desde la óptica del pueblo pobre y oprimido* —relectura de esa historia que siempre ha sido escrita por los vencedores [107]. En ella se descubren causas y condicionamientos explicativos de la actual situación y se revalorizan y destacan las «áreas verdes», las «aguas profundas», los impulsos liberadores que también la han jalonado [108]. En el contexto de esa historia se procede a diagnosticar críticamente la situación actual que se define como *de dependencia y opresión estructural* [109], y se sitúa en ella *la creciente conciencia y la práctica* liberadora y revolucionaria [110]. Todo lo cual se mantendrá como referencia constante en la reflexión eclesiológica. Y esto no sólo porque la iglesia tiene ineludiblemente una presencia histórica e institucional en esa realidad sino también porque son ya muchos cristianos los que participan activamente en ese proceso en el cual también la iglesia ha tomado globalmente significativas posturas [111].

106. «Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado»: *MED, Paz,* n. 1.

107. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...,* 44.

108. *Ibid.,* 45.

109. Con estos términos se va tipificando una situación compleja y cambiante que ha de ser constantemente sometida a análisis. De ello es consciente la TdL, que, desde hace tiempo, distinguió entre *el hecho* y la teoría de la dependencia (ver G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 118-125), y que una y otra ver reformula sus propios análisis (ver Id., *La fuerza histórica de los pobres,* XXI y s.). Sobre este asunto ver M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación...,* 126-129 y 222-224.

110. «Una profunda y vasta aspiración a la liberación anima hoy a la historia humana. Liberación de todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a —o el ejercicio de— su libertad»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 52-53. Acerca de esto mismo L. Boff habla expresamente de «la entronización de un nuevo estado de conciencia»: *Teología del cautiverio y de la liberación,* Madrid 1978, 13.

111. Baste con referirnos de nuevo a Medellín y Puebla.

2. Historia dual; situación dependiente

En esa relectura global de la historia latinoamericana desde la óptica del pobre se descubre *la presencia de dos proyectos antagónicos* (colonizador-colonizado; oligarquías dominantes-pueblo oprimido) en los cuales está enraizada la situación también dual del sub-continente [112]. Asimismo se descubren en ese desarrollo *dos maneras* de ser iglesia según el grupo histórico y el proyecto con que la iglesia —en sus instituciones y en sus hombres concretos— se ha solidarizado. Tanto la oposición de proyectos como la dualidad de la presencia eclesial *perduran* en el hoy latinoamericano; y ello plantea a la iglesia la necesidad de *optar* solidariamente por los débiles, los pobres y oprimidos, cosa que ha ido haciendo de múltiples maneras en la última década.

Queda, pues, claro que el sub-continente latinoamericano no puede considerarse simplemente como el lugar donde una opinión creciente discute y pone en tela de juicio la existencia misma de la iglesia; tampoco es el mundo que avanza desarrollistamente hacia el futuro sino el mundo de la opresión, de los anhelos de liberación: el mundo a partir de cuya comprensión ha de replantearse la cuestión sobre el sentido y la misión de la iglesia. Nótese que en esta comprensión de la realidad actual, asumida por la EdL, se incluye no sólo la actual situación de dependencia y opresión y sus raíces históricas sino también y muy principalmente la conciencia de que esa situación es injusta y puede y debe ser transformada y la praxis orientada en ese sentido. Así es como se ha de considerar este componente de su perspectiva.

5. Sujeto histórico, eclesial y teológico

a) *Una consideración poco común*

Hasta aquí hemos considerado tres componentes de la perspectiva desde la cual se elabora una reflexión eclesiológica. Los cuales no por estar relacionados dejan de tener cierta especificidad y permiten que se les trate separadamente. Nos hemos referido a la intencionalidad explícita, a la conciencia de historicidad eclesial y a la comprensión crítica de la realidad, tal como aparecen en la EdL y en otras elaboraciones eclesiológicas con las que la hemos comparado. Vamos ahora a atender a un *cuarto compo-*

112. Para esto ver Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* 26-33.

nente, cuya presencia y significación es aún menos tenida en cuenta por las eclesiologías a que comparativamente nos hemos estado remitiendo y que, por otra parte, configura importantemente la perspectiva de la EdL. Se trata *del sujeto* que en alguna forma está detrás de los componentes antes mencionados y que va siendo *el portador privilegiado* de las cuestiones que se plantean y la renovación que se espera. En efecto, al hablar de la realidad como algo que necesita urgentemente ser transformado, ¿es posible señalar un sujeto —ya constituido o en progresiva constitución— al que corresponda la exigencia y la posibilidad de realizar ese destino histórico? Al hablar de la iglesia como realidad cambiante en busca siempre de una configuración histórica más auténtica, ¿es posible señalar al interior de ella un determinado grupo, un sujeto colectivo, como particular portador de renovación eclesial? Al mencionar la intencionalidad crítica de la eclesiología como impulso de la vida de la iglesia, ¿es posible destacar un sujeto privilegiado en esa reflexión teológica especialmente dinamizador de una nueva concepción de iglesia?

1. EdMS: protagonismo oculto

Sobre este asunto encontramos pocas referencias explícitas en la EdMS. La cuestión sobre un sujeto que pudiera en alguna forma considerarse protagonista en el desarrollo histórico simplemente *no se aborda.* Por lo que se refiere al ámbito eclesial tampoco se hacen consideraciones expresas. Si bien es verdad que se insinúa *un tipo de protagonismo oculto y misterioso en la evolución histórica de la iglesia.* Se afirma que la iglesia fiel «vive en el presente como iglesia oculta en el corazón de los hombres, en su piedad, en su oración y silencio. Ella constituye al mismo tiempo una instancia crítica frente a la iglesia presente, concreta, encerrando en sí el impulso y la fuerza necesarios para la renovación» [113]. Existe, pues, *un sector* en la iglesia, del cual *puede esperarse permanentemente la renovación eclesial.* Si bien ese sector no es fácilmente identificable ni propiamente definible.

Acerca del sujeto que propiamente podría hacer avanzar la reflexión teológica tampoco se hacen indagaciones explícitas. Se da por supuesto que son los teólogos profesionales los que han de recoger y sistematizar la riqueza contenida en la Escritura y en la tradición y expresada también de diversas formas en algunos

113. *MS,* 258.

aspectos de la vida de la iglesia [114]. No parece que haga mucha falta articular explícitamente ese tipo de trabajo teológico *con alguna modalidad particular de reflexión creyente.* La imagen tradicional del sujeto teológico *manet in possessione* [115].

2. H. Küng: protagonismo del teólogo profesional

En línea parecida a la EdMS *tampoco* hace Küng consideraciones explícitas sobre el protagonismo especial de algún grupo en el desarrollo histórico de la humanidad. Ni intenta hacer demasiadas precisiones acerca de si hay o no algún o algunos grupos de quienes deba esperarse la renovación eclesial en alguna forma privilegiada. Si bien no deja de considerar a las movimientos heréticos y de iluminados como portadores de elementos de verdad y de un fermento de reforma benéfico para la iglesia [116]. Representan también para él un paradigma de la manera cómo de hecho las reformas ocurren. No en el sentido de que la renovación de la iglesia suponga fatalmente la ruptura de la comunión sino en cuanto ponen de manifiesto la conflictividad que los cambios y reformas estructuralmente conllevan.

Más bien acentúa Küng el papel del *teólogo profesional* como *sujeto particularmente impulsor de la renovación eclesial* por cuanto rescata el modelo eclesial primigenio y confronta con él la realidad situacional de la iglesia [117]. La función teológica la considera incluso como un carisma permanentemente ligado a la vida de la iglesia, y en el cual se daría una especie de sucesión [118]. Por ello subraya el aporte que puede significar la revisión crítica de la doctrina corriente y la reflexión retrospectiva sobre el mensaje original [119]. Ahora bien, al describir tal aporte y tal función, parece

114. «La base para una representación del cambio en la figura de la iglesia está constituida por el ámbito global en que ésta vive, se realiza y se articula: la confesión de fe, la liturgia, la espiritualidad, la reflexión teológica, la expresión simbólica y artística»: *MS,* 232.

115. Esto es lo que parece desprenderse, v. gr., de las afirmaciones de la EdMS sobre las aportaciones del trabajo de los teólogos a la reflexión eclesiológica. Cf. *MS,* 287.

116. «El Espíritu está ligado a la palabra. Esto hay que replicar a todo iluminismo. Pero el Espíritu no se reduce a la palabra. Esto hay que conceder a los iluminados»: *HK,* 244. Y más adelante —p. 296—: «En este sentido, la herejía cumple en la iglesia el destino de advertir y amonestar. No por eso está justificada: pero ¿estaría justificada la iglesia, si no tomara en serio la herejía como una llamada a la propia crítica, a la reforma y renovación de acuerdo con el evangelio?».

117. Cf., *ibid.,* 26-36.

118. Cf., *ibid.,* 513.

119. Cf., *ibid.,* 515.

interesarle más advertir del peligro que implicaría el rechazo de sus palabras (del teólogo en general y también de él mismo en particular) y la práctica de un control ortodoxista, que profundizar las relaciones entre la reflexión de algún sector de la comunidad creyente y el aporte más específico del teólogo crítico.

3. J. Moltmann: ¿protagonismo de los despreciados?

De nuevo el caso de Moltmann viene a presentar diferencias significativas respecto de los dos anteriormente considerados. No precisamente en lo que se refiere al protagonismo histórico, al sujeto que tendría un especial papel en la transformación de una historia que no puede simplemente mirarse con ojos de ingenuidad o triunfalismo, sino en lo que se refiere a *algunos rasgos* que tienen que ver con la configuración del *quehacer teológico* y a un cierto *núcleo a partir del cual se realiza la convocación eclesial.*

Respecto a lo primero, Moltmann explicita *una función de índole profética* propia de la teología, cuya misión es «hacer valer, de un modo crítico y autocrítico, el 'interés de Cristo' frente a todos los demás» [120]. Ahora bien —y esto merece subrayarse—, desde este punto de vista, para Moltmann «*todo cristiano* es 'teólogo'» [121]. Su reflexión —y su práctica— es importante y por ello el trabajo del teólogo 'profesional' *ha de saber articularse con ella.* Moltmann no precisa esta articulación pero sin duda la incluye en su insistencia en que la reflexión eclesiológica ha de estar vinculada a aquellos sectores especialmente vivos que actúan como factores de renovación en la iglesia [122].

Respecto de lo segundo, Moltmann indica que en la renovación de la iglesia tiene un papel preponderante *la convocación que se hace a partir de los despreciados* [123]. Y esto de tal manera que la iglesia no tendrá la figura de Cristo ni será pueblo de Dios si no se hace la iglesia *del* pueblo, entendido éste como *ochlos,* como pueblo pobre y despreciado que en una forma verdadera

120. J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu,* 22. Esta función, como hemos ya notado, aparece también en la EdMS y ciertamente en Küng.

121. *Ibid.,* subrayado nuestro.

122. Cf., *ibid.,* 13-14.

123. «El llamamiento y la consagración de los necios, de los débiles, de los despreciados, de los indignos según el mundo, tiene en la iglesia una significación histórico-salvífica, a la que ha de ajustarse toda iglesia que se remita a Cristo. La iglesia tiene 'figura de esclava'. Es la 'plebe de Dios'. Ella ha de ser, en este sentido, la iglesia *del* pueblo (*ochlos*)»: *Ibid.,* 121.

es centro en la comunidad eclesial. Esto no implica particularismo o exclusivismo alguno pues no niega la universalidad sino precisa el sitio desde el cual se opera la convocación cristianamente universal [124].

Esta concreta aportación de Moltmann nos parece sumamente luminosa y bastante cercana de nuevo a la reflexión de la EdL. Sin embargo, hay que señalar que persiste la distancia entre ellas, la cual radica en algo que ya hemos señalado. En efecto, estos puntos de vista *no llegan a constituirse en un principio efectivamente integrador* de la eclesiología de Moltmann. Más bien se quedan en aportaciones —ciertamente atendidas e incluso asimiladas— provenientes del mundo de la periferia. Es decir, la eclesiología de Moltmann sigue siendo una eclesiología vinculada al lugar social desde el cual —ciertamente con mayor conciencia de ello que otros— se elabora.

b) *EdL: protagonismo del pueblo pobre, explotado y creyente*

La TdL —y esto tiene particular importancia en su reflexión eclesiológica— *plantea expresamente* la cuestión del protagonismo a los diferentes niveles a que nos hemos estado refiriendo. Si la realidad actual ha de ser efectivamente transformada, si la iglesia ha de renovarse en su fidelidad, si la teología ha de decir en todo ello una palabra significativa, hace falta reflexionar sobre *el sujeto* de esos procesos. Un sujeto ciertamente *no exclusivo,* pero que, por determinadas razones históricas y a partir de centrales referencias a la revelación bíblica, ha de considerarse como *prioritario y privilegiado.* Como resultado de su reflexión la EdL atribuye un lugar y una misión protagónica al *pueblo pobre, explotado y creyente,* tanto al nivel de la praxis histórica, como al de la renovación y vida eclesial, y al de la reflexión teológica [125].

124. «Todos los hombres han de ser glorificados a través de la venida de Dios, pero ello comienza con el llamamiento de los despreciados y la 'elevación de los valles'. Por eso *esa parcialidad* ha de ser entendida de un modo incluyente y *está abierta* a la universalidad»: *Ibid.,* nota 49, 120-121; subrayado nuestro.

125. Es verdad que esta atribución puede ser malentendida y dar lugar a interpretaciones desviadas, entusiastas o interesadas. De esto va siendo consciente la TdL, la cual, en consecuencia va haciendo algunas precisiones y dejando planteadas algunas preguntas. Así I. Ellacuría previene contra ciertas formas de elitismo o vanguardismo al hablar de la iglesia de los pobres (cf. *La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, o. c.,* 719-720), y M. Manzanera plantea expresamente la cuestión de cómo evitar que este protagonismo no sea sino un paterna-

1. Protagonismo histórico

Solamente con el protagonismo histórico del pueblo oprimido puede darse una verdadera liberación. Es ésta una convicción que se subraya con vigor y que se ha ido descubriendo al interior de la praxis liberadora en la que participan comprometidamente muchos cristianos en A.L. Se postula que la construcción de una nueva sociedad sea asumida por el pueblo oprimido mismo y se realice a partir de sus valores: «No basta decir que la praxis es el acto primero, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora ausentes de la historia» [126]. Importa señalar que esta convicción no es la mera expresión de un deseo o la conclusión de un análisis socio-histórico más o menos consistente. Es, mucho más que eso, *la constatación de lo que está sucediendo efectivamente*: «Los hasta ahora 'ausentes' de la historia se están haciendo presentes en ella. Los pobres pasan al centro de la escena en la sociedad y en la iglesia latinoamericana» [127]. Por otra parte, este protagonismo se entiende en referencia *a un proyecto histórico concreto,* cuya realización, sin identificarse, ni mucho menos, con el reino, sí se considera como una de sus mediaciones en cuanto que representa un estadio que permite superar condiciones actuales de opresión insufrible y establecer relaciones más cercanas de justicia y fraternidad [128]. Proyecto histórico en el que se reconoce la necesidad de una permanente vigilancia crítica, pero a propósito del cual se señala que

lismo disfrazado o incluso que deje de referirse al *pueblo* y se refiera más bien a aquella parte del mismo a la que se está políticamente vinculado (cf. *Teología y salvación-liberación...,* 297-298).

126. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...,* 43.

127. Id., *La fuerza histórica de los pobres,* XVI.

128. «Una sociedad en la que sea eliminada la propiedad privada de los medios de producción que, al permitir la captación por unos pocos del fruto del trabajo de muchos, genera la división de la sociedad en clases y la explotación de una clase por otra. Una sociedad en la que a la apropiación social de los medios de producción, se sume la apropiación social de la gestión política y en definitiva de la libertad, dando lugar así a una nueva conciencia social»: Con estas palabras esboza G. Gutiérrez las líneas de un proyecto que ha de ser constantemente revisado y criticado desde la misma praxis: *Praxis de liberación y fe cristiana,* 13 (título completo en nota 47). Cf. también Id., *Teología de la liberación,* 129-131. Asimismo L. Boff, *Función de los religiosos en la liberación integral del hombre,* en Varios, *Responsabilidades eclesiales y sociales de los religiosos,* Madrid 1978, 191-192.

no se puede apelar a la reserva escatológica para dispensar al creyente y a la iglesia de los compromisos que se le piden. Proyecto que ha de superar concretamente las deficientes relaciones actuales mediante la apropiación social de los medios de producción, y que al mismo tiempo, asegure condiciones de respeto a la libertad.

2. Protagonismo eclesial

De manera semejante —y en relación, sin duda, con lo anterior— la EdL *reconoce* en el pueblo pobre, explotado y creyente *un protagonismo activo en la renovación eclesial.* Un protagonismo que es también *experiencia vivida,* la cual se expresa diciendo que en A.L. la iglesia nace del pueblo por la fuerza del Espíritu santo. En efecto, esta experiencia de renovación eclesial acontece a partir de una comprometida participación creyente en la praxis de liberación, con lo que se experimenta una nueva forma de convocación eclesial en la solidaridad con los pobres y oprimidos [129]. Tal praxis y tal solidaridad constituye el medio vital del nacimiento y el desarrollo de comunidades pobres, que constituyen la mejor riqueza de la iglesia latinoamericana.

Ahora bien, este protagonismo del pueblo pobre —que como el anterior se considera a la vez como experiencia gratuita y esfuerzo comprometido— *se enraíza* en la destinación privilegiada del reino tal como la revela el evangelio [130]. Se entiende que esto no resulte de fácil y rápida aceptación. Más aún, en su realización ha conllevado una dosis de conflictividad por cuanto supone *una apropiación social del evangelio* [131] por parte de los pobres y una puesta en cuestión de reales vinculaciones de la iglesia con el *status quo,* y de formas de estructuración al interior de ella misma que no parecen tan consonantes con la enseñanza del reino. A través de esto, echando la iglesia raíces en las clases oprimidas y marginadas surge un pueblo de Dios que es una verdadera

129. «Este compromiso (en la praxis de liberación) constituye el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana. Y da lugar a una nueva manera de ser hombre y creyente, de vivir y pensar en la fe, de ser convocado en "ecclesia"»: G. Gutiérrez, *Praxis de liberación y fe cristiana,* 13. «Al servicio de ese desarrollo y por el propio dinamismo de esa fe surgen comunidades cristianas populares, nace una iglesia desde el pueblo, una iglesia popular bajo el impulso del Espíritu de verdad y libertad»: Id., *La fuerza histórica de los pobres,* XXXV.

130. Cf. *infra.*

131. G. Gutiérrez, *Praxis de liberación y fe cristiana,* 35.

iglesia del pueblo que hace escuchar el evangelio a todos los hombres y va siendo signo de la liberación del Señor de la historia [132].

3. Protagonismo teológico

Puestas las consideraciones anteriores se entenderá más fácilmente que la TdL atribuya al pueblo explotado y creyente *un protagonismo en la elaboración teológica*: «En definitiva no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios...» [133]. Tal prerrogativa del pueblo pobre está asimismo vinculada con la experiencia que se vive al interior de la praxis de liberación. Ahí se descubre que los pobres son *mediación privilegiada* de la presencia del Señor y del encuentro con él de una manera más profunda de lo que inicialmente pudiera pensarse. En ellos, es verdad, Cristo es amado y servido; pero también son ellos mediación *activa* del evangelio liberador [134]. De acuerdo con esto ya no sólo se afirma que el evangelio se lee de distinta manera con los ojos de los pobres; avanzando más se realiza una apertura a esa nueva lectura por más inesperada y cuestionadora que pueda resultar [135].

Visto desde otro ángulo este protagonismo del pueblo oprimido significa que no habrá auténtica teología sino como «derecho del pobre a pensar. Derecho a pensar en tanto que expresión del derecho a la vida que el sistema opresor niega al pobre» [136]. Derecho a la vida y derecho a la existencia eclesial de acuerdo

132. *Ibid.* También id., *Teología desde el reverso...*, 54-55.

133. Id., *Praxis de liberación y fe cristiana,* 30. Más adelante (p. 31) sigue así: «Es necesario comprender en efecto que no habrá un real salto cualitativo a otra perspectiva teológica, sino cuando los marginados y explotados sean cada vez más los artífices de su propia liberación... No habrá un enfoque teológico distinto sino cuando parta de la práctica social del verdadero pueblo latinoamericano, del pueblo que echa sus raíces tierra adentro geográfica, histórica y culturalmente, del pueblo profundo y hoy silencioso. Desde allí se operará una nueva relectura del mensaje evangélico así como de la significación y expresión de las experiencias a las que él ha dado lugar a lo largo de la historia».

134. Cf. más adelante, cap. 3.

135. A propósito de lo ocurrido en el *III Encuentro intereclesial de comunidades de base en João Pessoa* (Brasil), del 19 al 23 de julio de 1978, se expresa así L. Boff: «He aquí un hecho inaudito en los últimos 478 años de historia patria y eclesial: el pueblo toma la palabra», y, poco antes: «Los obispos, los agentes de pastoral y los asesores escuchan y aprenden»: *Igreja, povo que se liberta*: SEDOC 11-118 (jan.-fev. 1979), col. 706.

136. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XXIX.

con la buena noticia que le ha sido privilegiadamente destinada. Ahora bien, esta participación realmente protagónica del pueblo no sólo *no excluye* el trabajo exigente del teólogo «profesional» sino que *lo ubica en su verdadero contexto.* Lo concibe como *orgánicamente ligado* al proyecto popular de liberación, a las comunidades cristianas que viven su fe en el compromiso con ese proyecto [137].

Con todo esto no se enuncia una teología elaborada o una reflexión completa sobre la iglesia, más bien se pone de relieve una apertura, un factor renovador que, entre otras cosas, podrá producir rupturas y conflictos al nivel de lo teológico, las cuales estarán enraizadas en posiciones más fundamentales respecto de la praxis de liberación y su significación cristiana [138]. Esta esperanza y este riesgo son los que mantienen alertas a los cristianos comprometidos ya en este proceso.

6. EdL: en la praxis de la liberación y en la perspectiva del pobre

Comenzamos este capítulo afirmando que el aporte de la EdL se puede comprender y valorar solamente *atendiendo a la perspectiva* en que consciente y explícitamente se sitúa. Es el definirse y el querer ser una eclesiología *desde los pobres y oprimidos,* desde los que despiertan y avanzan en el camino de la liberación, lo que la constituye en un aporte original, en una interpelación eclesiológica seria no sólo en el ámbito latinoamericano

137. «Es conocido que en la perspectiva de la teología de la liberación se afirma que la teología viene después, que es un acto segundo. Siendo el acto primero la inserción en la praxis histórica de liberación y el anuncio de la palabra en relación con ella. Esto no significa, sin embargo, que el teólogo debe hallarse sólo en el segundo momento, su presencia en lo que llamamos acto primero es una condición indispensable para su reflexión. Lo que viene después es la teología, no el teólogo. En este contexto el teólogo deberá ser un 'intelectual orgánico', orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación, a las comunidades cristianas que viven su fe habiendo hecho suyo ese proyecto. Ese compromiso significa *a veces* un riesgo de muerte física, *siempre* la muerte de la inteligencia de los inteligentes»: *Ibid.,* XXXIX. Al hablar de «intelectual orgánico» la TdL entiende que no se trata de un doctrinario o demagogo sino de alguien efectiva y críticamente ligado a la praxis popular.

138. «La ruptura de la teología de la liberación con otras perspectivas teológicas, no es sólo teológica. Se da más bien fuera del mundo estrechamente teológico y del campo de las ideas, se halla en la historia real, donde viven y se confrontan personas y grupos sociales»: *Ibid.,* XXXI.

sino en el de la iglesia universal. Para identificar mejor dicha perspectiva centramos nuestra atención en *cuatro componentes* de la misma, los cuales están también presentes a su modo en las perspectivas desde las que se elaboran otras eclesiologías y que, mediante algunas comparaciones ejemplificativas, permiten una identificación mejor. Dicha consideración nos permite afirmar en forma resumida que la EdL es una eclesiología expresamente *inserta en el proceso latinoamericano de liberación* de los oprimidos, una eclesiología *inserta en el proceso de renovación* significado en el surgimiento de la iglesia de los pobres, como *voz de quienes no la tienen pero comienzan a tenerla.*

II

Acercamientos eclesiológicos más particulares

Transición

Hemos descrito en los apartados anteriores la perspectiva que constituye lo específico de la EdL: ser una *reflexión sobre el sentido y la misión de la iglesia* precisamente *a partir de una fecunda experiencia de renovación eclesial, situada* de lleno *en la praxis de liberación y en la perspectiva del pobre* [1]. Nos detuvimos un tanto en ampliar la exposición de estos rasgos mostrando la forma cómo la misma EdL comprende la situación latinoamericana y la ubicación de la iglesia en ella, asimismo el sentido que encuentra en la práctica transformadora de dicha situación y en la participación protagónica que en ese proceso corresponde a los pobres y oprimidos.

Con todo ello quisimos dar cuenta de una característica fundamental de la EdL, a saber, el hecho de estar *enraizada en la práctica viva de la comunidad* creyente. Es, en efecto, un enraizamiento así lo que ha dado origen a la teología de la liberación como una reflexión creyente de gran significación eclesiológica, y lo que permite destacar en ella las consideraciones que más específicamente pertenecen a la iglesia. Pues, como ya observamos, la TdL procede a una *relectura de los temas fundamentales de la fe*. Ha de reinterpretar su sentido a partir de «las cuestiones que plantea la praxis social en el proceso de liberación y la participación de la comunidad cristiana en él, dentro del contexto latinoamericano» [2]. Ahora bien, en todo ello dicha TdL va a mantener una *referencia central a la iglesia*. Ya que «la amplitud y gravedad del proceso de liberación es tal, que la pregunta por su significación es, en realidad, una cuestión sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la iglesia en el mundo» [3].

1. Ver la primera de las conclusiones a que llega R. Oliveros en su trabajo sobre la génesis y el crecimiento de la teología de la liberación: «la teología de la liberación brota y se proyecta desde la iglesia en Latinoamérica. Recoge críticamente sus opciones, sus cuestionamientos, sus palabras»: *Liberación y teología,* México 1977, 476.
2. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca ^{9}1980, 187.
3. *Ibid.,*

Señalamos, en consecuencia, que a pesar de que las reflexiones eclesiológicas no hayan sido objeto de ulteriores y amplios desarrollos sistemáticos, se podría hablar de *una EdL en proceso,* presente y actuante en la nueva conciencia eclesial latinoamericana que afronta y comprende de una manera nueva la revelación del designio salvador [4]. Esto quiere decir que la EdL, en cuanto reflexión sobre la iglesia, va a implicar una serie de revisiones críticas de las categorías a la luz de las cuales la iglesia se comprende. Por poner un ejemplo, digamos que la EdL al designar a la iglesia como sacramento de salvación va a intentar incorporar en esa fórmula una reinterpretación de la noción de salvación hecha a partir de la situación de no-salvación (de pecado) [5] que vive A.L. y de la participación transformadora de los cristianos en ella [6]. Todo lo cual va a dar como resultado una comprensión novedosa de la iglesia expresada en fórmulas como «sacramento de liberación integral» [7], «iglesia, sacramento de la historia» [8], «iglesia, sacramento histórico de liberación» [9].

Quizá es esa interrelación (reflexión eclesiológica-praxis eclesial) otra de las razones de por qué, en la TdL, la eclesiología no se haya elaborado como «tratado» que sistemáticamente supone —y deliberadamente excluye— lo visto en otros tratados y corre así el peligro de reducirse a una serie de enunciados predominantemente formales. Hay aquí, sin duda, un aviso que ha de tenerse en cuenta en una presentación de los acercamientos eclesiológicos más particulares propios de la EdL. Es preciso intentar que ahí se conserve este carácter de reflexión creyente realizada en la perspectiva del pobre desde y sobre la praxis de liberación. Teniendo esto en cuenta presentaremos ahora tres líneas de reflexión de la EdL que constituyen su horizonte básico de comprensión eclesial. La primera se refiere al papel central otorgado a la misión de la iglesia; las otras dos tienen que ver con ésta como sacramento de salvación y como signo y servidora del reino.

4. O. G. de Cardedal, *La nueva situación eclesiológica,* en CTI, *Teología de la liberación,* Madrid 1978, 113.
5. Cf. *PUE,* n. 28, 70, 73, et *passim.*
6. La cual es, en cierto sentido, ya obra salvadora. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.,* 226.
7. Cf. *La marcha del pueblo de Dios en América latina,* documento elaborado por obispos y teólogos y presentado por D. Marcelo Pinto Carvalheira en la Asamblea de obispos del Nordeste del Brasil (2 de abril de 1978), Lima 1978, 5.
8. G. Gutiérrez, *o. c.,* 325.
9. I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*: ECA 32/348-349 (oct.-nov. 1977) 707-722.

2

Horizonte básico de autocomprensión en la EdL

1. Centralidad de la misión de la iglesia

> En otras situaciones el trabajo de encontrar 'sentido' al mensaje cristiano puede constituir una tarea difícil. En situaciones de opresión la totalidad del mensaje cristiano ofrece un 'sentido' tan inmediato que no hay sino recogerlo y realizarlo.
>
> Ignacio Ellacuría [10].

En la primera parte de este trabajo mostramos que subyacente a toda eclesiología existe una *perspectiva* desde la cual se elabora la reflexión sobre la iglesia. Indicamos también que no siempre las eclesiologías son conscientes de tal perspectiva, de su influjo determinante y de las limitaciones que les impone. En no pocas ocasiones esto se manifiesta en un cierto carácter de pretendida universalidad que suele ser propio de tales elaboraciones [11]. No vamos a insistir ahora en el riesgo de utilización

10. *Ibid.,* 715.
11. Esta «universalidad» aparece claramente en el interlocutor de la EdMS. El cual es simplemente considerado como el «hombre actual», alguien que se caracteriza como desconfiado de las instituciones, que desplaza a la iglesia a un segundo plan, que tiende a identificarla con otro tipo de asociaciones, que pretendería en ocasiones un cristianismo sin iglesia. Tipificación ésta que resulta sumamente particular y que en modo alguno coincide, v. gr., con la del interlotcutor de la TdL. Ver *MS,* 24 y 297-298, 321, 326..., y G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977, sobre todo p. 34.

ideológica que implica la falta de vigilancia crítica [12] que suele acompañar a ciertas elaboraciones eclesiológicas. Lo que ahora nos interesa es mostrar los *efectos* resultantes de dicha perspectiva en presentaciones eclesiológicas concretas y primeramente en lo que se refiere a la cuestión sobre el sentido y la misión de la iglesia. Creemos ofrecer con ello un camino para identificar mejor los aportes de la EdL, que, como hemos notado, surge para responder a cuestionamientos vitales «sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la iglesia en el mundo» [13].

a) *Diversidad en el planteo de las cuestiones*

A partir de la urgencia y gravedad de la situación latinoamericana, de las implicaciones de la iglesia en ella y de los esfuerzos de los creyentes por modificarla, la EdL se pregunta insistentemente por el *sentido y la misión* de la iglesia. Tal insistencia resulta natural en una eclesiología así situada. Otras eclesiologías, en cambio, enfatizan menos esta cuestión o la plantean de manera diferente. Quizá el presentar las diferencias tenga algún efecto conscientizador y aporte elementos de comprensión y discernimiento. Se puede decir que el influjo de la «perspectiva que se adopta» incide, en primer lugar, *en la forma cómo se plantean las cuestiones*. A lo cual es preciso añadir que no sólo la forma cómo se plantean las preguntas sino también *el hecho* de que se hagan unas preguntas y no otras obedece, en parte, a la misma perspectiva. La perspectiva con resabios de cristiandad, por ejemplo, propia de la dogmática tradicional hacía que hasta ahora la cuestión del sentido de la iglesia se diera simplemente por supuesta en vez de ser tratada expresamente [14]. En cambio la perspectiva que adoptan eclesiologías más recientes ha hecho que tal pregunta adquiera una importancia fundamental [15]. Este dato nos da pie para una consideración más detenida sobre la forma cómo la plantean. Con tal fin estableceremos una comparación entre la EdMS y la EdL. Ambas eclesiologías, además de subrayar la importancia de la cuestión sobre el sentido de la iglesia, otorgan un lugar privilegiado a la categoría «sacramento de salvación» como elemento de respuesta. Ahora bien, las diferencias entre ellas no dejan de ser iluminadoras.

12. Sobre la necesidad de una 'vigilancia ideo-política' también en el campo de la teología cf. Cl. Boff. *Teología de lo político,* 61 s.
13. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 187.
14. Cf. *MS,* 24.
15. Cf. *MS,* 24 y 298-299.

b) *La pregunta por el sentido de la iglesia en la EdMS*

1. Una cuestión relevante

Al iniciar el tratamiento del tema «Pueblo de Dios como sacramento de salvación», los autores de la EdMS sienten la necesidad de hacerlo con una sección que responda a la pregunta por el sentido de la iglesia. Y es que, a su entender, *la pregunta del por qué de la iglesia* «se ha convertido *hoy* en urgente a partir de la realidad misma y de *la problemática actual* y es especialmente importante para *una dogmática estructurada* a la luz de la historia de la salvación y que *no pretende reducirse* a la mera positividad de los hechos salvíficos» [16]. Aparte, pues, de la realidad misma, hay para ellos dos razones de peso que les obligan a plantear la cuestión del sentido de la iglesia. La primera se refiere al hoy, a la problemática actual; la segunda a la índole intrasistemática del tratado eclesiológico que ofrecen y a sus peculiares finalidades.

Ahora bien, creemos que es posible afirmar que las razones aducidas no determinan sólo que el tema del sentido de la iglesia se considere crucial; determinan también *la forma cómo es abordado.* Es decir, inciden directamente en el hecho de que la EdMS plantee la pregunta por el sentido de la iglesia en términos de superfluidad o necesidad de la misma: ¿Tendrá razón esa conciencia cada vez más generalizada en la sociedad actual que considera a la iglesia como algo superfluo? ¿O hay razones fundadas para considerarla como algo necesario? [17].

2. Un interlocutor decisivo

Desde el primer momento aparece con claridad que este tipo de planteamiento *está determinado por el interlocutor* que la EdMS tiene expresamente ante sí. Pues si «en la conciencia de la sociedad actual la iglesia va siendo desplazada hacia un puesto de segundo orden» [18], es urgente mostrar que esa manera de ver no es acorde con el recto significado de la revelación cristiana. Para la EdMS, pues, en modo alguno se puede soslayar la cuestión planteada por la «opinión contemporánea» *que piensa a la iglesia*

16. Cf. *MS,* 295, subrayados nuestros.
17. Cf., *ibid.,* 298-299.
18. *MS,* 298. Ahí mismo se añade: «Cuando los representantes de la iglesia afirman que sin ella el mundo se vería privado de la salvación, se les responde que no sólo existen —aun con iglesia— bastantes infortunios, sino que éstos han sido no raras veces causados por ella».

como una entidad al margen de las dos tendencias que caracterizan al mundo: socialización creciente e individualización más profunda. Opinión que considera asimismo a la iglesia como «insuficientemente dotada de sentido social y cerrada —por sus pretensiones autoritarias— a toda aspiración de libertad plena» [19]. No cabe duda, por tanto, de que la comprensión que la EdMS tiene del contexto en que se ubica y de las interpelaciones de que es objeto por sus interlocutores (al menos potenciales) explica en buena parte el enfoque (¿superflua?-¿necesaria?) con que aborda el tema del sentido de la iglesia. Es verdad que, al decir de la EdMS, este tema «viene exigido también por otras consideraciones teológicas. Si la iglesia es obra de Dios según las fuentes de la revelación, no tomaríamos a Dios en serio si no tratásemos de comprender la razón por la que él la ha instituido» [20]. Ahora bien, es asimismo indudable que la forma de tomar a Dios en serio está también influida por el interlocutor y por la comprensión de lo real actual en el enfoque adoptado.

Como advertimos antes no es nuestra intención discutir en este momento si la base en que se apoya la caracterización del interlocutor, es decir, la comprensión de la «problemática actual», es adecuada y suficientemente analítica o si continúa mereciendo el reproche de poco crítica y raíz de una desacertada universalización en una eclesiología por lo demás bastante «regional» [21]. Lo que intentamos ahora es poner de relieve su *influjo en el planteo de la pregunta* por el sentido de la iglesia. Pues, a parte de que ya anticipa el influjo que va a tener en la respuesta que se dé a la misma, ayuda a comprender la forma cómo la EdL aborda este tema.

19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, y 299.
21. A este propósito pueden aducirse las consideraciones de I. Ellacuría, para quien con razón la opresión histórica de la actual mayoría de la humanidad es uno de los hechos fundamentales de los que debe partir la reflexión teológica; hecho que ha sido escandalosamente olvidado por quienes teorizan desde el mundo de los opresores. Ver de dicho autor *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica,* en Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva,* México 1978, 49-82, sobre todo 66. H. Assmann, por su parte, ha denunciado de manera más incisiva el carácter «idolátrico» y «persistente» de la teología de la dominación. Cf. *Iglesia desde los pobres,* en *Ibid.*, 277-294, especialmente 288.

c) *EdL y sentido de la iglesia*

1. Una diferencia fundamental

También la EdL quiere tomar a Dios en serio, también para ella es decisiva la cuestión sobre el sentido de la iglesia. Pero ella se la plantea en la perspectiva del pobre y a partir de la participación de los cristianos en el proceso de liberación. Por eso, *más que interrogarse sobre si la iglesia es o no superflua, se pregunta seriamente cómo debe ser la iglesia y qué debe hacer para ser efectivamente sacramento de salvación en la A.L. de hoy* [22]. Su interlocutor es el creyente comprometido que pregunta por su fe desde su praxis [23], o, mejor aún, el hombre que es permanentemente despojado de su humanidad, el ausente de la historia —porque ha sido marginado de ella— cuyo universal clamor es el gran signo de los tiempos [24]. La «problemática actual» a que se enfrenta está constituida por una situación de miseria injusta y generalizada, fruto de un sistema inicuo y explotador [25], en las mayorías latinoamericanas. La «opinión contemporánea» sobre la iglesia a la cual responde está dada sobre todo por la aspiración creciente a la liberación, por la percepción inequívoca de que esa situación injusta no puede ser querida por Dios (a pesar de que con él sigan algunos intentando justificarla todavía) [26], por la convicción de que la iglesia ha estado más involucrada en esa situación de lo que comúnmente se ha reflexionado y la certeza creyente de que, asimismo, tiene una tarea primordial frente a ella.

22. «*El punto cardinal* parece ser el siguiente: la amplitud y gravedad del proceso de liberación es tal, que la pregunta por su significación es en realidad una cuestión sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la iglesia en el mundo». G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 187, subrayado nuestro.
23. Praxis que tiene «una connotación fundamentalmente *política,* dado que mediante lo político es como se puede intervenir sobre las estructuras sociales». Cl. Boff, *o. c.,* 40.
24. I. Ellacuría, *Iglesia de los pobres...,* 716.
25. Cf. *MED,* Justicia, 9.
26. «La Biblia leída en la óptica del dominador se transforma en fuente de muchos argumentos e insidiosas sospechas contra los pobres». H. Assmann, *Iglesia desde los pobres,* 286.

2. Sentido de la iglesia y misión de la iglesia

a) Realidades inseparables

Así como la EdMS vincula la cuestión del sentido de la iglesia con la de su *necesidad,* la EdL la mantiene permanentemente relacionada con la de la *misión* de la iglesia. Esta diferencia se explica, como hemos dicho, a partir de la diversidad de sus perspectivas. Pues es claro que si se quiere «tomar en serio a Dios», en el contexto latinoamericano es imposible hablar simplemente de superfluidad de la iglesia. Ella ha estado y está demasiado presente en la historia de nuestros pueblos como para que pudiera hacérsela objeto de consideraciones así. *En A.L. la cuestión sobre la iglesia y su sentido se formula clara y directamente como pregunta por su misión, por sus opciones.* En A.L. la eclesiología adquiere, en consecuencia, ya desde el planteamiento de las cuestiones iniciales, un carácter dinámico y movilizador. Por ello, se refiera ya a la iglesia como cuerpo histórico de Cristo, ya a la unidad eclesial en medio de una sociedad estructuralmente injusta y conflictiva, siempre tendrá ante los ojos la pregunta por la misión de la iglesia [27]. Con esto no queremos decir que la EdMS pretenda responder a la cuestión sobre el sentido de la iglesia haciendo caso omiso de su misión. Simplemente afirmamos que, tratando en el fondo de mostrar que la iglesia no es superflua, va a hacer una serie de consideraciones muy marcadas por ese planteo, el cual, a su vez, influirá también en la forma de comprender la misión.

b) En la línea del Vaticano II y de Medellín

El énfasis puesto por la EdL en la misión concreta de la iglesia como algo inseparable del sentido de la misma está *en total coherencia con la enseñanza del Vaticano II.* La constitución pastoral G.S. es un ejemplo claro de ello. Lo cual está, además, expresamente indicado en la L.G.: cuando la iglesia profundiza en su misterio lo hace con una *intención misional,* porque «desea ardientemente iluminar a todos los hombres con la claridad de Cristo que resplandece sobre la faz de la tierra» (*L.G.,* 1). Además, la iglesia del Vaticano II sabe que no puede profundizar en su naturaleza sin hacerlo al mismo tiempo en su misión;

27. Esta cuestión, abordada aquí inicialmente desde el punto de vista de los planteamientos básicos, irá siendo respondida a lo largo de los siguientes apartados.

por ello su intento de presentar a los fieles y a todo el mundo «con mayor precisión su naturaleza y misión universal» (*ib.*) [28]. *Este mismo énfasis* en la misión de la iglesia como respuesta fundamental a la pregunta por su sentido *aparece en Medellín.* Si bien hay que notar ahí la presencia de *un nuevo acento*: la situación de miseria y opresión de A.L. aparece como un elemento determinante en la comprensión de la misión de la iglesia [29]. La ubicación y la práctica de la iglesia latinoameriacana son decisivas en la consideración sobre su misión [30].

En este contexto se hace más comprensible la insistencia de la EdL en la cuestión sobre la misión de la iglesia: es en el ejercicio de ella donde va a aparecer a la vez como fruto e instrumento de salvación. La iglesia va a ser, por tanto, no un «para sí» sino un «para los otros», un «medio» respecto de la comunión con Dios y entre los hombres, una realidad en la que se va a descubrir una esencial «excentricidad» [31]. Porque no es la comunión para la iglesia, es ella para la comunión. Por eso el día (¡Día!) en que la iglesia sea la comunión dejará de haber iglesia porque el reino se habrá definitivamente consumado y, entregándolo Jesús al Padre, por fin Dios será todo en todos. Y

28. Acerca de esto se expresa así H. de Lubac: «La iglesia se ha preguntado sobre sí misma, y este vasto movimiento reflexivo ha desembocado, lo cual es ya conforme al genio de nuestro siglo, en lo contrario de un repliegue sobre sí misma. Si ocupa el centro de la exposición doctrinal es sólo para proclamar mejor que ella misma no es el centro de la fe. Se describe en su verdadera naturaleza para combatir mejor las desviaciones o las inercias que romperían su ímpetu. Finalmente, formula con amplitud la verdad sobre su propio ser para tomar conciencia más actual y viva de su misterio, de ese misterio que, por decirlo así, la proyecta incesantemente fuera de sí misma». G. Baraúna (ed.), *La iglesia del Vaticano II,* XXXI.

29. «El tema central de la Conferencia fue 'La iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Vaticano II', la intención confesada era aplicar la perspectiva conciliar a la situación latinoamericana, pero el contacto con la realidad invirtió en la práctica el tema y lo que resultó fue más bien algo así como: 'La iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana'. Este vuelco, expresión de madurez de la comunidad cristiana latinoamericana y sobre todo expresión de la miseria, de la esperanza y de los compromisos que se viven en el sub-continente, es lo que da su fuerza a Medellín». G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...,* 41.

30. Puebla, incluso sin ser considerada como un avance cualitativo respecto de Medellín, asume sus opciones básicas e impulsa a la comunidad cristiana a la maduración en los compromisos adquiridos. Cf. L. Boff, *Puebla - Ganhos, Avanços, Questões emergentes*: REB 39-153 (mzo. 1979), 43-63

31. I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres...,* 710.

no se diga que con esto la EdL «mediatiza» a la iglesia. Pues, si bien es cierto que ninguna eclesiología puede simplemente eludir el riesgo o de relativizar demasiado o de absolutizar en exceso la realidad y el papel de la iglesia en la historia de salvación, lo que la EdL pretende es poner de relieve que el lugar y la consistencia de la iglesia no pueden ser encontrados sino en el significado dinámico de su ser sacramental [32].

3. Práctica eclesial y autocomprensión eclesiológica

Ahora bien, con lo anterior aún no está dicho todo. El acento de la EdL en la cuestión sobre la misión de la iglesia tiene *otra razón de ser,* por supuesto no ajena a la anteriormente referida. Y es ésta: que *sólo en el ejercicio auténtico de su misión está la iglesia en condiciones de descubrir su ser más pleno.* Así como la condición epistemológica para la comprensión de Jesús es el seguimiento [33], así también la realización de su misión por el Espíritu de Jesús es para la iglesia condición de auténtica autocomprensión.

Este enfoque fundamental irá apareciendo en la forma cómo la EdL responde a la cuestión sobre el sentido y la misión de la iglesia. Enfoque constantemente determinado por su perspectiva de experiencia y vida creyente. Enfoque que insistirá menos en la necesidad de la iglesia y subrayará siempre la necesidad de la salvación y, por tanto, el papel que en ella la iglesia debe jugar. Ahora bien, se ha dicho con razón que «el interrogante acerca del sentido de la iglesia sólo podrá encontrar una respuesta definitiva desde la comprensión de la misma iglesia como sacramento de la salvación» [34]. Va a ser, pues, el siguiente apartado el que ofrezca más elementos de respuesta a toda esta temática.

2. La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación

Quizá se pueda decir que en la TdL en general y en la EdL en particular se pone de manifiesto de manera especial que no es

32. Cf. *MS,* 341 sobre la necesaria relativización de la iglesia como condición indispensable para su aceptación por parte del 'hombre de hoy'. A este propósito hay que señalar que la EdL más que en la relativización de la iglesia insiste en su relacionalidad.

33. Cf. J. Sobrino, *Cristología desde A. L.,* México ²1977, 217.

34. *MS,* 297.

la fe para la teología sino la teología para la fe [35]. Todo su sentido, en efecto, lo encuentran en esclarecer, orientar y dinamizar la fe comprometida de los cristianos involucrados en las luchas de liberación del continente. Y sus raíces —como hemos ya señalado— se hunden en la existencia renovada de una iglesia que surge con un rostro distinto. Esta manera de ser, concretamente de la EdL, *va a ir apareciendo* en las diversas *relecturas* que hace del misterio de la iglesia y en las *fórmulas eclesiológicas* de que se vale para significarlo. Y se reflejará de una manera privilegiada en la consideración de la iglesia como sacramento de salvación. Pues tal categoría ha de ser profundamente reelaborada desde la urgente necesidad de salvación que vive la humanidad latinoamericana, desde la creciente conciencia de que tal salvación, sin reducirse por ello a la historia, ocurre ya verdadera y efectivamente en la historia, y de que, por tanto, la iglesia ha de ser sacramento histórico de esa salvación y no de otra. Las expresiones, por consiguiente, «sacramento de liberación integral», «iglesia, sacramento de la historia», «iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación» [36], habrán de ser comprendidas en el contexto de una experiencia creyente que revisa a fondo la noción de salvación, se persuade de que la liberación es su forma histórica [37], y se hace cada vez más consciente de lo que ello significa para el sentido y la misión de la iglesia.

En este apartado, de acuerdo con nuestra intención de ir presentando los acercamientos eclesiológicos más particulares de la EdL, trataremos de exponer la forma cómo comprende la categoría *sacramento de salvación.* Para lograr una mayor identificación de ésta, después de una breve consideración sobre la noción de sacramento y su entrada en la eclesiología procederemos a presentar ejemplificativamente algunos rasgos del tratamiento que del tema iglesia sacramento de salvación hace la EdMS; sobre ese telón de fondo se percibirá mejor la especificidad de la EdL.

35. «Consideramos... a la teología en función de la praxis de la fe. Ese es el sentido de la máxima de Agustín repetida por toda la escolástica: 'Huic scientiae tribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur' (*De Trinitate,* 1. XXIV, c. 1)»: Cl. Boff, *Teología de lo político,* 30.

36. Cf. notas 7, 8 y 9.

37. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 187-241; I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación,* 711-716. Para una presentación sistemática de la noción de salvación en la obra de G. Gutiérrez, ver el excelente trabajo de M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez,* Bilbao 1978.

a) *Sacramento, categoría central en la actual eclesiología*

1. El impulso del Vaticano II

A partir del concilio Vaticano II se ha hecho *indispensable* recurrir a la categoría 'sacramento de salvación' para referirse a la iglesia en el intento de penetrar su realidad más profunda [38]. Esto *no* quiere decir, ni mucho menos, *que deba* —o pueda— *prescindirse de otras categorías,* sobre todo bíblicas, para llegar a una comprensión más adecuada de la misma. El mismo concilio lo ejemplifica al incluir en su presentación de la iglesia una serie bastante larga de imágenes bíblicas que ayudan a comprender mejor su sentido [39] en cuanto que se refieren a aspectos que no están presentes o no son puestos tan de relieve por una sola imagen. Y es que «la iglesia no es ni cuerpo solamente ni esposa, ni pueblo ni templo exclusivamente, sino todo ello a la vez» [40]. Esta precisión, con todo, no quita a la categoría sacramento *un cierto privilegio.* Con ella la comunidad creyente *de hoy* trata de dar cuenta de sí como una iglesia que peregrina en la historia y que ha de ir profundizando en su comprensión y encontrando fórmulas que expresen mejor su propia conciencia. Siempre con el intento de presentarse de una manera inteligible (significante) ante el mundo de cara al cual vive, viviendo de cara a su Señor. Esas, en efecto, parecen haber sido las razones que llevaron al Vaticano II a poner tan de relieve la categoría eclesiológica sacramento de salvación. Con ella y con la también ampliamente desarrollada categoría bíblica de pueblo de Dios intentó iluminar aspectos fundamentales de la eclesialidad un tanto oscurecidos en la conciencia creyente y prácticamente ausentes de la reflexión eclesiológica.

38. «La utilización explícita del concepto de sacramento para designar a la iglesia en su referencia a la salvación no aparece hasta el siglo XIX; sin embargo, en nuestros días se aclimató de forma tan rápida y universal que llegó a incorporarse a las afirmaciones de un concilio ecuménico». *MS,* 131. Una breve historia de la utilización del concepto de sacramento, ahí mismo 335-340. Es notable que en su eclesiología Küng prácticamente no se refiera a la iglesia como sacramento de salvación. Esto podría explicarse por su orientación intencional hacia las fórmulas y categorías neo-testamentarias. Sin embargo, quizá tenga que ver también con una cierta dificultad suya para con el desarrollo histórico de la corporeidad de la iglesia. Ver O. G. de Cardedal, *La nueva situación eclesiológica,* en CTI, *Teología de la liberación,* 84.
39. Cf. LG, 6, 7, 9.
40. *MS,* 310.

2. Sacramento se refiere a la historia

En términos generales se puede decir que la concepción sacramental de la iglesia *orienta la mirada de la fe hacia* la profundidad invisible que es la profundidad misma de la iglesia visible [41]. En ese sentido pone de relieve la salvación en cuanto que está presente y actuante en la iglesia y es eficazmente significada por ella. Por otra parte, puede también afirmarse que tal concepción constituye *una descripción funcional* de la iglesia en cuanto que coloca en primer plano su referencia al hecho de la salvación [42]. En este sentido subraya la unidad creída que se da entre la iglesia real y la salvación ofrecida a la humanidad; entre la comunidad visible en la historia sometida permanentemente al doble quebranto de la contingencia y la pecaminosidad [43] y la historia trinitaria de Dios con el mundo [44]. Se indica que la iglesia tiene sentido en relación al Padre que la convoca, al Hijo cuya luz ha de reflejar para el mundo, al Espíritu de vida, amor, verdad, libertad y comunión que es su más íntimo aliento; y al mismo tiempo se subraya la destinación de esa relación salvadora respecto del mundo. Pues el que la iglesia sea sacramento de salvación *no la separa de la historia sino la remite a ella.*

3. Diversos acentos

Es oportuno señalar que en la comprensión más precisa que van teniendo diversas eclesiologías de la aportación peculiar de esta concepción sacramental hay *diferencias significativas.* Creemos que llamar la atención sobre algunas de ellas nos permitirá, por una parte, comprobar el influjo de la «perspectiva que se adopta» en dichas elaboraciones y, por otra, captar mejor las líneas básicas del aporte propio de la EdL. Como anunciamos, procederemos ahora a comparar los diversos acentos que la EdMS y la EdL ponen en este tema. Las diferencias van a ser iluminadoras. Pues va a ser natural que la categoría sacramento de salvación se interprete de una manera cuando la reflexión teológica tiene ante sí al pueblo oprimido y creyente de A.L., al que constituye el «reverso» de esa historia de cuya participación ha sido

41. *Ibid.,* 322.
42. *Ibid.,* 321; también G. Gutiérrez, *o. c.,* 325-326.
43. *Ibid.,* 308.
44. Expresión tomada de J. Moltmann, *La iglesia fuerza del Espíritu,* Salamanca 1978, 73.

excluido [45], y de otra manera cuando se sitúa simplemente frente al «hombre actual» [46], del cual, por otra parte, no intenta críticamente indagar más si tiene o no papel y responsabilidad en la catástrofe del no-otro [47].

b) *La iglesia sacramento de salvación en la EdMS* [48]

Expusimos antes una diferencia importante en la forma cómo la EdMS, comparada con la EdL, planteaba la cuestión sobre el sentido de la iglesia. Afirmamos asimismo que nos parecía decisivo el que lo hiciera en términos de superfluidad-necesidad. Ahora trataremos de mostrar que *tal enfoque afecta también* de manera significativa la manera cómo se comprende a la iglesia sacramento de salvación. También en ella aparece la preocupación de mostrar que la iglesia no es superflua, tiene sentido. Y no podía esperarse que fuera de otro modo, pues, como señalamos antes, para la EdMS es claro que «el interrogante acerca del sentido de la iglesia sólo podrá encontrar una respuesta definitiva desde la comprensión de la misma iglesia como sacramento de salvación» [49].

Esta incidencia se pondrá de manifiesto *en la manera de concebir la salvación de la que la iglesia es sacramento,* pero también en la manera cómo se expone *la relación* entre la iglesia y la salvación que eficazmente ha de significar. Asimismo en la forma como se sintetiza el mensaje de la Escritura sobre la salvación y sus expresiones sociales e históricas.

45. «Vivir y pensar la fe desde los 'ausentes de la historia' replantea el modo de entender el mensaje salvífico del evangelio. Situarse de lleno en el mundo de la opresión, participar en las luchas populares por la liberación lleva a releer la fe; pero ese relectura supone una ubicación en la historia diferente a aquella de los sectores dominantes de la sociedad». G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...,* 35.

46. «Cuando *el hombre de nuestros días* pretende creer con fe sincera, íntima y profundamente personal, constituye para él un obstáculo el hecho de que la iglesia desempeñe un papel tan importante en esta fe». *MS,* 322; subrayado nuestro.

47. Cf. cita en nota 45. Que la conciencia de que el 'hombre actual' no es inocente respecto de la situación del *no-hombre* vaya poco a poco explicitándose en algunos sectores del mundo geográfico opresor es algo de que da testimonio, por ejemplo, la *Carta de teólogos europeos con ocasión de Puebla,* firmada entre otros por Y. M. Congar, G. Geffré, E. Schillebeeckx, Ch. Duquoc. Ahí se dice expresamente: «Sí, denunciamos la complicidad de nuestros países ricos, que explotan la situación de América latina». Cf. *Páginas* 16-17 (junio 1978), 100.

48. Para esto, sobre todo, *MS,* 297-370.

49. *Ibid.,* 297.

1. Relectura de la historia de la salvación en la EdMS

Para responder a la pregunta por el sentido de la iglesia, la EdMS se refiere, en primer lugar, a su configuración fundamental. Es decir, muestra que la salvación de Dios tal como aparece en la Escritura ha ocurrido de tal manera que *la iglesia es un necesario correlato suyo.* La siguiente cita sintetiza lo que después va a desglosar la EdMS acudiendo a las diversas etapas de la historia de la salvación:

> La salvación divina es una gracia de Dios que realiza la salvación del hombre. Por ello tiene que ser, por una parte, autodonación de Dios al hombre, porque de lo contrario no *salvaría* a éste; pero, por otra, debe tener una auténtica configuración humana, porque de otro modo no sería salvación *del hombre.* Lo cual, entre otras cosas, significa que tiene que afectar al hombre en cuanto ser histórico y social [50].

Hay que reconocer que esta afirmación es formalmente inobjetable. Ahora bien, desde el momento en que subyacente a ella está una importante preocupación por mostrar al hombre de hoy que la iglesia no es superflua, se puede prever que al recorrer las etapas de la historia de la salvación para verificarla *se seleccionarán y enfatizarán algunos aspectos y no otros.* Téngase presente que nos referimos a énfasis que por lo demás nos parecen significativos. No pretendemos, por tanto, que lo único que intente la EdMS sea fundamentar la necesidad de la iglesia. Tiene también la intención de lograr un cierto esclarecimiento de lo que ha significado la salvación en la historia y del modo cómo ha afectado a la humanidad. Sin embargo, es indudable que las interpretaciones se llevan a cabo de tal manera y los acentos se colocan de tal forma que no pueden menos que apuntar a la solución de un problema que, por otra parte, se confesó como central.

Ecclesia ante legem

La EdMS trae desde luego a la memoria que si la creación es demostración y comunicación del amor vivo y verdadero del Creador, respecto del hombre es interpelación, «convocación a la asamblea de la con-sonancia con los demás hombres en concordancia con Dios» [51]. La salvación, pues, desde su primera etapa (*Ecclesia ante legem*) *ocurre en una configuración histórica comu-*

50. *Ibid.,* 299.

51. *Ibid.,* 300.

nitaria. Es ahí donde se recibe el amor gratuito del Dios que, bastándose a sí mismo, sale de sí en una dispensación de sí mismo hacia el ámbito de lo no divino establecido por él. Es ahí donde acontece el encuentro salvífico: en la verdad de Dios se percata el hombre de toda realidad y en el amor de Dios alcanza la comunión con él y con los demás hombres que lo libra de la angustiosa soledad de la reducción a sí mismo como insuficiencia radical [52]. A la luz de esta primera etapa —prosigue el discurso de la EdMS— la iglesia hay que comprenderla como *fruto* de la salvación (presencia del Dios trinitario) y también como medio de ella en cuanto que realiza la agrupación en la *congregatio* de Dios de todos aquellos que responden a la interpelación divina. La iglesia, en otras palabras, *representa la forma concreta del llamamiento de Dios y la respuesta concreta del mundo* [53].

Nos parece que en este resumen de la presentación que hace EdMS de la primera etapa de la historia de la salvación queda claro el *acento en la comunitariedad* como característica de la obra salvífica. Acento comprensible como hemos dicho en un intento de mostrar que tiene sentido que haya iglesia. Ahora bien, antes de pasar adelante llamemos la atención sobre la *forma misma* cómo se presentan las etapas de la historia de la salvación. Pues aparecen en una *secuencia lineal* que, si bien no puede ser acusada de suponer un esquema histórico del tipo *natura pura, natura lapsa, natura lapsa y reparata,* si representa ciertamente *una opción* en la forma de entender el mensaje bíblico de la creación independientemente de la experiencia de la liberación de Egipto, de las promesas y de la alianza [54].

Ecclesia sub lege

Otro tanto puede observarse en la presentación que EdMS hace de la segunda etapa. Esta (*Ecclesia sub lege*) comienza cuando, habiendo rechazado los hombres su referencia a Dios, él se vuelve hacia ellos en amor y reconciliación. Su salvación acaece entonces bajo la figura de la elección de un pueblo entre otros

52. Cf, *ibid.*
53. Cf., *ibid.*, 302.
54. Ayuda a entender lo que decimos esta formulación de G. Gutiérrez: «La Biblia establece una fuerte relación entre creación y salvación. Pero lo hace a partir de la experiencia histórica y liberadora del éxodo. Olvidar esta perspectiva es exponerse a yuxtaponer esas dos nociones y perder así el rico filón que esa reflexión significa para la comprensión de la obra totalizadora de Cristo y de su Espíritu»: *Teología de la liberación,* 201.

muchos pueblos. La restricción que implica dicha elección muestra la necesidad de una conversión libre y consciente a partir del pecado como presupuesto de la salvación. En este sentido la iglesia de la antigua alianza representa también una clarificación del ser de la iglesia. Ella existe precisamente como *seguridad de la promesa y la fidelidad de Dios, y como ámbito en el que a ella se responde en una conversión libre* [55].

De nuevo en la forma de resumir la EdMS esta etapa se manifiesta su intento de dejar claro que *ha de haber* iglesia como realización concreta de la elección-conversión. Estando sobre todo preocupada por ella no le hace falta detenerse a considerar *la situación* de opresión histórica de Israel; tampoco el que la salvación de Yahvé se haya realizado *bajo la forma* de liberación. A la EdMS le basta con destacar la elección y las promesas; si bien tampoco le parece necesario explicitar que esas promesas conllevan también realizaciones históricas [56]. De manera semejante la EdMS no considera necesario *concretar* la significación histórica del pecado. Le es suficiente presentarlo como cerrazón en sí. Lo que claramente contrasta con la insistencia de la TdL en que la ruptura con Dios está mediada por la ruptura con el prójimo. Cerrazón es entonces dar la espalda al hermano, oprimir al pobre [57].

Ecclesia sub gratia

También la forma en que la EdMS sintetiza la tercera etapa (*Ecclesia sub gratia*) muestra su *orientación preferente* hacia aquellos aspectos que puedan elucidar la tesis de *la necesidad* de la iglesia. Al introducir, en efecto, a Cristo como el gesto visible del amor de Dios, la aparición definitiva de su ser para nosotros, destaca de inmediato aquellas dimensiones —vicariedad, representación, solidaridad— [58] de su obra salvífica que hacen cohe-

55. Cf. *MS,* 302-303.
56. Cf. una visión de las promesas en la perspectiva de la TdL en G. Gutiérrez, *o. c.,* 211-226.
57. Y esto no sólo en el ámbito individual sino también en el colectivo social. «De ahí que para Jesús el pecado no sólo tuviese la dimensión personal de no aceptar el futuro de Dios, sino la dimensión social de no anticipar la realidad de ese futuro»: J. Sobrino, *Cristología desde América latina,* México ^{2}1977, 47
58. «Con los conceptos de *solidaridad, vicariedad* y *representación* se describe una dimensión de la historia de la salvación según la cual el destino de la humanidad se realiza de tal forma que en uno son afectados muchos... La novedad y la singularidad de la iglesia del NT no puede ser expresada con mayor claridad que por su designación como *Iglesia de Cristo,* en cuanto que Cristo no sólo es su fundador en sentido

rente la existencia de la iglesia. Incluso la solidaridad de Cristo con los pobres y débiles —asumida en términos generales y sin mayor matización como solidaridad con los pecadores— [59] se destaca con la intención de poner en claro el «encargo hecho a determinados hombres de que lleven a cabo esta salvación de Cristo a lo largo de la historia» [60].

No es nuestro intento discutir una presentación como ésta. Reconocemos además que en síntesis tan apretadas no se puede prestar atención a todos los aspectos. Sin embargo, no podemos menos que constatar que las selecciones, los énfasis, las ausencias, *son indicativas* de opciones y perspectivas. Al menos es llamativo que en esta tercera etapa no se haga mención del tema del reino y que si bien se hace referencia a la solidaridad de Jesús con «los pecadores» no se aluda siquiera al conflicto que esa solidaridad le supuso con los poderosos de su tiempo.

2. Otras incidencias significativas

Lo que apareció en la presentación sintética de las etapas de la historia de la salvación surge una y otra vez en los demás apartados en los que la EdMS expone el sentido de la iglesia sacramento de salvación. Por ejemplo, cuando se indica que la iglesia no es la salvación sino solamente su signo, inmediatamente se puntualiza que «es preciso pasar a través de tal signo para alcanzar la salvación» [61]. Tal necesidad, con todo, ha de ser un tanto matizada pues hay que reconocer que Dios conserva su libertad para actuar salvíficamente; el Espíritu sigue soplando donde quiere, aunque «sin permitir que la salvación tenga lugar al margen de la iglesia» [62], incluso cuando se realice de tal forma que se sustraiga a la actividad explícita de ésta.

cronológico, sino que además se halla permanentemente presente en ella de forma tal que sus estructuras están marcadas por su huella»: *MS,* 304-305.

59. «En su existencia terrena, el ser de Cristo como apertura para los demás se hace patente sobre todo en su solidaridad con los más pequeños y los sencillos, los pobres y despreciados; en una palabra: con los pecadores»: *Ibid.,* 305.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.,* 307.

62. *Ibid.* Ahí mismo: «Dios podría, en su soberanía, hacer que la salvación acaeciese de otro modo y aun hacer que la iglesia fuera superflua. Pero si se le ha prometido que Dios no lo hará porque en su libre decisión ha querido servirse de ella, esto constituye ya un nuevo motivo para recordar el absoluto carácter de servicio propio de la iglesia y permanecer en la humildad».

a) La apostolicidad, raíz de la necesidad de la iglesia

Esta misma intención de acentuar que la iglesia no es *superflua* sino necesaria aparece cuando la EdMS presenta la apostolicidad de la iglesia sacramento como estructura «que imita de tal forma la contextura *de Trinitate in Christo* que realiza su esencia *ex hominibus*» [63]. Esto significa ante todo que si «la salvación de Cristo nos es comunicada a través de unos hombres que nos la transmiten con potestad delegada», entonces «la iglesia no se define sólo por el carácter 'divino' de su esencia sino también por su carácter humano» [64]. Incluso, pues, en su debilidad la iglesia presencializa la salvación divina. Aquí se esclarece su distinción respecto de Cristo —es cuerpo suyo pero a la manera de esposa— y por otra parte su carácter de representación del mundo [65].

Finalmente su función de instrumento de salvación se realizará sobre todo «allí donde la fe es proclamada como aceptación de la salvación y son administrados los sacramentos como incardinación de la salvación en la situación histórica concreta del hombre» [66]. Con base en esto la EdMS se refiere más directamente al ministerio de la iglesia como *lugar de contacto* —necesario— *entre Dios y la humanidad.* Respecto del mundo ella es la apertura del ser de Dios para el mundo y «cumple su misión por medio de la proclamación de la palabra de la verdad, por la administración de los sacramentos vivificadores y como praxis del amor en su *diakonía*» [67].

63. *Ibid.* No se habla ahí tanto del colegio de los doce cuanto del hecho de que la iglesia esté compuesta por hombres. «Lo cual tiene su fundamento en que Cristo es mediador de la salvación no sólo en virtud de su divinidad, sino también a causa de su incorporación a la humanidad y su destino».

64. *Ibid.,* 308. Ahí mismo: «la apostolicidad es, en este aspecto, expresión del hecho y del modo cómo la salvación divina, en Cristo y después de él, adquiere una dimensión social e histórica».

65. *Ibid.,* 309. Y también: «Como grupo humano objeto de gracia y aceptador de la misma, la iglesia está constituida por la humanidad apartada de la depravación del mundo, por la iglesia santa, pueblo asumido de entre lo que no es pueblo. La iglesia se convierte así en representación del mundo sin ser idéntica con él».

66. *Ibid.* También p. 310: «La proclamación de la fe y la administración de los sacramentos constituyen así el sector preferente de las tareas que competen al ministerio ejercido por delegación de la iglesia».

67. *Ibid.,* 311.

b) Amor y pobreza objetivos de la iglesia

Hemos de reconocer que todo lo dicho anteriormente por la EdMS es correcto y puede incluso resultar esclarecedor. Sin embargo, es importante señalar que *está marcado* por la preocupación de mostrar que la iglesia no es superflua. Esto le interesa más que no *el responder a una situación de urgente necesidad de salvación*. Por ello nos parece interesante hacer una observación acerca de la «praxis del amor en su diakonía» que es señalada como parte integrante de la misión de la iglesia. A propósito de ella —y a diferencia de los otros dos ministerios que «no dependen primariamente del compromiso del que predica o del que administra los sacramentos»— [68] se señala que *no hay un amor objetivo de la iglesia,* «únicamente el amor existencial de los hombres en la iglesia» [69]. Otro tanto se dice de la pobreza de la misma, que ha de realizarse por medio del desprendimiento y la pobreza voluntaria de sus miembros.

Nos parece que este punto de vista es sostenible sólo *haciendo a un lado* la realidad de lo estructural, por una parte, y, por otra, *prescindiendo* de la situación de las mayorías pobres, explotadas y creyentes que constituyen el contingente más numeroso de la iglesia. Si esto se tiene en cuenta se comprenderá que la EdL discurra de una manera completamente distinta. Enfrentada, en efecto, a un sacramentalismo apoyado en una predicación que coexiste con —y en ocasiones cohonesta— injustas situaciones de opresión, se hace consciente de que también las posturas institucionales de la iglesia ante la opresión y los anhelos de liberación *pueden significar "objetivamente" no-amor* e incluso complicidad estructural con la injusticia. Y viviendo al lado de los pobres —sabiendo que su pobreza es injusto empobrecimiento— no podrá hablar de la pobreza de la iglesia principalmente como del desprendimiento voluntario de sus miembros sino como la *solidaridad* con los pobres y la *protesta* efectiva contra las raíces injustas de su situación [70].

68. *Ibid.,* 312.
69. *Ibid.,* 312-313.
70. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 362-386. También L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación,* Madrid 1978, 291-316.

3. Legítimo cuestionamiento, necesidad de otros enfoques

La explicación, pues, de los diferentes resultados a que conducen estos dos enfoques eclesiológicos parece de nuevo estar en el interlocutor a que se dirigen, en la perspectiva en que sitúan, en las opciones que asumen, en su relación con la praxis. A partir de ahí surge la diversidad en la comprensión del mensaje revelado. Es esa una diferencia que no está sobre todo en la formalidad de los enunciados sino en *la forma de entenderlos en concreto.* No es, por ejemplo, que la EdMS niegue que la iglesia tenga también un carácter político y deba situarse públicamente ante la perversidad del mundo [71]. La diferencia está en la manera de comprender concretamente la situación política, la ubicación en ella de la iglesia y la implicación en ella de la teología. Es verdad que *no podemos pedir* a la EdMS el trabajo teológico que corresponde a la teología que surge en el mundo de la opresión. Pero sí *se le puede cuestionar,* por una parte, su inconscientemente pretendido carácter de universalidad y, por otra, *se le puede preguntar* si el evangelio no exige otras opciones como punto de partida. Es cierto que la EdMS no pudo elaborarse a partir de una praxis que no es la suya. Pero se le puede llamar la atención en un diálogo eclesial sobre realidades que parecen ser más decisivas. No hacerlo sería dejar incuestionadas *posturas que de hecho* —independientemente de intenciones subjetivas— *favorecen la apropiación social del evangelio* por parte de los poderosos, de los que olvidan que el reino de Dios es para los pobres y que la iglesia de Jesús sólo puede saber quién es desde el seguimiento de Jesús.

Sería demasiado entretenido comentar todos los indicios que muestran lo decisivo que puede resultar plantear la cuestión sobre el sentido de la iglesia en términos de necesidad-superfluidad, y las repercusiones que ello tiene en la lectura que se hace de la Biblia. Lo que hemos presentado deja en claro que esto ocurre en la EdMS, la cual, al presentar a la iglesia como sacramento de salvación, «asume necesariamente la odiosa tarea de proclamar la importancia y la necesidad inalienable de la iglesia visible y social ante el hombre moderno, tan hostil a todo lo que significa

71. «La iglesia debe descubrir la pecaminosidad del mundo y revelar su impotencia a causa de su entrega al poder, desenmascarar su falta de amor y de paz y traer a la luz su situación inhumana y desesperada»: *MS,* 317.

institución» [72]. Y, por otra parte, piensa que «para la iglesia es de vital importancia el que su visibilidad social alcance aquella fuerza de convicción que ha perdido hoy para tantos hombres» [73]. Con lo cual no queremos decir que no tenga sentido mostrar al «hombre de hoy» que la iglesia no es superflua. Puede ser exigencia de un impulso genuinamente evangelizador. Pero hay que saber que ese enfoque es bastante particular y preguntarse si es el más importante. Y quizá también haya que prestar atención a otros enfoques que, cuestionando, ofrecen elementos para un discernimiento.

c) *La iglesia de los pobres sacramento de liberación: EdL*

La EdL ha hecho uso abundante de la categoría «sacramento de salvación» para comprender a la iglesia. Es el propósito de este apartado mostrar la forma cómo enfoca dicha sacramentalidad y destacar los aspectos que en ella subraya y las importantes concreciones que ahí introduce [74]. Todo lo cual está en clara referencia a la manera cómo plantea, desde su perspectiva, la pregunta por el sentido de la iglesia como sacramento de salvación. Pues, como hemos dicho, para la EdL lo decisivo de la pregunta por el sentido de la iglesia no está en si ella es o no superflua. Lo importante es ver cuál es su significación salvífica en una situación de palmaria e incontestable necesidad de salvación —la opresión, la marginación, la violencia institucionalizada, como pecado histórico. ¿Qué es y qué tiene que ser y hacer la iglesia para actuar efectivamente como sacramento de salvación en A.L.? Enfoque este en el que se muestra a las claras su condición de ser reflexión crítica desde y sobre una determinada experiencia creyente: la praxis de liberación en la perspectiva del pobre.

Para empezar digamos que en la reflexión que hace la EdL sobre la iglesia como sacramento de salvación *se pueden distinguir dos momentos,* entre los cuales, sin embargo, hay intrínseca continuidad. Momentos de una reflexión que proyectan con claridad el caminar de la comunidad creyente comprometida en el proceso

72. *Ibid.,* 357.
73. *Ibid.,* 341.
74. «Una concepción histórica de la salvación no puede teorizar abstractamente sobre lo que es la salvación. Fuera de que esas teorizaciones abstractas son todas ellas históricas a pesar de sus apariencias y en cuanto abstractas pueden contradecir el sentido real de la salvación, *no es posible de hablar de salvación sino desde situaciones concretas*»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres...,* 707-708; subrayado nuestro.

de liberación latinoamericano. *En el primer momento* el énfasis se pone en *el descentramiento eclesiológico* que la denominación sacramento conlleva y en la *clara referencialidad* que implica; asimismo en la elucidación del *carácter histórico y liberador* de esa salvación de que la iglesia es sacramento y en *las necesarias configuraciones,* posturas y opciones que la misma iglesia ha de tomar para poder ser efectivamente un signo e instrumento de ella. *En el segundo momento* la reflexión se va centrando en *aquella porción de la iglesia* —que no es simplemente una parte entre las otras en el sentido de que todas tuvieran iguales derechos— que es *portadora privilegiada de esa sacramentalidad.* Ya no se pregunta tanto para quién, de qué o cómo es la iglesia sacramento, se interroga más bien *quién es esa iglesia que es sacramento.*

1. La iglesia es sacramento de una salvación que ocurre en la historia

a) Descentramiento eclesiológico

Al reflexionar sobre el significado de la iglesia como sacramento de salvación, la EdL explicita el *descentramiento eclesial* que tal denominación supone [75]. La iglesia no es, ella misma, su centro. Su centro está en la obra de Cristo y del Espíritu. A esa obra como salvación gratuita e incondicional está ella totalmente referida. La iglesia, pues, no es un «para sí», es un «para los otros» [76]. Con esto se pone de relieve que no es posible comprender a la iglesia sino en el contexto de la obra salvadora. A

75. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 326. A este mismo propósito se expresa I. Ellacuría: «La iglesia no sólo debe *entenderse* a sí misma desde dos puntos ajenos a ella como son Jesucristo y el mundo, tal como se unifican en el reino de Dios, sino que *toda su acción* debe tener ese *carácter de excentricidad*»: *o. c.,* 710; subrayado nuestro. En otro sentido señala Y. M. Congar dos importantes movimientos del *centro* de la iglesia operados en la visión del Vat. II: «El concilio, se ha afirmado con exactitud, ha operado un recentramiento vertical sobre Cristo y un descentramiento horizontal sobre la comunidad y el pueblo de Dios»: *Eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días,* Madrid 1976, 297.
76. G. Gutiérrez, *o. c.,* 333-334. Se podría decir que este énfasis en el «descentramiento» corresponde, v. gr., al que la EdMS pone en la «relativización» de la iglesia (*MS,* 341). Sin embargo, lo que lo hace diferente es su orientación. Aquí el descentramiento está provocado por la necesidad de salvación; allá, por el deseo de mostrar la aceptabilidad de la iglesia. Descentramiento, aparte de relativización, enfatiza relacionalidad.

esta última, pues, habrá que darle una atención privilegiada. Y es esto tan decisivo que el tipo de eclesiología que se elabore va a depender básicamente de la forma como tal obra salvadora se comprenda y de la relación que se establezca entre ella misma y la iglesia [77].

Que la iglesia sea, pues, sacramento de salvación va a poner de manifiesto que *ella no es la salvación,* sino que, acogiéndola en la fe, en la vida toda, *está a su servicio.* Significa también que la salvación es algo que rebasa sus fronteras, que dándose para la humanidad no puede circunscribirse a su propio ámbito. *No hay salvación porque haya iglesia sino hay iglesia porque hay salvación.* Más que decir que fuera de la iglesia no hay salvación habría que afirmar que fuera de la salvación no hay iglesia [78]. Haciendo, pues, suyo aquello de que «quien perdiere la vida por mí, la encontrará» (Mt 10, 39), la iglesia latinoamericana va entendiendo que lo importante no es ella, lo importante es la salvación: que los países del sub-continente sean salvados de la pecaminosa opresión que los tiene sometidos; que efectivamente sea recibida la comunión con Dios y la fraternidad de los hombres; que llegue la luz a los que están en tinieblas y se rompan las cadenas de los cautivos.

En todo esto la EdL recoge y profundiza, releyéndolas desde su propia situación, intuiciones muy fundamentales del Vaticano II cuyo alcance para la vida de la iglesia y para la teología no ha sido del todo percibido [79]. En efecto, el concilio reconoce que hay gracia también fuera del ámbito eclesial (*LG,* 16) y acepta que, v. gr., en la génesis del ateísmio pueden tener no pequeña parte sectores (¿o posturas?) de la iglesia que han velado más bien que revelado el rostro de Dios (*GS,* 19).

77. G. Gutiérrez, *o. c.,* 326. Ver también la caracterización ya citada del mismo autor, que presenta a la iglesia tomando conciencia de sí misma «desde dentro», «desde fuera», «desde abajo»; *Teología desde el reverso...,* 54-55. Ver asimismo los modelos eclesiológicos presentados por L. Boff, en *La vida religiosa en el proceso de liberación,* Salamanca ²1980, 67-91.

78. He aquí la vigorosa formulación de P. Casaldáliga: «Si antes acepté que fuera de la iglesia no había salvación, ahora creo que fuera de la salvación no hay iglesia... ¡Solamente salvando, la iglesia es; sólo salvándose y salvando, se es iglesia; sólo se hace iglesia en la medida en que se salva al mundo!»: *Yo creo en la justicia y en la esperanza,* Bilbao 1975, 160.

79. G. Gutiérrez, *o. c.,* 331 s. Cf. Cl. Boff, *Comunidade eclesial-Comunidade política,* Petrópolis 1978, 26.

b) Afirmación de su misión en su ser gratuito

Que la salvación sea mayor que la iglesia no supone *una disminución* de ésta, antes bien, *una mayor profundización* en su realidad, pues es ella sacramento de esa salvación. Sacramento, ante todo, porque es *efecto* de esa salvación. La iglesia es el lugar en donde, mediante la fe y la caridad, ha emergido de tal manera la salvación (se ha hecho en tal forma presente el amor y la comunión trinitaria e interhumana) que puede no sólo celebrarla con gratitud, sino al mismo tiempo visibilizarla como interpelación y anuncio convocador [80]. La constitución sacramental más profunda de la iglesia, es, pues, efecto de la salvación y de la gracia. En ella la salvación se hace presencia corporal [81] como vida y praxis en el Espíritu, como transformación y hombre nuevo, como filiación anticipada en la fraternidad construida, como conversión permanente del pecado vencido pero no totalmente erradicado. En ella los hombres encuentran efectivamente a Dios. Y para llegar a encontrarlo no necesitan —ni pueden— escapar de la historia y no porque Dios venga de la historia sino porque la historia viene de Dios [82].

Ahora bien, siendo la iglesia por su comunión con Cristo en el Espíritu efecto privilegiado de una salvación que rebasa sus fronteras, lo es precisamente en relación a ella *en cuanto salvación para el mundo* en cuyo favor ha sido irrevocablemente pronunciada. Es decir, siendo efecto de la salvación, la iglesia ha de ser para los hombres un *signo* inequívoco de la misma. El designio salvífico que en ella se realiza ha de visibilizarse para la humanidad que experimentando las cadenas de la inhumanidad

80. «Los hombres son llamados en conjunto, como comunidad y no como individuos separados, a participar de la vida de la comunidad trinitaria, a estar en el circuito de amor que une a las personas de la trinidad, amor que construye en la historia la sociedad humana»: G. Gutiérrez, *o. c.,* 332.

81. «La sacramentalidad de la iglesia se basa en una realidad anterior: la corporeidad de la iglesia... La corporeidad histórica de la iglesia implica que en ella 'tome cuerpo' la realidad y la acción de Jesucristo a la par que ella realice una 'incorporación' de Jesucristo en la realidad de la historia»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres...,* 708.

82. G. Gutiérrez, *o. c.,* 332-333. Cf. Cl. Boff, *o. c.,* 28: «La iglesia como sacramento es señal de *la* gracia, no una señal-factor, sino una señal-efecto. Sólo en un segundo o tercer sentido la iglesia es 'instrumento' *de* gracia (y no de *la* gracia pues no tiene el monopolio de la gracia como salvación)».

vive en su clamor el permanente anhelo de ser salvada [83]. La comunión que ha de darse en la iglesia es revelación eficaz del llamado a y del don de la comunión con Dios y la fraternidad del género humano.

c) Sacramento ¿de qué salvación?

α) Una diferencia significativa

Hasta aquí podría parecer que el discurso de la EdL sobre la sacramentalidad de la iglesia transita por caminos análogos a los de otras eclesiologías posvaticanas. Al igual que ellas ha redescubierto que la iglesia no existe en función de sí misma sino del mundo [84], y, por tanto, ha de tomar conciencia de sí misma «desde fuera» [85]. Si todo el mundo ha sido asumido por Cristo, la iglesia —como servidora del mundo— ha de poner en él sus ojos. Ahí encontrará los vestigios del salvador y será evangelizada por ellos en cuanto que le ayudarán a comprender mejor su vocación y su propio sentido. Sin embargo, la EdL representa una diferencia respecto de ellas. Pues además de subrayar el «descentramiento», ya desde ahora enfatiza con fuerza *la necesidad de la salvación*. Pues su «mundo de hoy» no es un mundo que simplemente está ahí esperando a que se ponga nombre salvífico a sus realizaciones terrenas [86]; *es un mundo que comporta en su estructuración violenta e injusta una negación de la paz y un*

83. I. Ellacuría interpreta esa situación y ese anhelo de salvación como «el clamor mismo de Dios hecho carne en el dolor de los hombres; como la voz inconfundible del propio Dios que gime en sus creaturas, o más propiamente, en sus hijos»: *o. c.*, 708.

84. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.*, 331; *MS* 525: «La iglesia, en efecto, no ha sido fundada por sí misma sino que semejantemente en todo al siervo de Yahvé y al Verbo encarnado, existe 'por nosotros los hombres y por nuestra salvación'».

85. «Ella no toma auténticamente conciencia de sí misma sino en la percepción de la presencia total de Cristo y de su Espíritu en la humanidad. La mediación de la conciencia del 'otro', del mundo en el que se da esa presencia, es la condición indispensable de su propia conciencia como comunidad-signo»: G. Gutiérrez, *o. c.*, 334; *Teología desde el reverso...*, 54.

86. El siguiente párrafo de Küng da una idea precisa de lo que queremos decir: «no es posible exponer aquí las miserias y oportunidades, los grandes peligros y posibilidades que supone para la iglesia el que este mundo profano sea *un mundo humanizado sin halo numinoso;* que el hombre mismo se construya, forme y transforme, ...que este mundo ...forme un sistema cerrado ...en que no aparece la magnitud "Dios"». *HK*, 570, subrayado nuestro.

rechazo del Señor [87]. Por ello, una diferencia más marcada respecto de otras eclesiologías recientes comienza a surgir con mayor claridad cuando se *pregunta de qué salvación* propiamente es y ha de ser sacramento la iglesia.

β) La necesidad de concretar

Nos detuvimos antes en mostrar que la EdMS al tratar el tema de la iglesia como sacramento de salvación ponía el acento en la relación intrínseca entre la salvación y la iglesia más que en la salvación misma. Su interés por fundamentar que la iglesia no es superflua respondía en buena parte de esa orientación. Con todo, hay que decir que ofrece elementos suficientes para entender de qué manera está comprendiendo la salvación. Ahora bien, para quien considera las cosas desde una situación como la de A.L., desde una perspectiva como la de la EdL, *esa noción de salvación no deja de parecer menos relevante, por abstracta y poco historizada* [88]. Esto no significa que la EdMS ignore que la salvación ha de tener repercusiones históricas y sociales. Incluso basa en ello su argumentación para mostrar que tiene sentido el que haya iglesia. Lo que pasa es que deja sus consideraciones en un nivel de formalidad que no acaba de ser significativo para una teología que se elabora bajo el signo de la urgencia de una densa historización [89].

Para la EdMS la salvación se define como *autocomunicación de Dios al hombre*: es en la verdad de Dios donde el hombre se

87. Cf. *MED, Paz,* n. 14.

88. «Sólo una fe y una teología que tomen con radical seriedad el mundo de hoy, sobre todo la situación del pueblo, cuyo significado teológico habría de trabajarse en serio, *podrá a su vez ser tomada en serio,* simplemente interesar. Atengámonos al hecho de que con frecuencia la teología actual no interesa ni siquiera a los que se dedican a ella como preparación al sacerdocio. El fenómeno no es simple de explicar ni cabe echar toda la culpa a las exposiciones actuales de la teología. Pero es significativo. Y podría aventurarse la sospecha de que el fracaso no está siempre en lo que esa teología dice sino más bien *en lo que deja de decir* en aquello que dice; es decir, en que no alcanza a mostrar *la dimensión secular de todas y cada una de las afirmaciones teológicas*»: I. Ellacuría, *Teología política,* San Salvador 1973, 3; subrayado nuestro.

89. «Esta salvación histórica debe responder lo más posible a la situación que debe ser salvada y en la que se encuentran inmersos los hombres, destinatarios primordiales de la salvación. En el caso del tercer mundo la realización de la historia de la salvación se presenta predominantemente en términos de liberación, pues su situación queda definida en términos de dominación y opresión»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres...*, 714-715.

percata de toda realidad, y es en su amor donde alcanza aquella comunión con él y con los demás hombres que lo libra de la angustiosa soledad de la reducción a sí mismo como insuficiencia [90]. Es el ser como apertura la dimensión concreta de la salvación en Cristo [91]. Esa salvación tiene también *una dimensión social,* no es sólo respuesta individualista a una soledad respecto de la cual sería una víctima especialmente sensible el «hombre de hoy». En efecto, «la salvación del mundo es la *paz,* es decir, la restauración del orden y las relaciones en la verdad, la justicia y el amor» [92]. Restauración que corresponde a una quiebra, es decir, al «pecado del mundo que tuvo como consecuencia la destrucción del hombre y de las relaciones intramundanas» [93]. Estas formulaciones hablan por sí mismas. Genéricamente válidas, sin embargo, no llegan a llamar por su nombre —lo que requeriría análisis más detenidos de la situación histórica, los cuales a su vez supondrían mediaciones científicas no-teológicas— a esa destrucción del orden y de las relaciones intramundanas; tampoco especifica lo que significaría esa paz y cuáles serían los caminos históricos por los que cristianamente cabría esperar su advenimiento.

Podría responderse que un cierto grado de abstracción es necesario dada la distancia en que ha de permanecer la reflexión científica respecto de las situaciones concretas y cambiantes. Y que correspondería a otras instancias, v. gr., a las de la pastoral y de la teología moral aplicada, el emitir juicios más concretos y capaces de orientar la práctica. Sin embargo, y en esto estriba la queja y el cuestionamiento de la EdL, es preciso señalar que muchas veces tal tipo de abstracción no sólo resulta de las exigencias del saber científico y de las limitaciones que imponen las respectivas competencias, sino que *obedece a reducciones* —conscientes o no— *operadas en la lectura del mensaje evangélico* [94].

90. Cf. *MS,* 300.
91. Cf. *ibid.,* 306.
92. *Ibid.,* 315. Y más adelante: «Esta corporeización de la soberanía de Dios, para ser salvación humana, no sólo deberá tener lugar en el hombre individual, sino también en la dimensión de la comunidad, de la solidaridad que, transformada por el pecado en desavenencia, debe ser redimida y convertida en reconciliación», 344.
93. *Ibid.,* 315.
94. Interpelantes a este propósito las palabras de un no-creyente comprometido en la liberación de sus hermanos recogidas en la presentación del libro de H. Assmann: «En el día en que ustedes logren transformar sus muchos substantivos abstractos en pocos substantivos concretos, con substancia experimentable, quizá vuelva a tener sentido que nos hablen de Cristo y de Dios». *Teología de la praxis de la liberación,* Salamanca ²1976.

γ) La liberación es la forma histórica de la salvación

Pensamos que es en este aspecto de concreción e historización de la salvación que nos es ofrecida y que en su anticiparse apunta ya a la consumación definitiva donde aparece con más nitidez *la aportación de la EdL a la concepción sacramental de la iglesia.* Según ella la salvación ha de concebirse como una liberación total y la iglesia histórica ha de ser en verdad sacramento de la misma [95].

Al concebir la salvación como un proceso único y complejo de liberación en el que está implicada la liberación socio-política, la conquista de la libertad y de la humanidad a lo largo de la historia, la liberación por Cristo del pecado y la donación de la comunión con Dios y con los hombres, la TdL *contribuye a llenar* «una de las grandes carencias de la teología actual» [96] y, sobre todo, *se encamina a superar* una serie de reducciones que se han ido operando en la manera de entender la salvación. Reducciones éstas que, en parte, son explicables dada la imposibilidad aparente de transformar la historia pero que, en parte también, son atribuibles a inconfesados intereses de que las cosas sólo mejoren para que en el fondo no cambien [97]. Reducciones, asimismo, que por mucho tiempo han estado operando concretamente en la pastoral latinoamericana [98].

95. Para la noción de liberación, G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 43-69. Asimismo la ya citada presentación de M. Manzanera en *o. c.,* 89-189 y 317-418. Para la noción de liberación referida a la iglesia sacramento, I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres...,* 711-716.
96. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 193: «Una de las grandes carencias de la teología actual es la ausencia de una reflexión profunda y lúcida sobre el tema de la salvación». Ver ahí mismo las referencias a P. Smulders e Y.-M. Congar.
97. «La imposibilidad aparente de transformar la historia cuando no el soterrado interés porque la historia mejore para que no se transforme, es lo que fue llevando a la espiritualización, individualización y transtemporalización de la salvación histórica. La historia es, por definición, tan compleja, tan larga y estructural, tan terrena que parece que poco puede hacer respecto de ella la fe cristiana...»: I. Ellacuría, *o. c.,* 713. G. Gutiérrez, *o. c.,* 69, se ha referido también al riesgo de caer «sea en posiciones *idealistas* o *espiritualistas* que no son sino formas de evadir una realidad cruda y exigente; sea en análisis carentes de profundidad y, por lo tanto, en comportamientos de eficacia a corto plazo, so pretexto de atender a las urgencias del presente»
98. Significativa esta visión resumida de varios teólogos latinoamericanos: «Hacia 1920 ó 1930, es decir cuando nacieron la inmensa ma-

Es evidente que una visión reduccionista de la salvación *resulta fuertemente cuestionada desde la actual experiencia* de la iglesia latinoamericana. Es preciso, de acuerdo con ella, releer el evangelio desde la exigencia de compromiso y solidaridad con los pobres y encontrar que la salvación de Dios es mucho más que aquello a lo que se la había reducido y que la iglesia como sacramento de salvación ha de ser también algo distinto. No pretendemos que estas reducciones a las que enseguida vamos a referirnos estén todas presentes y de la misma manera en las eclesiologías posvaticanas de la teología progresiva. Ni siquiera que afecten por igual a la EdMS a que hemos venido aludiendo. Pero sí juzgamos oportuno exponerlas para precisar mejor en qué sentido se habla de salvación en la EdL cuando se dice que la iglesia es y ha de ser sacramento de la misma [99]. Las tres reducciones que vamos a presentar brevemente tienen de común que en alguna forma *sacan a la salvación fuera de la historia* y en consecuencia reducen el ámbito de la vida cristiana y de la misión de la iglesia. En ese sentido ha sido necesaria una experiencia cristiana y eclesial *profundamente enraizada en la realidad histórica conflictiva* del sub-continente para experimentar su insuficiencia y sentir la urgencia de superarlas [100].

yoría de los latinoamericanos pobres y oprimidos que en 1978 se acercan a los 60 o a los 50 años, en sus catequesis, en sus sermones, en las cartas pastorales de sus obispos... la iglesia latinoamericana predicaba fundamentalmente un evangelio supuestamente eterno; anunciaba la esperanza de una vida más allá de la vida presente, en la que la justicia y la misericordia de Dios remediarían definitivamente la resignación triste y dolorosa de una vida desgraciada aquí abajo». *Iglesia que nace del pueblo. Una buena noticia,* México 1978, 9 (En adelante abreviaremos *Var Teol LAT*).

99. En la exposición de estas reducciones seguimos la sistematización que hace M. Manzanera del pensamiento de G. Gutiérrez, quien ha contribuido decisivamente a una visión más historizada de la salvación. Para este tema se pueden también ver las contribuciones de I. Ellacuría enumeradas en *La iglesia de los pobres...*, 722, nota 8.

100. «Desde una perspectiva de fe, lo que mueve en última instancia, a los cristianos a participar en la liberación de los pueblos oprimidos y de las clases sociales explotadas es el convencimiento de la incompatibilidad radical de las exigencias evangélicas con una sociedad injusta y alienante. Sienten muy claramente que no pueden pretender ser cristianos sin asumir un compromiso liberador. Pero la forma cómo se articula esta acción por un mundo más justo con una vida de fe, se halla en un nivel más intuitivo y de búsqueda, por momentos angustiosa». G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 189.

a. Reducción sobrenaturalista

La primera de estas reducciones bien puede llamarse sobrenaturalista por cuanto que *reduce la salvación a un ámbito "sobrenatural"* que de hecho no existe como separado de otro que fuera «natural» [101]. En efecto, poco a poco, a lo largo de la historia, la dualidad natural-sobrenatural, instrumento teológico conceptual con el que se intentaba dar razón del carácter gratuito e indebido de la gracia, vino a operar una dicotomía en la vida del cristiano. Ya que viéndose obligada la teología a reducir la salvación al «orden sobrenatural de la gracia», asignaba a la actividad temporal del hombre *un valor puramente extrínseco.* Valor conceptuado en términos de mérito respecto de la salvación sobrenatural. Todo lo cual *reducía la vida cristiana* a un ámbito individualista, espiritualista, moralista y sacramentalista.

Ante tal reducción y sus efectos, la TdL ha sentido la urgencia de *devolver su integralidad a la salvación* y de comprenderla y formularla de manera que se haga justicia al mensaje de la Biblia, la cual sólo conoce, histórica y concretamente, al hombre llamado efectivamente a la participación en la vida de Dios. La TdL es consciente de que, en esa perspectiva, va a ser necesario buscar formulaciones más precisas que mantengan tanto la gratuidad del don de Dios como el carácter englobante de ese don [102]. Pero mal se respondería a tal exigencia con visiones que no sean capaces de dar razón de la vocación única a la salvación. Salvación que se hace real en la única historia de salvación que viven los hombres. Salvación que no disminuye, antes revaloriza, el actuar del hombre en la historia [103].

De acuerdo con este nuevo modo de ver, *participar en el proceso de liberación es ya, en cierto modo, obra salvadora* [104]. Y esto a la vez como *efecto* y como *instrumento* de dicha salvación. Pues lo es ante todo como ejercicio del don gratuito de las nuevas manos que nos han sido dadas para construir la fraternidad, el

101. Cf. M. Manzanera, *o. c.,* 91-94.

102. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.,* 105.

103. «No hay dos historias, una profana y otra sagrada 'yuxtapuestas' o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia»: *Ibid.,* 199. «Hablar de la presencia de la gracia —aceptada o rechazada— en todos los hombres implica, por otra parte, valorar las raíces mismas de la acción humana» (p. 196).

104. Cf. *Ibid.,* 210 y 226.

mundo nuevo según Dios [105]. Lo es también —viendo las cosas por el reverso— como esfuerzo permanente de erradicación del pecado histórico del que la salvación nos libera [106]. Según esto *las realizaciones históricas* en el sentido de la liberación *son verdaderas mediaciones* que hacen presente —sin agotarla— la salvación escatológica. Y de esas realizaciones históricas hay que privilegiar las mediaciones sociopolíticas en cuanto que significan el espacio condicionante necesario que posibilitará la erradicación de la opresión y la presencia de una mayor libertad [107].

b. Reducción eclesiocentrista

Se ha dado otra reducción de la salvación —en cierto sentido consecuencia de la anterior— que es necesario superar para lograr una visión más adecuada de la iglesia como sacramento. Reducción eclesiocentrista [108] que puede ser corregida desde el momento en que la iglesia pone los ojos en la historia y se empeña en ella efectivamente. Tal reducción *está presente en la visión* que llegó a tipificarse en el axioma *extra ecclesiam nulla salus*. Esforzándose ésta, en efecto, por afirmar el papel de la iglesia en la comunicación de la salvación acababa por estrechar demasiado sus límites, hacer poca justicia a la voluntad salvífica universal y poner en situación problemática el sentido de la existencia de la mayor parte de la humanidad [109]. Dicha visión es propia de una mentalidad de «cristiandad» en la cual el mundo conocido y evangelizado se identifican. La iglesia es la poseedora de la verdad

105. «La gracia es *experimentada* no ya sólo como los nuevos oídos para oír la buena nueva sino también —y además como la plenitud de gracia— en las manos nuevas para hacer una historia cercana al reino»: J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios: Significado y objetivos últimos de su vida y misión*: Sal Terrae 66-780 (mayo 1978) 362.

106. «El pecado no es sólo un impedimento para esa salvación en el más allá. El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebra de comunión de los hombres entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo. Repliegue que se manifiesta en una multifacética postura de ruptura con los demás. Y porque el pecado es una realidad intrahistórica —personal y social—, formando parte de la trama diaria de la vida humana, es también, y ante todo, una traba para que aquella llegue a la plenitud que llamamos salvación»: G. Gutiérrez, *o. c.*, 198.

107. L. Boff, *Teología del cautiverio...*, 30.

108. Cf. M. Manzanera, *o. c.*, 94-98.

109. «La noción de salvación implicada en este enfoque tenía dos rasgos muy precisos: se trata de una curación del pecado en la vida presente y, esto, en virtud de una salvación ultraterrena»: G. Gutiérrez, *o. c.*, 195.

y de la vida salvífica y es imposible acceder a éstas sin contar con ella. Incluso se la llega a concebir en la práctica como una oficina administradora de la gracia, a la cual necesariamente han de estar acudiendo constantemente los bautizados [110]. Lo que, por otra parte, muestra las consecuencias jerarcocéntricas de esta visión que da poca o nula participación activa en la vida eclesial a los cristianos. Visión, en fin, que convive naturalmente también con una concepción interiorista, individualista y moralista de la vida cristiana.

Esta reducción eclesiocentrista de la salvación comienza a superarse cuando *se reconoce efectivamente* que la salvación acontece también fuera de la iglesia: no es la pertenencia a la iglesia sino la práctica de la caridad la que marca la línea divisoria en el ámbito de la salvación. Comienza a verse *realidad salvífica* a lo que se pudo considerar como «mera actuación según la buena voluntad, la honradez y la conciencia» [111]. Se reconoce que esa actuación *es gracia y respuesta a ella* por más implícita o anónima que se la suponga. Y si es, pues, el actuar en la línea de Mt 25 la expresión más fidedigna de la respuesta al ofrecimiento salvífico hay que afirmar que la salvación no se reduce a los límites estrechos de la pastoral eclesiástica —o incluso de la acción de los cristianos— sino que *tiene que ver con la totalidad de la historia y con la praxis social del hombre en la misma* [112].

c. Reducción escatologista

En relación con las dos anteriores se ha operado una reducción escatologista en la visión de la salvación [113], la cual es también necesario superar para tener una comprensión más correcta del sentido sacramental de la iglesia. Es verdad que la teología del natural-sobrenatural ha afirmado siempre que la salvación estaba *ya presente* en esta vida si bien aún no se había manifestado plenamente y había de ser consumada en la otra. Sin embargo, a la hora de sacar las consecuencias para la historia *remitía*

110. O. Semelroth, *La iglesia como sacramento original*, San Sebastián 1963: «Para el católico de tipo medio, corriente, su iglesia es una especie de administración o negociado frente al cual se encuentra a cierta distancia. En muchas situaciones necesita de ese negociado. Entonces se acerca a él y se sirve de sus funciones» (p. 23).

111. *MS*, 314. Se ve con claridad que otra postura significaría estar hablando de naturas puras y de pecados y méritos filosóficos; o aceptar que fuera del ámbito de la iglesia todo es pecado y maldad.

112. M. Manzanera, *o. c.*, 98.

113. *Ibid.*, 98-105.

de tal manera la salvación a un más allá que *prestaba poca atención* al significado salvífico actual de la existencia histórica; ésta, a lo más, era considerada moralísticamente como una etapa de prueba. Tampoco se pensaba, v. gr., que la erradicación del mal histórico hacía ya presente de alguna forma la salvación como la obra del que quita el pecado del mundo.

Ante esto, la TdL ha enfatizado que «la salvación no es algo 'ultramundano', frente a lo cual la vida presente sería sólo una prueba. La salvación —comunión de los hombres con Dios y comunión de los hombres entre ellos— *es algo que se da también, real y concretamente desde ahora,* que asume toda la realidad humana, la transforma, y la lleva a su plenitud en Cristo» [114]. Con ello no sólo ha traído a la conciencia cristiana la convicción de que la salvación ocurre desde ahora. También, al entenderla como liberación, ha precisado su sentido propiamente salvador. Pues si bien es verdad que «la salvación no es sólo un 'salvamento' de la perdición» y también «significa el llegar de la creatura a aquello para lo cual fue hecha; significa la consumación de aquello a que aspira siendo ella incapaz de dárselo» [115], esto no debiera hacer olvidar la situación de urgente necesidad de salvación. En efecto, a diferencia de las teologías de las realidades terrestres y del progreso humano, la TdL insiste en afirmar que las actuales realizaciones históricas no son simplemente logros en busca de nombre cristiano, sino situaciones profundamente injustas e inhumanas que claman, ya desde ahora, por una liberación salvífica. Y, en consecuencia, escruta el significado del *proceso de liberación como realización anticipatoria y prefigurante del reino de Dios al modo de Jesús,* cuya vida y obra, anuncio e inauguración de la salvación definitiva, se prosigue en una praxis perseverante de justicia y amor.

d. Salvación y praxis de liberación

En el intento de superar esas reducciones, la TdL (que paradójicamente no ha dejado de ser acusada de reduccionismo) [116]

114. G. Gutiérrez, *o. c.,* 197; subrayado nuestro.
115. *MS,* 502.
116. Bien responde a este propósito I. Ellacuría: «Carece de sentido la acusación directa o velada de que la teología de la liberación propone tan sólo una salvación socio-política; tal reducción de la salvación no la hace ni siquiera el marxismo; lo que la teología de la liberación afirma es que la historia de la salvación no es lo que es si no alcanza a la dimensión sociopolítica, que es parte esencial suya aunque no sea su totalidad»: *La iglesia de los pobres...,* 714.

va ya indicando de qué salvación ha de ser sacramento la iglesia si lee el evangelio con la urgente radicalidad que plantea la situación de no-salvación, de opresión, discriminación y violencia, que se vive en Latinoamérica, por una parte, y, por otra, la praxis liberadora de los cristianos en esa misma situación. *Ha de ser sacramento de una salvación total, integral, definitiva, que ocurre ya en la historia como algo que en la misma historia es mayor que la historia* [117] y que en ese sentido es *gracia que apunta a la consumación final*; salvación que *afecta a la totalidad* del hombre y de la humanidad. Ha de ser sacramento de una salvación que, definida como comunión de los hombres con Dios y entre ellos mismos, ha de llevarse a cabo históricamente como *liberación del pecado radical y todas sus consecuencias.* Liberación de todo lo que oprime e injustamente desfigura la imagen y semejanza, de lo que destruye la fraternidad y se opone al reino de amor y de justicia. Liberación de lo que pervierte la libertad y la hace preferir el poder para dominar y someter al amor generoso y servicial. Liberación del pecado personal y de sus materializaciones históricas; operativas en la densidad opaca de lo estructural.

Ahora bien, esta liberación como forma histórica de la salvación *ha de realizarse de modo humano* —i. e. como salvación de hombres—. Lo cual significa que está presente y se lleva a cabo *en la práctica histórica* de los hombres que buscan erradicar la opresión y construir la justicia, la libertad y la comunión. Práctica que para el cristiano es expreso y apasionado amor al prójimo —individuo y colectividad— como mediación necesaria del amor de Dios [118].

α) Iglesia y liberación

Con base en esa comprensión histórica (a la vez que escatológica) de la salvación la EdL comprende a la iglesia como *sacramento histórico de liberación.* Y esto tanto en el sentido de que es ella *efecto* de la salvación que se realiza en la historia como en el de que ella *ha de significar* dinámicamente para el mundo de la injusticia y de la opresión la salvación que le es ofrecida. En la

117. Cf. I. Ellacuría, *Teología política,* 6-10.
118. Cf. M. Manzanera, *o. c.,* 336-342. A ese mismo propósito señala I. Ellacuría que en la soteriología histórica «se acentúa su carácter histórico, y esto en un doble sentido: como realización de esa salvación en la historia única del hombre y como participación activa en ella de la humanidad, en nuestro caso de la humanidad oprimida»: *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 50.

iglesia, pues, gracias a la fe que opera por el amor, se hace patente la salvación como realidad actual, como promesa y esperanza viva en el dinamismo liberador. Por eso ella ha de vivir el permanente intento de configurarse como la comunidad que celebra ese don y lo realiza de cara al mundo en el esfuerzo —que le es dado llevar a cabo— de transformación histórica al lado de los que se empeñan en la liberación de toda opresión y en la construcción de una sociedad mejor.

Es precisamente esa manera de concebir la salvación de la cual ha de ser sacramento la iglesia lo que lleva a la EdL a comprenderla como *sacramento histórico de salvación escatológica.* Llega ahí a partir de la necesidad de salvación atestiguada en el clamor de las mayorías oprimidas del sub-continente. Por ello le es posible decir que la iglesia ha de ser sacramento de liberación en el mundo de la revolución social de A.L. [119]. Es decir, en el mundo real de A.L. en donde la situación de violencia y opresión exige una transformación radical de las estructuras sociales [120]; en un mundo en donde se capta más claramente que la marginación y la miseria generalizada tienen explicaciones históricas y también soluciones históricas [121]; en un mundo, finalmente, en donde el pueblo pobre, explotado y creyente avanza en la lucha por el cambio de las actuales estructuras que mantienen la violencia institucionalizada y la inhumanidad [122].

119. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 336. Cf. M. Manzanera, *o. c.,* 336-342.

120. *MED, Paz,* 16.

121. I. Ellacuría analiza con lucidez este punto a propósito de la muerte de Cristo: *El pueblo crucificado,* 59 s.

122. «En esa década el pueblo pobre, explotado y creyente, de América latina ha avanzado; y como avance histórico, su precio es el martirio, el error, el *impasse,* pero su resultado es también el triunfo y el aprendizaje de las masas por experiencia propia». G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* en *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la iglesia en América latina 1973-1978,* Lima 1978, XV. Ver del mismo autor *Teología desde el reverso de la historia,* 49. «Hablar de madurez del movimiento popular no significa que éste vaya de victoria en victoria. Las cosas se sitúan en niveles más profundos, desde allí las idas y venidas históricas pueden ser comprendidas mejor. Se insiste hoy, y con razón, en la situación de cautiverio y exilio que se vive en América latina. Se trata de una perspectiva rica y fecunda que nos ayuda a ver con más lucidez lo que significa actualmente el proceso de liberación y la reflexión teológica en ese contexto. Pero surgen aquí y allá interpretaciones que hacen ver que es necesario evitar análisis superficiales y modas fáciles, que con la buena voluntad corren el peligro de desarmar y desmovilizar a un pueblo que sufre una dura situación, pero que resiste y combate».

Según esto, si la iglesia ha de ser sacramento histórico de salvación escatológica, *ha de presentizar al Señor en una clara solidaridad con las aspiraciones por la liberación y la lucha por una sociedad más justa.* Es así como hará inteligible —y creíble— el mensaje de que es portadora [123]. Vistas las cosas desde otro ángulo, que la iglesia sea signo fidedigno del acercamiento de Dios al hombre y de auténtica conversión del hombre a Dios *excluye inapelablemente el ser 'aliada' de los que dominan y destruyen la comunión y el actuar en la práctica como guardiana de sus intereses* [124]. Su condición de sacramento le impone en cada momento *una ruptura* con los mantenedores de la opresión y *una opción* clara en favor de los pobres y oprimidos que visibilice la parcialidad del amor salvífico del Dios cristiano [125]. Sólo puede ser signo claro e interpelador si se sitúa con coherencia evangélica en las conflictivas situaciones de A.L. No puede evadirse de ellas. Ni debe esperar, navegando al viento de su propia conveniencia, a que dichas situaciones se modifiquen para luego colocarse oportunistamente al lado de los ganadores [126].

β) La comunidad de los que saben

Es en su solidaridad profética y efectiva con las luchas de los pobres y oprimidos donde la iglesia *profundiza en su auténtica conciencia* y redescubre la presencia total de Cristo y de su Espíritu en la humanidad [127]. Y es a través de ella, como comunidad histórica de hombres que aceptan la palabra del Señor,

123. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 336.

124. Bien se ha hecho notar que una opción así viene además a declarar legítimas y a alentar las luchas de los pobres y oprimidos, frecuentemente desfiguradas y descalificadas con el sambenito de la subversión. Cf. *ibid.,* 346.

125. «Ese Dios, cuya esencia se revela como amor, no es un amor abstracto e intemporal, sino un amor que se expresa en la historia y dentro de las condiciones de la historia. Por ello aparece desde el principio como un amor parcial». J. Sobrino, *Cristología...,* 142.

126. «*Que la salvación sea histórica supone,* por lo pronto, *dos cosas: será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y debe realizarse en la realidad histórica del hombre,* es decir, en su total y concreta realidad. No hay por tanto por qué escandalizarse de que la iglesia vaya aprendiendo su misión concreta por la lectura de la revelación en la realidad cambiante de la historia de los hombres, ni de que vaya anunciando su salvación de modo distinto según las situaciones distintas. Que empíricamente haya en esto mucho de oportunismo, no impide que este proceder sea en sí el único posible para ser fiel a su misión»: I. Ellacuría, *Teología política,* 8.

127. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 334.

como «el Señor revela el mundo a sí mismo y lo saca del anonimato haciéndole conocer el sentido último del devenir histórico y el valor de comunión de cada acto humano» [128]. *No hay,* pues, *por qué contraponer* la existencia histórica de la iglesia como sacramento efectivo de liberación *con su misión evangelizadora.* Su participación en la lucha por la justicia está hecha al modo de anuncio gozoso del don gratuito que ha recibido. Ella sabe que «no es un no mundo, es la humanidad atenta a la palabra, pueblo de Dios que vive en la historia y se orienta hacia el futuro prometido por el Señor» [129]. Comprometerse en las luchas de liberación no es renunciar a su aportación. Es, al contrario, realizarla precisamente *al modo de la encarnación histórica.* Es anunciar lo que se le ha comunicado en la fe con el *respaldo* testimonial de la praxis comprometida. La iglesia *sabe y anuncia* que en la liberación histórica se realiza —en prenda— la liberación definitiva. Se da cuenta de que el sentido que tiene su vida de compromiso está abierto a —y penetrado por— la irrupción de un sentido nuevo y plenificante [130]. Es esto lo que llevará a J. L. Segundo —pionero en esta reflexión eclesiológica— a definir así al creyente: «cristiano: *el que sabe de antemano.* He ahí lo que, sin duda alguna, lo distingue y lo define» [131]. Y, haciendo eco a la expresión de Teilhard de Chardin, a decir que no es la iglesia «la porción cristificada del universo, sino la *reflejamente* cristificada, es decir, la que no sólo vive la caridad bajo el influjo de la gracia de Cristo, sino la que es capaz de esa supercaridad que consiste en el amor cuando éste llega al conocimiento (revelado) de su propio misterio» [132]. De acuerdo con lo cual, la iglesia sabe

128. *Ibid.*
129. *Ibid.*
130. Es verdad que la significación de la iglesia no se limita a su dimensión de liberación (histórica). Sin embargo hay que subrayar que se realiza efectivamente en ella. En esta conciencia es donde el cristiano y la comunidad creyente encuentran la fuerza necesaria para asumir los compromisos concretos y la lucidez cristiana para mantenerse crítico respecto de las realizaciones históricas siempre amenazadas por la hybris del poder. Cf. L. Boff, *Función de los religiosos en la liberación integral del hombre,* en Varios, *Responsabilidades eclesiales y sociales de los religiosos,* Madrid 1978, 202-203.
131. J. L. Segundo, *Esa comunidad llamada iglesia. Teología abierta para el laico adulto* I, Buenos Aires 1968, 27. También G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 334. Para H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación,* Salamanca ²1976, 22: la iglesia tiene la misión «de ser la emergencia consciente y la vivencia más explícita del sentido único de la única historia».
132. J. L. Segundo, *o. c.,* 182.

—y anuncia— que en el empeño liberador está la posibilidad de efectiva respuesta a la amorosa autocomunicación de Dios, a su llamada salvadora. Sabe que el sentido que supera todo sentido está permanentemente presente en el proceso de la creación de la fraternidad. Sabe que las opciones que toma en la historia son fuerza y gracia en el Espíritu.

2. La sacramentalidad de la iglesia de los pobres

La anterior presentación de lo que la EdL entiende cuando afirma que la iglesia es sacramento de salvación quedará más completa cuando se exponga su tarea evangelizadora y de servicio al reino de Dios, su significado como pueblo de Dios, etc..., es decir, en la medida en que se vaya avanzando en el tratamiento de los diversos temas eclesiológicos. Ahora bien, la concepción sacramental de la iglesia propia de la EdL quedaría sumamente incompleta si no se destacara con suficiente claridad un aspecto que le es fundamental. Un aspecto que ha ido descubriéndose con creciente claridad *a partir precisamente de la solidaridad* con la praxis histórica de liberación, en la perspectiva del pobre desde la cual se lleva a cabo la reflexión teológica. Un aspecto que —ha de enfatizarse— no es más que *la expresión de una experiencia eclesial* vivida con intensidad en estos años en sectores cada vez más amplios de la iglesia latinoamericana. Un aspecto que por razones de claridad y también porque su explicitación históricamente ha venido después, presentamos ahora como un segundo momento en la reflexión de la EdL.

Por decirlo brevemente, el primer momento estaba marcado sobre todo por *las opciones* que había de tomar la iglesia si quería ser efectivamente sacramento de salvación cristiana, de una salvación que superara las reducciones de que había sido objeto. A partir de ello, en la dinámica continua de la praxis creyente, generadora de una nueva visión de la iglesia y a su vez impulsada por ella, se ha ido configurando un *segundo momento* no sólo en la manera de *comprender* sino particularmente en la manera de *vivir* la sacramentalidad eclesial. Este segundo momento está caracterizado por *dos rasgos fundamentales*: la acentuación del descubrimiento cada vez más claro del pobre y del oprimido como mediación privilegiada del rostro del Señor [133] y la consta-

133. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.,* 264-265; y *Var Teol Lat,* 13.

tación agradecida del surgimiento de una iglesia renovada en medio de las luchas de liberación de los pobres [134]. Rasgos que ahora *enunciamos* y que irán siendo desarrollados desde diversos ángulos a medida que avancemos en la exposición.

a) El oprimido, mediación privilegiada del rostro del Señor

A partir de la praxis de liberación en solidaridad con los pobres y oprimidos, la reflexión creyente en A.L. afirma no sólo que el prójimo es la mediación necesaria para acceder a Dios en amor sino que *ese prójimo es privilegiadamente el pobre y el oprimido.* «En el encuentro con los hombres se da nuestro encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano» [135]. Encuentro éste que no se reduce a las dimensiones de la individualidad sino se extiende al ámbito colectivo. En ese sentido, el prójimo es «el hombre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales», es, por tanto, «la clase social explotada, el pueblo dominado, la raza marginada» [136].

Ahora bien, poco a poco aparece en ese encuentro que el pobre y el oprimido no sólo es *objeto* de amor sino *sujeto activo* del mismo. No sólo es el destinatario privilegiado de la palabra del evangelio sino su auténtico portador. Se comprende entonces que los marginados «son los portadores del sentido de la historia y los 'herederos del reino' (Sant 2, 5)» [137]. Y al punto en que aflora esta conciencia se hacen consistentes intuiciones primeras y se entiende lo que significa el surgimiento de una iglesia de los pobres.

134. «Los oprimidos (son) sujetos privilegiados y plenos de la sustentación del evangelio en el mundo»: H. Assmann, *Iglesia de los pobres, CyR,* 279. «La afirmación de "amar a Dios", cuando se hace cristianamente, tiene una novedad y una complejidad desconocidas. "Amar a Dios" es una expresión doxológica en la que se quiere afirmar que la última realidad para el hombre y la última experiencia de sentido que puede realizar es la del amor. Significa que corresponder a un Dios que es amor sólo puede hacerse en la praxis del amor. Pero la complejidad surge cuando uno se pregunta por las mediaciones históricas de esa afirmación doxológica. La fe cristiana afirma que es imposible "amar a Dios" en directo sin que ese amor sea mediado por un amor histórico»: J. Sobrino, *Cristología,* 147.

135. G. Gutiérrez, *o. c.,* 264-265.

136. *Ibid.*

137. *Ibid.*

b) Una iglesia que nace entre los oprimidos: sacramento de liberación

Señalamos antes que en este segundo momento la EdL no se pregunta tanto qué debe hacer la iglesia para ser efectivamente sacramento de salvación. Más bien trata de *discernir aquellas configuraciones en que de hecho lo va siendo* en el caminar, en el sufrir, en el vivir y en el levantarse histórico de los oprimidos. En este discernimiento de lo que ocurre por la fuerza del Espíritu está la base de la reflexión crítica de una iglesia que toma conciencia de sí misma «desde abajo», hecha comunidad histórica a partir de los pobres y despreciados en los que se hace visible la fuerza liberadora del Señor. Comunidad que es sacramento, que celebra en acción de gracias el don recibido y lo significa en una praxis que es anuncio e interpelación.

Que la iglesia de los pobres vaya siendo hoy día en A.L. *la portadora privilegiada de la sacramentalidad eclesial* es algo que se intuía hace tiempo cuando se postulaba que la iglesia latinoamericana se transformase en iglesia de los pobres. Y esto no sólo en el sentido de que debía volverse con radicalidad al pueblo oprimido, conocerlo y defender sus intereses injustamente atropellados, sino en el de que *había de ser* «el pueblo», «los pobres». Asimismo cuando se afirmaba que en la opción de la iglesia por los pobres éstos no sólo deberían ser los destinatarios privilegiados de la acción pastoral sino también sus principales agentes [138]. Se da, pues, aquí un verdadero avance eclesiológico que sin duda ha de proseguir y que pertenece a esas páginas de teología que sólo podrán escribirse después al paso que esta experiencia eclesial muestre sus virtualidades y permita a la reflexión progresos cualitativos [139].

c) Mediación privilegiada y nueva convocación

A reserva de tratarlo después con más amplitud hay que advertir desde ahora que con esta manera de ver las cosas la EdL *no pretende oponer* la iglesia de los pobres a la iglesia institucional [140]; más bien intenta reflexionar críticamente sobre *el tipo de*

138. Cf. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* Salamanca 1974, 353; G. Gutiérrez, *o. c.,* 349-350.

139. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.,* 351; *Teología desde el reverso...,* 43.

140. Desde hace tiempo señaló R. Muñoz —*o. c.,* 23-24— que en el surgir en verdad conflictivo de una nueva conciencia en la iglesia latinoamericana no se trataba de una confrontación entre creyentes e iglesia

institucionalidad que corresponde a la sacramentalidad de una iglesia que efectivamente vive y visibiliza la salvación aquí y ahora [141]. Para la EdL la iglesia *es sacramento histórico de salvación cuando es iglesia de los pobres.* Esta convicción, que surge en el momento en que la iglesia opta por los pobres y se nutre en la participación y compromiso de los cristianos en el proceso de liberación, se va potenciando por el descubrimiento del pobre como mediación privilegiada y activa del encuentro con Dios y se clarifica en la experiencia de *una nueva forma de ser convocado en iglesia* [142].

En efecto, a partir de una actividad evangelizadora —que es a la vez práctica de liberación— en la que *la buena noticia se anuncia en una identificación con el pobre,* va siendo convocada *una iglesia solidaria* con las clases oprimidas, se multiplican las comunidades eclesiales en las que los desposeídos pueden realizar una apropiación social del evangelio [143]. Se convoca así una iglesia reunida en torno y al servicio de una palabra salvadora que llama en cada momento a la conversión, a la práctica del amor, a la acción de gracias. Así, pues, la iglesia como sacramento histórico de liberación significa *una iglesia de los pobres en solidaridad con ellos en el esfuerzo por romper las cadenas de la opresión, y significa asimismo una iglesia que opera una reapropiación del evangelio.*

Se ha señalado y denunciado muchas veces que el evangelio ha sido propiedad de los dueños de este mundo, quienes lo han privado —con el consentimiento, al menos implícito, de las iglesias— de su carácter interpelador, lo han domesticado [144] y lo han convertido en bendición de un sistema que los beneficia a

oficial; sino de un cuestionamiento de una iglesia establecida que debía esforzarse por redescubrir su misión.

141. «El carácter institucional de la iglesia, derivado necesariamente de su corporeidad social, tiene exigencias claras que sólo idealismos anarquizantes pueden dejar de ver. Pero ese carácter institucional no tiene por qué configurarse, como a menudo sucede y ha sucedido, conforme a la institucionalidad que necesitan los poderes de este mundo para mantenerse en su condición de poderosos. Ese carácter institucional debe estar subordinado al carácter más profundo de la iglesia como continuadora de la obra de Jesús. La iglesia debe seguir creyendo en la especificidad del camino de Jesús y no debe caer en la trampa de las salvaciones genéricas y racionales»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres...,* 716.

142. Cf. G. Gutiérrez, *Praxis de liberación y fe cristiana,* en *Signos de liberación. Documentos de la iglesia en A. L. 1969-1973,* Lima 1973, 13.

143. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.,* 35.

144. Id., *Teología de la liberación,* 342-350.

costa de la explotación de muchos; y, lo que quizá es peor, sabrán dejarlo de lado cuando no necesiten más esa bendición y lo rechazarán incluso si llega a interpelarlos [145]. En clara contradicción con esto, el evangelio, al ser leído *a partir* de una práctica liberadora en solidaridad con las clases populares, práctica en la que los pobres van siendo los sujetos de su historia —y también de su historia eclesial— el evangelio *recobra dimensiones insospechadas,* las dimensiones de un anuncio auténticamente salvador. Como cuestionamiento radical de una situación de violencia institucionalizada que impide *ser* a las mayorías, deja de pertenecer a los poderosos y se convierte en la palabra que originalmente tuvo ya a los pobres como destinatarios privilegiados. Y es así cómo surge una iglesia de nuevo rostro configurada por dos rasgos decisivos: la solidaridad con los oprimidos y las participación protagónica de los hasta ahora ausentes de la historia —también de la historia eclesial—.

De esta manera, que se delineará mejor en los apartados que siguen, la EdL ha llegado a comprender a la iglesia como sacramento de salvación presentándola como iglesia de los pobres y describiendo su prometedor renacer a partir de los oprimidos. Por una parte insiste en que las luchas por la liberación, de las que va siendo sujeto el pueblo pobre, explotado y creyente, sus *impasses,* sus retrocesos, sus avances en organización, constituyen el caldo de cultivo de la vida intensa de las comunidades cristianas insertas en los sectores populares [146]. Por otra, muestra que es en la iglesia de los pobres así encarnada donde se concreta hoy el sacramento de la liberación que nos ha sido ofrecido y que se recibe en la fe agradecida y el compromiso exigente. De tal manera que, siendo no sólo la iglesia para los pobres sino iglesia de ellos, visibiliza para la iglesia toda y para el mundo la modalidad en que hoy ha de concretarse cristianamente el encuentro de Dios con los hombres en la historia.

3. La iglesia signo y servidora del reino en la asunción de la práctica mesiánica de Jesús

a) *Sacramento del reino*

Para la EdL, *la noción bíblica "reino de Dios" va siendo clave* en la comprensión del ser más hondo y la misión actual de la

145. Cf. J. L. Segundo, *Desarrollo y subdesarrollo: Polos teológicos:* Perspectivas de Diálogo 43 (1970) 78-79.

146. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XIX.

iglesia [147]. Dicha noción le ofrece la posibilidad de profundizar en la concepción de la iglesia como sacramento de salvación ya que, de acuerdo con el mensaje neotestamentario —particularmente el atestiguado en los sinópticos— la salvación de Dios es el reino de Dios que se acerca [148]. Por tanto, *afirmar que la iglesia es sacramento de salvación significa que a ella pertenece presentizar el mensaje del reino, como oferta,* como interpelación, como realización anticipada que apunta al futuro definitivo. En este sentido la iglesia es *signo del reino de Dios.* Por otra parte, afirmar que la iglesia está al servicio del reino expresa que en ese servicio es donde puede significar el mensaje y la realidad de la salvación de la que es sacramento para los hombres [149].

Esta manera de reflexionar sobre el reino como sentido y referencia esencial de la iglesia está también enraizada en la *práctica* de grupos cristianos comprometidos, al lado de los pobres y oprimidos, en el proceso de liberación histórica de A.L., y en la fecunda *experiencia* de las comunidades que, en el marco de semejante solidaridad, surgen ante el anuncio siempre novedoso

147. El n. 227 del *documento final de Puebla* hace eco así a esta manera de ver: «De ahí que la iglesia haya recibido la misión de anunciar e instaurar el reino (*LG,* 5) en todos los pueblos. Ella es su *signo.* En ella se manifiesta, de modo visible, lo que Dios está llevando a cabo silenciosamente en el mundo entero. Es el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre, que en la fuerza del Espíritu de amor busca solícito a los hombres para compartir con ellos —en gesto de indecible ternura— su propia vida trinitaria. La iglesia es también el *instrumento* que introduce el reino entre los hombres para impulsarlos hacia su meta definitiva»; subrayados nuestros.

148. En este sentido se multiplican en el ámbito de la EdL expresiones como las siguientes: «La iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el reino de Dios en la historia»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres sacramento histórico de salvación,* 710. «La iglesia es el lugar donde el reino aparece visiblemente y toma conciencia de su actuación en la historia. Por eso le llamamos *sacramento del reino*»: Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* Bogotá 1977, 92, subrayado nuestro. «El mundo humanizado es la *res* del reino, en tanto que la iglesia es el *sacramentum* del mismo»: Cl. Boff, *Comunidade eclesial-comunidade política,* 29.

149. En su valioso trabajo documental R. Muñoz asienta que «el reino visible es la porción de la ciudad que ha tomado conciencia de la presencia de Cristo y se ha adherido a él en la iglesia. Su construcción supone el ejercicio progresivo de la fe, la esperanza y la caridad, iluminando toda la actividad humana, la historia». Y habla de la iglesia como «signo de los valores del reino, de unidad y comunión»: *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* 308-309.

de la palabra del Señor [150]. En la búsqueda del sentido de esa práctica y de la vida más íntima de esas comunidades, la reflexión creyente se ha orientado con espontaneidad [151] hacia una nueva comprensión del reino de Dios en su esencial relación con la historia presente y con la iglesia en ella. Tratando de entenderse a sí misma en su vida y en su misión de cara a una Latinoamérica oprimida, *la comunidad creyente ha acudido —con instinto espiritual— al contenido central de la predicación de Jesús* [152]*, y a la práctica consecuente del mismo,* y ha visto así renovarse la conciencia de que la iglesia, sometida en el seguimiento fiel al señorío operante del resucitado, testifica y vive la gozosa realidad de que en Jesucristo Dios se ha acercado liberadora y definitivamente a los hombres.

Se afirma, pues, así, la *persuasión* de que la iglesia no tiene sentido sino *totalmente puesta al servicio del reino de Dios* al igual que Jesús. Al servicio de una buena noticia que en él se ha hecho presencia irrevocable del amor de Dios. Al servicio de una buena noticia que es, también ya desde ahora, transforma-

150. Se concreta aquí esta afirmación sobre este tipo de reflexión creyente: «Las raíces de la teología de la liberación están en ese proceso histórico y popular, en la fe vivida en esa práctica social, en las experiencias del seguimiento de Jesús en el contexto de la defensa de los derechos del pobre y del anuncio del evangelio en el corazón de las luchas por la liberación»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XIX. También M. Concha, *Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo, CyR,* 201. Así mismo, R. Segundo - A. Zenteno, *Un itinerario de la fe del pueblo,* 233.

151. Ver lo señalado por J. Sobrino a propósito de la reflexión cristológica: «En América latina la teología de la liberación se ha orientado espontáneamente hacia el Jesús histórico porque al surgir esa teología de una experiencia y praxis de fe vivida en un proyecto liberador, se ha experimentado que la forma de comprender la universalidad de Cristo en estas circunstancias concretas es la de su concreción histórica. En el Jesús histórico se encuentra la solución al dilema de hacer de Cristo una abstracción o de funcionalizarlo inmediatamente»: *Cristología desde América latina,* 9.

152. Que el reino de Dios haya constituido el contenido central de la predicación de Jesús se considera un dato adquirido. «El dato histórico mejor asegurado sobre la vida de Jesús es que el concepto dominante de su predicación, la realidad que daba sentido a toda su actividad es el 'reino de Dios'»: *Ibid.,* 35. Sobre este presupuesto trabaja también H. Küng: «Todos los exegetas están hoy de acuerdo en que aquí late el corazón de la predicación de Jesús: este señorío de Dios, que se acerca, constituye el centro y horizonte de la predicación y doctrina de Jesús, explíquese como se quiera, en particular, esa proximidad o 'cercanía'»: *HK,* 59.

ción histórica y establecimiento de relaciones efectivas de comunión de los hombres con Dios y de aquéllos entre sí [153].

La significación, entonces, de la iglesia y también de su tarea, se comprende como la prosecución en el Espíritu de la obra de Jesús [154], y esto en dos sentidos: 1) la iglesia es la comunidad que permanentemente *recibe* el anuncio del reino y *se convierte* a él y *celebra* agradecida el don que se le hace; 2) y es también la comunidad que *ejercita el encargo* —recibido asimismo como don— de significar el reino y servirlo entre los hombres a quienes Dios agració en su Hijo amado [155].

Comprensión ésta, que, en el desarrollo progresivo de la EdL, va a suponer *una profundización de la relación de la iglesia con la práctica de Jesús* y asimismo un mayor ahondamiento en esa práctica; supondrá también *una historización mayor del sentido del reino de Dios,* una *comprensión más integral de la evangelización* y finalmente una *manera nueva de entender* aquello de *que son los pobres los destinatarios privilegiados del mensaje del reino.*

b) *En la dinámica vital del Vaticano II*

Señalemos desde luego que esta comprensión de la iglesia como signo y servidora del reino —central, como ya dijimos, en la EdL— *se sitúa de lleno en la línea de la visión eclesial reformulada por el Vaticano II* y, al mismo tiempo, trata de llevar dicha visión a la concreción que requiere la situación particular y la vida de la iglesia en A.L. Es, en efecto, sabido que para el Vaticano II resultó luminoso acudir a la predicación de Jesús sobre el reino y a la actuación del mismo Jesús en referencia a esa predicación para comprender mejor el misterio de la iglesia. Ella, según la *LG,* tiene sus orígenes en la predicación de la buena nueva llevada a cabo por el Señor Jesús (n. 5). El reino

153. Cf. L. Boff, *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación*: Concilium 96 (junio 1974) 375-388.

154. «Jesucristo, el libertador enviado por el Padre, entregó su vida hasta la muerte y resurrección para cumplir esta misión: establecer el reino. La comunidad apostólica y la iglesia que de allí dimana han sido fundadas para ser *servidoras del reino*»: R. Segundo - A. Zenteno, *o. c.,* 232; subrayado nuestro.

155. «La iglesia es sacramento del reino inaugurado y anunciado por Jesucristo... La iglesia en su concreción histórica se presenta como pueblo peregrino constituido por hombres tomados de todas las razas, naciones y condiciones sociales, *que se adhieren al proyecto evangélico del reino y a la fe en Jesús*»: M. Concha, *o. c.,* 196-197; subrayado nuestro.

—Dios como cercano, Dios como Padre— ha comenzado a manifestarse luminosamente delante de los hombres por la palabra, las obras y la presencia de ese Jesús en quien por la resurrección la comunidad creyente reconocería al Cristo, al Señor. Por ello quienes reciben la palabra recibieron ya el reino. Sus discípulos, pues, y seguidores, el grupo de los que han creído en él se convierten a la nueva vida que inaugura, se podrán justamente comprender como la comunidad escatológica que ha recibido el don del Espíritu y testifica que Dios nos ha salvado en la cruz y resurrección de Jesús.

Ahora bien, es necesario tener presente que las obras de Jesús, particularmente sus milagros, comprueban que el reino de Dios vino ya sobre la tierra (Mt 12, 28). Será, por tanto, *el camino de Jesús,* su práctica, *clave fundamental* para dar contenido al anuncio del reino que habrá de proseguir la iglesia. La cual está persuadida de que ese reino se manifiesta sobre todo «en la persona del mismo Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, que vino a servir y a dar su vida para redención de muchos». En esta manifestación del reino de Dios en la que se pone de relieve la identidad entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado, entre su obediencia, servicio y entrega y la redención de muchos, encuentra la iglesia *luz siempre nueva para entenderse a sí misma y comprender la misión* que se le encomienda. Descubre, sobre todo, elementos para profundizar en su esencial identidad de iglesia de Cristo. Pues él es quien habiendo resucitado apareció constituido como Señor y «derramó en sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre», y encargó a su iglesia la misión de «*anunciar el reino* de Cristo y de Dios», de «*instaurarlo* en todos los pueblos» ya que es en la tierra «germen y principio de ese reino». Misión que la mantiene a la vez confiada y humilde, con la mirada puesta en el futuro que habiendo sido inaugurado le ha sido irrevocablemente prometido.

Esta aportación del Vaticano II resulta quizá menos novedosa para quienes nos vamos ya acostumbrando a oír llamar a la iglesia «signo y servidora del reino». Por ello, para valorarla, no estaría de más traer a la memoria las épocas no tan lejanas en que eclesiologías circulantes o no hacían prácticamente uso de esta rica noción bíblica o simplemente identificaban de tal manera la iglesia con el reino que más concebían la vida cristiana como servicio a la iglesia que como servicio en la iglesia al reino de Dios.

Hechas las anteriores anotaciones subrayemos que por el cauce de las fundamentales intuiciones de la *LG,* ha ido discurriendo también la reflexión teológica latinoamericana sobre la iglesia. La

cual, abordándolas *desde la praxis* liberadora de los cristianos, *desde la experiencia* de una iglesia que renace siempre nueva en medio de los pobres y oprimidos, va planteando ulteriores cuestiones cuyas respuestas irán constituyendo, sin duda, un importante capítulo de la EdL. En la situación concreta de un pueblo latinoamericano oprimido y creyente que anhela la liberación definitiva y que camina hacia ella en la lucha por liberaciones históricas, ¿qué significa anunciar el reino de Cristo y de Dios? ¿Qué significa la misión de establecerlo (*instaurandi missio*)? ¿Qué significa ser en la tierra germen y principio de ese reino?

c) *Iglesia y reino de Dios en la eclesiología actual*

1. Los condicionamientos de toda consideración

Se ha señalado en eclesiologías venidas a la luz después del concilio que la consideración sobre el reino es para la iglesia altamente saludable y enormemente promisoria [156]. Le recuerda que el Señor y su Espíritu están con ella como quien *da vida indefectible y compañía imperecedera* pero al mismo tiempo como quien *interpela y moviliza.* Le hace tener presente que *no es* ella el reino sino la que acogiendo su mensaje y su realización anticipada *peregrina* humilde y esforzadamente hacia él. Trae a su memoria permanentemente que no es ella el último futuro y que *su servicio* y *su fidelidad* al mensaje del reino y a su vivencia incoada son el camino por donde habrá de orientarse a ese futuro que es totalmente gratuito.

Ahora bien, pensamos poder mostrar que la consideración del reino como sentido de la iglesia llevada a cabo por algunas eclesiologías recientes está *notablemente determinada por la perspectiva que adoptan y por la forma cómo desde ella plantean sus preguntas fundamentales* [157]. El que tales eclesiologías no muestren tener demasiada conciencia de esa determinación hace quizá más importante que nosotros la tengamos en cuenta. Pues ello, por una parte, ayudará a circunscribir el carácter de validez universal con el que se presentan, y, por otra, puede abrir camino a otras visiones elaboradas desde perspectivas diferentes. En concreto, frente al carácter más bien abstracto y preponderantemente formal de las conclusiones a que se llega en otros ámbitos en la

156. H. Küng ha destacado el aspecto cuestionante y aun perturbador de esta consideración: *HK,* 57-58.
157. Cf. *supra,* cap. 1.

consideración del reino de Dios en relación con la iglesia, es preciso hacer lugar a la *urgencia histórica* propia del tratamiento de la EdL. La cual de ninguna manera respondería a los graves interrogantes que se le plantean sin explicitar el contenido y la significación para la historia de cada una de sus afirmaciones sobre la relación iglesia-reino.

En este apartado nuestra comparación se referirá particularmente a la eclesiología de Hans Küng. Pues aunque la EdMS reconoce expresamente que «la iglesia actúa en todo momento... con el fin de anticipar y presencializar (el) imperio de Dios» [158] ya que ella misma es signo sacramental del acercamiento de Dios al hombre [159], sin embargo *no da una importancia central* al concepto reino de Dios en su visión sistemática de la iglesia. Si bien es posible notar de paso que, dada la perspectiva en que se sitúa, también colorea la referencia de la iglesia al reino con la preocupación por fundamentar la necesaria existencia de aquélla como corporeidad institucional: «En la pertenencia a la iglesia visible y social, el hombre deberá tender a expresar su reconocimiento de la soberanía de Dios» [160]. Orientación ésta que ya despuntaba en la afirmación sacada de la eclesiología mateana de que «en los 'doce' llamados por Jesús, investidos de poder, encargados y enviados por él, viene en último término Dios a los hombres» [161].

Diferente es el caso de la eclesiología de Küng, por lo menos en cuanto que él otorga a la consideración de la iglesia «bajo el venidero reino de Dios» un *lugar central* en la comprensión del origen, el sentido y la misión de la comunidad creyente [162]. En tal tarea, y consecuente con una de sus intenciones principales [163], Küng aprovecha los resultados en que coincide la moderna exégesis para responder a las cuestiones sobre la «fundación» de la iglesia, su relación con el reino de Dios, y la posibilidad de apelar como legitimación suya a la predicación de Jesús. Preguntas éstas, sin duda, de relevancia intrínseca en toda eclesiología, y en cuyo planteamiento y respuesta también se muestra como *decisiva* la *perspectiva* desde la que se formulan.

158. *MS,* 318.
159. *Ibid.,* 344.
160. *Ibid.,* 347.
161. *Ibid.,* 116.
162. *HK,* 57-128.
163. Cf. *supra,* cap. 1.

2. Dos preguntas determinantes

No es el caso repetir ahora lo dicho en el capítulo primero sobre los rasgos principales de la perspectiva en que se sitúa la reflexión eclesiológica de H. Küng. Más bien, suponiendo lo expuesto entonces, destaquemos *dos cuestiones* que dicho autor propone expresamente y que sin duda determinan el enfoque con el que aborda el tema del reino de Dios y la iglesia: *la pregunta por el futuro de la iglesia y la pregunta de si ella no estará cediendo a la tentación de sustituirse al reino.*

a) ¿Un futuro para la iglesia?

Desde el principio de su libro sobre la iglesia Küng pone de manifiesto que la situación de un mundo para el cual «el futuro ha comenzado ya» [164] plantea seriamente *la cuestión de si la iglesia tiene o no futuro.* ¿No estará llegando el momento en que la iglesia resulte de tal manera desfasada respecto del mundo que venga a ser simplemente sin sentido o superflua? Esta pregunta merecerá una atención importante en la consideración sobre la iglesia en relación al reino, pues *es ahí* en donde puede encontrar su definitiva respuesta: «¿tiene la iglesia un futuro, un futuro en el mundo moderno? Así preguntábamos al principio. La respuesta fundamental está dada. Si la iglesia cree, predica y vive con activa persuasión el mensaje de Jesucristo, tiene un futuro aún en el mundo y en la humanidad moderna» [165].

Quizá sea exagerado decir que para Küng el enigma del mundo está ya resuelto y sólo queda por resolver el de la iglesia. Pero a algo de eso suenan sus afirmaciones de que el mundo ha entrado decididamente en el futuro mientras que la iglesia no acaba de hacerlo e incluso suscita fuertes dudas sobre su capacidad para ello. Afirmaciones éstas que manifiestan que en el fondo también en la obra de Küng [166] es mayor la preocupación por la significación (¿superfluidad?) de la iglesia en un mundo considerado adulto, que por la urgente necesidad de salvación de un mundo marcado por el egoísmo, la injusticia, la marginación [167].

164. *HK,* 13.
165. *HK,* 128.
166. Cf. *supra,* a propósito de la EdMS.
167. *Puebla* describe así su propio mundo: «Vemos a la luz de la fe *como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano* la creciente brecha entre ricos y pobres (Cf. Juan Pablo II, Disc. inaugural, n. 4). El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas (PP, 3). Esto es contrario al plan del Creador y al honor

b) La iglesia ¿no estará sustituyendo al reino?

Por otra parte, es claro que en la reflexión de Küng sobre la relación reino-iglesia desempeña un papel decisivo la pregunta crítica de *si la iglesia no estará cediendo a la tentación de sustituirse al reino de Dios.* Cuestión ésta visiblemente ligada con la anterior, pues si la iglesia no tiene futuro ello es culpa suya y obedece sobre todo a su pretensión de ponerse en el lugar del reino. La evocación en tres ocasiones de la leyenda del Gran Inquisidor hace plástica y palpable esta preocupación de fondo [168]. La cual encuentra en el mensaje del reino el marco en que puede ser rectamente entendida: «Sólo si la iglesia vive el mensaje de Jesús, puede merecer fe del hombre que por lo menos no se enfrenta con cerrazón al mensaje de Jesús mismo. Sólo entonces puede responder positivamente a la pregunta de Dostoyevski citada al principio y a la de tantos otros» [169].

En modo alguno decimos con esto que la iglesia no deba someterse a la crítica que implica también para ella el mensaje del reino. Debe hacerlo y en ello se juega su fidelidad. Pero si se cargan las tintas en este aspecto se corre el peligro de olvidar que *el mensaje del reino es asimismo insobornablemente crítico del pecado del mundo.* Y lo que ocurre con este aspecto de criticidad ocurre también con el de oferta salvífica: el mensaje del reino es salvación para la iglesia pero lo es precisamente porque es oferta de salvación para el mundo. Del cual, como hemos advertido, la «entrada en el futuro» puede ser tan sólo un eufemismo que disimule su permanencia en el egoísmo antiguo, en la vieja opresión [170].

que se le debe. En esta angustia y dolor, la iglesia discierne una *situación de pecado social,* de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de poder cambiar: '...que se quiten barreras de explotación... contra las que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción' (Juan Pablo II, Oax. Campesinos)»: *PUE,* n. 28; subrayado nuestro.

168. «¿Haría entonces la iglesia realmente la pregunta que el gran inquisidor opone a Jesús, que ha vuelto ya, a su mensaje en la terrible narración de Dostoyevski '¿Por qué nos viene a estorbar?'»: *HK,* 58; también 99 y 127.

169. *Ibid.,* 99.

170. «*La opresión y la marginación de los pobres* —inicialmente los indios— *es un hecho viejo en América latina.* En un comienzo esto se da en el marco de la situación colonial. Posteriormente se harán presentes nuevas formas de explotación con el franco ingreso de nuestros países en el mundo capitalista. En efecto, en el siglo XIX se abre una nueva

3. Acentuaciones resultantes

Es probable que la exégesis moderna en la que se apoya Küng [171] esté también muy condicionada por la perspectiva desde la cual se elabora, por las preguntas de su potencial interlocutor: el hombre ilustrado [172]. Y que en esa medida ofrezca, al menos por lo que respecta a su intención, pocas posibilidades de responder a las cuestiones que plantea la situación del hombre oprimido desde el reverso de la historia. Sin embargo, incluso en ese tipo de exégesis pueden encontrarse, si se buscan, elementos que ayuden en la respuesta de tales cuestiones [173]. A esto nos referiremos más adelante. Ahora nos concretaremos a mostrar las acentuaciones que en la eclesiología de Küng resultan de su particular enfoque.

a) ¿Trascendencia sin historia?

En primer lugar es evidente que al presentar el mensaje del reino Küng intenta acentuar el *carácter trascendente y gratuito* del mismo y la exigencia que conlleva de una *decisión radical* para quien lo escucha. Acentuación ésta no sólo en principio correcta sino de hecho necesaria para superar las concepciones de cuño inmanentista que no reparaban en, o no respetaban, la dimensión escatológica del reino anunciado por Jesús. Sin embargo, se puede preguntar si dicha acentuación no debiera ser

etapa histórica para los pueblos de América: etapa dominada por la burguesía de los grandes países industriales en complicidad con sectores dominantes locales»: G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...*, 24; subrayado nuestro.

171. Apoyo lúcido y, sin duda, justificado. Cf. *HK*, 61 y 90.

172. Cf. *supra*. L. Boff analiza cómo el tener como punto de referencia al hombre burgués ilustrado determina la consideración sobre la misión y la universalidad de la iglesia en *Mission et universalité concrète de l'église*, 37 y 38.

173. Ver el certero intento de J. I. González Faus de esclarecer el imperativo cristiano de la lucha por la justicia a partir de los trabajos exegéticos sobre los textos que vinculan los exorcismos de Jesús con la llegada del reino. *Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia*: Estudios Eclesiásticos 52-203 (oct.-dic. 1977), 482-519. Ver también E. Kaesemann, *La guérison des démoniaques*: Études Théologiques et Religieuses (1979) 231-241; dice entre otras cosas: «Quien se refiere al cielo solamente, en todo caso pasa por loco. Pero desde el momento en qu *el reino de Dios interviene en nuestra tierra para producir cambios* y pone en evidencia que nuestra condición humana está del todo en estado de posesión demoníaca, todas las potencias servidoras del mundo se ponen en pie de guerra», 237-238; subrayado nuestro.

articulada con una adecuada historización de ese mensaje, por una parte, y con la consiguiente exigencia de una conversión también «social» por otra [174]. Tales demandas parecen ser coherentes con la práctica de Jesús, quien no sólo anunció el reino sino también correspondió a ese anuncio actuando de determinada manera. Añádase a eso que si no se intenta la mencionada historización se dejan abiertas las puertas sea para la *utilización* —en la práctica ideológica— de un mensaje que puede entonces presentarse como apenas tangente a la historia humana, sea para la *reducción* de la vida creyente al ámbito de la mera privacidad.

En cinco afirmaciones expresa Küng —y asume— el acuerdo exegético sobre el mensaje del reino predicado por Jesús [175]. A cada una de ellas quisiéramos hacer alguna observación.

1) Es verdad que el anuncio del reino en boca de Jesús se refiere al reino de Dios escatológico, al «*que se realiza plena y definitivamente al fin de los tiempos y, como acontecimiento, está cerca*» [176], y que es eso lo que permite comprender la importancia del momento presente para tomar una decisión. Pero si se acepta que «Jesús no define en ninguna parte la idea, sino que la supone conocida y la interpreta a su manera» [177], ¿no haría falta *indagar más* en eso que supone Jesús y que tal vez tenía significados muy precisos para la historia concreta de entonces y de ahora? ¿No es, en modo alguno, detectable en el trasfondo de su predicación que la irrupción escatológica de Dios es algo que *ya desde ahora* comienza a transformar la historia humana en la línea, v. gr., de la exigencia de justicia proclamada por los profetas? Esclarecer ese trasfondo ¿no orientaría mejor y dotaría de un significado más concreto la decisión que se postula? Quizá la dificultad para dar respuesta a estas cuestiones radique en el hecho de que a este propósito es menor el acuerdo exegético. Pero ello no exime, a nuestro juicio, de que por lo menos se las deje planteadas sobre todo cuando no hacerlo pudiera significar el sacrificio de la historia a una trascendencia que no fuera propiamente la del evangelio.

174. «La iglesia en América latina ha tratado de ayudar al hombre a 'pasar de situaciones menos humanas a más humanas' (PP 20). Se ha esforzado por llamar a una continua *conversión individual y social*. Pide a todos los cristianos que colaboren en el cambio de las estructuras injustas...»: *PUE*, n. 16; subrayado nuestro.

175. *HK*, 61-70.

176. *Ibid.*, 62.

177. *Ibid.*

2) De la misma manera es claro que en la predicación de Jesús el reino de Dios es una realidad que vendrá por «*la potente y soberana acción de Dios mismo*» [178]. No van a ser los hombres ni con sus cálculos ni con sus observancias ni con sus pretendidos esfuerzos prometeicos los que consigan su venida. Eso no significa, sin embargo, que la acción histórica de los hombres no tenga ningún valor precisamente en la perspectiva del reino que se acerca [179]. ¿No corresponderá a esa acción —operada como don gratuitamente recibido— *poner signos análogos a los de Jesús,* los cuales ciertamente alguna referencia intrínseca tenían respecto del reino? ¿O si no qué significa la invitación al seguimiento, a corresponder según el camino de Jesús al anuncio y a la cercanía del reino? De que no sea «exacto decir —aunque se diga con la mejor intención— que la iglesia construye el reino de Dios, lo propaga sobre la tierra y trabaja en su realización» [180] no se puede concluir a una especie de pasividad o extrinsecismo de la acción eclesial respecto del reino que se acerca.

3) También convendría observar algo a propósito de la exclusión de la teocracia nacional como significado del reino, que lleva a Küng a insistir en que el reino de Dios «es un reino o soberanía *puramente religiosa*» [181]. Un exceso de purismo religioso —que en ocasiones puede actuar como legitimación de situaciones de hecho no puramente religiosas— ¿no corre el riesgo de desembarazarse demasiado fácilmente del *innegable significado histórico y político* de las religiones, de las iglesias, de la fe de los hombres? En el caso de Jesús, el conflicto de su anuncio y de su praxis con los poderes constituidos ¿no exigiría una consideración más atenta y detenida incluso a sabiendas de que tampoco aquí van a ser fáciles los acuerdos exegéticos? ¿La comunión significada por el reino no postula mediaciones históricas determinadas?

4) Es del todo correcto afirmar que el reino de Dios no es para Jesús «un juicio vengativo de Dios sobre los pecadores e impíos, *sino el acontecimiento de salud para los pecadores*» [182]. Pero ¿no se debiera asimismo recalcar que es exigencia de superación, de franca erradicación, del pecado del mundo? ¿No significa la denuncia frontal del pecado, de la seguridad religiosa,

178. *Ibid.* 63.
179. Ver lo dicho antes sobre la revalorización de la acción humana implicada en la revisión que la TdL hace de la noción de salvación.
180. *HK,* 115.
181. *Ibid.,* 64; subrayado nuestro.
182. *Ibid.,* 68, subrayado del autor.

del poder y la riqueza injustos, de la manipulación de la religiosidad? Un análisis de lo que significó el reino para Jesús no puede prescindir de una consideración sobre la ruptura de la comunión, el pecado que precisamente el reino viene a quitar [183]. Por otra parte, no se puede dejar simplemente de lado que el reino es buena noticia ante todo para los pobres sin mutilar en forma importante lo que Jesús anunció y, sobre todo, lo que hizo.

5) Nunca se subrayará suficientemente que el anuncio del reino «*exige del hombre que se decida radicalmente por Dios*» [184]. Sin embargo, no se hará justicia a esa exigencia si no se tiene en cuenta el escándalo que el pecado del mundo representa para esa decisión. *Conversión personal y cambio de estructuras* en una sociedad medularmente injusta son correlativos. Y si bien es verdad que una concepción así no aparece expresamente en los textos evangélicos sí es posible encontrar en ellos indicios de algo que hoy para nosotros es simplemente ineludible.

Somos conscientes de que no podemos atribuir a la reflexión de Küng las limitaciones de una exégesis cuyos resultados él solamente recoge. Además es muy probable que la sola exégesis no sea suficiente para responder a las exigencias de historización del mensaje evangélico que vive concretamente la fe en la situación latinoamericana. Sin embargo, juzgamos necesario dejar planteadas estas preguntas cuya respuesta más completa es también tarea que tiene ante sí la teología latinoamericana de la liberación. Por otra parte, sería injusto decir que Küng no presta atención en modo alguno a la realización histórica del reino, al «ya» del mismo, en la predicación y en la actuación de Jesús. Incluso hay que reconocer que es ahí en donde fundamenta la tensión permanente entre indicativo e imperativo como constituyente de la existencia cristiana [185]. Sin embargo, es preciso decir que su preocupación estriba mayormente en hacer inteligible la expectación

183. «Para comprender la relación entre el Jesús histórico y el reino de Dios es fundamental considerar la postura de Jesús ante el pecado. En primer lugar, la predicación de la buena nueva se hace en el contexto de un mundo de pecado. Esto significa que estructuralmente *esa buena nueva tiene que ser comprendida* no meramente como libertad, sino *como liberación.* En segundo lugar, Jesús considera el pecado no meramente en su aspecto ético, sino estrictamente teológico: donde hay que notar que *el pecado es* no sólo la negación de Dios, sino *formalmente la negación del reino de Dios*»: J. Sobrino, *Cristología,* 45; subrayados nuestros.
184. *HK,* 67, subrayado en el texto.
185. *Ibid.,* 82 y 73-74.

del futuro a una mente ilustrada para la cual dicha expectación corre el peligro de sonar a pura mitología [186]. Por ello es casi imperceptible su interés por desglosar y concretar lo que significa «cambiar el mundo» como repercusión en la actualidad de la expectación del futuro [187].

b) Servicio del reino, diakonía «espiritual» del mundo

Después de haber intentado esclarecer el significado del mensaje del reino, Küng *procede a precisar la relación de la iglesia con él.* Pues en la comprensión correcta y en la vivencia fiel de esa relación es en donde la iglesia tiene asegurado el futuro. Para ello muestra que la iglesia *puede legítimamente apelar a la predicación de Jesús.* Pues aunque él —en su estadio pre-pascual— no haya propiamente fundado una iglesia, sí dio origen a ella con el conjunto de su acontecer: su acción, su muerte y resurrección, el envío del Espíritu [188]. Ahora bien, no es suficiente —advierte Küng— la demostración histórica: «para la credibilidad de la iglesia es más importante que esté en conexión *real* con el mensaje de Jesús y, por el mismo caso, con Jesús mismo; es decir, que oiga su mensaje con fe y lo viva con convicción» [189].

Como condición necesaria para perseverar en esa relación respecto de su Señor es menester que la iglesia *mantenga la conciencia de que,* por una parte, *no se identifica con el reino* y, por otra, de que *de ningún modo está disociada de él.* Por lo que se refiere a lo primero, Küng hace ver que la tentación de identificarse con el reino, de pensarse en continuidad con él ha estado siempre presente en la historia de la iglesia [190]. Y recuerda que es necesario tener presente que «el carácter escatológico y trascendente del reino de Dios en cuanto reino *de Dios* nos impide afirmar aquí una identidad o simplemente una continuidad... porque el reino de Dios no nace de una evolución orgánica, ni de un proceso de madurez y penetración, sino de la nueva intervención de Dios, indeducible y consumadora, a la que corresponde del lado del hombre, abertura y disposición, obediencia y

186. *Ibid.,* 84-85.
187. *Ibid.,* 87.
188. *Ibid.,* 95.
189. *Ibid.,* 98.
190. *Ibid.,* 112-114.

vigilancia, fe y conversión» [191]. Para Küng, pues, es necesario estar alerta contra una «intolerable glorificación» de la iglesia [192].

Ahora bien, prosigue Küng, esa diferencia radical entre iglesia y reino no debe entenderse como disociación. Pues la iglesia está ordenada al reino, «lo otea, lo aguarda o, mejor dicho, peregrina hacia él, como pueblo caminante y lo predica como su heraldo al mundo» [193]. En ella, en su predicación y en la administración de los sacramentos, se actúa ya el reino de Dios al que ocultamente está sometido el mundo. Por ello, si bien la iglesia no es un estadio previo, sí es «*presagio* del definitivo reino de Dios» [194]. En ese sentido la iglesia debe entenderse como totalmente puesta al servicio del reino [195]. El ha de constituir el horizonte de su vida, el centro de su predicación, el objeto de su esperanza. Por causa de él ha de presentarse ante el mundo como servidora en una «*diakonía espiritual*» que no es identificación sin crítica con los modelos históricos existentes; más aún, que supone ponerlos en constante tela de juicio. Al hacer esto, sin embargo, ha de mostrarse como portadora de una buena noticia, no como anunciadora de calamidades, a sabiendas que la línea divisoria entre la gracia del reino y el pecado del mundo pasa por el corazón de cada uno de sus hijos. Ha, por tanto, de estarse convirtiendo siempre a un anuncio que también le es dirigido a ella.

No cabe dudar de la validez de estos aportes sólidamente fundados en la exégesis del NT. Sin embargo es posible detectar en ellos algunas limitaciones importantes al menos para quien quiere comprender a la iglesia desde la perspectiva de la EdL. Limitaciones que están, como se ha dicho ya, vinculadas con *la perspectiva* desde la cual se aborda el texto bíblico y que, de momento, podrían ser objeto de las siguientes consideraciones: Esta diakonía espiritual respecto del mundo que se le pide a la iglesia como expresión necesaria de su servicio al reino *requiere de muchas precisiones,* pues, sobre todo visto desde la situación

191. *Ibid.,* 115.
192. De otra manera «resultaría una *ecclesiologia gloriae,* que convierte a la iglesia en meta, como si el poder y la gloria de Dios no fueran aún esperados, como si todas las promesas se hubieran cumplido ya en la iglesia, como si la iglesia, en vez de caminar pudiera descansar, como si no fuera una iglesia de hombres y de hombres pecadores, como si su palabra (en), su bautismo y su eucaristía no anunciaran algo que está aún por venir»: *Ibid.*
193. *Ibid.,* 118.
194. *Ibid.,* 119.
195. *Ibid.,* 119-128.

lationamericana, puede resultar sospechosa. Pues, por una parte, *no es tan fácil que la iglesia se desidentifique* de los modelos históricos existentes. Por otra, es verdad que —mirando hacia el futuro que se ha de construir— la iglesia no debe identificarse sin crítica con proyecto histórico alguno, pero *ha de estar permanentemente identificada* con la lucha contra la opresión y en favor de la justicia y eso le va a exigir empeñarse en determinadas mediaciones históricas. Empeño que ha de ser crítico y que nunca será definitivo, pero que no por ello es menos real. Por tanto, si ha de poner constantemente en tela de juicio las realizaciones en que cuaja la aspiración humana y creyente por un mundo nuevo (en alguna forma signo del reino que se acerca), eso ha de hacerlo *desde* la solidaridad con los pobres y oprimidos y con sus anhelos de liberación. Entonces, no se ha de presentar como anunciadora de calamidades, pero sí debe denunciar la injusticia y la falta de fraternidad, debe arriesgarse a poner nombres concretos al pecado del mundo y a las mediaciones en que se ha de encarnar una auténtica conversión. Ha de vivir su propia conversión siempre en el seguimiento fiel de Jesús, atenta a la forma como él correspondía al anuncio del reino.

Es probable que al hacer estas anotaciones estemos exigiendo a una eclesiología como la de Küng aportes y reflexiones que quizá no se perciben como necesarios —incluso como posibles— desde la perspectiva en que se sitúa. Sin embargo, ello no hace menos urgente que *se revise y se discierna* esa perspectiva desde la cual se habla sobre el ser y la misión de la iglesia.

d) *Iglesia y reino de Dios en la EdL*

Como ya indicamos, el convencimiento de que en la relación iglesia-reino hay una rica veta de posibilidades para esclarecer el sentido de la iglesia y su misión en el hoy histórico es hondamente compartido por la EdL. Esta, como reflexión sobre la iglesia a partir de una intensa experiencia de renovación eclesial, *intenta ahondar en la comprensión del significado del anuncio y la instauración del reino de Dios con miras a una inteligencia más adecuada del ser y la misión de la iglesia en la A.L.* Tal intento lo lleva a cabo sobre todo: 1) prestando una mayor atención al *camino histórico de Jesús,* 2) indagando en qué sentido *la liberación histórica* ha de entenderse como *realización incoada del reino,* 3) profundizando en la *evangelización como servicio del reino* y 4) haciendo ver que es precisamente en *cuanto iglesia de los pobres* como *hoy* está realizando y ha de realizar la comunidad creyente en A.L. la tarea de ser signo y servidora del reino de Dios. Sobre el fondo de contraste de las reflexiones que acabamos de presentar, digamos algo de cada una de estas líneas de profundización; las cuales son a la vez impulso de vida eclesial y tarea a realizar siempre en referencia a esa vida.

1. En el camino de Jesús

En la línea de las intuiciones neotestamentarias que ha puesto novedosamente de relieve el Vaticano II y prosiguiendo el decisivo impulso dado a la iglesia latinoamericana por Medellín y substancialmente confirmado en Puebla [196], la EdL ha prestado gran atención a lo que fue *el camino histórico de Jesús* para captar mejor el significado del reino que él anuncia y que, como soberanía del Resucitado con vistas a la consumación definitiva, vive y proclama la iglesia. Subyace a este hecho la persuasión de que el mensaje del reino —sobre todo en lo que se refiere a la difícil cuestión de su incidencia en la historia— es captable más adecuadamente en la medida en que se atiende a lo que fue *la práctica* de Jesús, a la forma como correspondía él a la soberanía definitiva de Dios que él anunciaba como cercana [197].

De esta manera intenta la EdL ahondar en una *convicción central* que se va generalizando en grupos y comunidades cristianas en A.L., a saber, que *el sentido integral del reino se revela en la totalidad de la práctica mesiánica de Jesús, y que la iglesia actúa como signo y servidora del reino precisamente al hacer suya esa práctica* [198]. Convicción ésta, a su vez, que se va nutriendo en

196. Son muchos los que han destacado este aspecto de confirmación sustancial en la asunción que hace Puebla de las líneas fundamentales de Medellín. Ver a modo de ejemplo J. Sobrino, *Los documentos de Puebla: serena afirmación de Medellín*: Sal Terrae LXVII/790 (marzo 1979) 191-204. L. Boff, *Puebla-Ganhos, Avanços, Questões emergentes*: REB 39-153 (marzo 1979) 43-63. A este propósito merece mencionarse la aplicación a la Conferencia episcopal del texto de Lc 9, 62 hecha por un agricultor que colaboró en la redacción de una carta a los obispos reunidos en Puebla: «En Medellín ellos colocaron la mano en el arado y ahora en Puebla no pueden mirar para atrás. ¡Tienen que seguir de frente!» Citado en C. Mesters. *A brisa leve, uma nova leitura da Biblia:* SEDOC 11-118 (jan.-fev. 1979) col. 737. Cf. nota 251.

197. En ese punto prestamos particular atención a la contribución de J. Sobrino: *Cristología,* 35-66, y *Jesús y el reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión*: Sal Terrae 66/780 (may 1978) 345-364. Cf. también L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo,* Santander 1981; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 239-240.

198. «Ese es el sentido del reino de Dios que se nos revela por la práctica de Jesús. Práctica mesiánica que invierte no sólo valores, sino

la contemplación de la figura histórica de Jesús de Nazaret llevada a cabo desde el intento humilde y perseverante de su seguimiento.

a) Jesús y el reino de Dios

En esa meditación afectuosa y crítica, la iglesia que en A.L. nace entre los pobres por la fuerza del Espíritu ha ido descubriendo *aspectos olvidados,* aspectos decisivos de la persona y la vida de Jesús a los que no hacían justicia las presentaciones «iconizadas» [199] de la figura del Salvador circulantes durante mucho tiempo entre nosotros. Asimismo ha comprendido cómo esas imágenes de Jesús resultaban fácilmente integrables en un conjunto ideológico mantenedor de situaciones completamente anticristianas. Pues, prescindiendo, casi totalmente del Jesús de la historia, retrotraían de tal manera el mensaje del reino de Dios a la pura individualidad o a la sola escatología que venían a hacerlo inofensivo frente a las actuales estructuras históricas [200]. Y conseguían así sepultar el recuerdo subversivo de Jesús, que había

realidades históricas, funciones sociales... La comunidad cristiana, la 'ecclesia', está formada por los que se apropian esa práctica mesiánica de Jesús, y a través de ella crean relaciones sociales de fraternidad acogiendo así el don de ser hijos del Padre. La práctica mesiánica es anuncio del reino de Dios en la transformación de las condiciones históricas de los pobres, es palabra de vida respaldada en el gesto liberador». G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XXXIII. «La iglesia cumple con su tarea, cuando en verdad se constituye como comunidad de seguidores de Jesús, que le dan a su vida el mismo sentido, impulso y tendencia final que tenía la de él: que el reino acabe de llegar». L. del Valle, *Ministerio y ministerios, CyR,* 208-209. De las comunidades de base se afirma que «son comunidades mesiánicas ligadas a la misión del Mesías que es la liberación y la construcción del futuro definitivo de la creación en Dios»: L. Boff, *Igreja, povo que se liberta. III Encontro intereclesial de comunidades de base de João Pessoa*: SEDOC 11-118 (jan.-fev. 1979), col. 708.

199. La imagen es de J. Comblin, *Teología de la práctica de la revolución,* Bilbao 1979; cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 297 s.

200. «La noción de Dios distante de la historia lleva evidentemente también a un Cristo desencarnado, perdido en la distancia, incapaz de cuestionar al hombre en la ambigüedad misma del acontecer histórico. Una iglesia centrada en sí misma, desvalorizadora del compromiso temporal, presenta una imagen a-histórica de Cristo, objeto de culto y de recordación sentimental, así como de atributos y predicados teológicos abstractos y no la imagen de Cristo vivo, presente hoy en la historia, cuestionador y juez de la misma»: A. García Rubio, *Teología da libertação: política ou profetismo?,* 146-147. Cf. J. L. Segundo, *Nuestra idea de Dios,* Buenos Aires 1970.

anunciado el reino como la intervención por la que Dios haría justicia definitiva a los pobres y oprimidos, a los débiles y marginados, destinatarios privilegiados de la buena noticia.

En este camino de vuelta a la carne del Salvador [201] la TdL ha debido conceder una relevancia central *a la relación de Jesús con el reino de Dios.* Y así ha destacado que *lo "último" para Jesús, lo que daba sentido a su vida y acción era el reino de Dios, es decir, Dios como cercanía, Dios como viniendo, Dios como Padre* [202]. En efecto, lo verdaderamente último para Jesús no era simplemente Dios, ni él mismo, ni la iglesia; era el reino de Dios: vino para anunciarlo, por causa de él actuó de una determinada manera que finalmente lo llevó a la muerte violenta. Su misma resurrección puede comprenderse también a esta luz pues no es sólo la confirmación de su camino sino el comienzo de la realización plena de ese reino [203].

Enfocadas así las cosas, la TdL tiene una base sólida para responder a una serie de cuestiones que se plantean con urgencia desde la situación latinoamericana. ¿En qué consistía más concretamente para Jesús el reino de Dios que anunciaba? ¿Cuál era su relación con la historia de entonces —y con la de ahora—? ¿Cómo puede a partir de ella esclarecerse el sentido y la misión actual de la iglesia?

b) El reino: transformación efectiva e implatación del derecho de los pobres

Para responder a estas preguntas la TdL acude también a los resultados de los trabajos exegéticos actuales [204]. Ayudada por los cuales se percata de que, si bien Jesús nunca definió el reino que anunciaba como cercano, tenía de él *una comprensión sufi-*

201. Cf. O. Tuñí, *Motivacions étiques à la I Jn: la I Jn i el Jesús històric*: Revista Catalana de Teologia 4 (1979), donde muestra el autor cómo ya en las comunidades primitivas se hizo necesaria esta vuelta al Jesús de la historia como criterio decisivo del ser cristiano.

202. Cf. J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios...,* 345-349.

203. Cf. I. Ellacuría, *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 55 s.

204. Ayuda a comprender cómo se acude a los resultados de la exégesis actual esta consideración de C. Mesters: «No se trata de dejar de lado las conquistas de la exégesis científica, ni de consagrar como cierta e infalible cualquier explicación que el pueblo hace de la Biblia... Los anteojos no compiten con los ojos, antes bien colaboran para que la visión de los ojos sea la mejor posible. Es la ciencia la que fabrica los anteojos, mas es el Padre quien da visión a nuestros ojos y los orienta para donde deben mirar»: *A brisa leve, uma nova leitura da Biblia*: SEDOC 11-118 (jan.-fev. 1979), col. 739.

cientemente concreta como para que fuera entendido por sus contemporáneos. Por tanto, teniendo en cuenta su real inserción en el ámbito de su época (como universo de comprensión y conjunto de expectativas) es posible detectar cómo se sitúa en la línea de las mejores tradiciones vetero-testamentarias que presentaban al reino de Dios como *un regir de Dios en acto para modificar un orden de cosas y establecer otro* [205]. El anuncio de Jesús está orientado a que «el reino de Dios llegue a ser realidad histórica, y no sólo que se le confiese a Yahvé por rey» [206]. Por otra parte, atendiendo a ese trasfondo de tradición y expectativa, es posible afirmar que para Jesús el reino se entendía como *la implantación por Dios del derecho de los pobres* [207]. Esto es tan central incluso en su predicación explícita —aparte de lo que con evidencia muestra su práctica— que no deja de llamar la atención el que muchas presentaciones lo pasen más o menos por alto. Hay, pues, en todo esto razón fundada para insistir en que el acercamiento del reino de Dios «*no es genéricamente universal,* sino parcial, que tiene un destinatario privilegiado y a la vez un lugar privilegiado para comprender cómo se corresponde a un reino que se acerca» [208].

Que, también para Jesús, ese acercamiento tenga *una incidencia efectiva en la historia* se confirma por el hecho de que él «no se limitó a anunciar el escandaloso y parcial amor de Dios a los pobres sino que trató de liberarlos de su miseria real» [209]. Sus *curaciones y exorcismos* no son solamente las obras prodigiosas de quien a la luz de la resurrección había de ser reconocido como el Señor y el Cristo, son también acciones liberadoras efectivas en favor de quienes están en necesidad real [210]. Sus *comidas con*

205. J. Sobrino, *Cristología,* 36-40.

206. J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios...,* 352. Ver también la siguiente formulación del mismo autor: «Según la concepción neotestamentaria compete a la misma esencia de Dios, es decir, al reinar de Dios, no sólo que el hombre se oriente hacia él verticalmente —la magnitud de la filiación— sino paralela y primigeniamente la solidaridad y reconciliación humanas, la dimensión de hermandad»: *Cristología,* 40.

207. J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios...,* 352-355.

208. *Ibid.,* 356-357; subrayado nuestro.

209. *Ibid.,* 357.

210. Cf. *ibid.,* 357-358. Ante esta manera de ver las cosas resultan un tanto extrañas las contundentes palabras de H. Schürmann: «El nuevo testamento *no presta ninguna atención* al problema de la responsabilidad cristiana en el mundo y no impone explícitamente la obligación de comprometerse en la liberación de las miserias sociales y personales»: *Salvación escatológica de Dios y responsabilidad profana del hombre* en Comisión teológica internacional, *Teología de la liberación,* Madrid 1978, 63, subrayado nuestro.

pobres y pecadores son asimismo —como solidaridad con quienes, marginados, no tenían nada que esperar de la religiosidad vigente— expresión de esa parcialidad del amor de Dios orientado a la construcción de un orden nuevo a pesar de las resistencias y rechazo de la «gente de orden» [211]. Su *denuncia de la injusticia* implicada en la existencia de ricos y pobres, *su desenmascaramiento de la comercialización de lo religioso,* muestran cómo al reino de Dios que se acerca se corresponde haciendo justicia, eliminando diferencias crasas, usando el poder de una manera nueva [212]. Además, vivir él mismo y proponer *el amor como ley de vida en el reino* es una indicación más clara, si cabe, de que hay una manera determinada de corresponder en la historia al reino que se acerca: con un amor que privilegia a los más pequeños, amor práctico que no rehúye o disimula el conflicto generado desde antes por la opresión, amor en definitiva en que se realiza el amor de Dios [213]. A todo lo cual hay que añadir explícitamente que la misma muerte de Jesús —desenlace de la conflictividad desencadenada por su predicación y su práctica—, aceptada «saltando desde el abandono de Dios hasta las manos del Padre», constituye una auténtica «entrega» en servicio al reino que irrumpirá inaugural pero definitivamente en la resurrección y en el don del Espíritu [214].

Esta vuelta al Jesús de la historia muestra, pues, que relegar el reino de Dios a la pura interioridad o a la metahistoria es

211. H. Schürmann quita a estas acciones de Jesús su carácter de crítica social. Incluso al referirse al conflicto de Jesús con los fariseos, saduceos y zelotas (!), indica que la protesta de Jesús fue «siempre 'intraeclesial', y nunca se convierte en un acto de crítica social (como se dice expresamente en Mc 10, 42 s.)»: *o. c.,* 70, subrayamos nosotros. En estas maneras de acercarse al NT nos parece se muestra también con claridad el decisivo influjo de la perspectiva desde la cual se lee el texto bíblico. Aparte del influjo indudable que ejerce el interés de situarse 'críticamente' frente a la TdL. Cf. J. I. González Faus, *Declaración de la Comisión teológica internacional sobre la Teología de la liberación:* Christus 507 (feb 1978) 8-22.

212. Cf. J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios...,* 358 s.

213 «Jesús anuncia la irrupción del definitivo reino de Dios, obra de Dios. pero en el entretanto, en la cercanía de ese reino lo que Jesús pretende es un mundo según Dios. Y precisamente porque ese Dios suyo es amor y no puro poder soberano, justicia parcializada a los pobres y no la ley moral universal, porque ese Dios no es egocéntrico, por esta razón y no por ninguna intención secularista Dios es lo absoluto sólo en cuanto realiza en este mundo su realidad de ser amor»: *Ibid.,* 361.

214. Cf. J. I. González Faus, *Acceso a Jesús,* Salamanca ^{4}1981, 75-94.

simplemente reducirlo [215], no hacer justicia al mensaje del evangelio. El reino de Dios, al contrario, ha de comprenderse —y recibirse— como algo dinámico, transformador, generador ya desde ahora de un mundo nuevo de personas y relaciones en justicia y amor. Mundo que vaya dejando atrás las situaciones actuales en las que el pecado se sufre como violencia personal y estructural y la esperanza aflora como anhelo de liberación.

c) Iglesia, comunidad de seguidores

Es innegable que la resurrección de Cristo y el don del Espíritu constituyen el fundamento de la iglesia como sacramento de salvación. La comunión con Dios y la fraternidad que ahí le son dadas la hacen capaz de existir como signo permanente del reino que se acerca. Ahora bien, la EdL intenta historizar esta realidad apelando de nuevo a la práctica de Jesús. En efecto, el anuncio del reino postula *una radical conversión, y una decisión de seguir por el camino de Jesús en quien se ha creído* [216]. Conversión y seguimiento que se realizan en la comunidad congregada y sostenida por el Espíritu de Jesús; y que son indispensables para que esa comunidad aparezca como signo y servidora del reino de Dios. Ahora bien, lo dicho anteriormente ofrece cauces para que esa significación y servicio puedan realizarse en una adecuada inteligencia y práctica de la relación entre la historia y la escatología, entre la acción humana libre y responsable y lo gratuito del amor de Dios. Jesús predicó el reino como futuro (luego no estaba totalmente presente con su venida) y sin embargo *predicó para el presente ya algo último.* Presentó el reino de Dios como un don de él y sin embargo *actuó* de una manera correspondiente al reino durante toda su vida [217]. Por tanto, la iglesia —«comunidad de seguidores de Jesús en continuidad histórica con él» [218]— ha de realizar su tarea de ser signo y anunciadora del reino *en un camino así.* Sin hacer de la espera escatológica un pretexto para eludir su propia realidad y los compromisos históricos que le son exigidos; más aún, haciendo de su encarnación en la historia verdadero anuncio y realización germinal del reino que se acerca. Y esto con una conciencia explícita y proclamada de que el reino de Dios viene en gracia. En una gracia que la iglesia experimenta no sólo como los nuevos oídos que capacitan para escuchar la palabra o los nuevos ojos que permiten superar anteriores cegueras, sino también como las *nuevas manos para construir una historia coherente con el reino que se acerca,* en un esfuerzo en el que tal cercanía se vive como esperanza que no muere. Y así:

> Dentro de este cauce del seguimiento la iglesia irá aprendiendo desde dentro, con riesgos y equivocaciones, qué mediaciones concretas acercan hoy más el reino de Dios; qué sistemas sociales, económicos y políticos hacen más iluminadora la cercanía del reino; dónde aletea el Espíritu de Jesús, si en los centros del poder o en el rostro de los oprimidos; cómo concebir y organizar la iglesia, desde las alturas institucionales o desde las bases del pueblo; qué pecados concretos son los que hay que denunciar, etc. [219].

2. La liberación como realización incoada del reino

a) Necesaria historización

Es un hecho que profundizar así en la vida y obra de Jesús y entenderse a sí misma desde su seguimiento ha llevado a grupos cada vez más significativos de la comunidad creyente en A.L. a *una concepción vivamente historizada del reino de Dios* [220]. De acuerdo con ella, el reino verdaderamente «se acerca» en las mediaciones históricas por las que se va caminando hacia la liberación. A esta concepción —preciso es insistir en ello— se llega desde una situación histórica de indisimulable injusticia, opresión y violencia institucionalizada —concreción del pecado, del «antirreino»— y a partir de una práctica creyente que se esfuerza por transformarla. Se llega también en una experiencia eclesial en la que el evangelio comienza a ser leído con los ojos de los pobres [221]. Factores todos éstos que permiten subrayar el carácter

215. Se operan en la noción reino de Dios una serie de reducciones equivalentes a las que se hacen en la noción de salvación.

216. «Para el Jesús histórico la relación del hombre con el reino se ve explicitada en dos dimensiones tipologizadas en el evangelio en dos tipos de hombres: el "pobre" y el "seguidor". Del primero se exige una fe, una esperanza en el Dios que se acerca en gracia. Del segundo se exige una praxis de servicio cuyos criterios son la implantación del reino de Dios... Si en el evangelio esas dos actitudes, fe y praxis, se ven tipologizadas en distintos tipos de hombres, *en la realidad las dos actitudes deben coexistir en todo cristiano.* La esperanza en Dios expresa la *gratuidad* del reino; la praxis del seguimiento expresa las exigencias concretas de *luchar por el amor y la justicia* entre los hombres»: J. Sobrino, *Cristología,* 52, subrayados nuestros.

217. J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios...,* 365.

218. L. del Valle, *Iglesia y pueblo*: Christus 42-505 (dic. 1977) 34.

219. J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios...,* 363-364.

220. Cf. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* 233-239.

221. Cf. C. Mesters, *A brisa leve, uma nova leitura da Biblia,* cols. 733-765.

liberador del anuncio y de la práctica de Jesús [222] y descubrir el potencial histórico-político del mensaje bíblico sobre el reino [223], y que, a la vez, marcan una distancia considerable respecto de otros tratamientos del mismo tema.

Es verdad que no faltan quienes no acaban de comprender esta «lectura» del reino y la rechazan como una reducción politizante del mismo [224]. Ante lo cual, la TdL se ha visto obligada, por una parte, a mostrar que tal rechazo puede obedecer a condicionamientos —quizá inconscientes— de tipo ideológico-político y, por otra, a articular con mayor rigor la forma como entiende la relación entre el reino de Dios y la liberación histórica [225]. En ese sentido ha subrayado el carácter de *liberación total* a que está orientada la predicación y la práctica de Jesús y ha destacado asimismo *la necesidad* —intrínseca al reino tal como se concluye de la profundización del sentido que aparece en el Jesús de la historia— de que el reino se vaya realizando inicial pero efectivamente en determinadas *mediaciones históricas*. Mediaciones que, por otro lado, siendo verdaderamente realización del reino de Dios, ni se identifican adecuadamente con él ni en absoluto pueden agotarlo. Precisión ésta tan frecuente como frecuentemente dejada de lado por los objetores. Valga, a modo de

222. «Los evangelios sitúan a Jesús en medio de situaciones de división, de opresión, en las que la salvación, la buena nueva, no puede ser comprendida en continuidad con esas situaciones sino en total discontinuidad: *la libertad que predica y realiza Jesús sólo aparece como liberación*»: J. Sobrino, *Cristología*, 42.

223. Cf. L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid 1978, 85-87; *Jesucristo el liberador*, Bogotá 1977, 69-80. Hay en el pueblo explotado y creyente de A. L. una sensibilidad especial para captar la relación entre el reino y las mediaciones del proceso liberador: «Alguno, habituado al discurso oficial podría extrañarse y pensar: aquí estamos delante de una fe secularizada que ha perdido la memoria de su origen evangélico. Podría imaginar: aquí se habla más de liberación, de unión, de defensa de los derechos pisoteados, de tierra robada, de salario retenido, etc. que de realidad sobrenatural y referencia al reino. Pues se engaña: *el pueblo no separa liberación y evangelio*»: L. Boff, *Igreja, povo que se liberta. III Encontro intereclesial de comunidades de base en João Pessoa*: SEDOC 11-118 (jan.-fev. 1979), col. 707.

224. Cf. cap. 1, nota 19. Si bien hay que conceder que no todas las formulaciones son igualmente afortunadas, es preciso afirmar que considerar globalmente reduccionista la línea de la TdL no hace justicia a su carácter de reflexión crítica y articulada. Para una no-comprensión de lo que la TdL quiere decir cuando subraya la unidad de la historia, B. Kloppenburg, *Iglesia popular*, Bogotá 1977.

225. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 239-240.

ejemplo, este párrafo de G. Gutiérrez que nos permitimos citar *in extenso:*

> Liberación del hombre y crecimiento del reino se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Tienen el mismo objetivo, pero no se dirigen a él por caminos paralelos, y ni siquiera convergentes. El crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero *no se agota en ella*; realizándose en hechos históricos liberadores, *denuncia sus límites y ambigüedades*, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total. *No estamos ante una identificación.* Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del reino, que es ante todo un don [226].

Queda, pues, claro que al hablar de mediaciones *históricas* se quiere señalar en ellas un doble aspecto: 1) que son realizaciones que pertenecen al *aquí y ahora,* al *ya* de la salvación; 2) que son *obra de la liberación humana.* No son, pues, realidades que sólo tengan conexión extrínseca con algo que exclusivamente ocurrirá en la escatología, ni tampoco se trata de una especie de realizaciones «naturales» ajenas a la participación responsable del hombre [227]. En esa dirección apuntan las expresiones que hablan de que el reino de Dios «se anticipa», «se presentiza», «se construye» en la historia. Formulaciones todas ellas que hacen

226. *Ibid.*; excepto el primero, los subrayados son nuestros. Cf. también L. Boff, *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación*: Concilium 96 (1974) 375-388.

227. «Si el reino de Dios y el reino del pecado son dos realidades opuestas, que tienen como protagonistas a hombres de carne y hueso, de los que unos ostentan el poder de dominación opresora, no podrán menos de ejercitarlo contra quienes sólo tienen el poder de su palabra y de su vida, ofrecidas por la salvación de muchos. *No se trata,* por tanto, *de la imagen biológica* de la semilla que muere para dar fruto, *ni de una ley dialéctica* que exige el paso por la muerte para llegar a una vida nueva. Ciertamente hay textos escriturísticos que hablan de la necesidad de la muerte de la semilla, pero esos textos indican la necesidad y el movimiento dialéctico de esa necesidad, pero *no la 'naturalizan'*. Naturalizarla implicaría, por un lado, quitar responsabilidad a quienes matan a los profetas y a quienes crucifican a la humanidad y echar así un velo a lo que el mal histórico tiene de pecado, e implicaría, por otro, que la nueva vida puede surgir sin la actividad de los hombres, que no necesitarían ni convertirse en su interior ni rebelarse contra su exterior»: I. Ellacuría, *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 59-60; subrayados nuestros.

eco a la *missio instaurandi regnum* (*LG*, 5) del Vaticano II. Por otro lado, al hablar de *mediaciones* se quiere subrayar la *conexión intrínseca* con la cercanía ya operante del reino de Dios, que sigue siendo, ante todo, don.

b) ¿Crecimiento lineal o liberación conflictiva?

A diferencia de otros enfoques que han intentado relacionar el reino de Dios con el progreso temporal (entendido sobre todo como dominio técnico de la naturaleza por parte del hombre), la conciencia creyente en A.L. ha percibido con agudeza que *la relación entre el reino de Dios y la historia actual hay que plantearla en términos de liberación.* En efecto, se trata ante todo de que —para lograr la comunión y la fraternidad— sea superada la actual dominación del hombre por el hombre hecha realidad persistente en estructuras clasistas de opresión, marginación y explotación. Dominación muchas veces implicada —y asimismo encubierta— en lo que se presenta como dominio de la naturaleza [228]. Por ello la insistencia de la TdL en que el reino de Dios se media verdaderamente en *la liberación histórica del pueblo oprimido* —la cual es correlativa de la liberación de las clases y personas que oprimen. El reino de Dios se acerca cuando dicha liberación avanza, se retrae cuando domina la opresión.

De acuerdo con esto la TdL afirma cada vez con mayor claridad que *el reino de Dios está presente en los anhelos de liberación de las mayorías oprimidas y que verdaderamente "se acerca" en las luchas y en los esfuerzos de los pobres y oprimidos positivamente encaminados al logro de la liberación histórica* [229].

228. «El Occidente fue capaz de dominar la naturaleza, de liberarse de su esclavitud frente a ella, pero fracasó en el intento de crear relaciones personalizantes entre los hombres y entre los pueblos. Por el contrario, el Occidente se caracterizó por su voluntad de conquista y de dominio sobre otros hombres, culturas y pueblos. En los países dependientes se perciben con más claridad que en los países dominadores las relaciones de dominio entre los hombres y entre los pueblos, así como los efectos deshumanizantes de las mismas»: A. García R., *Teologia da libertação: politica ou profetismo?,* São Paulo 1977, 209.

229. «El reino, como realización del recto orden y restablecimiento del derecho de los humillados y ofendidos, empieza por ellos. Los pobres poseen una función sacramental en el sentido de favorecer un encuentro con el Señor, que en ellos se oculta anónimamente. *Sus anhelos de liberación y su sed de justicia fueron asumidos por el Hijo del hombre*»: L. Boff, *Función de los religiosos en la liberación integral del hombre,* en Varios, *Responsabilidades eclesiales y sociales de los religiosos,* Madrid 1978, 196; subrayado nuestro.

Pues si el reino de Dios es la plena instauración de la comunión, que de alguna manera se anticipa en la historia, entonces concretamente se realiza ya desde ahora en la medida en que los hombres —y particularmente los pobres— buscan efectivamente la fraternidad, en la medida en que luchando por superar la opresión generada por el pecado, consiguen la auténtica liberación.

Esto supuesto, se comprende la insistencia de la TdL en que, vistas a la luz de la fe, *la economía y la política son también modalidades importantes de la aparición del reino o de su retraimiento* [230]. No hay, en efecto, nada que se sustraiga a la intervención decisiva del reino de Dios. Por ello, en una situación de dependencia opresora y marginación injusta como la vigente en A.L., la realización anticipada del reino supone un cambio radical de las condiciones que la hacen posible. Su anuncio y cercanía son irreconciliables con la verificación histórica del pecado. Solamente en el esfuerzo por la reconciliación, que ha de ser esfuerzo por modificar las actuales estructuras de opresión y que privilegia lo socio-político como capaz de actuar en los condicionamientos globales de la libertad [231], se puede decir que el reino de Dios efectivamente se anuncia y se anticipa [232]. Por ello, para decirlo de una manera aún más concreta, *los avances en la lucha popular* en cuanto acercamientos paulatinos nunca definitivos y siempre sometidos a la crítica radical del mensaje del reino, son también signo y mediación suya y participación del dinamismo de liberación total [233].

230. «Si la iglesia y la teología hablan y se meten en política y en la economía, no lo hacen por poseer mejores recetas o por disponer de mejores datos y modelos; sino porque *a la luz de la fe la economía y la política son modalidades de la aparición del reino de Dios o de su retraimiento*»: L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación,* Madrid 1978, 87; también 99.

231. «El cristiano vive la experiencia de fe en la política como si se tratara de lo que toca al destino del hombre y a su vocación más profunda, como si se tratara de una posibilidad óptima de realización última del hombre»: Cl. Boff, *Teología de lo político,* 41-42.

232. «El reino del Padre debe irse mediando históricamente a través de la transformación de las actuales estructuras, en base a decisiones nuevas de los hombres que nunca son neutras y siempre implican libertad para aceptar la gracia de Dios, o rechazarla para perseverar en el pecado»: M. Concha, *Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo,* en *CyR,* 166.

233. «El seguimiento de Jesús implica seguirlo en la construcción del reino, en la fraternidad y en la justicia, y así la fe cristiana se verifica en la construcción radical y eficaz de la fraternidad. *Los avances en la lucha popular son signos del reino y participan del dinamismo de la libera-*

c) Más allá de las fronteras de la iglesia

En el contexto de una práctica y de una manera de pensar así, se percibe con claridad que el reino de Dios y su acercamiento es algo que *rebasa las fronteras de la iglesia.* Y esto concretamente en la medida en que la lucha contra la opresión y la construcción liberadora de la fraternidad se da también fuera de la fe explícita en Jesús el Cristo, si bien nunca en forma ajena a su gracia. Por tanto es necesario reconocer que, siendo la iglesia verdadero germen del reino de Dios (*LG,* 5) no es con todo el único germen [234]. Tal reconocimiento no obedece a solas consideraciones teóricas. Surge precisamente al encontrar participando intensamente en las luchas por la liberación de los oprimidos a personas y grupos no creyentes. Personas y grupos que muchas veces han antecedido a los cristianos en el descubrimiento de la urgencia de la acción liberadora y en la participación generosa en ella [235].

d) Iglesia, signo y servidora del reino en una diakonía liberadora

Lo dicho en el párrafo anterior ayuda a esclarecer la misión de la iglesia de Cristo en cuanto signo y servidora del reino. Por una parte, en dondequiera que opere el reino, si bien en un operar «anónimo», la iglesia está llamada a *detectarlo,* a descubrirlo, a ponerle nombre [236]. Ha de saber explicitar que en

ción total»: R. Segundo - A. Zenteno, *Un itinerario de la fe del pueblo,* en *CyR,* 231; subrayado nuestro.

234 Cf. Cl. Boff, *Comunidade eclesial-comunidade política,* 30: «La iglesia no es tampoco el *reino* pura y simplemente. Ella también es el reino pero no sólo ella. LG afirma que ella es el reino "en germen" y "en misterio". Tal afirmación debe ser entendida en el sentido asertivo y no exclusivo, a pesar de la tendencia semántica que habita en el discurso de la LG y del efecto teórico que deja».

235. «El sordo clamor que brotaba del sufrimiento centenario y de la aplastada resistencia de millones de latinoamericanos crucificados de nuevo en A. L. fue escuchado por hombres de nuestro continente, que no se ubicaban a sí mismos en la tradición evangelizadora; ellos lo escucharon mucho antes que los depositarios de esa tradición»: *Var Teol LAT,* 11.

236. «Por ella (la iglesia) el reino, que se realiza en forma anónima en muchas partes del mundo, adquiere un nombre; y la salvación que Dios va operando en los pueblos y en las personas toma cuerpo social. La iglesia es así la profetisa, la 'gramática' del reino para el mundo»: Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* Bogotá 1977, 92.

todo proceso de auténtica humanización —que hoy por hoy no puede darse sino como proceso de liberación— está presente y actuante el reino de Dios [237]. De la misma manera, proclamará que en toda opresión está presente el pecado que lo obstaculiza. Ha de testimoniar que ese reino —como erradicación del pecado y construcción de la comunión— es el sentido último de toda actividad en verdad humana y de todo el proceso de la historia [238]. Que ahí está poderosamente presente la acción de Dios manifestada en Cristo, la cual desde el comienzo de la historia y al interior de todos los pueblos y todas las épocas va abriendo paso a la humanidad nueva y a la liberación plena del hombre [239].

Ahora bien, parece claro que esta tarea sólo podrá realizarse auténticamente si forma parte de una más amplia *diakonía liberadora.* Pues si la liberación histórica ha de entenderse como mediación necesaria, como realización incoada del reino de Dios, la iglesia como signo y servidora del reino está llamada *no sólo a ponerle nombre sino sobre todo a llevarla a cabo efectivamente.* Su misión está, pues, intrínsecamente referida tanto a la aspiración de los oprimidos por la liberación cuanto a la participación efectiva en las luchas para lograrla. Cuestión ésta decisiva a la hora de delinear su central actividad evangelizadora.

3. La evangelización servicio del reino

Una profundización así en el significado del reino de Dios del cual la iglesia ha de ser signo y servidora permite redescubrir *el valor y el lugar central de la tarea evangelizadora,* su *carácter abarcador* y su capacidad para *dinamizar e integrar* el conjunto de la acción de la iglesia. En efecto, la evangelización no representa entonces una actividad más entre las muchas que puede realizar la iglesia (al lado, v. gr., de su actividad educativa

237. Así Cl. Boff: «Para usar terminología tradicional, digamos que el mundo humanizado es la *res del reino,* en cuanto que la iglesia es el *sacramentum* del mismo siendo que en el primero podemos encontrar la *res tantum* así como en la segunda el *sacramentum tantum*»: *Comunidade eclesial-comunidade política,* 29.

238. «El proceso de liberación y promoción humana, si es integral y respeta el dinamismo del propio proceso, se abre para una dimensión trascendente y religiosa. La evangelización explicita semejante abertura, nombra a Dios, a Jesucristo y a su reino como el sentido último de toda actividad humana y del proceso psicosocial»: L. Boff, *La vida religiosa...,* o. c., Salamanca [2]1980.

239. Cf. Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios....*

o asistencial). Es la actividad central, la que articula al resto en un conjunto que signifique eficazmente el anuncio del reino.

Ahora bien, para que eso sea posible se requiere que la tarea evangelizadora sea comprendida y llevada a cabo en su propia riqueza y densidad cristiana. Es decir, como la tarea de quienes en la comunidad cristiana *asumen la práctica de Jesús* y a través de ella crean relaciones de fraternidad acogiendo así el don de ser hijos de Dios. Práctica que es *anuncio* del reino de Dios en la *transformación* de las condiciones históricas de los pobres, es palabra de vida respaldada por el gesto liberador [240]; es *proclamación* creyente de que el reino de Dios está cerca, de que en el Resucitado se ha inaugurado ya de manera definitiva, y a la vez *actitud* de quienes, a la manera de Jesús, intentan eficazmente corresponder a esa cercanía. Dicho de una manera más concreta, práctica que haga verdad aquello de que la lucha por la justicia es un elemento constitutivo de la evangelización [241].

a) Evangelización que interpela y descubre sentido

Desde otro punto de vista, como buena noticia para los pobres y oprimidos, la evangelización puede describirse como la *práctica concreta, histórica, explicitada,* de la fe. Puesta en el camino de Jesús, siendo efectivo gesto liberador es también *anuncio que desvela su sentido más hondo.* En efecto, en cuanto proclamación de la voluntad liberadora eficaz del Padre desde las luchas concretas por la liberación [242], supone la *lectura creyente* de esas luchas y de toda acción solidaria con el próximo oprimido; la constante memoria de que «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). Supone, por tanto, asimismo el *esclarecimiento* a la luz de la fe de las situaciones de opresión, el señalamiento de su dimensión pecaminosa y de la urgente transformación que exige y posibilita en ellas el anunciado reino que se acerca. En ese sentido será también *denuncia* que identifica en su concreción histórica el pecado que se opone al advenimiento del reino y es un signo efectivo de su retraimiento [243].

Aquí conviene repetir que tal denuncia y anuncio, respaldados además por una práctica efectiva que en ocasiones revestirá

240. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XXXIII.
241. Cf. Documento del Sínodo de los obispos 1971, *De Iustitia in mundo*: AAS 63 (1971), 924.
242. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.,* XLX.
243. Id., *Teología de la liberación,* 345-346.

la forma de la persecución y el sufrimiento, no constituyen algo *puramente locucional.* Significa ya de por sí (en una sociedad en donde el poder tiende a identificar lo cristiano con lo establecido y lo transformador con la subversión) [244] un apoyo efectivo a los justos reclamos y a las luchas de los oprimidos y una deslegitimación de los mecanismos mantenedores de la opresión [245].

Finalmente, es esta comprensión de la actividad evangelizadora, es en donde ha de inscribirse la peculiar versión que se abre paso en sectores cada vez más amplios de la iglesia latinoamericana de la defensa de los derechos humanos. Esta se entiende, ante todo, como *defensa evangelizadora de los derechos de los pobres* y no como simple exigencia o proclamación de una igualdad de hecho inexistente [246]. Por tanto, la violación institucionalizada de los derechos básicos de los pobres (derecho a la vida, al trabajo, a la tierra, a la dignidad...) se denuncia como una negación y un rechazo del reino de Dios, y en la promoción y defensa de los mismos se anuncia un signo de su cercanía.

b) Evangelización conscientizadora

Conviene resaltar otro aspecto en la labor evangelizadora de la iglesia en A.L., el cual queda también esclarecido por la práctica de Jesús. Y es este el carácter *conscientizador* de toda auténtica evangelización [247]. En efecto, el anuncio del reino como amor parcial de Dios hacia los pobres, la solidaridad efectiva con que Jesús lo respalda, despiertan a la dignidad a quienes vivían en el abandono, en la pobreza y la marginación. De manera semejante, el anuncio liberador del reino llevado a cabo por la comunidad creyente *despierta a la dignidad de hijos de Dios* convocados para la justicia y la comunión, a quienes han sido y son atropellados y despojados de su humanidad. Más aún, en cuanto que dicho anuncio —interpelación a la conversión— postula

244. «Las ideologías de la seguridad nacional han contribuido a fortalecer en muchas ocasiones el carácter totalitario de los regímenes de fuerza y derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actividades con una subjetiva profesión de fe cristiana»: *PUE,* n. 49.
245. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 346.
246. Id., *La fuerza histórica de los pobres...,* XXV-XXVI.
247. «Esto quiere decir que el pueblo auditor de ese mensaje y que vive en esas condiciones, por el solo hecho de escucharlo debería percibirse como oprimido y sentirse impulsado a buscar su propia liberación, debería muy concretamente 'sentir hambre' y tomar conciencia de que ello se debe a una situación que el evangelio repudia»: Id., *Teología de la liberación,* 347.

transformaciones históricas reales y acciones efectivas con objeto de lograrlas, y en cuanto que ayuda a discernir los rumbos concretos de la auténtica emancipación, puede decirse que tiene un carácter *politizador* [248]. No es ciertamente en el sentido de que se identifique el anuncio del reino con la propaganda de un determinado partido u opción política (la cual, por otra parte, va a ser necesaria de acuerdo con su propia racionalidad y estará, para el creyente, sometida siempre a la radical crítica del reino). Pero sí en cuanto que al anunciar la liberación del reino despierta eficazmente las potencialidades adormecidas de construcción de una fraternidad que supere la injusticia vigente [249].

c) Nueva diakonía, nueva convocación

La anterior comprensión y práctica de la tarea evangelizadora va ayudando sin duda a caracterizar el tipo de diakonía que en A.L. ha de realizar una iglesia que se concibe como signo y servidora del reino de Dios. Una iglesia que ha de significar aquello que constantemente le es dado y que, correlativamente, aparece en ella como práctica comprometida de servicio en una diakonía que realmente responda a los retos de una situación de opresión injusta y corresponda a los anhelos y luchas de liberación de los oprimidos. Ahora bien, esta diakonía, en la medida en que va siendo una real experiencia, no ha de concebirse como una variante más o menos externa de una iglesia que, estáticamente, permaneciera idéntica. Es más bien una diakonía que verdaderamente la transforma y la renueva. Pues la evangelización llevada a cabo como seguimiento de Jesús, como asunción concreta de su práctica mesiánica, al estar orientada a los pobres y oprimidos —y desde ahí a todos los hombres— *da lugar a una nueva forma de convocar y ser convocado en iglesia*: el evangelio, anunciado en solidaridad con los pobres, con las mayorías oprimidas, *convoca una iglesia de los pobres, una iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu santo* [250].

248. *Ibid.*

249. Adormecimiento éste en el que cabe parte de responsabilidad a determinadas modalidades de pastoral evangelizadora. Cf. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* 282-290.

250. «Al servicio de ese desarrollo y por el propio dinamismo de esa fe surgen comunidades cristianas populares, nace una iglesia desde ese pueblo, una iglesia popular bajo el impulso del Espíritu de verdad y libertad»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica...,* XXXV. También Varios, *Comunidades eclesiais de base: uma igreja que nasce do povo,* Petrópolis 1975.

4. Iglesia de los pobres: signo y servidora del reino

El esfuerzo consciente y humilde —vivido como don que se recibe gratuitamente— por ser signo y servidora del reino desde el seguimiento fiel de Jesús, ha llevado a la iglesia latinoamericana a caracterizar su vida y su tarea evangelizadora con una *opción* cada vez más definida por los pobres y explotados del sub-continente [251]. Una opción que, en la medida en que se hace efectiva, resulta novedosamente generadora de una nueva universalidad [252]. Una opción que, siendo la manera concreta de hacer verdad que son los pobres los destinatarios privilegiados del reino, históricamente ha sido condición necesaria para percibir que los pobres son más que eso: *portadores y agentes privilegiados de evangelización,* y ha dado lugar a la convicción de que habrá evangelización e iglesia que sea signo del reino en la medida en que haya *iglesia de los pobres, iglesia de los oprimidos.*

Esa convicción se ve robustecida por *el surgimiento* de humildes comienzos y grandemente esperanzador *de comunidades de base* [253], convocadas por el evangelio del reino que es acogido en la fe y hace acontecer a la comunidad eclesial en los ámbitos más pobres y oprimidos de las periferias latinoamericanas. Comunidades que, leyendo el evangelio desde un nuevo «lugar» [254], van

251. «Un gran número de documentos episcopales en la década de 1968 a 1978 se sitúa en continuidad con Medellín y sus grandes intuiciones evangélicas —una iglesia que se solidariza con la suerte de sus hijos más pobres y oprimidos y que quiere evangelizar a todos desde esa perspectiva—. Estas opciones asumidas en la segunda Conferencia general de Medellín son mencionadas explícitamente; dadas por supuesto; matizadas según las nuevas realidades que van surgiendo; recordadas conjuntamente o citadas en párrafos específicos»: J. Marins y equipo, *Praxis de los padres de América latina,* São Paulo 1977, 1137.

252. Una opción en donde los pobres son descubiertos como un nuevo centro a partir del cual es posible intentar una relectura global de la revelación cristiana desde el reverso de la historia. Ahí irá reapareciendo que el Dios cristiano es un Dios de los pobres, que Jesús es el verdadero Siervo de Yahvé, solidario con los pobres y oprimidos, pobre él mismo, para enriquecernos, anunciador de la liberación plena que «se acerca», maestro del camino en el cual se corresponde a ese anuncio, que la iglesia es la iglesia de los pobres, convocación del Espíritu que alienta en ellos.

253. Cf. *infra,* cap. 5.

254. «Este 'lugar' tiene las siguientes características: 1) Situación de cautiverio. 2) Caminata y lucha de liberación. 3) Vida y fe mezcladas en una unidad. 4) Fe al servicio de la vida que se liberta. 5) La Biblia leída para alimentar esta fe que es servicio. Ahora, cuando el pueblo, viviendo en este 'lugar', comienza a interpretar la Biblia, la explica con

descubriendo una palabra antes no oída que consuena con sus anhelos y con sus luchas en busca de la liberación. Esto significa, como ya hemos dicho, que al hacerse la iglesia signo y servidora del reino como *iglesia de los pobres* se opera un verdadero cambio de «propiedad» del evangelio, se produce *una apropiación social del mismo por parte de los pobres* [255]. Hablar de «apropiación social» del evangelio por parte de los desposeídos no contradice en nada el que, incluso siendo ellos los destinatarios privilegiados de la buena noticia, más pertenezcan ellos al reino que sea el reino «pertenencia» suya. Pero sí subraya un cambio en la situación y en la vida de la comunidad eclesial. Pues a nadie debería escapar que, en muchas ocasiones, en A.L. los propietarios de los bienes de este mundo han sabido ser también sutilmente dueños del evangelio [256]. Han contado con él como elemento clave en la legitimación de su situación y en la defensa de sus propios intereses. Ahora bien, la nueva comprensión del anuncio del reino, la convocación que opera de una iglesia en que los oprimidos son verdadero sujeto, constituye literalmente una expropiación que hace que el evangelio vuelva a aquellos a quienes estaba originalmente destinado.

En este proceso en que el evangelio vuelve a los pobres y la iglesia se hace germen del reino siendo iglesia de ellos, se manifiestan los mismos pobres como *portadores de auténtica evangelización.* Esta ha sido sin duda una vertiente novedosa e importante de la experiencia evangelizadora de la iglesia latinoamericana de estos años. Experiencia hondamente vivida por muchos

una nueva mirada que viene del 'cautiverio' en que vive y de la lucha que sustenta. En su interpretación la Biblia cambió de sitio y quedó del lado de los oprimidos»: C. Mesters, *A brisa leve, uma nova leitura da Biblia,* col. 736.

255. «Su presencia real (de los pobres) en la iglesia operaría en ésta una transformación profunda en sus estructuras, en sus valores, en sus comportamientos. Los propietarios de los bienes de este mundo dejarían de ser los dueños del evangelio»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 350. *Praxis de liberación y fe cristiana,* introducción a *Signos de liberación. Testimonios de la iglesia en América latina 1969-1973,* Lima 1973, 35.

256. Una muestra de esto, bastante gráfica por cierto, la constituyen los titulares con que alguna prensa mexicana informaba sobre una rueda de prensa tenida con empresarios en Puebla —en los días de la III Conferencia— en contra de la teología de la liberación: «La teología de la liberación: dañina a la empresa». *Voz de Puebla,* 10 de febrero 1979.

que *buscando a los pobres para llevarles el evangelio del reino en definitiva han venido a ser evangelizados por ellos* [257].

En efecto, *en los pobres se muestra privilegiadamente el rostro del Señor.* En su *situación oprimida* —fruto persistente del pecado histórico que niega la soberanía de Dios— permanece inacallable el clamor por el reino. En su *sed de justicia,* su voluntad de liberación, su solidaridad y su esperanza se visibiliza y anticipa el reino que se acerca [258]. En su *oración* y en su *palabra,* en su *nueva comprensión* creyente del mensaje evangélico resuena de una manera insospechada la llamada a la conversión, el anuncio de que Dios como Padre está próximo. Paradójicamente, pues, resulta que los pobres —«sospechosos de todos los vicios según la ideología vigente»— son, en ocasiones, *los únicos capaces de verdaderamente evangelizar* [259]. Son ellos, como gracia increíble, *«la buena nueva de Cristo para nuestro mundo»* [260].

257. «El compromiso de la iglesia con los pobres y los oprimidos y el incremento de las comunidades de base le han ayudado a descubrir *el potencial evangelizador de los pobres*: en cuanto la *interpelan* constantemente llamándola a la conversión y en cuanto muchos de ellos *realizan en su vida* los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios»: *PUE,* n. 1147; subrayados nuestros. «La práctica evangelizadora en sectores populares llevó a lo que hace unos años llamábamos el 'circuito evangelizador'. Expresión aproximada, pero que buscaba reflejar una realidad profunda: pretendiendo llevar la buena nueva al pueblo pobre *se vivía la experiencia de ser evangelizados por él.* Esta experiencia nos hizo percibir concretamente que son los pobres los que evangelizan, así como comprender en nuevos términos que Dios se revela en la historia y que lo hace a través de los pobres»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XL-XLI.

258. «La evangelización, el anuncio de la buena nueva del amor del Padre se hace en el proceso mismo de liberación en que se expresa el amor por el hermano. Así la práctica nos ha llevado a dar un paso más y a afirmar que los pobres evangelizan liberándose»: *Ibid.,* XLI. Cf. también J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 83-159.

259. H. Assmann, *Iglesia desde los pobres,* en *CyR,* 280s. Ver además este otro testimonio: «Nuestra conversión depende, en gran parte, de la evangelización que nos aporten los pobres, los cuales están reconstruyendo la iglesia sobre las ruinas de la cristiandad que nosotros habíamos trasplantado a sus tierras. Por eso nos importa lo que suceda en Puebla»: V. Cosmao, *Puebla: C'est aussi notre affaire:* Foi et Developpement 57 (mayo 1978) 2.

260. *Marginación de un pueblo. Grito de las iglesias.* Documento de los obispos del Centro Oeste de Brasil en *Brasil ¿milagro-engaño?,* Lima 1973, 116.

Una evangelización así anticipa y va realizando, pues, un nuevo modo de ser iglesia en A.L. Iglesia solidaria de los pobres y oprimidos que buscan su liberación. Iglesia que es signo y servidora del reino haciéndose iglesia de los pobres, iglesia del pueblo. Surgiendo desde las clases marginadas y explotadas del sub-continente, avanza como pueblo de Dios que proclama el evangelio a todos los hombres y es signo de la liberación del Señor de la historia [261].

261. G. Gutiérrez, *Praxis de la liberación y fe cristiana,* introducción a *Signos de liberación...,* 35.

3

Relectura de tres imágenes paulinas

1. Pueblo de Dios: iglesia del pueblo

Se puede decir que la experiencia latinoamericana de la *lucha por la liberación va viviéndose bajo el signo de lo auténticamente popular.* En ella *se trata de que lo que no es pueblo* —a causa de la opresión, del despojo, la alienación— *se vaya haciendo pueblo* en la recuperación de lo que constantemente le es arrebatado, en la búsqueda de su genuina humanidad [1]. Desde el punto de vista creyente, en tal experiencia *acontece sin cesar la congregación del pueblo de Dios* [2] llevada a cabo por la palabra eficaz del evangelio salvador. El anuncio del reino realizado en la asunción de la práctica mesiánica de Jesús [3] convoca a la comunidad que, por el Espíritu, lo acoge en la fe, y al mismo tiempo la

1. Una expresión significativa de ello puede verse en el método educativo de *conscientización* de P. Freire: *Pedagogía del oprimido,* Montevideo 1970. De él hace G. Gutiérrez esta apreciación: «Desde este último punto de vista, uno de los esfuerzos más creadores y fecundos que se han hecho en América latina son las experiencias y trabajos de Paulo Freire, que intenta constituir una 'pedagogía del oprimido'. A través de una 'acción cultural' —que une teoría y praxis— desalienante y liberadora, el hombre oprimido percibe y modifica su relación con el mundo y con los demás hombres»: *Teología de la liberación,* Salamanca [9]1980, 132-133.

2. Así ha podido decirse no sólo que la iglesia nace del pueblo que se libera sino que el mismo pueblo nace de la vida renovada de la iglesia. Cf. ERIT, *Iglesia que nace del pueblo que se libera, pueblo que nace de la iglesia que se renueva*: Christus 42-505 (dic. 1977) 25-29.

3. Cf. *supra,* cap. 2.

mantiene firme en su peregrinar encarnado como participación comprometida en el proceso de liberación.

Es de notar que, a partir de esta experiencia y praxis eclesial, la conciencia creyente ha ido captando cada vez con mayor claridad que *sólo siendo y haciéndose pueblo podrá la iglesia en A.L. ser verdadero pueblo de Dios* y presentarse así como sacramento histórico de salvación, como signo y servidora del reino [4]. Es, pues, muy explicable que en torno a la categoría bíblica pueblo de Dios se esté esbozando *un capítulo importante del pensamiento eclesiológico latinoamericano* [5]. El cual, fiel a su tarea de ser conciencia crítica en la fe de la comunidad eclesial [6], ha profundizado de una manera peculiar la riqueza de la identidad iglesia: pueblo de Dios rescatada por el Vaticano II y cada vez más presente en la eclesiología actual [7].

a) *La iglesia: pueblo de Dios. Valiosa recuperación del Vaticano II*

Está fuera de duda que la adopción de la categoría pueblo de Dios para iluminar el ser profundo de la iglesia, y *la importancia* que a dicha categoría otorgó el Vaticano II *han significado un gran avance en la conciencia eclesial y en el pensamiento eclesiológico contemporáneo.* Lo que no es tan seguro es que tal

4. La iglesia «no sólo debe conocer al pueblo y defender sus intereses sino ser 'el pueblo', 'los pobres', los jóvenes, *haciéndose iglesia*»: R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* Salamanca 1974, 353; el primer subrayado es del autor, el segundo es nuestro.

5. A modo de ejemplo indicamos los siguientes trabajos: Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva,* México 1978; Varios, *Comunidades eclesiais de base: Uma igreja que nasce do povo,* Petrópolis 1975; G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977, 53-55; *La fuerza histórica de los pobres,* introducción a *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la iglesia en América latina 1973-1978,* Lima 1978; Varios teólogos latinoamericanos, *Iglesia que nace del pueblo. Una buena noticia,* México 1978 (*Var Teol LAT*).

6. «La reflexión teológica forma parte de ese derecho a pensar de un pueblo explotado y cristiano. La fe del pobre en el Dios liberador busca, por exigencia propia, comprenderse a sí misma»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres...,* XXXVII.

7. «Actualmente, en numerosos puntos, las posiciones del Vat. II parecen superadas. *Los conceptos de pueblo de Dios* y de sacramento de salvación se considera que *deben ser* el *punto de partida* de lo que se busca»: Y. M. Congar, *Eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días,* Madrid 1976, 300; subrayado nuestro. Es una parte (cuaderno 3c-d) de la obra dirigida por M. Schmaus - A. Grillmeier - L. Scheffczyk, *Historia de los dogmas. Tomo III Eclesiología.*

expresión, usada como simple eslogan de moda, no corra el doble peligro de proferirse *sin retener el sentido* que el concilio le quiso asignar, y, sobre todo, *sin que se la lleve a las concreciones* exigidas urgentemente por la actual situación histórica [8]. Por ello, antes de entrar en una consideración más directa sobre la forma como la EdL va entendiendo el título eclesiológico pueblo de Dios, pensamos que no estaría de más *recordar brevemente* lo que la adopción de tal título supuso.

1. Prioridad de la existencia cristiana sobre la organización

Se ha hecho notar —para comprender mejor el proceso vivido por el Vaticano II en torno a este asunto— que el capítulo VI del esquema *De Ecclesia* preparado por la comisión preconciliar *introducía ya el tema de los laicos,* hecho hasta cierto punto novedoso en la dogmática eclesiológica [9]. Sin embargo, pronto se descubrió como *una carencia* en ese esquema el que no incluyera *una presentación más amplia y orgánica del pueblo de Dios,* al que todos —laicos y ministros— estarían incorporados por el bautismo. Así, poco a poco, se fue abriendo paso la tendencia —más coherente con la tradición antigua— que aspiraba a restablecer el equilibrio de las diversas categorías de fieles que fundamentalmente pertenecen al pueblo de Dios y lo constituyen antes de participar en cualquier otro grado [10]. Consecuencia de ello fue *la elaboración* del capítulo sobre el pueblo de Dios, separado de la sección más específica de los laicos, que vino a formar el capítulo IV de la L.G. Capítulo, aquél, que por deseo expreso de los padres conciliares —deseo confirmado por las votaciones con que culminaron los amplios períodos de discusión— vino a *anteceder* al correspondiente a la constitución jerárquica de la iglesia.

8. Sobre el primero de estos peligros advertía así la EdMS: «Pueblo de Dios convertido en eslogan teológico corre el riesgo de sufrir el destino que aguarda, tarde o temprano, a las frases de moda: ser trivializadas en vez de entendidas, darse por sabidas y por evidentes en lugar de hablar de ellas, ocultar en vez de revelar los hechos en que se piensan»: *MS,* 31.

9. Años antes «no se soñaba siquiera en introducir a los seglares en un texto *dogmático* sobre la iglesia»: Ch. Moeller, *Fermentación de las ideas en la elaboración de la constitución,* en G. Baraúna (dir), *La iglesia del Vaticano II,* Barcelona 1966, 172 (=*BAR*).

10. Cf. O. Rousseau, *La constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas,* en *BAR,* 128-131.

Es ya clásico apelar a ese resultado [11] como símbolo del triunfo —al menos al nivel de la doctrina— de un intento que se ha convenido en llamar con el término un poco duro de «desclericalización». Sin embargo, yendo más al fondo de ello, lo que constituía más propiamente un *avance eclesiológico* estribaba en el hecho de que «de esta manera, la ontología de la gracia, *la realidad de la existencia cristiana* era planteada en su *prioridad* y su *primacía* con respecto a la organización social o a la estructura jurídica» de la iglesia [12].

2. Pueblo peregrino, sacramento del reino

La noción bíblica pueblo de Dios —tal como la presentó el Vaticano II— permitía, es verdad, superar las deficiencias de una concepción de la iglesia como «pirámide clerical» [13]; lo cual no era poco. Sin embargo, hay que insistir en que no se reducía a eso la riqueza de tal título. El cual, al volver a su lugar primario la realidad de la existencia cristiana, ayudaba también a elucidar *la significación de la comunidad creyente en la historia de la salvación y a mantener su clara orientación escatológica* [14]. La iglesia no se debería pensar más como una especie de realidad supra-histórica (en el sentido de extraña a la historia, incluso a la suya propia). Más bien haría falta enfatizar que su *misterio, originado* en el designio trinitario de salvación y revelado eficaz y plenamente en Jesucristo muerto y resucitado (*LG,* 1-5), *toma en el pueblo de Dios peregrino verdadero cuerpo histórico* [15].

11. «El hacer preceder el capítulo del pueblo de Dios al de la jerarquía es un índice notable de un deseo de reequilibrar las diversas categorías de fieles, que fundamentalmente arrancan del 'Pueblo de Dios' por su bautismo, antes de participar de cualquier otro grado. Expresión clara de la doctrina sobre lo que se ha convenido en llamar en las tendencias actuales con el término un poco duro de 'desclericalización'»: *Ibid.,* 131.

12. Y. M. Congar, *Eclesiología desde san Agustín...,* subrayado nuestro. Para referirse a esta primacía de la existencia cristiana en la comunidad creyente la EdL hablará de «primera eclesialidad»; ver nota 48.

13. «La inserción de un segundo capítulo (II) sobre el pueblo de Dios, antes del capítulo III sobre la jerarquía, es acaso el cambio más decisivo; desplaza el ángulo de visión y permite evitar de ahora en adelante una visión de la iglesia como 'pirámide clerical'»: Ch. Moeller, *Fermentación de las ideas...,* en *BAR,* 201.

14. Cf. O. Rousseau, *o. c.,* 317.

15. Es precisamente en este sentido en el que se ha subrayado que uno de los motivos que se adujeron para introducir en la LG la temática del pueblo de Dios fue que *ese título,* sacado de la Escritura, *expresa mejor el estado histórico y peregrino de la iglesia.* Ver B. Kloppenburg, *Votaciones y últimas enmiendas a la constitución,* en *BAR,* 208.

El cual es ya verdadera presencia de la escatología, pero al mismo tiempo apunta y peregrina totalmente hacia la consumación todavía no acontecida.

Esta manera de entender a la iglesia como pueblo de Dios ofrecía asimismo la posibilidad de ir llegando a una *visión eclesiológica más orgánica.* Pues es *ese* pueblo de Dios, pueblo convocado, pueblo reunido, el que en su vida y en su caminar, en su testimonio y en su entrega, *es sacramento* de comunión con Dios y unidad entre los hombres; *es signo y servidor* del reino de Dios que se acerca. En efecto, el concilio, al presentar a la iglesia como pueblo de Dios, «pone de relieve que es el *fruto* de la redención lo que sirve de *medio* para la salvación» [16]. Siendo, por tanto, y haciéndose pueblo de Dios, es como la iglesia va a significar eficazmente para el mundo la salvación que permanentemente le es dada y de la cual es portadora. Salvación que, por cuanto lo es de un *pueblo,* se manifiesta como acontecimiento comunitario, referido a Cristo su cabeza; salvación que se vive en la condición de la libertad, en la ley del amor, en el compromiso de dilatar más y más el reino de Dios incoado, actuando como germen de unidad, instrumento de redención, como pueblo profeta, universal y misionero (*LG* 9).

3. Iglesia llamada a una permanente encarnación histórica

Basta echar un vistazo al semillero eclesiológico almacenado en el cap. II de la L.G. para entender a quienes lúcidamente anticiparon que el Vaticano II iba a ser *mucho más punto de partida que meta de llegada* [17]. Asimismo para dar la razón a quienes aseguran que después del concilio estamos viviendo una época de efervescencia que no se describe adecuadamente con la expresión «posconcilio», y que, concretamente en el campo de la reflexión sobre la iglesia, más que de una eclesiología posconciliar habría que hablar de una eclesiología «transconciliar» [18]. Ahora bien, este carácter dinámico e impulsor de la enseñanza del concilio se verifica de manera clara en la concepción de la iglesia como pueblo de Dios. En efecto, llamar a la iglesia pueblo de Dios peregrino es señalar su *natural afinidad respecto de la his-*

16. K. Rahner, *El pecado en la iglesia,* en *BAR,* 440.

17. Cf. H. de Lubac, *Introducción,* en *BAR,* XXXIII.

18. La expresión «eclesiología transconciliar» en O. González de Cardedal, *La nueva situación eclesiológica,* en Comisión teológica internacional, *Teología de la liberación,* Madrid 1978, 97. Cf. también la primera frase de Congar citada en nota 7.

toria, destacar la *permanente exigencia de que se configure* según las llamadas y los ofrecimientos del designio salvífico que se realizan en esa misma historia. Cómo deba ser esa configuración en cada lugar y en cada época es algo a lo que sólo se va llegando en una *dinámica de reflexión y discernimiento desde y sobre el empeño de una vida auténticamente eclesial.* Dinámica en la que habrá siempre que tener en cuenta no sólo lo que ocurre *intra muros ecclesiae* sino también lo que como signos y exigencias del Espíritu va ella misma detectando en la historia. Y esto no por una especie de afán por estar al día sino por su esencial referencia y misión de cara al mundo y su ineludible inserción en él.

Lo anterior abre las puertas a una más real pluralidad eclesial. Ya que *la configuración histórica* que ha de adoptar la iglesia aquí y ahora no va a depender sólo de una especie de *conciencia eclesiológica general* propia de una época sino también de *la forma cómo esa conciencia va siendo concretamente comprendida y actuada en el contexto de la experiencia* de las diversas iglesias que constituyen la comunión de fe. Es, pues, de suponer que no será idéntica la manera de existir —y de pensarse— la iglesia como pueblo de Dios en el primer mundo, en un «país de misión» o en una Latinoamérica explotada y creyente. Dicho de otra manera, no basta con afirmar que «existencia eclesial y conciencia eclesial son realidades históricamente coextensivas» [19]. Para que esto no quede en una generalidad indiferenciada, aparte de señalar y tratar de comprender la interacción dialéctica que se da entre ambas realidades [20], *hay que tener siempre presente el mundo concreto como lugar de encarnación histórica de tal conciencia y existencia.* Mundo que, así como se comporta activamente respecto de las mismas, así también es influido y modificado por ellas [21].

Para terminar este apartado digamos que es indudable que el Vaticano II ha explicitado unos importantes *presupuestos básicos* para la reflexión sobre la iglesia como pueblo de Dios. Presupuestos que han de operar en toda eclesiología y concretamente

19. O. González, *La nueva conciencia de la iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos,* en *BAR,* 251.

20. Cf. H. Fries, *Cambios en la imagen de la iglesia y desarrollo histórico-dogmático,* en *MS,* 232.

21. «No podemos abordar la iglesia a no ser históricamente, es decir, dentro de un determinado proceso histórico que, por un lado *marca* a la iglesia y que, por otro, *es marcado* por la iglesia. Generalizando podemos afirmar: la iglesia, generalmente, refleja al mundo en el cual se encarna; el mundo refleja a la iglesia dentro de la cual se expresa religiosamente»: L. Boff, *La vida religiosa..., o. c.,* Salamanca ^{2}1980.

lo están haciendo en la EdL. De acuerdo con ésta, como veremos después con mayor amplitud, *la conciencia y la existencia del pueblo de Dios en A.L. se refieren permanentemente a la existencia y conciencia del pueblo latinoamericano,* y esto a tal grado que llegará a hablarse no sólo de una «iglesia que nace del pueblo que se libera» sino de un «pueblo que nace de la iglesia que se renueva» [22].

b) *Pueblo de Dios e Israel de Dios (H. Küng)*

Llaman mucho la atención las diversas formas como en diversos ámbitos «geo-teológicos» se van haciendo presentes —y concretos— los aportes del Vaticano II a la comprensión de la iglesia como pueblo de Dios. En esa diversidad sigue siendo un factor determinante *la perspectiva* desde la cual se elabora la reflexión eclesiológica. Perspectiva que, como hemos dicho, debe ser discernida una y otra vez. En este apartado nos referiremos concretamente al tratamiento que de este tema lleva a cabo la eclesiología de Küng [23] con la intención doble de mostrar cómo actúa en ella la «perspectiva que adopta» y de tener un fondo de contraste para captar mejor el aporte que la EdL hace desde su propia perspectiva. Insistimos [24] en que tomamos el discurso de Küng —que no pretendemos analizar en profundidad— como *un ejemplo* con el cual comparar el discurso que, a propósito de este mismo tema, ofrece la EdL.

1. Una categoría importante, dos intenciones

A diferencia de la EdMS, la cual —coherente con su «perspectiva»— privilegia decididamente la categoría «sacramento de salvación» como categoría clave para una visión global de la eclesiología [25], *Küng adopta los tres conceptos centrales de la eclesiología paulina* [26] para delinear la estructura fundamental de

22. Cf. *supra,* nota 2.

23. *HK,* 131-181.

24. Hemos ya advertido que al referirnos a algunos trabajos eclesiológicos europeos lo que intentamos es tener *puntos de comparación* para identificar mejor los rasgos de la EdL.

25. «Las diferentes imágenes bíblicas sobre el ser de la iglesia pueden reunirse en una visión sacramental. Por eso la categoría sacramento parece lo bastante complexiva como para enlazar al nivel de la reflexión los diversos aspectos eclesiológicos»: *MS,* 23-24.

26. «Para abordar la realidad que Pablo entiende por iglesia nos servimos de *los conceptos que él utiliza* para hablar de su naturaleza.

la iglesia; ella, puesta bajo el venidero reino de Dios, es y ha de ser *pueblo de Dios, creación espiritual y cuerpo de Cristo* [27]. En ello mantiene *su intención de encontrar* en el modelo primigenio del nuevo testamento *el criterio decisivo* de fidelidad para la iglesia de hoy [28]. Asimismo mantiene su deseo de *lograr* que la mayor parte de la cristiandad *pueda asentir* respecto de las líneas sobre las cuales se construyen eclesiologías que no por ser distintas tengan que ser forzosamente divisorias [29].

De acuerdo con esos propósitos, en su desarrollo sobre la iglesia como pueblo de Dios, Küng señala ante todo *los rasgos que la definen como una realidad nueva al mismo tiempo que permanentemente vinculada con el pueblo de Israel a partir del cual se origina.* Lo que hace que queden incorporados en su reflexión *dos elementos centrales* de la enseñanza eclesiológica del Vaticano II: *la realidad de que todos* en la iglesia formamos históricamente el pueblo de Dios y *la relación que subsiste* entre la iglesia como nuevo y definitivo pueblo de Dios y el actual pueblo de Israel. Elementos éstos que, a su vez, le hacen posible ofrecer *pautas decisivas para la configuración* que ha de adoptar la iglesia en estos momentos de la historia.

2. El nuevo pueblo de Dios

Desde el principio Küng hace ver cómo *la iglesia primitiva,* habiendo nacido a partir del pueblo de Israel, se entendía, sin embargo, como *algo distinto* de él. A diferencia de lo que ocurría con el resto del pueblo judío, *para la comunidad de los creyentes en Cristo había acontecido ya lo decisivo*: se habían cumplido las promesas, se les había dado el Espíritu y la esperanza, fundada en la venida del Mesías, de una pronta consumación del reino

Son *tres,* que se refieren a muchos y diversos aspectos de la iglesia: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu santo»: H. Schlier, *Eclesiología del nuevo testamento,* en *MS,* 160; subrayados nuestros.

27. *HK,* 129-312.

28. *Ibid.,* 42 y *passim.* Intento ése de sumo valor siempre que se realice con criticidad. Pues no es raro el «malentendido... (de) pensar que el NT nos ofrece un cuadro unitario de la verdadera figura de la iglesia al cual podríamos volver con un poco de buena voluntad saltando por encima de milenios; dicho cuadro sería un 'modelo' determinante para la iglesia en general. Prescindiendo de que la historia nunca se desarrolla a base de la difusión o imitación de un 'modelo' básico, lo que el NT dice de la iglesia no son más que llamadas dirigidas a la fe, invitando a escucharlas, meditarlas y vivirlas a fin de 'edificar' la iglesia de acuerdo con las características que en ellas se contienen». *MS,* 108.

29. *HK,* 118.

de Dios [30]. *Este proceso de diferenciación toma cuerpo en las formas propias que adopta la comunidad:* bautismo en el nombre de Jesús (incorporación a la comunidad), oración en común (que incluía la invocación al resucitado como nuestro Señor), comida en común (con referencia a la cena del Señor con sus discípulos), dirección autónoma de la comunidad, koinonía. Y es, asimismo, *impulsado con fuerza* por la formación de un cristianismo de la gentilidad, y *se consuma* con la destrucción de Jerusalén y el cese del culto en el templo [31].

En todo este proceso y ante el rechazo mayoritario de la fe en Jesús por parte del pueblo judío, la comunidad creyente se entendió como la nueva y verdadera *Ekklesia* de Dios. Era ella el cumplimiento del pueblo de Dios. Como iglesia de Cristo se sabía congregada no por la continuidad de la sangre sino por la fidelidad de Dios a su promesa en la alianza definitiva de la que Jesús es el mediador, el guía y el sacerdote [32].

3. Pueblo vinculado al antiguo pueblo de Dios

Para Küng no termina todo con señalar que la iglesia del N.T. se fue poco a poco configurando como emancipada del judaísmo. Es preciso no perder de vista —subraya— que, entendiéndose como nueva y definitiva iglesia de Dios, *la comunidad creyente siempre se supo vinculada con el pueblo de Israel* [33]. Su reflexión sobre la iglesia como pueblo de Dios está en este aspecto marcada por *la tensión permanente entre vinculación y separación.* Es verdad que la iglesia primitiva se emancipó del judaísmo —incluso se vio rechazada y perseguida por él, lo que la llevó a posturas defensivas y polémicas—, pero también es verdad que tuvo conciencia de permanecer vinculada con el pueblo judío, que sigue llamándose y siendo pueblo de Dios y en el cual como en vetusto olivo ha sido injertada la iglesia de los gentiles [34].

30. *Ibid.,* 133.

31. *Ibid.,* 133-139.

32. *Ibid.*

33. «La *ekklesia* del nuevo testamento sigue evidentemente ligada al antiguo pueblo de Dios no sólo en el aspecto exterior e histórico, sino en el interior y actual»: *Ibid.,* 172.

34. «El Dios de la iglesia de Cristo sigue siendo el Dios de Israel. Y el nuevo mensaje de este Dios, al igual que el antiguo, se dirige primeramente a Israel. La iglesia está inserta en el pueblo escogido de Abrahán. El designio de Dios sobre Israel se continúa en el nuevo testamento»: *Ibid.,* 172.

4. Configuración del pueblo de Dios hoy

Que la iglesia sea pueblo de Dios implica que ha de vivir como tal; sólo así lo será efectivamente [35]. Esto comporta, según Küng, *algunas exigencias más particulares dada la situación actual de la iglesia y del mundo.* Exigencias que son la concreción de aquella natural afinidad entre ser la iglesia pueblo de Dios y vivir la vocación de una constante fidelidad en su encarnación histórica.

a) Nosotros somos la iglesia

Por lo que se refiere a la configuración que ha de adoptar la iglesia *al interior* de sí misma, Küng subraya que *pueblo de Dios significa que todos somos la iglesia* y excluye de por sí toda *clericalización de la misma* [36]; hay una igualdad fundamental que es anterior a toda diferenciación funcional. De manera semejante ser pueblo de Dios excluye toda *exclusivización* de la iglesia. Ella no es una especie de club o asociación libre de individuos con ideas religiosas afines. Es la *convocación obrada por la llamada amorosa del Padre* y es, en ese sentido, *anterior* a la decisión personal de cada miembro —si bien la exige y la supone— [37]. A tal decisión personal se debe precisamente el que quede excluida toda *hipostasiación* de la iglesia. No es ella una especie de substancia aparte de la comunidad de los fieles. Antes bien, *es esta comunidad* la que constituye la estructura fundamental de la iglesia: nosotros, los que hemos sido llamados a la fe [38]. Por todo lo cual, ser pueblo de Dios comporta también una dimensión histórica que no es compatible con una *idealización* de la iglesia que la intente presentar como inmune de errores y fallas. Su peregrinar en la historia se realiza en la penitencia constante de quien ha de orar sin desfallecer pidiendo que le sean perdonadas sus debilidades y rogando que le sea dado el Espíritu que la mantenga fuerte en el empeño siempre renovado de su fidelidad [39].

35. Es intento de Küng colocar el tratamiento de la iglesia como pueblo de Dios en la línea dinámica presente en 2 Cor 6, 16-19: sois pueblo de Dios; vivid, pues, como pueblo de Dios para que seais pueblo de Dios. *Ibid.*, 149.
36. *HK*, 152-153.
37. *Ibid.*, 153-156.
38. *Ibid.*, 156-158.
39. *HK*, 158-160.

b) Exigencia de confrontación con Israel

Por otra parte, que la iglesia sea pueblo de Dios, pueblo peregrino en la historia, *exige que se confronte permanentemente con el antiguo pueblo de Dios. Es necesaria* hoy más que nunca *una postura distinta y una revisión a fondo* de lo que ha sido en el pasado la relación de la iglesia con el pueblo de Israel [40]. Dando concreción a las afirmaciones del Vaticano II a este respecto (NE, 4), Küng hace ver que durante mucho tiempo la iglesia *ha vivido "de espaldas a Israel"* [41]. Y no sólo ha vivido de espaldas a Israel, *sino ha sido también causa* en buena parte del inmenso sufrimiento que ha pesado sobre ese pueblo. En páginas de singular elocuencia Küng se hace vocero de una conciencia creciente en cuya consolidación fue decisiva «la locura colectiva y la carnicería masiva sin precedentes de la que fue víctima no hace mucho un tercio de todo el judaísmo» [42]. Y en palabras que suenan duras pero que son la simple traducción de una ineludible interpelación histórica, formula la aceptación humilde y dolorosa que «la iglesia ha predicado el amor y ha sembrado odio asesino, ha pregonado la vida y ha propagado la muerte más sangrienta» [43].

5. Configuración histórica y perspectiva teológica

Para Küng, pues, clericalización, exclusivización, hipostasiación e idealización de la iglesia son *aspectos muy fundamentales que en la actual configuración de la iglesia han de ser superados.* Y es base para lograrlo una recta concepción de la iglesia como pueblo de Dios; la cual, como señalamos, acentúa la prioridad de la existencia cristiana. Ahora bien, es perceptible que la selección de estos aspectos y su insistencia en ellos *está enraizada en la perspectiva* en la que Küng sitúa su reflexión eclesiológica, en la forma como capta el mundo y la historia y la situación ahí de la iglesia [44]. De acuerdo con ello, *si la iglesia no quiere ser*

40. «Aquí no puede haber más que un remedio: *la metanoia* radical, el cambio de ideas y de conducta, emprender un camino nuevo, que no nos lleve lejos de los judíos, sino que nos acerque a ellos: a un diálogo vivo, que no busca la capitulación, sino la inteligencia de la otra parte; que quiere servir para mutua ayuda, no para la 'misión', para el encuentro en abierto espíritu fraternal»: *Ibid.*, 167.
41. *Ibid.*, 160; subrayado nuestro.
42. *Ibid.*, 163.
43. *Ibid.*, 166.
44. Cf. *supra*, cap. 1.

rebasada y dejada atrás por un futuro que valoriza la libertad, la igualdad y el sentido del progreso, ha de modificar su configuración interna. Y para lograrlo, una mirada a lo que fue la comunidad primitiva que se entendió tempranamente como nuevo pueblo de Dios es el mejor impulso.

Otro tanto ocurre con la exigencia de confrontación con Israel. No es, en efecto, la sola lectura del texto bíblico llevada a cabo en las esferas abstractas de la intemporalidad lo que ha empujado a Küng a comprender de esta manera precisa la temática del pueblo de Dios. *Es la experiencia histórica* y la necesidad de que no vuelva a repetirse *la que lo ha llevado,* como a muchos otros creyentes [45], a una *relectura del N.T.* que, redescubriendo que ser nuevo pueblo de Dios conlleva una vinculación con el antiguo, *fundamenta un cambio de actitud* de frente a Israel. Una relectura capaz de *impulsar* a una auténtica *metanoia,* cambio efectivo de mente y de conducta, que impulse a un diálogo bíblico, que *propicie* el acercamiento y que *permita* ofrecer un testimonio más nítido de Jesús. Y esto aunque no se trate de una tarea fácil; entre otras cosas porque no depende de la actitud de la iglesia; también toca su parte a Israel. Sin embargo, hay que mantener la esperanza, pues la promesa sigue siendo de ellos a pesar de su fallo; de su obstinación se sigue la salvación de los gentiles y de ésta la salvación de Israel.

Todo esto vuelve a poner en claro que existencia y conciencia eclesial y la globalidad más amplia de la historia están en íntima dependencia. A partir de una experiencia captada como profundamente inhumana y de la constatación —también experiencial— de que en la iglesia hay aspectos que no corresponden con su ser de pueblo de Dios, Küng procede a una comprensión nueva de la palabra revelada sobre la cual construir una eclesiología también novedosa.

Su diferencia con la EdL estribará, por una parte, en la menor relevancia que concede a *la explicitación* de esta interdependencia y, por otra, en la asunción implícita del carácter universal de su perspectiva. Va a ser esto lo que haga que nunca se plantee la cuestión de que también esa perspectiva debe discernirse. De que debe analizarse y criticarse la ubicación social del teólogo, la rectitud de su comprensión de la historia, etc. Por otra parte, la tesis de que, en definitiva, *una eclesiología responsable sólo puede elaborarse de frente a la historia* —que es la tesis de la

45. Cf., por ejemplo, J. Moltmann, *La iglesia fuerza del Espíritu,* Salamanca 1978, 168-185.

EdL— plantea además a Küng la cuestión del interlocutor. Para la EdL la relectura del texto bíblico ha de hacerse desde el reverso de la historia, desde los pobres y oprimidos de la tierra. No sólo desde los que *fueron* perseguidos y oprimidos sino desde los que *lo son* actualmente, desde los que *lo son* siempre [46].

c) *"Iglesia: pueblo de Dios" en la EdL*

1. Incidencia eclesiológica de una situación de opresión

En el caso de la eclesiología de Küng vimos aparecer con claridad la incidencia del contexto histórico en que se sitúa y de la forma como lo comprende (más en general, de «su perspectiva») en el modo como prolonga para la historia presente el significado de la noción bíblica pueblo de Dios. Según él, si la iglesia ha de ser realmente nuevo pueblo de Dios, ha de configurarse históricamente de tal manera que 1) sea verdadero que «todos nosotros somos la iglesia», y 2) sea asumida consciente y eficazmente su relación con el pueblo judío.

Para la EdL no ha llegado el momento de reflexionar explícitamente sobre la relación del pueblo de Dios que es la iglesia con el Israel de hoy. En cambio, *ha debido prestar particular atención* a aquello de que, como pueblo de Dios, *todos nosotros somos la iglesia.* En la línea inspiradora del Vaticano II ha subrayado que la iglesia no es sólo estructura, organización, sino también y principalmente *acontecimiento* [47]. Ha insistido, pues, en la *primacía de la realidad de la existencia cristiana en la comu-*

46. «Para Cristo tampoco había 'buenos y malos' (si vosotros, que *sois malos...,* dice hablando de los hombres, ¡pero de todos! Mt 7, 11). Los publicanos y las meretrices de Jerusalén eran tan pecadores como los fariseos. Pero Cristo se puso contra éstos y a favor de aquéllos. Llamó *zorro* a Herodes e hipócritas a los jerarcas de la sinagoga. Y se limitó a decir a la adúltera: no quieras pecar más. Estuvo con el que estaba debajo, no porque tuviera 'razón', sino porque estaba debajo. *Y donde Cristo, allí ha de estar la iglesia*»: J. I. González-Faus, *La teología de cada día,* Salamanca 1976, 178; subrayado nuestro.

47. «La iglesia ni es solamente institución (organización, servicios, sacramentos, mensaje, etc.), es también y mucho más acontecimiento de fe. La iglesia *nace,* como dice el papa Juan Pablo II, 'de la respuesta de fe que damos a Cristo' (Discurso de inauguración de los trabajos en Puebla). La iglesia *acontece* cuando unos hombres se reúnen para oír la palabra, seguir a Jesucristo comunitariamente y ayudarse mutuamente y, juntos, a los demás hombres»: L. Boff, *Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes*: REB 39-153 (mzo. 1979) 60-61.

nidad sobre la organización y diferenciación funcional [48]. Ahora bien, todo esto lo ha llevado a cabo *de una manera particular.* Pues a partir de una nueva experiencia y praxis eclesial y sobre la base de una consideración más crítica de los pueblos latinoamericanos, ha captado *la urgencia y la importancia* de una dimensión que no se percibe en otros contextos: *En A.L. la iglesia debe configurarse como iglesia de los pobres y oprimidos, como iglesia del pueblo, para ser efectivamente pueblo de Dios* [49].

Puede resultar sorpresivo que en una época en que otras eclesiologías se esfuerzan por subrayar la real universalidad y la igualdad básica que se da al interior de la iglesia, la EdL *destaque un grupo particular de la misma* como centro de estructuración eclesial [50]. Sin embargo, ello obedece a razones de peso que a su vez cuestionan la aparente universalidad e igualdad de aquellas eclesiologías. Es algo a lo que conduce una consideración cristiana seria del real contexto latinoamericano y de la misión de la iglesia en él. La innegable persistencia de la opresión estructural y la marginación injusta [51], los anhelos y luchas de liberación [52], el nacimiento esperanzador y la multiplicación de comunidades vivas en medio del pueblo explotado y creyente que va haciéndose sujeto de su historia [53], han sido factores decisivos de *esta forma de autoconciencia eclesial.* Si a ello se añade la peligrosidad ideológica de visiones de iglesia universalistas y abstractas en exceso se comprenderá que la EdL no hable de la iglesia como pueblo de Dios sin mayores precisiones. Para ella la comunidad creyente aparece como la «iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu santo» [54], como «pueblo que se libera» [55], como una iglesia que sólo echando raíces entre los oprimidos y

48. A este propósito se aduce la ya mencionada distinción entre *primera* y *segunda* eclesialidad: «A esto es a lo que llamamos la "primera" eclesialidad: a la vida real de unos hombres y mujeres cristianos que se saben pueblo, solidarios con una misión en y para América latina, y que han encontrado su última identidad cristiana haciéndose iglesia de los pobres. De esta primera y fundamental eclesialidad vive y es comprensible lo que podemos llamar la "segunda" eclesialidad, es decir, la configuración orgánica de esa iglesia de los pobres en estructuras doctrinales, sacramentales, administrativas y jerárquicas»: *Var teol LAT,* 37.

49. «La iglesia, en la fuerza del mismo Espíritu busca ser más pobre, más fraterna, más popular, más profética, más comprometida con los valores esenciales del reino que son el amor confiado al Padre, el servicio concreto a los hermanos y el compromiso decidido en la construcción de un mundo más conforme a los dictámenes de la justicia y de la paz. Al evangelizar a los pobres ella misma se sintió evangelizada por ellos y, al encarnarse más profundamente en el pueblo, se hizo más pueblo de Dios»: Mons Carvalheira (pres.), *La marcha del pueblo de Dios en América latina,* Lima 1978, 3. De esta manera se va concretando en A. L. lo que anticipara Juan XXIII hace casi veinte años: «Para los países subdesarrollados la iglesia se presenta como es y como quiere ser, como la iglesia de todos, en particular como la iglesia de los pobres»: AAS 54 (1962) 682.

50. «El Espíritu de Jesús está en los pobres y desde ellos recrea a la iglesia»: J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 93. «Encarnándose (la iglesia) entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres sacramento histórico de liberación*: ECA 32-348/349 (oct.-nov. 1977) 717.

51. Así habla Puebla del «anhelo de dignidad que hoy se hace clamoroso en nuestros pueblos creyentes y sufridos» (n. 319); y hace notar que «en estos últimos años se constata además el deterioro del cuadro político con grave detrimento de la participación ciudadana en la conducción de sus propios destinos. Aumenta también con frecuencia la injusticia *que puede llamarse* institucionalizada» (n. 47); subrayamos lo añadido en la versión definitiva.

52. Según Puebla, el hombre latinoamericano «ha tomado cada vez más conciencia de su dignidad y de su deseo de participación política y social a pesar de que esos derechos en muchas partes están conculcados» (n. 18). Para una vigorosa exposición de este proceso y de la significación teológica del mismo, cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres...*

53. Cf. el número 11-118 (jan./fev. 1979) de SEDOC con las reflexiones de los peritos a propósito del III Encuentro intereclesial de comunidades de base: *Iglesia, pueblo que se libera.*

54. Así se expresa L. Boff a propósito del *primer* encuentro de comunidades de base tenido en Vitoria (Brasil) en 1975: «El lema era significativo: *iglesia que nace del pueblo por el Espíritu de Dios.* Una realidad se imponía con la claridad de los fenómenos originarios: lo que nacía no era ya una reproducción de la iglesia tradicional asentada sobre el eje sacerdotal y sacramental. Era una nueva realidad que nacía del corazón del propio pueblo pobre en virtud del Espíritu innovador de Dios, organizada por el laico en torno a la palabra de Dios y al seguimiento de Jesucristo. Llamóse a eso eclesiogénesis: génesis de una iglesia. Esta palabra, nacida en el seno del Encuentro de Vitoria, recorrió el mundo. Hoy constituye una palabra técnica para definir lo que ocurre en las bases de la iglesia y de la sociedad»: *Igreja, povo que se liberta. III Encontro intereclesial de comunidades de base en João Pessoa,* SEDOC, *o. c.,* col. 705.

55. Bajo este lema se realizó en João Pessoa (19-23 de julio, 1978) el tercer encuentro de CEBs en Brasil; encuentro que se caracterizó por la participación de las bases: «La Asamblea estaba constituida en su gran mayoría por los propios representantes de las bases. Ellos se organizan, hablan, deciden. Los obispos, los agentes de pastoral y los asesores escuchan y aprenden»: *Ibid.,* col. 706.

marginados de la tierra puede, en verdad, ser y hacerse pueblo de Dios [56].

Es claro que el contenido y la significación de esta forma novedosa de autoconciencia eclesial requiere aclaraciones y también fundamentación. Con el objeto de responder a ese requerimiento y con la intención de dinamizar críticamente la forma de vida eclesial en que esa conciencia ha surgido, *la EdL ha desarrollado una reflexión que discurre por tres vertientes.* Es necesario señalar que se trata de tres vertientes íntimamente relacionadas entre sí, de tal manera que sus contenidos se van articulando como tres momentos en un proceso unitario. Por una parte se intenta *una aclaración de lo que puede significar "pueblo" en A.L.* como referencia necesaria para comprender más concretamente a la iglesia como pueblo de Dios. Por otra parte, *se busca en la revelación bíblica sobre el antiguo y el nuevo pueblo de Dios elementos* que puedan iluminar el sentido del pueblo de Dios en cuanto que ha de configurarse históricamente en la A.L. de hoy. Finalmente y con base en lo anterior *se profundiza en esa real e intensa experiencia* que se vive agradecidamente en tierras latinoamericanas como *un nacer de la iglesia del pueblo pobre y oprimido,* de su fe y de su respuesta al Señor [57], y *se descubren ahí aspectos de sentido y vocación eclesial* que tienen significado para la iglesia toda.

2. Necesaria aclaración del significado de «pueblo» en A.L.

La asunción clave en la forma de irse comprendiendo la iglesia latinoamericana —en algunos de sus sectores más vivos— como pueblo de Dios *consiste en una referencia histórica muy concreta al pueblo de A.L.* En efecto, se dice que la iglesia, si

56. Cf. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977, 54.

57. La enseñanza de Juan Pablo II ha subrayado este elemento en el que ya se venía insistiendo en la reflexión sobre las CEBs y el renacer de la iglesia en A. L. expresada en la fórmula «Iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu santo». Dice así el papa en la inauguración de los trabajos de la conferencia de Puebla: «La iglesia nace de la respuesta de fe que nosotros damos a Cristo. En efecto, es por la acogida sincera a la buena nueva, que nos reunimos los creyentes en el nombre de Jesús para buscar juntos el reino, construirlo, vivirlo (EN, 13). La iglesia es 'congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y la paz' (LG, 9)»: *Palabras de Juan Pablo II en América latina,* Madrid 1979, 58. Cf. también a este propósito J. I. González Faus, *Diccionario de términos discutidos en Puebla*: Sal Terrae LXVII/790 (mzo. 1979) 207-208.

quiere ser fiel a Dios, ha de *optar* por el *pueblo* [58], ha de identificarse con *su* causa [59], ha de ser no sólo una iglesia para el pueblo sino *del pueblo* [60]; se expresa con convicción que la iglesia nace *del pueblo* por la fuerza del Espíritu. Qué quiera, por tanto, significarse con ello exige *una clarificación más precisa de lo que se entiende por "pueblo"* [61].

Esta necesidad de clarificación *se percibió muy pronto* en el ámbito de la naciente EdL. Aparecía como un requisito para esclarecer la situación real y la misión liberadora de la iglesia en A.L. el «llenar de realidad sociológica la noción del pueblo de Dios a la luz de la pregunta ¿quién es el pueblo?» [62]. Tal necesidad *persiste,* como pudo notarse en la discusión suscitada en torno al documento de consulta previo a la Conferencia episcopal de Puebla [63]. Incluso se considera importante para profun-

58. «En la verdad, nuestro compromiso, si somos fieles al evangelio, es con el pueblo»: *He escuchado los clamores de mi pueblo,* Declaración de los obispos del Nordeste, en *Brasil, ¿milagro-engaño?,* Lima 1973, 9. Poco antes podemos leer en ese mismo documento: «Estamos convencidos de que este momento es de opción por Dios y por el pueblo», 4.

59. «La causa de los que sufren injusticia fue más decisivamente también su causa (de la iglesia) y las violencias contra los humildes la ayudó igualmente a resistir. Así, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos, obreros, campesinos, indios, intelectuales, estudiantes y hombres de buena voluntad se sintieron más pueblo de Dios, luchando por la causa de Dios en defensa de la justicia y del derecho de los pobres, sufriendo juntos y celebrando juntos la esperanza que alimenta la fe en el evangelio y el amor a Jesucristo y a los hermanos»: Mons Carvalheira (pres.), *La marcha del pueblo de Dios en América latina,* Lima 1978, 3. Y más adelante en p. 36: «La opción por los pobres que componen el pueblo deberá encaminar a la iglesia hacia una encarnación más expresiva en el medio popular. No deberá ser sólo una iglesia para el pueblo, sino con el pueblo y del pueblo... El pueblo deberá poder contar con la iglesia. Deberá saber que hace suya su causa y que es su aliada en el proceso de gestación de un mundo donde sea menos oneroso el amor y la fraternidad».

60. «Tener el coraje de crear y dejar crecer una iglesia popular, una iglesia del pueblo, con los valores del pueblo, en términos de lenguaje, expresión litúrgica, religiosidad popular, etc. Hasta hace poco la iglesia no era *del* pueblo sino de los sacerdotes *para* el pueblo»: L. Boff, *As eclesiologias presentes nas comunidades eclesiais de base,* en *Comunidades eclesiais de base: Uma igreja que nasce do povo,* Petrópolis 1975, 205; subrayado nuestro.

61. Ver como un ejemplo de esta necesidad las notas aclaratorias que, a propósito de la comunicación popular, ofrece G. Giménez, en *Notas para una teoría de la comunicación popular*: Christus 43-517 (dic. 1978) 25-31.

62. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación,* Salamanca ²1976, 168.

63. Cf. el trabajo de G. Gutiérrez sobre este tema en *CyR,* especialmente 11-13.

dizar el impulso eclesial dado por dicha conferencia. Pues, por una parte, sigue siendo verdad que «no se trata de afirmar simplemente que la iglesia es el pueblo de Dios... sino de *señalar aquellas realidades históricas* a las cuales se puede aplicar el predicado de la fe» [64]. Por otra parte, es innegable que «la categoría *pueblo* se presta a muchas confusiones; es un significante vago, fluctuante y, por eso, de fácil instrumentalización. Su sentido bíblico no puede ser simplemente transportado para nuestra problemática. Si no es *previamente depurado* participará de las *confusiones ideológicas* de la palabra pueblo» [65].

a) Pueblo pobre y oprimido, sujeto de su historia

A esa necesidad de esclarecimiento la reflexión de la EdL ha dado básicamente la siguiente respuesta: *en A.L. el pueblo es el pueblo pobre y oprimido, las mayorías marginadas, las clases explotadas; el pueblo que se hace consciente y solidario y que va siendo gestor de su liberación; y son también pueblo —y lo son en esa medida— quienes optan por ese pueblo y se solidarizan con él en su caminar histórico (se hacen pueblo)* [66]. Al hablar de esta manera, la EdL no desconoce lo que tiene de válido el concepto *pueblo-nación,* también usado en la reflexión teológica y pastoral latinoamericana [67]. Sin embargo, acentúa la comprensión de pueblo como grupo particular (y mayoritario) porque descubre en aquel concepto una serie de ambigüedades que en A.L. lo hacen muy susceptible de utilización ideológica. En efecto, al referirse a la nación como unidad suprema —afirmada por contraposición a otras naciones y basada en «una comunidad de cultura y destino» más utópica que real— tiende a ocultar la realidad dependiente, biclasista y conflictiva de los países latinoamericanos a los que se aplica. Hablando, v. gr., del pueblo como futuro destinatario de un progreso en gestación enmascara que es sólo una parte del mismo —y mayoritaria— la que injustamente

64. J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 138; subrayado nuestro.

65. L. Boff, *Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes*: REB 39-153 (mzo. 1979) 62; subrayamos nosotros.

66. Ver el esclarecimiento de los conceptos de pueblo y comunidad ofrecido por Equipo teólogos CLAR, en *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* Bogotá 1977, 44-54.

67. Cf. L. Gera, *Pueblo, religión del pueblo e iglesia* en CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América latina,* Bogotá 1977, 264-271; y J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular,* Salamanca 1976, 69-70.

soporta los inhumanos costos de ese progreso, que, por otra parte, ya usufructúan quienes dominan [68].

Ahora bien, ¿de qué manera ha ido llegando la EdL a este concepto de «pueblo» como pueblo pobre y oprimido que va siendo sujeto de su historia: concepto que, a su vez va a ser decisivo en la comprensión de la iglesia como pueblo de Dios? Tal como aparece, v. gr., en un importante documento de obispos brasileños [69], la adopción de dicho concepto no ha obedecido solamente a consideraciones teóricas, sino también y principalmente a un discernimiento sobre la práctica eclesial; discernimiento, éste, en el que se incluyen también las teorías [70]. Se ha tratado, en efecto, de *un proceso histórico* en el que la iglesia descubre que se hace pueblo de Dios en la medida en que se solidariza evangélicamente con los pobres y oprimidos y con sus anhelos de liberación; en la medida en que se constituye con ellos y a partir de ellos como convocación siempre nueva y como respuesta creyente al evangelio liberador. Tal forma de entender las cosas, pues, no se explica al margen de una vida en la que han sido decisivas la conciencia y la práctica de quienes en virtud

68. Hay que notar que esta ambigüedad no escapa a quienes, situados en una perspectiva teórico-práctica diferente, adoptan el concepto de pueblo-nación con preferencia al concepto pueblo-grupo oprimido, pueblo-clase. Así afirman también ellos que «quien en el seno de un pueblo —entendido como pueblo-nación— excluye y oprime a otros, se excluye de él en la medida en que excluye y oprime», y que «de un modo preferente llamamos 'pueblo' a la multitud de pobres»: L. Gera, *o. c.,* 270-271. También J. C. Scannone, *o. c.,* 70: «La primera comprensión de la categoría pueblo es, por tanto, prevalentemente histórico-política, es decir, se mueve en la oposición 'elites de poder-pueblo oprimido' (que no es agente de su propia decisión histórica). En el segundo caso se mueve ante todo en un ámbito socio-económico y en la oposición 'burgués-proletario' (que no es propietario de los medios de producción).

69. Citado en nota 58. Ver también en esa misma edición el Documento de los obispos del Centro-oeste, *Marginación de un pueblo, grito de las iglesias.*

70. Bien explicita esta intuición el citado trabajo de la CLAR: «Las teorías que intentan explicar la realidad social de América latina son varias, y se impone un discernimiento que no puede quedar a nivel de lo puramente científico o técnico, sino que debe iluminarse desde el nivel ético. Al interior de la opción por una teoría social se impone un elemento crítico para superar los intereses latentes que condicionan al optar por una teoría y no por otra. Es una crítica sobre todo a partir de la fe, una praxis de ascesis cristiana que tiene repercusiones en el campo intelectual y científico-social»: *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* 41. Para una presentación más amplia de la criteriología para escoger una «teoría social» como mediación en la reflexión teológica, ver Cl. Boff, *Teología de lo político,* 126s.

de un imperativo de su fe se han hecho cercanos al pueblo pobre y oprimido y han optado por él. «Este momento —afirman los obispos nordestinos— es de opción por Dios y por el pueblo» [71]. Un pueblo que caracterizan con palabras llanas, sin alambicados distingos, sin «espiritualizaciones antes de tiempo» [72]:

> Nuestro pueblo vive en el campo, en las haciendas, en los pueblos o en las ciudades. ¿Vive? ...en su mayoría va solamente aguantando... Pero sobre todo trabajando: en la agricultura la mayor parte; algunos, pero menos, en las haciendas cuidando el ganado; y otros, menos todavía, como empleados de comercio, en pequeñas industrias de cerámica... [73].

Un pueblo, además, en el que se captan cada vez con mayor claridad los aspectos de marginación injusta y opresión que hacen de su pobreza «la otra cara de la riqueza de sus opresores» [74]. No debe haber, por tanto, duda sobre cuál es el pueblo por el que ha de optar la iglesia dado que «por vocación divina pertenecemos a la estirpe de aquellos que deben comprometerse con los que están marginados» [75]. Es el pueblo que como *clase dominada* al interior de un sistema injustamente estructurado *ha emprendido ya el largo camino de la conciencia y la emancipación* [76].

Todavía, en su análisis de la significación —y la realidad— de *pueblo* en A.L., la EdL se refiere al *trasfondo histórico* explicativo de la actual pobreza y opresión [77]. Con lo cual, por otra parte, señala de nuevo la insuficiencia de aquellas concepciones que tienden a pensar al pueblo en A.L. como «un conjunto agrupado en base a la común gestación y participación de una misma cultura» [78]. En efecto, esa situación de pobreza y opresión a la que no se puede cerrar los ojos tiene sus raíces en *un pasado marcadamente dual* en el que han sido «integrados» conflictivamente dos historias, dos culturas, dos proyectos:

> A partir de la conquista surgieron en A. L. dos historias, dos culturas, dos proyectos. Una historia 'oficial' llevada a cabo desde el lugar del grupo dominante, inicialmente el conquistador español y portugués, y proyectada desde el 'centro' como la historia del pueblo-nación. Y una historia desde el 'reverso' de ésta, vivida y hecha memoria por los oprimidos ubicados en la 'periferia del sistema' [79].

b) La comunidad mediación necesaria para que se constituya el pueblo

La EdL es consciente de la *masificación* que produce en el pueblo la situación de pobreza injusta y marginación en la que existe [80]. Masificación que consiste en la *ausencia de una conciencia crítica* de lo que es realmente la situación y la historia y de lo que pueden ser las posibilidades de un pueblo con un proyecto histórico propio. Masificación que es asimismo *carencia de organicidad*. Masificación que, vista desde otro ángulo, es también *introyección* de la conciencia alienada del opresor y anulación de toda posibilidad de organización. Por ello pone un claro

71. *He escuchado los clamores de mi pueblo, o. c.*, 4.

72. «Ocurre aquí una paradoja, si "espiritualizamos" al pobre antes de tiempo (afirmando por ejemplo que el evangelio se refiere en primer lugar al pobre "espiritual" y no al pobre "material") 'humanizamos' a Dios, lo hacemos más accesible para la inteligencia humana, Dios amaría, como nosotros, a los buenos y por sus méritos. Si por el contrario mantenemos el sentido primero y directo del amor de Dios por los pobres en tanto que pobres —materialmente hablando, si se quiere usar ese vocabulario— nos situamos ante el misterio de la revelación de Dios y el don de su reino de amor y justicia»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, XXXIII.

73. *He escuchado los clamores de mi pueblo, o. c.*, 5.

74. *Ibid.*, 4.

75. *Ibid.*, 49.

76. «La clase dominada no tiene otra salida para liberarse, sino a través del largo y difícil camino, ya en curso, en favor de la propiedad social de los medios de producción. Este es el fundamento del gigantesco proyecto histórico para la transformación global de la actual sociedad en una sociedad nueva, donde sea posible crear las condiciones objetivas para que los oprimidos recuperen su humanidad despojada, lancen por tierra las cadenas de sus sufrimientos, venzan el antagonismo de clases, conquisten por fin su libertad»: *Ibid.*, 10.

77. «No podemos comprender las raíces estructurales de nuestra realidad social si no nos remontamos a la historia de nuestro continente. Esta visión nos permite entender que la coyuntura social actual no es sino una modalidad que asume *la estructura bipolar de dominación y dependencia* desde el momento inicial del descubrimiento y la conquista. Esta bipolaridad impide entender la sociedad en términos orgánicos como un todo cerrado en sí mismo. Por el contrario, desde el momento primero de la conquista, se implanta una realidad social conflictiva que es el trasfondo de la gran multiplicidad de hechos étnicos-culturales, sociopolíticos y económicos»: Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*, 26. Cf. también, G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...*, 44-50.

78. Definición adoptada por el *Documento de consulta* para la Conferencia de Puebla (n. 632).

79. M. Concha, *Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo*, en *CyR*, 176. Cf. el citado trabajo de Equipo teólogos CLAR, 26-34.

80. Equipo teólogos CLAR, *o. c.*, 51-54.

énfasis en *la mediación de la comunidad* como condición necesaria para superar la permanente amenaza de alienación masificante y construir así dinámica y realmente al pueblo. No hay pueblo sin conciencia y organicidad; y a éstas accede por medio de la comunidad, que es fermento de conciencia y organización. Incluso en su límite utópico el pueblo consistiría en una red de comunidades que, a su vez, serían libradas del peligro de cerrarse sobre sí mismas precisamente por estar volcadas hacia el pueblo que han de dinamizar y fermentar [81].

Ahora bien, este énfasis *en el aspecto comunitario* se ha hecho posible, a su vez, a partir de lo que ocurre en las comunidades de base. En ellas, por una parte, *se expresa* la efectiva solidaridad de la iglesia que se acerca al pueblo pobre, explotado y creyente, y, por otra, *se realiza* el proceso por el que el pueblo pobre va haciéndose sujeto efectivo de su fe. Lo que acontece en la iglesia es un paradigma de lo que acontece en el pueblo. Así como ella se hace real en la medida en que, por la fuerza del Espíritu, es respuesta creyente, fraterna y en comunión del pueblo pobre, así también el pueblo se constituye en la medida en que adquiere conciencia, crece en solidaridad y se hace portador efectivo de un proyecto común. Procesos ambos que en A.L. se dan interrelacionados [82].

Con todo lo anterior queda claro que el necesario proceso de depuración del concepto «pueblo» está *muy vinculado a la experiencia* de la iglesia latinoamericana de estos años. Es ahí, por tanto, donde se ha de comprender el significado de la afirmación «la iglesia se hace pueblo de Dios en la medida en que se hace iglesia *del* pueblo». Ahora bien, hecha esta observación, la EdL intenta profundizar en los fundamentos de la solidaridad de la iglesia con el pueblo así entendido. ¿Puede la iglesia de Cristo identificarse con la causa del pueblo? Puede y debe hacerlo en cuanto que la causa del pueblo pobre y oprimido es la causa del Dios liberador, la causa del reino de Dios.

81. «Las relaciones entre comunidad y pueblo son de tipo dialéctico. La comunidad supera la vaguedad y abstracción de la masa; el pueblo a su vez, supera la particularidad de la comunidad. Sólo comunidades conscientes y lúcidas de la historia del pueblo, de sus esperanzas y experiencias, comprometidas en gestar el proyecto popular, y por tanto abiertas a la universalidad del pueblo, serán auténticas mediaciones en un proceso de desmasificación para llegar a la organicidad del pueblo»: *Ibid.*, 53.

82. Cf. *supra,* nota 2.

3. Nuevo pueblo de Dios covocado por el evangelio liberador

Se ha dicho que la tendencia eclesiológica que vincula a la iglesia con el pueblo pobre y oprimido de A.L., con el argumento de servir al pueblo, termina por disolverse en él [83]. Sin embargo, esto no es exacto, a no ser que se admitiera que antes se «disolvió» en las clases dominantes. Y no es exacto, sobre todo, porque, como señala la EdL, al hacerse iglesia del pueblo la comunidad creyente lo que está haciendo es obedecer a esa palabra que en A.L. la convoca liberadoramente.

En el esclarecimiento de esto, la EdL se ha visto en la *necesidad de acudir a la experiencia salvífica vivida por Israel* como clave para una comprensión debidamente historizada del mensaje neotestamentario sobre el nuevo pueblo de Dios. Con ello se sitúa también claramente en la línea del Vaticano II, el cual —como ya recordamos— puso de relieve el carácter comunitario de la salvación, la condición peregrina de la iglesia y la realidad de su permanente encarnación en la historia como un don y como una tarea.

De paso notemos que ese recurso al A.T. no siempre ha sido del todo comprendido [84]. Por ello quizá no sea superfluo recordar que la apelación al pueblo cuyo clamor escucha Jahvé y al que él mismo en intervención salvífica constituye pueblo de la alianza encuentra su *justificación radical* en la manera como la iglesia ha entendido y entiende la totalidad de la revelación bíblica: «Los libros íntegros del A.T. incorporados a la predicación evangélica

83. Cf. A. López T., *Tendencias eclesiológicas en A. L.* (II): Documentación CELAM II (sep.-oct. 1977) 1089.

84. Incluso ha sido impugnado con severidad. Se ha hablado de concordismo bíblico, se ha hecho caer sobre la TdL la sospecha de ser una teología pre-cristiana. Para ello se la ha encasillado en el conjunto de «las corrientes de la 'teología política' (que) tienen una especial predilección (...) por los comportamientos y palabras del antiguo testamento», y prácticamente se la ha acusado de introducir indiscriminadamente en la sobriedad espiritualista de NT una locuacidad vétero-testamentaria tan materialista como injustificada: H. Shürmann, *Salvación escatológica de Dios y responsabilidad profana del hombre,* en Comisión teológica internacional, *Teología de la liberación,* Madrid 1978, 64. Tal acusación podría simplemente deshacerse señalando cómo desde el principio la TdL —en sus versiones más elaboradas— *fue centrando su mirada en la vida y en la práctica de Jesús* para responder a las acuciantes cuestiones que le planteaba la praxis creyente, y cómo fue encontrando *en la temática del reino, del hombre nuevo, del mandamiento del amor,* etc., luz en su infatigable búsqueda.

alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el N.T. y a su vez lo *iluminan y explican*» (*D.V.*, 16; subrayado nuestro) [85]. *Una justificación más específica* de ello la encuentra la EdL en el horizonte en que se sitúa, en las urgentes preguntas que plantea la situación del pueblo oprimido que resiste y se esfuerza y lucha por su liberación [86].

a) Pueblo liberado de la opresión

Lo antes dicho permite comprender más correctamente el sentido eclesiológico que la EdL ha encontrado en los hechos constitutivos y originarios del pueblo de Dios que en Cristo ha sido establecido como nuevo Israel, como su iglesia. En efecto, en primer lugar ha puesto el acento en que *la liberación de Egipto* —liberación que es histórica y de central dimensión política— *es un elemento constitutivo de Israel como pueblo de Dios.* Va a ser esta misma liberación —a la vez vocación y obediencia— presupuesto permanente para comprender no sólo *la alianza* de fidelidad con Jahvé sino también la misma elección anticipada en *las promesas, la creación* como condición de posibilidad de la redención —y hecho salvífico ella misma— e incluso *la escatología* [87]. En esta centralidad otorgada a la liberación se concreta el interés por esclarecer la situación del pueblo de Dios en A.L.; pueblo que en una situación de violencia estructural ha sido mantenido como no pueblo. Pueblo que va sabiendo que su clamor es escuchado por el Dios que pronuncia un radical «no» a su condición de esclavitud —expresión histórica del pecado del mundo [88].

85. Es oportuno aquí consignar la justificada afirmación de que, particularmente en el caso de la iglesia, *el A. T. es como el diccionario* del nuevo (*MS*, 97); de manera que todas las situaciones neotestamentarias pueden formularse en términos del A. T. (*MS*, 217).

86. Interesante y sumamente ilustrativa esta forma de presentar L. Boff el horizonte y los intereses de su reflexión cristológica: «Nuestro interés se sitúa en el horizonte de la teología de la liberación, de la cautividad y la resistencia (...). Se orienta a detectar los mecanismos que llevaron a Jesús al rechazo, a la prisión, a la tortura y a la crucifixión vergonzosa (...). Queremos detallar el significado que la pasión y muerte de Jesús tiene para nuestra fe hoy, vivida y tentada dentro del horizonte de nuestro interés»: *Pasión de Cristo, pasión del mundo,* Santander 1981.

87. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 199-226.

88. «La santidad del mismo Dios va a ser vista en relación con la historia de los hombres. Y, en concreto, esa cercanía se va a concretar en su incondicional 'sí' y en su incondicional 'no' a la historia de los hombres. Y en palabras de la más *clásica* tradición el correlato a ese 'sí' y a ese 'no' no es otra cosa que el amor y el pecado. Lo que la iglesia de los pobres propone es cómo integrar dentro de la misma iglesia el sí y el no y de manera incondicional»: J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular*, en *CyR,* 112.

Junto a este primer y central aspecto, la EdL ha puesto también de relieve, como un componente esencial de la historia del pueblo que Jahvé ha liberado, *el constante requerimiento a la fidelidad, a la conversión.* Sólo mediante ellas le será posible al pueblo perseverar en la libertad a que ha sido llamado. Su condición de pueblo de Dios es al mismo tiempo vocación a hacer presente en la historia concreta el amor parcial de Dios, que salva al oprimido y hace justicia al huérfano, a la viuda, al forastero. No podrá ser pueblo de Dios sin conocer a Jahvé, sin obrar la justicia [89]. Ni deberá ofrecer culto o plegarias si tiene las manos manchadas con la sangre del justo y los sobornos.

b) Nuevo pueblo de Dios

La EdL señala la necesidad de recurrir al pueblo del A.T. para lograr una visión más historizada de la iglesia y también para contrarrestar visiones en exceso espiritualizantes de la existencia cristiana y de la vida eclesial; *pero no se queda ahí.* Sabe —y lo subraya— que Dios ha inaugurado en Cristo *la plenitud de un nuevo pueblo.* Un pueblo que es semilla de *universalidad* por la reconciliación de los que estaban opuestos. Un pueblo al que no se pertenece por la raza o el parentesco sino por el Espíritu. Pueblo puesto en medio de los pueblos como signo e instrumento de la convocación liberadora realizada en Cristo [90].

Ahora bien, para que esto pueda ser concretado en las condiciones históricas de A.L. es preciso no olvidar *la dimensión histórica del proyecto liberador de Jesús* [91], y el hecho de que ese *pueblo es convocado a partir de los pobres y humildes.* Sólo con base en ello será verdad que «revela a la totalidad de la historia los designios salvíficos que Dios tiene sobre ella, es decir, la voluntad de hacer de toda la humanidad redimida y transformada en Cristo *un pueblo*» [92]. Es asimismo de notar que en el N.T. el

89. Es ya clásico el libro de P. Miranda, *Marx y la Biblia,* Salamanca 1972, como exposición de la enseñanza bíblica sobre la vinculación entre conocimiento de Dios y justicia interhumana.

90. Cf. Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora,* 80-91.

91. Cf. L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo,* 20 s.

92. «La historia de este pueblo *ha nacido siempre de los humildes y de los pobres.* No es una historia que se escribe desde arriba, desde los poderosos. Dios saca a Israel de Egipto, de una condición de esclavitud para hacerlo un pueblo y una nación libre. En Jesús, todas las naciones son convocadas para vivir la fraternidad y la justicia, pero *la convocación*

pueblo de Dios se constituye no ya como pueblo-nación sino como comunidad fermento al interior de los pueblos a los que tiene que testimoniar eficazmente el mencionado designio.

4. Pueblo de Dios: iglesia del pueblo

Los énfasis puestos en la lectura del texto bíblico desde su perspectiva permiten a la EdL concluir que «la historia del pueblo de Dios se rehace cada vez que la iglesia nace de abajo, surge del pueblo, emerge de los marginados de este mundo» [93]. Y esto no en virtud de un proceso natural sino como *gracia y respuesta en conversión y fidelidad.* «Es un proceso de gracia, porque el pueblo acoge la palabra, la hace suya y así descubre su propia identidad como comunidad cristiana»; pero también es respuesta de fidelidad porque «siendo la voz de los sin voz en la sociedad, la iglesia también ahonda en su verdadera identidad; reproduce, una vez más, el camino de gestación del pueblo de Dios, tal como aparece en la Escritura» [94]. Proceso en el que juegan un papel decisivo *las comunidades más vivas* que caminan la peregrinación liberadora y solidaria de los intereses de justicia y fraternidad que son negados al pueblo.

Ahora bien, todo esto no se enuncia solamente a manera de principio general sacado de la lectura bíblica, más bien se anuncia como *algo que realmente acontece,* que se expresa con un nuevo lenguaje y que va significando un nuevo modo de ser iglesia. Algo que verifica una vez más que la iglesia no sólo es pueblo de Dios sino que debe hacerse constantemente pueblo de Dios.

a) En A.L. la iglesia «nace» del pueblo

α) Nuevo lenguaje eclesiológico

A partir de ese acontecer en el que la iglesia se hace pueblo de Dios al hacerse iglesia del pueblo, en A.L. comienza a hablarse un *nuevo* lenguaje eclesiológico; el cual va siendo recogido y elaborado por la EdL [95]. No es fácil, en efecto, encontrar en

comienza con los pobres y humildes»: Equipo teólogos CLAR, *o. c.*, 85; subrayamos nosotros.

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*

95. «*El hecho de que hoy se hable* frecuentemente de la resurrección de una iglesia popular, de una iglesia que nace del pueblo, *indica que* existe un tipo de realidad eclesial con una novedad suficiente, de tal manera que para expresarla *hay que recurrir a un nuevo lenguaje*»: J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *Cyr,* 83. Hecho éste notado hace ya tiempo por G. Gutiérrez con estas palabras: «Desde hace años un creciente número de cristianos participa en ese proceso revolucionario y a través de él en el descubrimiento del mundo de los explotados del continente. Este compromiso constituye el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana. Y da lugar a una nueva manera de ser hombre y creyente, de vivir y de pensar la fe, de ser convocado en 'ecclesia'. Ese compromiso señala una línea divisoria entre dos experiencias, dos tiempos, dos mundos, dos lenguajes en América latina y por consiguiente en la iglesia»: *Praxis de liberación y fe cristiana,* Introducción a *Signos de liberación. Testimonios de la iglesia en América latina 1969-1973,* Lima 1973, 13.

96. *HK,* 317, habla de «iglesia popular» en otro sentido; J. M. Castillo, *La alternativa cristiana,* Salamanca ^{6}1981 se refiere a una «iglesia del pueblo» como a una iglesia de los laicos, desclericalizada; J. Moltmann —*La iglesia fuerza del Espíritu*— se acerca un poco más e insiste en que la iglesia ha de pasar de ser una iglesia *para* el pueblo a ser una iglesia *del* pueblo.

97. Cf. nota 95. Esa es la afirmación central del trabajo de R. Muñoz, *Nueva conciencia en la iglesia de América latina,* Salamanca 1974.

la forma de hablar tradicional expresiones como «eclesiogénesis», «iglesia que nace del pueblo», «iglesia desde los pobres», etc. [96]. Por ello conviene advertir que este lenguaje conlleva ya de entrada *dos dificultades.* La primera es que *no puede hablarse con la precisión* con que se hablan otros lenguajes que sólo al correr del tiempo se han ido acuñando con más finura. La segunda es que, habiendo surgido a partir de una situación objetivamente conflictiva, *está expuesto al rechazo* de quienes ven en él el cuestionamiento no sólo de una acostumbrada manera de hablar sino también la validez de un lenguaje más bien funcional a un sistema que se denuncia como injusto y violento.

Señaladas esas dificultades, es preciso insistir en que *la forma de hablar no es lo más importante.* Este lenguaje es ante todo expresión de *una nueva conciencia que surge a partir de un nuevo modo de existir como iglesia* [97]. Por tanto, en función de esta conciencia y esta experiencia *se hace necesario,* por una parte, *ir afinando y precisando* formulaciones que tienen que ver con, y aspiran a dinamizar, una mayor autenticidad eclesial. Por otra parte hace falta *no descalificar* tales formulaciones sin darles la oportunidad de que se expliquen.

a. ¿Puede en algún sentido «nacer» la iglesia?

Desde el principio se ha de señalar que la dificultad que representa para algunos la expresión «iglesia que nace del pueblo»

no se refiere tanto al *nace* cuanto al *del pueblo* [98]. A esto nos referiremos enseguida. Antes trataremos de mostrar lo que la EdL va poniendo en eso que se expresa como nacer.

En la tradición eclesiológica se ha considerado —y con sobrada razón— que *la iglesia nació de una vez para siempre* del costado abierto del Crucificado y de la fuerza del Espíritu [99]. Por ello, al hablar de la vida de la comunidad creyente, han sido en ella más usuales expresiones como «crecimiento», «extensión», «implantación», «renovación», etc.; todas ellas referidas a algo que *ya está ahí nacido* y solamente se desarrolla [100]. Esto parecería cerrar las puertas al lenguaje que habla del «nacer» de la iglesia en las regiones de A.L. Sin embargo, no es así. Sobre todo *si se muestra que la experiencia que se vive puede ser justamente presentada como nacimiento* [101].

b. «Nacimiento» es fidelidad real, don gratuito acontecido

Cuando la EdL afirma que la iglesia «nace» del pueblo, quiere poner de relieve que verdaderamente acontece y que acontece de una manera nueva. Que sin respuesta de fe no hay iglesia y que esa respuesta es ahora la que profiere el pueblo pobre y oprimido. En ella se hace actual el ser de la iglesia nacida constantemente del costado de Cristo, del don del Espíritu. «Nace», por tanto, se refiere a *aquel proceso en el que se conjuga la auténtica continuidad y la necesaria renovación como componentes esenciales de la fidelidad eclesial.*

98. Cf. artículo citado en nota 83. También B. Kloppenburg, *Iglesia popular,* Bogotá 1977.

99. Cf. *MS,* 217.

100. «La imagen de la 'nave de la iglesia', que hace, perfecta e inmutable, su travesía por el mar de los siglos, es menos adecuada que la comparación, usada ya por Vicente de Lerins, del crecimiento del cuerpo humano y de la sementera que 'no afecta para nada a su propiedad ni entraña cambio alguno en su esencia' (*Commonitorum,* cap. 29)»: H. Jedin, *Manual de historia de la iglesia,* Barcelona 1966, 27. Y más adelante en p. 31: «Los conceptos históricos que forma o toma la historia de la iglesia para sintetizar grupos de hechos y corrientes religiosas o espirituales, se fundan por lo general, no menos que la selección misma de la materia, en juicios de valor, y éstos determinan sobre todo la aplicación de categorías como 'florecimiento' y 'decadencia', 'abuso' y 'reforma'».

101 Debería ser superfluo recordar que el lenguaje teológico ha de ser un lenguaje analógico. La tarea teológica ha de consistir en precisarlo metódicamente, traducirlo a la comprensión de las diversas épocas y culturas, pero manteniéndose siempre en estrecha vinculación con la vida de fe para no trabajar en el vacío.

Es, en efecto, ineludible que toda eclesiología crítica tiene que vérselas, tarde o temprano, con mayor o menor dificultad, con esta *doble realidad* eclesial. Sostener, por una parte, que *la iglesia ha sido constituida de una vez para siempre,* que cuenta con la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella porque su Señor la acompaña hasta la consumación de los siglos. Y, por otra parte, intentar dar cuenta de que, como comunidad en la historia, siempre peregrina y necesitada de purificación, expuesta constantemente a la mundanización, *tiene que someterse al juicio que su Señor pronuncia sobre ella y acatar en obediencia amorosa las exigencias de conversión que le plantea;* mostrar que, habiendo nacido de una vez del cuerpo crucificado de Cristo y del Espíritu santo, *ha de nacer y resurgir una y otra vez* a lo largo de este *tempus medium* que es el tiempo de su fidelidad y su arrepentimiento [102]. Porque *no sólo se dan cambios* en la imagen y en la configuración de la iglesia, *se dan también en ella auténticas renovaciones.* Renovarse significa existir nuevamente superando todo envejecimiento. Y si la historia de la iglesia ha tenido que recurrir a imágenes como «florecimiento», «decadencia», «abuso», «reforma», para explicar el movimiento en el que se da la renovación [103], *la EdL ha encontrado en nacer, resurgir, renacer..., recursos que parecen aptos para describir* el levantarse de esa comunidad creyente que busca al Señor precisamente porque ha sido alcanzada por él, y que avanza en la fidelidad gracias a que la sostiene quien ha querido ser para ella nueva alianza en su propia sangre.

Pero no basta con decir en general que la iglesia se renueva, que resurge, o, al contrario, decae [104]. Tampoco es suficiente esta-

102. Esta conciencia ha sido expresada con claridad en la EdL: «La iglesia latinoamericana se sabe iglesia peregrina, del *tempus medium,* cuya síntesis entre evangelio y mundo nunca es un dato sino una aventura histórica. Por eso humildemente se deja criticar e instruir, más al mismo tiempo anuncia y denuncia, con la certeza de que la liberación, la participación de todos, la fraternidad y la esperanza de una nueva sociedad tienen más futuro que el apetito desmesurado de acumular, al individualismo empobrecedor y el crecimiento puramente cuantitativo que favorece a los grupos elitistas»: L. Boff, *La vida religiosa..., o. c.,* 83.

103. H. Jedin, *Manual de historia de la iglesia* I, 31.

104. Si bien es verdad que «ninguno de los modelos de la filosofía de la historia basta para definir adecuadamente este acontecer, que, en la ascensión, es una y otra vez también descenso, y en el descenso, ascensión, pero no ascensión y descenso que se suceden ondulatoriamente, sino ambos en uno de forma diferenciada»: *HK,* 24.

blecer criterios con los cuales ha de confrontarse la comunidad creyente en el impulso siempre nuevo hacia una vida cada vez más fiel [105]. *Es, además, necesario correr el riesgo de señalar,* en *el Espíritu, aquellos lugares, aquellos sectores, aquellas dimensiones en que efectivamente la iglesia está renaciendo.* Eludir este compromiso puede dar la apariencia de humildad pero se expone al peligro de hacer de la reflexión sobre la iglesia una charla sin contenido y sin incidencia histórica. Diciendo que «la iglesia nace del pueblo», la EdL está corriendo ese riesgo, aceptando ese compromiso.

c. Renacimiento y renovación a nivel fundamental

Para esclarecer esta experiencia de la iglesia que en A.L. «nace» del pueblo —experiencia que se designa también como «renacer», «resurgir», «resucitar»— [106] la EdL *distingue dos niveles* o aspectos en la realidad eclesial. El uno, llamado «primera eclesialidad», se refiere *al pueblo de Dios como tal,* es decir, como comunidad creyente anterior a cualquier ulterior diferenciación funcional. El otro, llamado «segunda eclesialidad», se refiere *a la organización e institucionalización funcional al interior del pueblo de Dios* y a su servicio. También en este nivel se están operando renovaciones, como luego veremos; pero *cuando se dice que la iglesia nace del pueblo se está señalando sobre todo la primera eclesialidad,* se está queriendo decir que el pueblo de Dios *renace como tal* en cuanto que va redescubriendo experiencialmente el sentido de su última identidad cristiana [107].

Hay asimismo otra nueva manera de identificar este renacer *de la iglesia* [108]. Consiste a su vez en *sugerir una distinción* que permite subrayar la especificidad eclesiológica de la fidelidad que se actúa y experimenta en una nueva forma histórica de configuración eclesial [109]. Según esto la iglesia puede renacer o resucitar desde tres puntos de vista: resucita en *un sentido trascendente* cuando el reino irrumpe en su consumación. Presente el reino ya no habrá iglesia del pueblo porque simplemente no habrá iglesia. En un *sentido histórico* la iglesia resucita cuando su servicio al mundo es tal que éste se configure de acuerdo al reino de Dios que se acerca. Finalmente la iglesia resucita en un sentido *propiamente eclesiológico* cuando como iglesia es fiel a sí misma. Es de advertir que *estos niveles o aspectos no son ajenos entre sí.* Antes al contrario, están íntimamente entrelazados, pues resucitar eclesiológicamente conllevará una resurrección en sentido histórico al menos en cuanto que una iglesia fiel a sí misma pondrá todo su empeño en conseguir que el mundo se configure de acuerdo con el reino que se acerca. Y ambas resurrecciones son su preparación para la irrupción definitiva y consumación del reino. Ahora bien, la distinción entre ellas muestra que *lo central, cuando se dice que la iglesia "nace" del pueblo, o resucita como iglesia popular, consiste en expresar sobre todo la fidelidad de una iglesia que se configura históricamente en fidelidad a su propio ser, en una A.L. explotada y creyente.*

b) En A.L. la iglesia nace «del pueblo»

Como dijimos antes, es en esta segunda parte de la expresión donde aparecen las dificultades [110]. Lo cual es explicable desde el momento en que «del pueblo» identifica la forma histórica del nacer de la iglesia. Es más fácil —y también más manipulable— decir simplemente que en A.L. la iglesia se renueva. Señalar en cambio que esa renovación ocurre en referencia a la fe —que es también praxis— de los pobres y oprimidos que responden al evangelio del reino es más comprometido. Por ello hay que asentar que cuando la EdL afirma «la iglesia nace del pueblo», de ninguna manera quiere significar que no nazca del costado de Cristo o de la fuerza del Espíritu. Esto se confiesa explícitamente cuando se dice que la iglesia nace del pueblo «por la fuerza del Espíritu santo». Tampoco se quiere significar con esa expresión —nace del pueblo— una tendencia anárquica que excluyera a la jerarquía, a los ministros. Incluso, como veremos

105. *Ibid.,* 42.

106. Expresiones éstas que subrayan tanto la novedad como la continuidad de la experiencia eclesial. Así, por ejemplo, se afirma que las CEBs representan «teológicamente... una nueva experiencia eclesiológica, un renacer de la iglesia misma y por eso una acción del Espíritu en el horizonte de las urgencias de nuestro tiempo»: L. Boff, *Eclesiogénesis,* Santander 1979, 9-10.

107. Cf. *Var teol LAT,* 37.

108. Renacer que significa una nueva forma de vivir y entender la iglesia que cuestiona el modo común de concebirla y permite descubrir la fuente que la hace permanentemente nacer y renovarse. L. Boff, *o. c.,* 9-11.

109. Para esta distinción, J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en Varios, *Cruz y resurrección,* 89-90.

110. Ver un buen resumen de esta problemática en J. I. González Faus, *o. c.,* en nota 57.

más tarde [111], la experiencia así designada está dando lugar a una auténtica renovación de la estructura jerárquica y del ministerio eclesial. Lo que se quiere subrayar es que *esa respuesta de fe,* que

> —como respuesta a la llamada de Dios en la Cruz de Jesús— da nacimiento a la iglesia, no es sin más la fe de las clases privilegiadas, que tantas veces no es más que una justificación religiosa de ventajas sociales. Es más bien la fe de aquellos que responden a la cruz desde su propia cruz [112].

Se trata, pues, de una respuesta de fe *muy específica.* La cual, en la fórmula dicha, expresa la realidad de una iglesia que redescubre su identidad y renueva su fidelidad al acontecer en medio de los pobres y oprimidos. Una respuesta de fe que, en muchas ocasiones, se ha visto respaldada y dinamizada por la persecución y el martirio [113].

α) Acercamiento y encarnación

Aclarado lo anterior, es posible comprender la forma como la EdL va describiendo e interpretando esta experiencia eclesial que ocurre como gracia [114]. Decir, en efecto, que la iglesia nace «del pueblo» comporta una doble dinámica: *acercamiento* al pueblo y *encarnación* en él. Por una parte, anuncia que «la iglesia en la fuerza del Espíritu ha buscado ser más pobre, más fraterna, más popular, más profética, más comprometida con los valores esenciales del reino» [115]. Es decir, habla de que la iglesia ha buscado ser lo que, al menos en parte, no era. Ha intentado orientar su vida en esta línea de mayor fidelidad. Por otra parte, tal expresión testimonia que «al evangelizar a los pobres *se sintió evangelizada por ellos* y al encarnarse más profundamente en el pueblo *se hizo más* pueblo de Dios» [116]. Es decir, aquella búsqueda logra su objetivo en la medida en que, siendo una iglesia del pueblo, la iglesia se encuentra más radicalmente consigo misma.

En ese doble movimiento de acercamiento-encarnación sobresale la dimensión de obediencia, de fidelidad eclesiológica. *Se ha acercado al pueblo* en virtud de la palabra que convoca y en ese acercamiento se ha visto convocada como nuevo pueblo. *Se ha encarnado* en el pueblo y ha vivido desde ahí de una manera nueva la comunión; ha sido comunidad que acoge la palabra liberadora germen de conciencia y comunión universal. *Lo que es masa no sólo por lo informe y débil de su consistencia, sino también y sobre todo por el pecado y la opresión, se hace pueblo al hacerse comunidad en la iglesia* [117].

β) La iglesia nace del pueblo cuando se hace iglesia de los pobres

Para la EdL que reflexiona desde y sobre la praxis creyente de liberación y que desentraña la riqueza original de las expresiones surgidas en la vitalidad de la comunión de fe [118], *la iglesia renace como iglesia cuando se hace iglesia de los pobres.* Esta expresión «iglesia de los pobres» *ahonda en algunos aspectos* ya presentes en la realidad formulada como «iglesia que nace del pueblo». En efecto, allá se subrayaba la conciencia, la opresión-liberación, el aspecto peregrino y de fermento de universalidad eclesial, el acercamiento a los oprimidos y su encarnación en ellos. Aquí se acentúa, con una formulación a primera vista sorprendente que en el proceso del «nacer» de la iglesia en A.L. son los pobres *el centro integrador* de la iglesia, *el cauce estructural de la donación del Espíritu.*

Es innegable que el término «pobre» ha sido hecho en A.L. portador de los más diversos significados. Se lo ha entendido incluso como el que es deficiente en algún aspecto de la existencia. Y se ha llegado a afirmar que «el no-pobre, para no usar el término 'rico', el humanamente realizado y feliz, el sano y alegre,

111. Cf. cap. 5.
112. J. I. González Faus, *o. c.,* 208.
113. «La sangre de aquellos que han sufrido persecución por causa de la justicia da aceleradamente nuevos derechos a los que la Biblia llama 'los pobres del país' sobre la tierra que reclaman para poder trabajar y vivir como seres humanos. Y reaviva la fe en el poder del Dios liberador que vence el temor y la muerte. Pocas veces tantas muertes dieron tanta vida a un pueblo y a una iglesia»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres...,* XXVII-XXVIII.
114. «La historia del "pueblo de Dios" se rehace cada vez que la iglesia nace de abajo, surge del pueblo, emerge de los oprimidos y marginados de este mundo. Pero *no se trata evidentemente de un nacer desde el pueblo por un proceso puramente natural. Es un proceso de gracia,* porque el pueblo acoge la palabra, la hace suya y así descubre su propia identidad como comunidad cristiana»: Equipo teólogos CLAR, *o. c.,* 85.
115. Mons. Carvalheira (pres.), *La marcha del pueblo de Dios en América latina,* 3; subrayado nuestro.
116. *Ibid.*; subrayamos nosotros.
117. Cf. Equipo teólogos CLAR, *o. c.,* 26-34.
118. «Hoy las intuiciones primeras de la teología de la liberación aparecen más claras. El asunto no está en una celosa y presuntuosa defensa de una originalidad intelectual sino en la *fidelidad honda y fecunda a una vivencia de fe en un mundo de opresión y en las luchas de los pobres por la liberación*»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XXX; subrayado nuestro.

es precisamente el que vive más de acuerdo con el plan divino sobre el hombre» [119]. No es nuestra intención presentar ahora la reflexión que la EdL ha hecho sobre el «pobre» en la Biblia [120], pero es indispensable recordar al menos que cuando habla de los pobres se está refiriendo a los que tienen necesidad, a los que son despreciados, marginados y oprimidos; a aquellos entre los cuales de hecho va surgiendo la actitud bíblica de confianza en Dios. Ser entonces «iglesia de los pobres» significa *ser en solidaridad con la pobreza de esos pobres y protestar contra esa misma pobreza* por cuanto que es opresión, a través de una constante praxis de compromiso con ellos [121].

a. Los pobres, centro integrador de la iglesia

Hacerse y ser «iglesia de los pobres» supone no sólo que la iglesia se preocupa por ellos. Tema éste, por otra parte señalado ya por el Vaticano II y que no parece haber sido debidamente recogido en reflexiones eclesiológicas posteriores al concilio [122]. Tampoco quiere decir simplemente que los pobres tienen un lugar legítimo en la iglesia como pueden tenerlo, v. gr., los «no-pobres». Lo que se afirma cuando se dice que si la iglesia ha de ser fiel a sí misma ha de hacerse iglesia de los pobres es que «*son ellos el 'centro' integrador de la iglesia*», «*son la base a partir de la cual cobra sentido cristiano y necesidad histórica todo lo que es en ella organización y diferenciación funcional*» [123]. Ahora bien, que los pobres constituyan el centro integrador de la iglesia no comporta exclusividad [124]. Pero sí subraya que «la comunidad de los pobres históricos que buscan su liberación integral y luchan por ella» es «el lugar pleno y normal de la actualización de la

119. Así se expresa B. Kloppenburg en *Iglesia popular,* 98; cf. también las reflexiones de H. Assmann sobre la relación que la ideología dominante ha establecido entre pobreza y envidia: *Iglesia desde los pobres,* en *CyR,* 280 y s.

120. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 363-386. Cf. también J. de Santa Ana, *El desafío de los pobres a la iglesia,* Costa Rica 1977.

121. «Desde esa encarnación, la iglesia de los pobres es la que en su totalidad, en sus diversas funciones y aún necesarios estratos sociales, se solidariza con los pobres y protesta contra su pobreza»: J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 95-96.

122. Al menos ese es el caso de las eclesiologías de Küng y *MS* a las que nos hemos estado refiriendo. J. Moltmann tiene más en cuenta esta perspectiva en algunas de sus reflexiones.

123. J. Sobrino, *o. c.,* 92; subrayamos nosotros.

124. *Ibid.,* 91-92.

plenitud del evangelio» [125]. Este no-exclusivismo pero sí privilegio como lugar de salvación sitúa a las comunidades no pobres como las que poniendo la mirada en ese «otro» que revela la presencia y obra actual de Jesús han de hacerse en verdad «espiritualmente pobres» [126].

b. Los pobres, cauce estructural del Espíritu

Que la iglesia nazca del pueblo como iglesia de los pobres significa, además, que *el Espíritu de Jesús está en ellos y desde ellos recrea la iglesia* [127]. *Trinitariamente la historia del Dios que se hizo carne en el pobre Jesús de Nazaret pasa por los pobres,* a quienes éste orientó su vida, su anuncio y su servicio, con quienes se vinculó especialmente para desde ahí ser salvación para todos. Su iglesia fue desde el principio comunidad de pobres [128], y es en ella en donde el Espíritu toma cuerpo histórico. Por esto el renacer de la iglesia como iglesia de los pobres es algo que *sólo puede captarse como tal a la luz del Espíritu.* Es decir, aunque la iglesia no es objeto de fe de la misma manera que el Padre que nos convoca, el Hijo que nos redime o el Espíritu que nos santifica [129], sin embargo sólo en la fe es posible captar a *esta* comunidad como *su* iglesia, como el pueblo escatológico que acoge el don de su gracia y recibe su Espíritu, como el cuerpo de Cristo. Sólo en el Espíritu se puede detectar en esta iglesia de los pobres el testimonio permanente de quienes conservan viva la pregunta por el reino y han sido convocados para ser su signo, de quienes han sido agraciados con el don de responder a la exigencia persistente de conversión, seguimiento y amor.

c. Iglesia popular

La urgencia de la situación opresiva, injusta y marginadora en que existen los pobres en A.L., la conciencia de sus mecanismos y causas históricas, la certeza de que el «no» del Dios liberador se hace presente en la emancipación del pueblo pobre, explotado y creyente, ha hecho que junto a la expresión «iglesia de los pobres», *se utilice también la de "iglesia popular"* para de-

125. I. Ellacuría, *La predicación ha de poner en contacto vivificante la palabra y la comunidad:* Sal Terrae 66-778 (mzo. 1978) 174.

126. *Ibid.*

127. J. Sobrino, *o. c.,* 97.

128. «El ambiente de la primera iglesia tiene, por lo tanto, un sabor popular, en el fondo, por la espontánea correlación entre esperanza del pueblo y mensaje de Jesús»: *Ibid.,* 88.

129. Cf. *HK,* 44-48 y *MS,* 327-330.

signar simbólica y convocativamente el renacer eclesiológico que se experimenta.

Puebla ha advertido que ese nombre «parece poco afortunado» [130]. Pero al mismo tiempo ha puesto de relieve *la cosa* a la que ese nombre se refiere: pues «si se entiende como una iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta que esos grupos dan al Señor» [131], se está haciendo una afirmación que no sólo es en sí correcta sino a la que incluso se reconoce el evitar la negación de la verdad de que la iglesia nace siempre de la convocación del Señor.

Esto nos da oportunidad de *subrayar el significado de esa cosa* que está debajo del nombre y que es, en definitiva, lo importante. Con esa expresión se quiere subrayar de nuevo que «al encarnarse más profundamente en el pueblo, se hizo más pueblo de Dios»; y es que en A.L. «pueblo» es el pueblo pobre pero no anulado, débil pero no abatido, oprimido pero no aplastado, marginado pero consciente de que puede transformar su situación. Es en el fondo *referencia central de una iglesia en la que el evangelio se anuncia en la solidaridad con las clases explotadas*. Cuando se habla, pues, de «iglesia popular», se está significando *la comunidad creyente convocada por el anuncio del evangelio al interior de las luchas de liberación* [132]. Anuncio que se realiza, como hemos dicho, con la acción liberadora y la palabra que a partir de ella se pronuncia. Dos momentos éstos de una praxis creyente que queriéndose poner en el camino de Jesús une al anuncio del reino que se acerca acciones que revelan su contenido de salvación eficaz. Según esto la iglesia es convocación de cuantos *acogiendo* a Cristo *reciben* el anuncio de su reino *y se empeñan* por construirlo. Y en la medida en que esto toma arraigo entre los pobres del país y se inscribe en las luchas del movimiento popular de justicia y liberación se podría hablar rectamente de una iglesia popular.

La razón por la que Puebla califica de poco afortunada la expresión «iglesia popular» estriba en que pareciera indicar una

130. *PUE*, n. 263.
131. *Ibid.*
132. «La evangelización, el anuncio de la buena nueva del amor del Padre se hace en el proceso mismo de liberación en el que se expresa el amor por el hermano. Así la práctica nos ha llevado a dar un paso más y a afirmar que *los pobres evangelizan liberándose*»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, XLI.

iglesia alternativa ante otra iglesia no-popular, alienada [133]. Por ello hay que insistir en que en A.L. hacerse iglesia de los pobres, hacerse iglesia popular no se vive como la construcción de una alternativa sino como *la realización de una vocación*. Nacer del pueblo como iglesia popular es en A.L. cuestión —repitamos— de fidelidad. De *conversión* humilde y *respuesta* a la llamada del Señor que se hace palabra viva en el prójimo oprimido y creyente en la práctica en el Espíritu que se vive como lucha liberadora. Captación de esa vocación que se ha formulado como la identificación solidaria con el auténtico pueblo.

Ahora bien, es preciso subrayar que esa vocación de la iglesia es *la vocación de siempre*. Pues en todas las épocas su destino ha sido servir al reino de Dios desde el seguimiento de Jesús por la fuerza de su Espíritu. Lo novedoso para hoy es la concreción que ello debe tener en las condiciones de A.L. No habría inconveniente, pues, en que la EdL prescindiera del nombre siempre y cuando conservara y profundizara en la realidad y exigencia evangélica que con él se significa para toda la iglesia.

2. Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia

a) *Una categoría clave*

1. Autoconciencia en permanente proceso

La iglesia *siempre ha sido* aquello que se quiere decir con la expresión «cuerpo de Cristo». Sin embargo, *no siempre ha tenido conciencia de ello con la misma claridad ni siempre lo ha acentuado con la misma fuerza*. En efecto, la comunidad en la que se redactó, v. gr., el evangelio de Mateo estaba vitalmente unida al Resucitado como a su cabeza, vivía de su vida y era para los contemporáneos, incluso siendo objeto de su rechazo, la visibilización permanente de su presencia. Con todo, es posible suponer que cuando se fue enterando de las formulaciones paulinas orientadas a profundizar en la realidad eclesial mediante la imagen del cuerpo, se pudo sentir ante enunciados difíciles, ante verdades que requerían un proceso de asimilación lento y en ocasiones penoso [134].

133. *PUE*, 263.
134. 2 Pe 3, 16 bien podría considerarse como un eco de la dificultad de un proceso de este estilo.

Que los padres asistentes al concilio Vaticano I hayan preferido no abordar el tema del misterio de la iglesia con el «vago» concepto de cuerpo místico de Cristo [135] ejemplifica quizá más claramente lo que queremos decir. A saber, que *en la conciencia eclesial afloran con nuevo vigor categorías que durante un tiempo habían sido dejadas de lado.* Y no sólo afloran con renovada fuerza sino que lo hacen incluso como portadoras de nuevo significado.

Precisamente con la categoría 'cuerpo de Cristo' ocurrió algo de esto en la encíclica de Pío XII sobre la iglesia como Cuerpo Místico de Cristo (1943). Encíclica ésta que mereció el calificativo de «una etapa decisiva en la eclesiología» [136]. Pues, si bien se debe reconocer que «podía apoyar una tendencia a absolutizar la institución jerárquica», no es menos cierto que «ponía la institución bajo el actualismo de la acción de Cristo» y subrayaba de manera expresa la relación de la iglesia con su Señor [137]. Efectivamente, según la *Mystici Corporis,* para la cual la imagen del cuerpo era *la más adecuada* para comprender y describir la iglesia como comunidad visible, jerárquica y claramente delimitada [138], la iglesia hay que entenderla ante todo como *esencialmente vinculada a Cristo*; y esto de una manera tal que, sin por ello debilitar la personalidad individual de sus miembros, sea

135. A propósito de las reacciones de los padres conciliares a un nuevo proyecto de constitución dogmática *de Ecclesia Christi* se expresa así R. Aubert: «Algunas de estas reacciones son bastante decepcionantes. Así, los Padres, en buen número, reaccionaron desfavorablemente frente a la *innovación* que suponía el capítulo inicial, definiendo a la iglesia como cuerpo místico de Cristo. Se lamentaron del empleo de esta "metáfora", de esta noción "vaga", "demasiado abstracta y mística", y pidieron que se sustituyera por *una definición más precisa de la iglesia*»: *Vaticano I,* Vitoria 1970, 170-71. Se puede ver también para esto, art. *Iglesia,* en *Sacramentum mundi,* III, Barcelona 1973, cols. 606-607.

136. Y. M. Congar recoge esta expresión de Lialine en *Eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días, o. c.,* en nota 7, p. 296.

137. *Ibid.* Más adelante se lee: «Si pensamos en tantos textos en los cuales, desde el siglo V, los papas no habían evocado la imagen del Cuerpo de Cristo sino para introducir la afirmación de su propia autoridad, *Mystici corporis* aparece como la primera gran exposición papal de la doctrina del cuerpo místico hecha por sí misma y en la cual se trata esencialmente de la iglesia *con Jesucristo*».

138. Es indudable que esta afirmación quedará bastante relativizada por la enseñanza del Vat. II. La cual, sin embargo, no deja de percibir y explicitar la riqueza de la imagen del cuerpo de Cristo para profundizar en el misterio de la iglesia. Cf. L. Cerfaux, *Las imágenes simbólicas de la iglesia en el nuevo testamento,* en *BAR,* 318-322.

posible hablar de *real unidad en un cuerpo* y no sólo de unidad social o moral [139].

2. Hacia el Vaticano II

Es un hecho que en torno a ese modo de autocomprensión eclesial *se revitalizó una tarea eclesiológica* que intentaba seguir profundizando en la verdad de la comunidad de fe. Por lo pronto era necesario esclarecer la mutua coordinación de los conceptos 'cuerpo de Cristo' y 'pueblo de Dios' como calificativos de la iglesia. A lo cual se añadían como datos nuevos la imagen de la iglesia como 'sacramento primordial' (Semmelroth) y la distinción entre la iglesia como estructura y la iglesia como comunidad (Congar). Todo esto aparte de la cuestión de la pertenencia de los miembros a la iglesia [140].

Ampliando el ángulo de visión eclesiológica en tal forma, fue posible *valorar más* la riqueza de contenido de la imagen 'cuerpo de Cristo'. Lo que paradójicamente se lograba volviendo a traer a la memoria eclesial la persuasión de que es desacertado pretender que una sola imagen dé cuenta en forma aproximadamente global del misterio de la iglesia de Cristo.

Este punto de vista iba a adquirir carta de ciudadanía en la enseñanza del Vaticano II. Se manifestaría, por un lado, en la *preferencia* que empezó a mostrar el pensamiento eclesiológico por las categorías 'pueblo de Dios' y 'sacramento de salvación', y, por otro, en la convicción cada vez más explícita de que en la reflexión sobre la iglesia había que valerse de la *riqueza complementaria* de las diversas imágenes De entre las cuales la imagen paulina de la iglesia como cuerpo de Cristo y la enseñanza vinculada a ella se seguirían considerando clave para la comprensión del misterio de la iglesia. Se trata, en efecto, de algo que ilumina y enriquece las comprensiones de la iglesia como pueblo de Dios o sacramento de salvación. Pues es precisamente *a ser iglesia de Cristo,* a constituirse como cuerpo suyo a lo que graciosamente es convocado el pueblo de la nueva alianza; y *es como cuerpo del Señor* como ha de ser la iglesia la visibilización de la llamada salvífica y su realización anticipatoria. Y no hay que pensar que la imagen, cuerpo de Cristo, está de por sí ligada a una concepción interiorista de la iglesia. Más bien, ofreciéndose

139. Cf. *MS,* 284-285.

140. Cf. *MS,* 285-286; K. Rahner, *La incorporación a la iglesia según la encíclica de Pío XII "Mystici corporis Christi",* en *Escritos de teología* II, Madrid 1961, 9-94.

como una forma de expresar su esencial referencia a Cristo, incluye ya los elementos para articular —siempre con él y a partir de él— *su relación con el mundo y con la historia* [141].

3. Vaticano II: elementos para una mayor historización

Nadie dirá que la imagen 'cuerpo de Cristo' es la central en la visión eclesiológica del Vaticano II. Como ya hemos visto, el concilio dio especial relevancia a la imagen 'pueblo de Dios' y al concepto 'sacramento de salvación' como especialmente significantes para la actual conciencia creyente e incluso para toda conciencia de buena voluntad. Sin embargo, no se puede negar que, en medio del conjunto de imágenes bíblicas que además presenta, concede *un cierto lugar especial* a la imagen del 'cuerpo de Cristo'; con lo cual *entronca,* es verdad, con la enseñanza magisterial inmediatamente anterior, pero, por otra parte, se *muestra también sensible* a la peculiar riqueza eclesiológica que a dicha imagen va asociada [142].

a) Unidad en un cuerpo visible

A este respecto hay que reconocer que el *énfasis* puesto por el Vaticano II al desarrollar brevemente la significación de la imagen 'cuerpo de Cristo' [143], recae sobre *la unión* entre Cristo y

141. «Con el concepto 'cuerpo de Cristo' se alude a la relación de la iglesia con Cristo, con el mundo, con los creyentes que la forman, y a la relación de los creyentes entre sí. Ese pueblo de Dios de los últimos tiempos tiende a penetrar corporalmente en un cuerpo —el cuerpo de Cristo— en este mundo; se sabe fuera de éste, pero con intención de incorporarlo a su salvación. En el cuerpo de Cristo es donde ese pueblo se acredita y se mantiene como pueblo de Dios»: *MS,* 169.

142. Dice L. Cerfaux a propósito del n. 7 de la constitución LG: «No es preciso destacar la imagen del Cuerpo sobre las otras imágenes del nuevo testamento. Ella puede ocupar el primer lugar y ha servido de vehículo a realidades fundamentales en la expresión del misterio de la iglesia. Pero sigue siendo una imagen»: *o. c.,* 318.

143. LG, n. 7 y 8. Así comenta el mismo Cerfaux el orden de las ideas de la constitución en su n. 7: «El empleo del 'cuerpo' por san Pablo debe situarse dentro de los contextos diferentes de sus cartas. El grupo Cor y Rom debe separarse de Col-Ef. Los dos aspectos son complementarios, pero distintos. La constitución ha construido el número 7, según este esquema. Los tres primeros párrafos pertenecen al primer aspecto: la diversidad de miembros y de cargas encuentra su unidad en el mismo Espíritu vivificador, que es la base de la formación de un solo cuerpo (párrafos 2 y 3); en las cartas de la cautividad, Pablo habla de la imagen de Cristo cabeza de la iglesia (párrafo 4), de la participación de los fieles, que son el cuerpo, en su cabeza (párrafo 6), del papel

la iglesia y *la unidad* de los creyentes al interior de ella. En lo cual hay un claro paralelismo con la concepción de la iglesia como sacramento de comunión de los hombres con Dios y de ellos entre sí. La L.G., pues, insiste particularmente en cómo el Hijo de Dios mediante su obra salvífica transformó al hombre en una nueva criatura y en cómo a sus hermanos congregados de todos los pueblos los constituyó místicamente su cuerpo comunicándoles su Espíritu. En ese cuerpo, prosigue el concilio, la vida de Cristo se comunica a quienes se unen a él por los sacramentos; los muchos, aún siendo distintos y teniendo diversos oficios, permanecen un cuerpo en el Espíritu; Cristo es la cabeza de ese cuerpo y se halla respecto de él amorosamente como el esposo respecto de su esposa [144].

Ahora bien, aunque el Vaticano II, al hablar de la iglesia como cuerpo de Cristo, no se refiere expresamente a la presencia de Cristo en ella de frente a la historia, a la corporalidad que en ella toma respecto del mundo, de ninguna manera puede decirse que esto queda fuera del ámbito de su enseñanza. Pues, por una parte, la L.G. deja bien claro que cuerpo de Cristo referido a la iglesia incluye necesariamente la *visibilidad histórica de la misma* [145]. Por otra parte, para la misma constitución, que la iglesia sea cuerpo de Cristo está esencialmente vinculado a que *ha de recorrer su mismo camino* [146]. Lo cual de nuevo implica que ser cuerpo de Cristo tiene que ver con el modo de ser iglesia en la historia. Finalmente, al reconocer en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador [147], la iglesia está seña-

del Espíritu santo (párrafo 6), de la dignidad de la iglesia hecha plenitud de Cristo, como Cristo es la plenitud de Dios»: *o. c.,* 318.

144. «Cristo, en verdad, ama a la iglesia como a su esposa, convirtiéndose en ejemplo del marido, que ama a su esposa como a su propio cuerpo. A su vez, la iglesia le está sometida como a su Cabeza. *Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad,* colma de bienes divinos *a la iglesia,* que es su cuerpo y su plenitud, para que ella tienda y consiga toda la plenitud de Dios»: LG, n. 7.

145. Notar las expresiones «compaginem visibilem», «coetus adspectabilis», «socialis compago», que utiliza LG, n. 8 al hablar de la identidad que se da entre la iglesia visible y el cuerpo místico de Cristo.

146. «Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la iglesia está destinada *a recorrer el mismo camino* a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres»: LG, n. 8, subrayamos nosotros.

147. J. Dupont señala con acierto que esta temática estuvo más presente en los debates de lo que pudieron indicar los resultados, en apariencia pobres, a los que se llegó en los documentos: «Al primer esquema *De ecclesia,* elaborado por la Comisión preconciliar y discutido del 1

lando *el lugar privilegiado de su servicio histórico.* Servicio que se realiza también históricamente en el caminar de una iglesia santa necesitada de purificación que avanza por la senda de la penitencia y la renovación [148].

Es, por tanto, fundado decir que al presentar a la iglesia como cuerpo de Cristo, el Vaticano II pone bases sólidas para un desarrollo ulterior de lo que podríamos llamar *la dimensión-para-la-historia de la iglesia en cuanto cuerpo de Cristo.* En efecto, aquella unión con Cristo que se subraya, ese vivir en la unidad a partir de él, no es algo que sólo en un segundo momento haya de manifestarse visible e históricamente. Precisamente el que, mediante su unión con ella, haga a la iglesia *su* cuerpo *es algo que de por sí apunta a una manifestación y visibilización,* como la sugiere de antemano el trasfondo semántico de cuerpo como forma humana de existir, como posibilidad de entrar en contacto y en relación histórica [149].

b) Vocación permanente

Explicitemos, por último, que la enseñanza del concilio incluye *el carácter dinámico* que compete a tal visibilización. Pues la iglesia no sólo es sino también *ha de hacerse* cuerpo de Cristo: «Es necesario que todos los miembros *se hagan* conformes a él hasta el extremo de que Cristo quede formado en ellos. Por eso somos incorporados a los misterios de su vida, configurados con él, muertos y resucitados con él, hasta que con él reinemos» (*L.G.,* n. 7). Aspecto éste al que apunta lo ya mencionado antes de que la iglesia ha de avanzar por la senda de la penitencia y la renovación.

Con todo esto no se quiere negar que las formulaciones del concilio tengan una indudable referencia a las dimensiones interiores, espirituales, místicas de la vida eclesial. Lo que intentamos decir es que, también de acuerdo con el concilio, tales dimensiones correrían el peligro de ser pura ilusión *si no toman carne en*

al 7 de diciembre 1962, los Padres lo atacaron por su silencio sobre la pobreza, destacando de manera particular la intervención del cardenal Lercaro el día 6 de diciembre. Insistió concretamente en la necesidad de valorar la doctrina evangélica de la pobreza de Cristo en la iglesia, y de presentarla como el signo y modo de la presencia y de la virtud salvífica del verbo encarnado en los hombres; pide además que se asigne a la evangelización de los pobres el lugar central que les corresponde»: *La iglesia y la pobreza, BAR,* 401.

148. LG, n. 8.

149. Cf. *MS,* 166.

la historia. Sólo pueden darse efectivamente en la realidad corporal de una iglesia que puede decir de sí misma: «Peregrinando todavía sobre la tierra, siguiendo de cerca sus pasos en la tribulación y en la persecución, nos asociamos a sus dolores como el cuerpo a la cabeza, padeciendo con él a fin de ser glorificados con él» (*L.G.,* n. 7). No hay, pues, incorporación sin seguimiento, y éste es a todas luces una realidad histórica. Como histórica tiene que ser la realización de la imagen de la esposa, cuerpo del esposo, incluida asimismo en el párrafo de la L.G. La iglesia es cuerpo de Cristo en cuanto que, mostrándose fiel y sometida a su cabeza, recibiendo de ésta todo lo que es, responde a su amor y tiende así hacia la plenitud de Dios.

No debería sorprender que —como en capítulos anteriores— al hablar ahora de la iglesia como cuerpo de Cristo aparezca de nuevo *el tema de la fidelidad.* Quizá pueda decirse que todo el NT —por no hablar del AT— incluye una permanente exhortación a ella. Una exhortación en la que primero se nos muestran los dones que se nos han hecho y de los cuales la fidelidad puede y debe brotar. Una exhortación cuya estructura recurrente podría generalizarse así: considerad lo que ya sois, para que, siéndolo fielmente, lo seais de verdad.

b) *Cuerpo de Cristo e historia: diversas impostaciones*

Comentando a un autor, P. Benoit afirma que es superfluo su empeño en descartar la interpretación del 'cuerpo de Cristo' paulino (referido a la iglesia) como «instrumento de Cristo para su acción al exterior» o «su manifestación visible en el mundo», entre otras cosas porque esa interpretación nadie la sostiene [150]. Este punto de vista merece citarse porque permite apreciar mejor los distintos acentos que se ponen en la interpretación de la iglesia como cuerpo de Cristo. En efecto, vimos ya cómo el Vaticano II ofrece al menos aspectos que pueden comprenderse y desarrollarse en el sentido de que la iglesia —cuerpo de Cristo— tiene que ver con la presentización y la prosecución de la obra del Señor. Por rumbos parecidos irá, como después veremos, la reflexión de la EdL. Antes de presentarla nos referiremos a dos desarrollos que *ejemplifican* también esta dirección interpre-

150. P. Benoit, *Exégèse et theologie* II, Paris 1961, 157. Se trata de una recensión del libro de E. Percy, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilegoumena,* Lund 1942.

tativa y que pueden, sin duda, facilitar la captación de la especificidad del aporte de la misma EdL.

1. Robinson: intención definida, perspectiva explicitada

La teología paulina del 'cuerpo' tiene contraída una deuda con J. A. T. Robinson, quien ha subrayado con lucidez la importancia de esa categoría y ha destacado el realismo con que ha de entenderse cuando se la utiliza en la fórmula 'cuerpo de Cristo' referida a la iglesia [151]. No es poco, en efecto, mostrar que cuando Pablo se refiere a la unión de los cristianos con Cristo en términos de cuerpo, no está utilizando una simple metáfora: «Tal analogía es válida porque los cristianos *son,* literalmente, el organismo resucitado de la persona de Cristo, en toda su realidad concreta» [152]. Ocurre aquí algo equivalente a la imagen de 'cuerpo' aplicado a la carne del resucitado o al alimento que comemos en la eucaristía [153]. Es verdad que el énfasis de Robinson, nacido de un afán, por así decirlo, colectivista, puede no dar adecuado relieve al individuo al interior del cuerpo [154]. Pero no lo es menos que puede resultar sumamente iluminador para la existencia cristiana y eclesial en el mundo de hoy redescubrir que:

> la mole de la existencia humana, a pesar de todo su pecado, sus catástrofes y sus determinismos, sigue siendo *soma*; *está hecha para Dios*. Aunque pueda haber llegado a conformarse con el *sarx* y su destino, no es ésta su verdadera constitución tal como ha sido creada y redimida en Cristo. Por su parte, *la iglesia es el testigo ante el mundo de la verdadera naturaleza del mundo, el garante y artífice de su gran destino* [155].

A pesar de su condición pecadora, el mundo de los hombres *sigue estando llamado* a la liberación en Cristo. Y la iglesia del Señor, como cuerpo suyo, ha de ser ante el mundo *testigo perseverante* de esa verdad, e *instrumento colaborador* en su realización efectiva. No cabe duda que tales aportaciones pueden ayudar a profundizar la condición de la iglesia sacramento de comunión con Dios y entre los hombres por cuanto señalan *la raíz* de donde

151. J. A. T. Robinson, *El cuerpo,* Barcelona 1968.
152. *Ibid.,* 77; subrayado del autor.
153. *Ibid.* A propósito del realismo propio de esta obra escribe P. Benoit: «No es fácil mostrar la suficiente aprobación a la reacción (...) contra la explicación puramente metafórica del 'cuerpo de Cristo', en favor del realismo de la misma sacado de la verdadera fuente del tema: el cuerpo personal de Cristo muerto y resucitado»: *o. c.,* 165.
154. Cf. P. Benoit, *o. c.,* 169.
155. J. A. T. Robinson, *o. c.,* 117, subrayados nuestros.

tal sacramentalidad proviene y *la manera* precisa —como cuerpo de Cristo— como ha de realizarla.

a) Importantes explicitaciones

Lo que hace interesante para nosotros el aporte de Robinson no es sólo que subraye la dimensión histórica de la iglesia cuerpo de Cristo. Lo es *el modo* cómo se acerca a esta enseñanza, *la perspectiva* desde la cual interroga al texto bíblico, la forma cómo va ésta orientando sus conclusiones. En efecto, no es común —fuera del ámbito de la teología de la liberación— [156] que en la explicación del punto de partida de una reflexión bíblica (o, en general, teológica) *los autores definan la "perspectiva que adoptan" en la forma y con la claridad con que lo hace Robinson* en su trabajo sobre el cuerpo [157]. El está persuadido de *la importancia que tiene el hombre masa en el conocimiento del mundo.* Es preciso atender, para aspirar a una presentación del evangelio, al *influjo* determinante del medio ambiente, a la *interdependencia* económica, a la *planificación* social y a la *consolidación* del super-Estado. Ante la permanente amenaza que pesa sobre la libertad individual es obligación del cristiano tomar medidas preventivas y hacer que sea posible un encuentro y realización personal al interior de la interdependencia. *El problema, pues, hoy día, es el del hombre socializado* [158]. El cual, dada la situación en que —al menos por ahora— está irremisiblemente colocado, no puede encontrar su salvación en la simple independencia. Esta existe sólo como recuerdo de una pasada aspiración liberal. El mundo exige hoy marchar por nuevos caminos y éstos llevan el rumbo de la interdependencia [159].

156. Cf. *supra,* cap. 1. Como un *ejemplo* de esto en el ámbito de la TdL remitimos a la franca presentación del «interés que orienta nuestra investigación» en el libro de L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo.*
157. Cf. sobre todo p. 9-11.
158. «Eso (hombre socializado) significa que va reduciéndose constantemente el poder que el individuo tiene para actuar, o incluso para pensar, en cualquier asunto de importancia con independencia de su medio ambiente social o incluso en contra de él»: Robinson, *o. c.,* 10.
159. «Esto quiere decir, entre otras cosas, que nuestro ideal de libertad y de sociedad asimismo libre no puede definirse simplemente en términos de dependencia. La redención del hombre de hoy significa una libertad que le permita llegar a ser no un individuo (en su independencia es impotente frente a un Estado gigantesco) sino una persona, capaz de encontrarse a sí misma —en vez de perderse— en la interdependencia de la comunidad»: *Ibid.,* 10-11.

Es claramente la situación histórica así comprendida, la problemática así planteada, la que hace necesaria para Robinson una relectura del mensaje bíblico. *Hay que preguntar de nuevo* a la Escritura sobre el sentido de la existencia humana. En una época en que son a todas luces insuficientes las viejas respuestas, ¿podrá ella iluminar una cuestión que se plantea cada vez con más fuerza? *Nuestro autor está convencido de que la enseñanza paulina sobre 'el cuerpo' contiene elementos fundamentales para solucionar "el" problema de nuestro tiempo* [160].

b) Los límites de la perspectiva

Antes de pasar a considerar algunos de los principales resultados que Robinson obtiene con su relectura de los textos de Pablo, conviene detenerse un momento para señalar ciertos límites que, desde el punto de vista de la EdL, están implicados en la perspectiva que brevemente hemos delineado. Pues es un hecho, como hemos ido mostrando, que dicha perspectiva influye tanto en el planteo de las cuestiones como en la forma de responderlas [161].

α) Relación entre «hechos» y «diagnóstico»

Habiendo señalado que *el* problema hoy día es el del hombre socializado, Robinson manifiesta que su intención es partir de determinados *hechos* sin pretender ofrecer un *diagnóstico* de ellos [162]. Pensamos, sin embargo, que esta separación entre hechos

160. «La segunda convicción fundamental de la que procede este libro es la de que, en el concepto paulino de cuerpo, se halla profundamente implicado algo que sirve en gran manera para la comprensión del problema expuesto (que es, nada menos, *el* problema social, político y religioso de nuestro tiempo) y para su solución cristiana»: *Ibid.* 11.

161. Cf. *supra* (capítulo 1). Esto queda ilustrado con gran plasticidad en el siguiente párrafo: «En la exégesis te encuentras a veces que un mismo dato es utilizado por diversos exegetas para probar cosas exactamente contrarias: todo depende de esa valorativa o estimativa que ha utilizado el dato. La historia de todo el primer siglo de aplicación de la crítica histórica a los evangelios condujo a un fiasco memorable que provocó en muchos la decisión de abandonar la empresa: salieron tantas imágenes 'científicas' de Jesús cuantos eran los historiadores que se habían dedicado a ello. Y aún después de la época liberal, se ha llegado a dar como 'científico' que Jesús había sido ario (y esto lo dijeron los alemanes), que había sido una especie de *bussinesman* (y esto lo dijeron los norteamericanos) y que había sido un guerrillero (y esto se ha dicho en movimientos revolucionarios)...»: J. I. González Faus, *Acceso a Jesús,* Salamanca [4]1981, 42.

162. *O. c.,* 10.

y diagnóstico no es tan fácilmente asequible. Los «hechos» nunca son hechos desnudos. Además de ser portadores de una significación incluyen, en el que se seleccionen unos y no otros, en el que se los describa de una u otra forma, algún tipo de diagnóstico. Por ejemplo, sólo si *no* se considera la realidad del hombre socializado como expresamente *producida por agentes históricos* (y en consecuencia como una realidad que pueda o deba ser modificada por ellos) puede decirse que «tenemos el deber de comprender y aceptar como venidos de Dios los hechos que han producido al hombre socializado» [163]. Prescindir de este aspecto tan fundamental y dispensarse de una crítica de «hechos» que no son totalmente positivos ni completamente aceptables como venidos de la mano de Dios es también, en cierta forma, diagnosticar. Concretamente, no atender a la dimensión práxica del existir humano, que no sólo aspira a dotar de sentido lo que está viviendo sino que también tiene parte en sus orígenes causales y se esfuerza además por comprenderlo y transformarlo, puede llevar a una serie de interpretaciones religiosas que al menos suenen como legitimaciones mistificadoras de situaciones justamente cuestionables.

β) ¿Interdependencia?

De acuerdo con lo dicho, no se puede partir sin más del «hecho de la interdependencia económica con todas sus implicaciones y consecuencias», aunque de ello se concluya que si los hombres «hemos de sobrevivir, sólo podrá ser como 'miembros unos de otros'» [164]. Sin duda es una verdad incuestionable que a la humanidad no le queda más camino que el de la solidaridad: pero para que resulte operativa aparece como necesario analizar con más rigor en qué consiste *la actual falta de solidaridad,* y hacer esto precisamente desde el compromiso efectivo en la construcción de la solidaridad nueva

Desde la perspectiva latinoamericana tal como se comprende en la EdL (y en general desde el mundo de la periferia) 'interdependencia' resulta *un término sospechoso.* En muchas ocasiones no es más que el velo encubridor de una realidad de injusta e inhumana *dependencia,* producida y mantenida mediante nuevas y refinadas formas de colonialismo y explotación. Evidentemente esto no anula la conclusión de Robinson, antes al contrario, la hace más urgente y permite señalar caminos para llevarla a una

163. *Ibid.*
164. *Ibid.*

ulterior concreción. Si hemos de encontrar la salvación, hemos, efectivamente, de encontrarla como miembros los unos de los otros. Pero esto hemos de realizarlo en el mundo de la conflictividad real, de la opresión de la mayoría de la humanidad, de las luchas por superarla.

γ) La tentación de Occidente

Dando un paso adelante, es preciso añadir la necesidad de distinguir entre lo que es un *mero peligro* y lo que ya está aquí como *amenaza realizada,* entre lo que es el contenido de una determinada tentación y lo que implica el haber sucumbido ya a una más grave. En efecto, a Robinson lo que más parece preocuparle es *la reducción del poder* que el individuo tiene para actuar en asuntos de importancia con independencia del medio ambiente o incluso en contra de él. Ve ahí *el peligro de una nueva esclavitud* y advierte que la tarea del cristiano es prevenirlo. Pero esta prevención ha de lograrse por la vía adecuada. Pues *la tentación* de Occidente consiste en buscar la salvación exaltando al individuo frente a semejantes colectividades; cuando la única salida está en la solidaridad en donde —como en estructura posibilitante— hemos de vivir la existencia personal [165].

Se ha de reconocer que no sería fundado acusar a Robinson de *ingenuo optimismo histórico* [166]. El se da cuenta de que la actual situación sigue siendo cuerpo de pecado y de muerte y sigue por ello estando necesitada de redención. Ahora bien, desde la perspectiva de los países de la periferia del sistema capitalista las cosas se ven de distinta manera. Efectivamente, *la tentación de Occidente no es la de exaltar al individuo frente a las colectividades y frente a la omniabarcante solidaridad de que son*

165. «La tentación del occidente consiste en buscar la salvación exaltando al individuo *frente* a semejantes colectividades o retirándose del cuerpo de la existencia socio-histórica. Pablo, en cambio, ha visto en el evangelio cristiano algo muy distinto. El cuerpo, en efecto, no es sencillamente malo: está hecho por Dios y para Dios. Instituida por él, la solidaridad es aquella estructura en la que hemos de vivir la vida personal. La libertad del hombre no consiste en que éste carezca de vinculaciones, ni su individualidad en que deje de ser social»: Robinson, *o. c.,* 11.

166. «También como nosotros, Pablo parte del hecho de que el hombre se encuentra inmerso en una vasta solidaridad de existencia histórica que le niega la libertad de controlar su propio destino y de realizar su verdadero fin. Dicha existencia es la del 'cuerpo' de pecado y de muerte, que envuelve los distintos niveles de su ser: físico, político e incluso cósmico»: *Ibid.,* id.

expresión las grandes corporaciones de la sociedad moderna. Su tentación consiste en proseguir viviendo sin tomar conciencia de su pecado. *Empeñarse en no saber que está construido y sigue construyéndose sobre la base de la violencia estructural y de la explotación de las mayorías a las que ya por mucho tiempo ha oprimido y marginado.* Imaginar que el asunto de la esclavitud es algo del pasado y que nuevas formas de esclavitud son a lo más riesgos para un futuro. Seguir pensando que es firme la unidad ficticia y creer que nada cierto dicen quienes afirman que las naciones presentadas como modelos de humanidad han sido históricamente de una inhumanidad incalculable, y en muchos aspectos lo siguen siendo [167].

c) Aportes de real validez

Aun estando condicionados por su perspectiva, los resultados a que llega Robinson en su relectura de Pablo ofrecen *valiosas pistas* para una comprensión más profunda e historizada de la iglesia como cuerpo de Cristo. Sobre todo si se tiene conciencia de que se ha de proseguir con el esfuerzo de dotarlos de concreción a partir de análisis más detenidos de la situación histórica y de la práctica comprometida en la transformación de la misma.

Por ejemplo, constatar que el pecado «como la muerte, se ha convertido en un poder extraño que reside en el seno del individuo denegándole el dominio sobre las propias acciones» y que en consecuencia «ahora ya no es un símbolo de la libertad (mal usada) sino de determinismo» [168], podrá ser referido a *una situación* en la que la violencia institucionalizada y la injusticia estructural *aparecen como la manifestación colectiva del pecado del mundo.* También ella niega al individuo y a los grupos oprimidos el dominio de la historia y de la construcción del futuro, y cierra a los opresores el acceso a la auténtica humanidad. Lo que puede introducir en la consideración sobre el hombre rescatado una re-

167. A vislumbrar el tipo de solidaridad en el pecado que para la reflexión creyente en A. L. representan, v.gr., las «actuales corporaciones» ayudaría considerar lo que está detrás de este grito profético: «A las transnacionales corresponde la mayor responsabilidad en problemas tales como el deterioro del ambiente, el agotamiento de los recursos naturales del planeta y la macro-urbanización inhumana, que tanto preocupan hoy en todo el mundo. A ellas hay que imputar la responsabilidad por la injusticia en el comercio internacional del imperialismo internacional del dinero, y por la corrupción y el soborno como medios 'normales' de alcanzar sus propios fines por encima de los intereses de las naciones y de los pueblos»: *Var teol LAT,* 18.

168. Robinson, *o. c.,* 52.

flexión sobre la relación mutua que se da entre *renovación del individuo y transformación de las estructuras* de pecado. Sólo a través de ambas se va logrando hacer eficaz la salvación del cuerpo. Asimismo se podría concretar el tema de la dimensión kenótica y práxica de la existencia eclesial [169]. Pues si bien Cristo entra en la historia como siervo de los poderes, ni éstos, ni el pecado, ni la maldición tienen fuerza sobre él. El vence las fuerzas del mal y muriendo deja el pecado reducido a la impotencia. Así la iglesia ha de hacer morir las obras de la carne; *ha de oponerse a las fuerzas del mal encarnadas en la falta de fraternidad, en la injusticia y la violencia de la historia,* a sabiendas de que en último término sólo triunfará sobre ellas absorbiéndolas, y de que con nada más que con la fidelidad hasta la muerte es posible suprimir la potencia del pecado. Es decir, la iglesia *ha de hacer lo que hizo Cristo* —ha de recorrer su camino completo— como que es su cuerpo y su presencia operante. Lo que significa que no lo hace sólo en virtud de un imperativo ético, de algo que brota de un ejemplo, sino porque ha muerto en, con y por el cuerpo del Señor, por la sola y única razón de que es su cuerpo y vive en su vida para Dios [170].

También es esclarecedora la conclusión de que «en adelante ya no es uno quien representa a muchos... más bien es la multitud quien representa al Unico»; «la multitud sin límite alguno posible ni de raza, ni de clase, ni de sexo, constituye ahora el Unico: muchos son ahora uno solo» [171]. Ahora bien, esto pertenece a esa realidad que completa en extensión tiene que ser hecha efectiva en intensidad [172]. Es decir, la iglesia será y representará al Unico en la medida en que realice a su interior y procure testimoniar eficazmente ante el mundo *la superación del racismo, del antagonismo de clases y de todo otro tipo de marginación y discriminación.* Superación, insistimos, que tiene que ser real e histórica y no meramente intencional o ficticia. Superación que siempre hay que intentar de nuevo pues sigue y seguirá siendo verdad que estamos unidos a él en la semejanza

169. Cf. *ibid.*, 55-70.
170. Cf. *ibid.*, 67 y s.
171. *Ibid.*, 91.
172. «Lo que está completo en extensión (la plenitud), tiene que ser hecho efectivo en intensidad: el ámbito sobre el que se extiende el señorío de Cristo ha de colmarse por dentro y por fuera. Y el agente de esta plenitud es la iglesia; su función consiste en extender por todo el universo redimido por Cristo el reconocimiento de su victoria»: *Ibid.*, 104.

de su muerte y que la semejanza de la resurrección es para el futuro [173]. Lo que *no disminuye sin embargo la importancia de las realizaciones históricas en que esa actualidad salvífica es mediada.* Ya que «de igual manera que la esperanza cristiana de la resurrección es fundamentalmente social, es también ineludiblemente histórica. Es una resurrección no *a partir* del cuerpo, sino *del* cuerpo. La nueva creación no es un comienzo absoluto, sino la antigua creación renovada» [174].

Con base en estos ejemplos, concluyamos este apartado repitiendo que, dentro de los límites que le impone su perspectiva, el aporte de Robinson resulta iluminador sobre todo desde dos puntos de vista. Desde la forma como se acerca al texto bíblico (con una intención expresa y en una perspectiva determinada) y desde la lectura concreta que hace del mismo. La cual ofrece valiosas pistas para una reflexión eclesiológica que se realiza conscientemente desde las exigencias concretas de una praxis eclesial.

2. EdMS: cuerpo de Cristo para «el hombre de hoy»

Lo anterior deja en claro, una vez más, que no es indiferente la comprensión que se tiene de la actual situación histórica respecto de la forma como puede entenderse luego la iglesia —en el caso concreto como cuerpo de Cristo. Asimismo pone de manifiesto lo fecundo que puede resultar emprender una relectura del mensaje bíblico con la intención de ayudar a dar una respuesta a los retos que se descubren como más importantes en la historia presente. Finalmente, permite llevar a cabo una comparación crítica entre la comprensión de la historia y la misma relectura y las que se hacen desde otras perspectivas.

Ahora bien, no es común —como señalábamos— que ese proceder se siga con la explicitud con que, v. gr., lo realiza Robinson. Y es que no es fácil, por una parte, percibir la determinación que la situación social y la comprensión que de ella se tiene producen en la elaboración teológica. Consiguientemente es poco probable que se emprenda la tarea de definirlas con el fin de ser más críticos respecto de la propia reflexión. Será más normal optar por la salida intermedia de una cierta universalidad y generalidad que, sin embargo, no dejen de estar orientadas a constituir respuestas actuales.

173. *Ibid.*, 108.
174. *Ibid.*, 117.

Explicitamos esto porque es nuestro propósito proceder ahora a *considerar brevemente la presentación que hace la EdMs acerca de la iglesia como cuerpo de Cristo* [175]. Ello nos servirá asimismo como punto de comparación para identificar mejor el aporte de la EdL a este respecto. Ya hemos notado que en el tratamiento de sus temas la EdMS ofrece apenas algunas referencias explícitas que permitan descubrir *la problemática actual* a la que pretende responder y señalar el influjo de dicha problemática en sus relecturas resultantes. Sin embargo, teniendo en cuenta lo dicho en partes anteriores [176], es posible establecer algo de ese trasfondo y mostrar su efectiva incidencia en este desarrollo.

a) Cuerpo en clave de sacramento

En su visión sobre la iglesia como cuerpo de Cristo, la EdMS *incluye explícitamente la dimensión-para-la-historia* que hemos ido señalando en esa imagen paulina. No considera, en efecto, que dicha categoría haya de circunscribirse por fuerza a una concepción puramente interior (o sólo al interior) de la iglesia. Si bien, explicablemente, de acuerdo con su «perspectiva», se valdrá de ella también para poner de relieve aquellos aspectos que, por una parte, muestran la *no superfluidad* de la iglesia y, por otra, *responden a cuestiones más particulares* que «el hombre de hoy» plantea a la configuración histórica de la iglesia (tal como se percibe, sobre todo, en el primer mundo).

Ahora bien, el hecho de que la EdMS vea en la iglesia precisamente como cuerpo de Cristo *un significado de referencia al mundo* no es sólo congruente con la orientación de una eclesiología que toma la categoría 'sacramento de salvación' como clave para un acercamiento global al misterio de la iglesia. También señala una pista para comprender mejor *las raíces* de tal sacramentalidad. En efecto, por lo pronto se puede afirmar que hay una *gran afinidad* entre la enseñanza paulina de la iglesia como cuerpo de Cristo y la del Vaticano II que la presenta como sacramento de salvación. Dicha afinidad estriba particularmente en la dimensión-para-la-historia propia de toda realidad sacramental y que pertenece asimismo al ser de la iglesia como cuerpo de Cristo. Pero eso no es todo: *es en esta corporalidad donde se enraiza la posibilidad de ser y actuar sacramentalmente.* Pues, la iglesia puede ser «el sacramento universal de salvación legado por el

175. *MS,* sobre todo, 164-187; también 338-340.
176. Cf. *supra,* cap. 1.

Señor resucitado —y por tanto invisible— como *visibilización sacramental del* mismo Señor en cuanto mensajero de la salvación» [177], precisamente *porque es cuerpo suyo.* Cuerpo que, efectivamente, presentiza al Salvador, quien, en la iglesia, hace que, como en su pleroma, continúe presente en la tierra la obra de la cabeza [178].

En tal afinidad y enraizamiento, como luego veremos, insistirá también la EdL, si bien se esforzará por llevarlos a *ulteriores concreciones* de acuerdo con las exigencias que plantea la situación latinoamericana. La EdMS, por su parte, no se empeñará de la misma manera en discernir *las formas* que actualmente adopta o debe adoptar aquella presentización; su interés, como dijimos, está centrado mayormente en las raíces que la posibilitan. Así, por ejemplo, afirmará que la iglesia como cuerpo del Señor se ha de referir a la *forma concreta* de corporeidad en la que el Hijo de Dios apareció para nosotros en Jesucristo; corporeidad que constituye la sacramentalidad original y que, radicada en la unión hipostática entre Dios y el hombre en Jesucristo, pervive y está integrada en la iglesia visible [179]. Pero no precisará que esa forma concreta fue la del Siervo, que la unión hipostática se realizó bajo la forma de kénosis, y que el camino recorrido por Jesús de Nazaret y no otro es el que en definitiva señala los derroteros para la existencia y configuración histórica de la iglesia que es su cuerpo.

b) Ef y Col: un cuerpo histórico

El enfoque antes esbozado se apoya primariamente en la enseñanza sobre el cuerpo que aparece en Ef y Col. La EdMS encuentra ahí *los fundamentos de la profunda unidad de la iglesia con Cristo*; unidad en la que se ha de subrayar siempre *la superioridad* de Cristo como cabeza y *la subordinación* de aquélla a la manera de la esposa que es el cuerpo de su marido. Pero esto no es todo; avanzando sobre interpretaciones anteriores, descubre también en esa enseñanza las bases bíblicas para establecer que *como cuerpo de Cristo la iglesia es su presencia y su manifestación para el mundo,* el cual, en definitiva, está orientado a incorporarse a Cristo a través de la incorporación a su cuerpo histórico que es ella.

177. *MS,* 339, subrayado nuestro.
178. *Ibid.,* 340.
179. *Ibid.*

α) Unidad en subordinación

Para Pablo cuerpo de Cristo describe ante todo *la relación de la iglesia con Cristo*. Relación de unión que la EdMS subraya con claridad. La iglesia es «en Cristo Jesús» el «pueblo de Dios» que ha sido reunido por él como su cuerpo. Por la vida que le ha comunicado el Espíritu la ha hecho de tal manera suya que no hay más manera de expresar esta realidad que llamarla así, su cuerpo. Y esto no en sentido metafórico o puramente moral sino absolutamente real. «No se trata de compararla simplemente con él, sino que se habla a partir de la realidad. La iglesia es Cristo en su cuerpo (...). En el cuerpo de Cristo, la iglesia, está el propio Cristo de una determinada manera» [180]. Qué signifique ese estar Cristo en la iglesia «de determinada manera» se esclarece con la indicación de que siendo cuerpo suyo y no pudiendo por tanto separarse de él, la iglesia con todo *no se identifica* con Cristo en un sentido pleno. Eso mismo queda aún más preciso considerando *el lugar de Cabeza* que corresponde a Cristo en el cuerpo. El es *el origen* de la vitalidad de la iglesia, es superior a ella, y ésta le queda a él subordinada. Es *el fundamento* de la iglesia y su meta permanente. Es su *principio interno y su fuerza*. Por otra parte, que él sea la cabeza significa también que puede ser alcanzado a través del cuerpo. Estando él en el cielo *es la iglesia la condición de posibilidad para llegar a él*. Llegaremos a ser el hombre perfecto con tal de que nos dejemos edificar dentro de su cuerpo, la iglesia [181]. Todavía, al introducir Pablo en este conjunto la imagen de la esposa como cuerpo del esposo, hace ver que la relación Cristo-iglesia es, ante todo, *una relación de amor*. Relación que refuerza la señalada compenetración mutua pues «el que ama a su mujer a sí mismo se ama» (Ef 5, 28b) y que de nuevo manifiesta la necesaria *fidelidad y sometimiento* amorosos de la iglesia respecto de él.

β) Presencia histórica

Así expuesta la enseñanza paulina de Ef y Col, la EdMS ve en esa íntima unidad con sus características de superioridad y sometimiento *la base para una comprensión adecuada de la dimensión sacramental y de visibilización histórica* propia de la iglesia como cuerpo del Señor. En efecto, en toda la relación de

180. *Ibid.*, 165.
181. *Ibid.*, 165-166.

Cristo con su cuerpo, la iglesia, hay algo decisivo y que está dado por el trasfondo de 'cuerpo' «que subraya en primer término *la realidad de la manifestación y la presencia*» [182]. En las cuales se significa *la misión de proseguir la obra de Jesús el Cristo*. Pues siendo cuerpo suyo para el mundo, la iglesia ha de realizar una función unificadora y de servicio a la comunión universal. Función ésta cuya urgencia sería indispensable explicitar y cuyos modos de realización haría falta esbozar concretamente si se tuviera en cuenta el panorama de división y falta de comunión que ofrece la humanidad. Pero en cuyo señalamiento la EdMS más parece atender al carácter de no-superfluidad (necesidad) que en su realización compete a la iglesia: «Al ser el 'cuerpo de Cristo', del segundo Adán, del hombre primordial, la iglesia es un 'mundo'. Por eso sus dimensiones y las del mundo coinciden en principio. A partir de Cristo todo el mundo *está sometido* a las aspiraciones y cuidados de la iglesia y en ella es donde vuelve a levantarse» [183].

γ) El influjo de la perspectiva

En la lectura que la EdMS hace del tema iglesia-cuerpo de Cristo en Ef y Col subraya justamente *la unidad* de Cristo con la iglesia, *el modo de relación entre ellos y la dimensión-para-la-historia* que esa relación conlleva; asimismo fundamenta ahí de nuevo la necesidad de la iglesia, a cuyas aspiraciones y cuidados está sometido todo el mundo. Ahora bien, la EdMS *no se detiene en las modalidades* en que hoy debiera encarnarse esa dimensión para la historia. *La razón de ello* es, como ya señalamos, la menor relevancia dada a los retos reales que hoy plantea la historia de la humanidad [184]. Cuando no se tienen presentes los rasgos de una situación catastrófica en la que la mayoría de la humanidad es marginada y oprimida, es menos urgente acudir a las categorías del Siervo, del seguimiento, del privilegio evangélico de los pobres para concretar la configuración de la iglesia. Será la percepción dramática de esa urgencia en A.L. y la experiencia eclesial liberadora que ahí se va viviendo la que —de la misma manera que ha intentado concretar en qué consiste esa salvación de la cual la iglesia es sacramento— intentará ahora concretar los rasgos de la presencia histórica de la iglesia como cuerpo del Salvador.

182. *Ibid.*, 166, subrayado nuestro.
183. *Ibid.*, 117, subrayado nuestro.
184. Salta a la vista la diferencia de enfoques que a este propósito representan el trabajo de Robinson y el de la EdMS. Aparece asimismo la preocupación sistemática propia de ésta última.

c) 1 Cor y Rom: relaciones entre los miembros del cuerpo

Subrayando su diferencia con Ef y Col [185], en 1 Cor y Rom la EdMS encuentra a la iglesia como *el cuerpo formado por los creyentes*. A partir de ahí descubre enseñanzas que considera *claves para elucidar la actual experiencia eclesial,* al menos tal y como en términos generales dicha experiencia se capta y se vive en el mundo rico. En efecto, no deja de tener importancia considerar a la iglesia sobre todo como comunidad de creyentes a la hora de plantear cuestiones más particulares a propósito de estructura y organicidad vital, autoridad y carisma.

α) Anterioridad-posterioridad. Universalidad-particularidad

Según la EdMS, la imagen de cuerpo de Cristo que aparece en 1 Cor y Rom se refiere, en primer término, no a la relación de los creyentes con Cristo, sino *a las relaciones mutuas entre ellos y de ellos con la iglesia.* Con base en esas enseñanzas la iglesia puede pensarse de *dos maneras,* que lejos de excluirse se complementan mutuamente. Por una parte, la iglesia es el cuerpo de Cristo al que se incorporan los miembros; en tal sentido *es claramente anterior* a ellos. Por otra, es la comunidad de los creyentes unidos en un cuerpo la que constituye la iglesia; lo cual permite hablar de *una cierta posterioridad* de ésta y subraya el efectivo papel que juegan los creyentes en la visibilización y presentización del Señor, del cual son constituidos como cuerpo. Esta misma enseñanza puede prolongarse e iluminar el sentido de *universalidad y particularidad* de la iglesia. En efecto, «en el primer caso, la iglesia es un 'mundo' comprensivo, *el* mundo en Cristo; en el segundo caso, es decir, ahí donde la iglesia se presenta como comunidad de los creyentes, es un espacio entresacado del mundo y un recinto necesariamente limitado» [186]. La imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo entendida así ha de ayudar, pues, a elucidar su *dimensión universal* —ya real y efectiva a la vez que en germen y en vocación— y su *dimensión histórica* más concreta. Finalmente, arroja luz sobre el *tipo de relación* que

185. «Ahora bien, en los escritos de Pablo hallamos además un concepto de cuerpo aplicado a la iglesia, pero con diferente orientación; de él se habla sobre todo en 1 Cor y Rom. En él no aparece en primer término la relación de los creyentes con Cristo, sino las relaciones mutuas entre ellos»: *MS,* 167.

186. *Ibid.*

ha de vivirse en ella y ha de caracterizarla como tal. Pues en ambos casos que sea 'cuerpo' quiere decir que *los miembros dependen ya de antemano los unos de los otros*; su integración al cuerpo la cumplen compartiendo los sufrimientos y alegrías, preocupándose y mirando los unos por los otros; en resumen, amándose los unos a los otros.

Es indudable que estas reflexiones resultan también pertinentes en el ámbito de la EdL, sobre todo cuando subrayan la «primera eclesialidad», la importancia de la iglesia como acontecimiento. Sin embargo, *la EdL se ve precisada a preguntar más* sobre la relación de la iglesia con la comunidad en que se realiza y con la humanidad a incorporar, y también sobre otro tipo de relación de los creyentes entre sí. ¿Hay, en efecto, alguna especial relación de la iglesia como cuerpo de Cristo con la mayoría de la humanidad que son los oprimidos de la tierra? ¿Se puede decir que está ella orientada a configurarse como cuerpo del Señor precisamente entre los pobres que acogen en la obediencia de la fe el mensaje del evangelio? ¿Cuál es la significación de las comunidades eclesiales configuradas a partir de los pobres y oprimidos y cuál su relación con otras comunidades al interior de la única iglesia? Cuestiones éstas cuyo planteo sólo se explica desde una situación histórica como la de A.L. y desde una perspectiva teológica cristianamente coherente con ella.

β) Organismo y estructura. Carisma y autoridad

La EdMS prosigue haciendo ver que según Pablo la coexistencia e inclusión mutua del cuerpo de Cristo y la comunidad de los creyentes dentro de la iglesia esclarece la coexistencia e inclusión de *estructura* y *organismo* [187]. A la primera corresponde *lo sacramental y lo jurídico*; a la segunda *lo carismático y existencial.* Los dones del Espíritu son el fundamento y la comprobación de la unidad viva que existe entre los miembros de la comunidad dependientes los unos de los otros. Y en esa compenetración es donde se enraíza la unidad entre la iglesia del derecho y la iglesia del amor [188].

A este propósito la EdL subrayará sobre todo *el carácter de servicio* que compete a la autoridad y a todo otro tipo de función respecto de la realización de la vida y la misión de la iglesia. Insistirá en que es la «primera eclesialidad» criterio previo a

187. *Ibid.,* 168.

188. *Ibid.,* 168-169.

toda ulterior diferenciación funcional. Y pondrá de nuevo de relieve el lugar de los pobres como base estructuradora de la iglesia.

c) *EdL: iglesia, cuerpo histórico de Cristo*

1. Semejanzas y diferencias

En una reflexión que va a hacer fructificar lo que en el Vaticano II venía en forma de semilla [189] la EdL va a desarrollar novedosamente la *dimensión-para-la-historia* de la iglesia como cuerpo de Cristo. En ese desarrollo destacará el lugar del *seguimiento* en un esfuerzo por integrar una visión individual con una comprensión comunitaria, corporativa, del mismo. Por otra parte, profundizará en esa *identificación* señalada por el concilio entre los pobres y los que sufren y el Señor de la iglesia.

Como es natural, todo esto lo va a llevar a cabo *a partir de preocupaciones bastante específicas*. Las cuales, como hemos señalado, surgidas al interior de la práctica creyente comprometida con el proceso de liberación al interior de una nueva experiencia de iglesia, manifestarán una vez más la mayor urgencia de reflexionar sobre *la necesidad de salvación* que sobre la eventual superfluidad de la iglesia. En ese sentido, la búsqueda de la EdL seguirá insistiendo en las *mediaciones* en que esa salvación ha de irse realizando históricamente y en el *papel* que en ese proceso ha de desempeñar la iglesia como respuesta a su vocación más honda.

Ya se ve, pues, que el planteamiento de la EdL va a ser en algunos aspectos más parecido al de Robinson. En efecto, la EdL reflexiona sobre el cuerpo de Cristo también con la esperanza de esclarecer los problemas más acuciantes de la actual historia. Ahora bien, a diferencia de aquél, *el problema central* no lo planteará como el del hombre socializado sino como *el del hombre oprimido* en una situación en donde la socialización se ve estructuralmente impedida y la solidaridad ha quedado desplazada

189. «Contemplando el papel principal que ha tenido el tema de la pobreza en los debates conciliares, puede dar la impresión de que se le ha dado un lugar muy modesto y de poco relieve en la constitución sobre la iglesia: algunas líneas dispersas, y en el n. 8 las tres primeras frases del tercer párrafo. Pero la importancia de una enseñanza no se mide por el número de líneas que le hayan consagrado. La brevedad del pasaje que vamos a comentar no es obstáculo para tener un gran valor y para representar lo esencial del mensaje revelado sobre la cuestión de que se trata»: J. Dupont, *La iglesia y la pobreza,* en *BAR* 401.

por la dominación. Más aún, y esto es importante, tal problema la EdL lo va a plantear explícitamente desde la *conciencia* de la injusticia histórica que representa tal situación y desde la *praxis* efectiva de transformación de un mundo en el que más grave que la eventual disminución de la libertad de grupos del centro es la explotación y la permanente anulación de la libertad de las mayorías de la periferia. Por ello profundizará asimismo en *las configuraciones* que ha de adoptar el cuerpo eclesial acudiendo de nuevo a la *trayectoria histórica de Jesús* de Nazaret cuyo *seguimiento debe determinar el modo de ser de la iglesia, cuerpo suyo.*

Por otra parte, a la manera de la EdMS, la EdL subrayará la importancia de la dimensión histórica de presentización propia de la iglesia como cuerpo de Cristo, su realidad de proseguidora de la obra del Salvador. Pero ello no tanto para apuntalar la necesidad de la iglesia cuanto para poner de relieve la urgente necesidad de salvación y el sentido que de ahí se deriva para la iglesia y su misión. Por eso intentará esclarecer la convicción creyente de que *la iglesia presentiza a Cristo como su cuerpo preferentemente en los pobres y oprimidos de este mundo* [190], *y esto lo hace precisamente en cuanto adopta la figura del Siervo.* Solamente a partir de esta base (primera eclesialidad) [191] tendrá sentido para la EdL plantear las cuestiones ulteriores relacionadas con la estructura eclesial, los servicios, los carismas y la autoridad en la iglesia.

2. Sacramentalidad-corporalidad: don y tarea

Las siguientes preguntas, que sobre la iglesia como cuerpo de Cristo se plantea la EdL, pueden tipificar bien el rumbo por donde se encamina su reflexión: ¿Qué significa que la iglesia sea cuerpo de Cristo en la actual situación latinoamericana? ¿Cómo ha de vivir y de configurarse para serlo cada vez con más verdad? ¿Pueden descubrirse algunos criterios que permitan hablar de lugares privilegiados de la presentización y visibilización histórica del Señor? La escandalosa existencia de mayorías oprimidas y explotadas en países que se dicen cristianos y que son periferia de un sistema que se proclama heredero cultural de la cristiandad ¿no obligan a un nueva comprensión de la iglesia como cuerpo del Señor?

190. «Cuando la iglesia es en la historia el verdadero cuerpo de Cristo, entonces es ella también perseguida, no por ser iglesia, no por ser cualquier cuerpo de Cristo, sino su verdadero cuerpo: los pobres»: J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 131.

191. Cf. *supra,* nota 48.

a) Cuerpo, presencia sacramental en la historia

El planteamiento inicial de las cuestiones revela ya una *orientación dinámica* que va a estar presente en el esfuerzo de comprensión de la enseñanza paulina llevada a cabo por la EdL. En efecto, ser cuerpo de Cristo hoy en A.L., es al mismo tiempo *descubrir la realidad más profunda y el origen de la vida* de la iglesia, y *percibir la exigente vocación* de participar en forma activa en la misión y la obra del Salvador. Dicha orientación se pone claramente de manifiesto en la forma cómo la EdL comprende *la afinidad que hay entre ser la iglesia cuerpo de Cristo y ser sacramento histórico de salvación*. Pues precisamente por estar la iglesia totalmente vinculada a Cristo, por recibir de él vida y aliento, es y ha de ser su presencia para el mundo, la visibilización histórica de su eficaz llamada a la salvación.

En ese sentido afirma la EdL que *la sacramentalidad de la iglesia se basa en su corporeidad*. Lo que significa que «en ella 'tome cuerpo' la realidad y la acción de Jesucristo a la par que ella realice una 'incorporación' de Jesucristo en la realidad de la historia» [192]. *Tomar cuerpo* quiere decir que algo se hace presente corporalmente para alguien para el cual sólo una presencia corporal es realmente una presencia; significa hacerse más real por el hecho de tomar cuerpo; adquirir actualidad, estar en condiciones de actuar. *Incorporación* es el formar cuerpo global y unitario de la historia material de los hombres [193].

b) Cuerpo de Cristo remite a existencia de Jesús

La EdL es consciente, y lo subraya, de que las anteriores formulaciones remiten necesariamente a la existencia corporal de Jesús de Nazaret. Sólo a su luz es posible *concretar* el significado de la iglesia como cuerpo de Cristo. Efectivamente, Jesús tomó cuerpo y se incorporó (y de esa manera incorporó a sí) a la historia del hombre. Desaparecida su visibilidad histórica y glorificado Jesús, lo que significa que ya hay Espíritu, compete a la iglesia —en cuanto que es continuación histórica suya— seguir tomando cuerpo y seguir incorporándose. Y esto con la conciencia de que *es precisamente la continuación en la historia de la vida y la misión de Jesús* —realizada por la iglesia unificada y

192. I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres sacramento histórico de liberación*: ECA 32/348-349 (oct.-nov. 1977) 708.
193. *Ibid.*

animada por el Espíritu de Cristo— *la que hace que ella sea su cuerpo, su presencia visible y operante* [194].

c) Cuerpo histórico y trascendente a la historia

Siendo en esa forma cuerpo histórico, la iglesia *hace palpable* algo que no lo es de modo inmediato y total, que desborda toda posible captación y presentización, y lo hace palpable —lo visibiliza y presentiza— *de una manera efectiva* para la historia. Al igual que sucedía con Jesús de Nazaret, *la iglesia es más de lo que en ella se ve y se puede llegar a ver; pero ese más se da y se debe dar en lo que se ve* [195].

Según esto, por ejemplo, habrá de comprender de una manera más historizada la incorporación a Cristo por medio del bautismo. El conmorir y conresucitar con él han de ser igualmente históricos a fin de que manifiesten ese 'más' al que remiten. Es decir, han de llevar a *reproducir en la vida de la iglesia,* a través de un seguimiento lo más fiel posible, *lo que fue la vida de Jesús* y han de llevar a consecuencias similares a las sufridas por Jesús mientras el contexto del mundo sea semejante al de la historia que vivió él. Y ahí en esa reproducción, en ese seguimiento, aparecerá el 'plus' que consiste precisamente en que es sólo la gracia de Jesús, su llamada e incorporación a él lo que hace posible a la iglesia avanzar por el camino de la muerte que lleva a la vida, en lugar de avanzar por el camino de la vida que lleva a la muerte [196].

d) Elementos de articulación eclesiológica

La anterior consideración puede iluminar *la relación que se da entre las distintas categorías* con que se va comprendiendo la iglesia a partir de su experiencia en A.L. Pues así como no se puede comprender la sacramentalidad de la iglesia sin una explí-

194. Cf. *ibid.*, 709. Más adelante se lee: «El origen de la iglesia es algo más profundo. Cristo fundó su iglesia para seguir estando presente él mismo en la historia de los hombres, precisamente a través de ese grupo de cristianos que forman su iglesia. La iglesia es, entonces, la carne en la que Cristo concreta, a lo largo de los siglos su propia vida y su misión personal. Jesús fue el cuerpo histórico de Dios, la actualidad plena de Dios entre los hombres y la iglesia debe ser el cuerpo histórico de Cristo... La continuación en la historia de la vida y de la misión de Jesús, que le compete a la iglesia, animada y unificada por el Espíritu de Cristo, hace de ella que sea su cuerpo, su presencia visible y operante». Cf. también J. Sobrino, *o. c.*, 140.
195. I. Ellacuría, *o. c.*, 709.
196. *Ibid.*, 709-710.

cita referencia a la historia, así tampoco se puede entender adecuadamente que sea cuerpo de Cristo sin una referencia semejante. Por ello sacramento de salvación y cuerpo de Cristo *han de entenderse en clave de seguimiento.* Práctica fundamental, por otra parte, de la iglesia como pueblo de Dios. Lo que remite al hecho de que la iglesia se realiza como lo que es precisamente cuando anuncia el reino de Dios y se entrega para su realización —siempre incoada— en la historia. Todo lo cual constituye el horizonte en el que se han de comprender las expresiones que definen a la iglesia como «la comunidad de los seguidores de Jesús en continuidad histórica en él» [197], o las que subrayan que «no puede haber iglesia sin encarnación histórica a la manera de Jesús en medio de su pueblo y sin un seguimiento de los valores últimos de Jesús» [198]. En las cuales, por otra parte, se hace otra vez notar la creciente sensibilidad a la dinámica neotestamentaria del ser y obrar, a la unidad indisoluble del indicativo-imperativo tan peculiar de la enseñanza paulina y que para nuestro caso podría enunciarse así: sois cuerpo de Cristo; haceos, pues, en verdad cuerpo de Cristo, para que seais efectivamente cuerpo de Cristo.

3. Los rasgos de esa corporeidad histórica

Hemos anticipado que la EdL tratará de profundizar en *los rasgos* de la configuración que compete a la iglesia como cuerpo de Cristo hoy en A.L. No significa esto que no preste atención a las raíces de su vinculación con Cristo. Más bien piensa que en la concreción de dichos rasgos aparecerá con vigor la realidad y el sentido de esas raíces. Por ello teniendo ante los ojos la concreta historia de Jesús de Nazaret —cuya práctica mesiánica ha de asumir corporativamente la iglesia— [199] se refiere de una manera particular al *sujeto* en el que puede verificarse tal configuración. ¿Dónde está Cristo en su cuerpo? ¿Dónde surge como iglesia que efectivamente lo presentiza? ¿Hay algún otro modo histórico de presentización diferente del eclesial? Tres preguntas a las que la EdL va respondiendo inicial pero válidamente y a las que dedicaremos los tres apartados siguientes.

197. L. del Valle, *Iglesia y pueblo*: Christus 42-505 (dic. 1977) 34.
198. *Var teol LAT,* 37.
199. «Ser discípulo de Jesús es hacer nuestra su práctica mesiánica, su mensaje de vida, su amor por los pobres, su denuncia de la injusticia, su compartir el pan, su esperanza en la resurrección. La comunidad cristiana, la 'ecclesia', está formada por los que se apropian esa práctica mesiánica de Jesús, y a través de ella crean relaciones sociales de fraternidad acogiendo así el don de ser hijos del Padre. La práctica mesiánica es anuncio del reino de Dios en la transformación de las condiciones históricas de los pobres, es palabra de vida respaldada en el gesto liberador»: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* XXXIII.

a) Identificación creyente: oprimido-Cristo

α) Un cauce tradicional

De lo que hemos ido diciendo en este trabajo se puede concluir que es legítimo hablar de una tradición teológico-pastoral más típicamente latinoamericana. Pues bien, ella, desde el principio, en consonancia con lo que ha sido la historia real de nuestros pueblos a partir de la conquista, *ha encontrado siempre una decisiva identificación entre el cuerpo de Cristo y los oprimidos y explotados del continente.* Así pudo hablar Bartolomé de las Casas de los cristos azotados y crucificados de las Indias [200]. Para él los destinados a morir antes de tiempo, los despojados, los humillados y oprimidos por la injusta ambición del conquistador, eran la presencia real y visible de Cristo, renovaban en sus cuerpos la pasión y el sacrificio del Salvador [201]. La afirmación ya citada del Vaticano II que, a propósito de la iglesia como cuerpo de Cristo, recuerda que ésta «reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente» (*L.G.*, 8) puede considerarse como un eco autorizado de una convicción evangélica tradicional que la EdL va haciendo objeto de un particular desarrollo. En efecto, en un primer momento, va a ser ella como *la alarmante revelación de una iglesia desgarrada.* Pues la iglesia, en la medida en que no opte decididamente por los pobres y oprimidos, siendo presencia creyente, evangelizadora y salvífica del Señor, *está separada del otro rostro de Cristo* que asimismo está presente en las mayorías marginadas, pobres y oprimidas. Se impone, pues, para la iglesia, el abrazar e incor-

200. Cf. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* 35-39.
201. «Bartolomé de las Casas, y con él muchos otros, son testigos de excepción de la muerte que acompaña los inicios de la dominación colonial en el siglo XVI. La descripción que ellos nos dejaron del encuentro del pobre, el indio, con el dominador, el conquistador, está lejos de ser tan idílica como algunos pretenden hacernos creer hoy. Esos hombres de la misma cultura y raza y país que los opresores, pero de una vivencia de fe distinta denunciaron proféticamente "la muerte antes de

porar a sí a esos pobres a través de una auténtica acción liberadora [202].

β) Doble presencia

La conciencia tradicional de aquella identidad —memoria permanente nunca del todo sepultada— y la necesidad, verdadera vocación eclesial de superar esa alienación va dando lugar en A.L. a una configuración de la iglesia como cuerpo de Cristo en la que la identificación Cristo-oprimido reviste una *novedosa doble dimensión*. En efecto, esa memoria tradicional y moderna brota, en un contexto en que el oprimido y el creyente se identifican mayoritariamente, como «la memoria de un Cristo presente en cada hambriento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas»; pero brota asimismo como «la memoria de un Cristo que nos libera para hacernos libres» [203].

En el siguiente inciso nos referiremos a la significación de que en ese contexto el oprimido y el creyente coincidan mayoritariamente, pero ahora debemos subrayar la importancia de esta doble dimensión para comprender el camino que lleva la reflexión de la EdL sobre la experiencia latinoamericana: *Cristo está presente en el pobre y es en él amado y servido; pero también está presente en el pobre como quien libera,* como quien se empeña en rehacer una historia de opresión e inhumanidad. Y esa doble presencia es un elemento importante a la hora de considerar la configuración de la iglesia que es su cuerpo.

El hecho de esta doble presencia de Cristo en los pobres y oprimidos constituye una de las convicciones más arraigadas, una de las formulaciones más recurrentes en la experiencia y la reflexión creyente en Latinoamérica. No en balde los textos de Mt 25, 31-46 y Lc 4, 16-22 han sido de los más leídos, meditados y comentados en las comunidades pobres de A.L. Puede, pues, anticiparse que la iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu va viviendo agradecida el don de encontrar al Señor ahí donde él dijo que estaba, el don de encontrarlo en la prosecución de su obra mesiánica y el don, finalmente, de en todo ello irse reencontrando a sí misma como cuerpo de Cristo.

tiempo" de los habitantes de las Indias, debida a una brutal explotación»: Id., *La fuerza histórica de los pobres...*, XVII.

202. «La iglesia permanece alienada en la medida en que no sólo no vive a fondo el sacrificio que la crea (es nuestra común condición de pecadores) sino también en la medida en que. distanciada globalmente del área sociológica donde se da hoy la pasión de Cristo, la humanidad automáticamente arruinada, es cómplice del mundo que la provoca y perpetúa. Su oportunidad consiste en reconocer que el otro rostro, sacrificado, integra su misterio, y en incorporarlo así para la liberación de ambas»: B. A. Dumas, *As duas faces da igreja,* Petrópolis 1977, 42.

203. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...*, 44.

γ) Referencia colectiva

Conviene destacar que en ese proceso de identificación en el que la conciencia creyente ve a Cristo en el pobre y el oprimido ocurre algo semejante a lo que señalábamos antes que acontece en el seguimiento. *Se va integrando casi espontáneamente la referencia individual en la referencia colectiva.* De los miembros se pasa al cuerpo total. Y esto por una razón cuya importancia es preciso subrayar: *en A.L. los pobres no existen aislados, los oprimidos no se liberan individualmente, los creyentes no existen sin la comunidad.* En efecto, los pobres no constituyen una suma de eventualidades, existen como mayoría colectivamente marginada, como prducto de un sistema que se sostiene sobre la explotación de clases enteras; los oprimidos van sabiendo que sólo podrán acceder a su liberación como sujeto activo y solidario, consciente y colectivo; los creyentes descubren en ese proceso que la iglesia ha de acontecer como un cuerpo, como una comunión. Como ampliaremos enseguida, la iglesia se va experimentando así como naciendo de nuevo en la medida en que surge desde abajo, como visibilización y presentización de Cristo, como cuerpo del Señor.

b) Iglesio de los oprimidos, cuerpo del Señor de la historia

Subrayábamos antes que la conciencia de la identidad entre Cristo y el oprimido ocurre en un continente en el que las mayorías oprimidas son, a la vez, mayorías creyentes. *Tal identificación representa,* pues, *una auténtica toma de conciencia eclesial, un redescubrir que se es así iglesia y cuerpo de Cristo* [204]. En efecto, la aceptación creyente de esa palabra de revelación y de presencia, la acogida del acercamiento así del Señor hace que

204. «Se dirá que el verdadero cuerpo histórico de Cristo y, por tanto, el lugar preeminente de su tomar cuerpo y de su incorporación no es la iglesia sin más sino los pobres y oprimidos del mundo, de modo que no sería la iglesia sin más el cuerpo histórico de Cristo y que fuera de la iglesia podría hablarse de un verdadero cuerpo de Cristo. Esto, como se verá más tarde es así, y nos llevará a considerar que la iglesia de los pobres es cuerpo histórico de Cristo»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres sacramento histórico de liberación, o. c.,* 709.

la iglesia acontezca precisamente en los pobres y oprimidos que luchan por erradicar la injusticia y conseguir su liberación. Es a partir de esa experiencia eclesial como la EdL puede percibir y esclarecer que *la iglesia de los pobres y oprimidos es la que preferentemente presentiza en su corporalidad la vida del Señor y la incorporación de todos a esa vida.* Por tanto, hay ahí un rasgo decisivo de la *vocación de la iglesia toda.* Para configurarse como seguidora de Jesús, como su presencia histórica, como cuerpo de Cristo, la iglesia ha de ser cada vez más iglesia de los pobres y oprimidos. No en el sentido de que siendo rica —o existiendo en alguna forma al margen de ellos— se preocupe por los pobres sino en el sentido de que sean ellos su principal sujeto y principio de configuración interna. Ha de encarnarse en ellos, caminar con ellos, sufrir y morir por ellos: ha de ser a partir de ellos cuerpo del Señor [205].

α) Cuerpo a la manera del Siervo

Entendido de esta manera el proceso de la comunidad creyente en A.L. se revela la profundidad de la «opción por los pobres y oprimidos» [206]. No es una opción de cuño paternalista que apenas modifica unas de las actividades exteriores de la iglesia. Es más bien algo que tiene que ver con su radical configuración. *Optar por los pobres significa irse haciendo efectivamente iglesia de los pobres, ir surgiendo ahí como la presencia del Señor de la historia, como el cuerpo de Cristo.*

En esta forma de autoconciencia eclesial ha sido decisiva la convicción de que precisamente *a la manera del Siervo* es como la iglesia puede ser hoy la presencia del Señor que inaugura el reino, es crucificado y resucitado para nuestra salvación. La imagen bíblica que ayudó a la iglesia primitiva a superar el escándalo de la cruz, a comprender el sentido de la muerte de Jesús al interior de su obra, y a descubrir con ello aspectos fundamentales de la vocación cristiana, ilumina e inspira ahora la existencia y la vocación de la iglesia latinoamericana [207]. «*Esta iglesia de los pobres es hoy aquel siervo de Yahvé* que sufriendo salva y que luchando implanta el derecho de las naciones» [208].

205. *Ibid.,* 717.
206. Opción a la que varias veces nos hemos referido como típica de la iglesia latinoamericana.
207. Cf. I. Ellacuría, *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 68-82.
208. *Var teol LAT,* 31; subrayado nuestro.

Con esta comprensión de la iglesia como cuerpo histórico de Cristo precisamente a la manera de Siervo, *la EdL va esclareciendo y articulando en la fe una serie de realidades que constituyen el núcleo de la actual experiencia eclesial latinoamericana y delinean el rumbo de su vocación concreta*: el sufrimiento y la opresión de las mayorías —creyentes— en quienes se descubre a Cristo; el surgir esperanzado y evangelizador de las mismas —en vivas comunidades de fe— ante la llamada del Dios que hace justicia al oprimido e implanta el derecho de los débiles; su participación creciente en los esfuerzos y luchas de liberación con vistas a la construcción de una humanidad mejor, verdadero anticipo del reino que se acerca: todo lo cual *evoca* la figura de Cristo pobre y paciente que es a la vez nuestro liberador, y no sólo la evoca, realmente la *presentiza.* Y ello particularmente en la lucha por construir las mediaciones del Reino que se anuncia; en el rechazo, la represión, la muerte, que son la experiencia del crucificado; en la esperanza y la convicción del sentido salvífico de la prosecución del camino cuyo desenlace se ha anticipado ya en la resurrección [209].

Tanto, pues, en sus logros y esperanzas, como en sus experiencias de fracaso y abandono ante la consistencia del pecado histórico que se ofrece como insuperable, la comunidad creyente en Latinoamérica que se hace iglesia de los pobres y oprimidos *se sabe íntimamente vinculada a aquel Jesús siervo de Yahvé* cuya presencia prolonga hoy día: se comprende como su cuerpo [210]. Y esto no en el sentido de una metáfora sino de una real identificación. Es esta su forma concreta de vivenciar el contenido profundamente realista del mensaje paulino. *La comunidad explotada y creyente que anhela la liberación y que lucha por ella en el Espíritu siguiendo el camino de Jesús es verdaderamente Cristo en su iglesia* [211].

209. «La muerte va inseparablemente unida en el caso de Jesús a la llegada escatológica e histórica del reino, por lo que la resurrección no significará tan sólo una comprobación o un consuelo sino la seguridad de que ha de continuar su obra y de que él sigue vivo para continuarla»: I. Ellacuría, *o. c.,* en *CyR,* 55.
210. «Se es iglesia siendo el cuerpo de Cristo; y se es cuerpo de Cristo encarnándose en una historia concreta, transfigurándola y cambiándola según el reino de Dios; aceptando cargar con el pecado histórico que da muerte, y resucitando en los logros conseguidos y en la esperanza que no muere»: *Var teol LAT,* 38.
211. «Esa vida y esa muerte continúan en la tierra y no sólo en el cielo: la unicidad de Jesús no está en su separación de la humanidad sino en el carácter definitivo de su persona y en la omnipresencia salvífica que

β) Cuerpo sometido a su cabeza

Sabiéndose identificada con Cristo y unida profundamente a él, la comunidad creyente se sabe al mismo tiempo *frente a él.* Por ello vive su existencia eclesial como *vocación a la que ha de responder en fidelidad.* Es el cuerpo de Cristo, pero no es plenamente Cristo. El es la cabeza, ella recibe de él su fuerza, su constancia, la posibilidad de convertirse una y otra vez en los pobres y oprimidos al amor de su Señor. Estar, por tanto, identificada con Cristo, ser su presencia y visibilidad es un don que ha de vivirse con la *fidelidad* que Pablo tipifica en la esposa y que la EdL descubre históricamente encarnada en la fidelidad de Jesús, siervo sufriente [212]. Fidelidad que ha de vivirse en el esfuerzo confiado de respuesta a su vocación en las concretas circunstancias del sub-continente. No hay, por tanto, iglesia de los pobres sin permanente acción de gracias, misma que nace de la persuasión de que todo esfuerzo es don recibido, de que la respuesta fiel es gracia indebida, es la vitalidad cuyo principio y meta es el amor del Señor [213].

Profundizando en esta experiencia, *la EdL pone de relieve* que ser iglesia de los pobres y oprimidos y presentarse así como *cuerpo de Cristo no ha de entenderse en términos de alternativa sino de vocación.* En efecto, no se trata de contraponer la iglesia de los pobres a la iglesia institucional sino de discernir aquella institucionalidad, aquella configuración histórica con que la iglesia pueda ser auténticamente cuerpo de Cristo [214]. Hay en esta imagen del cuerpo, como ya señalamos, una exigencia de historización que hace que la iglesia no pueda ser una especie de entidad inmóvil que se autocontempla en el aislamiento. Es y ha de ser una iglesia que vive su existencia histórica como el don gratuito de reproducir en unión con su Señor el camino que él recorrió. Camino que llevó a Jesús —en solidaridad con los pobres y oprimidos— a causa de su fidelidad al anuncio del reino al enfrentamiento con los poderes autocráticos que se hacen dioses a sí mismos —dioses de la injusticia y del egoísmo— y en consecuencia a la cruz que fue el término intrahistórico de una vida que no sólo se vio confirmada en la resurrección de la metahistoria sino que encontró ahí la realización inicial pero definitiva del reino anunciado que constantemente se acerca en la historia [215]. Por ser, pues, la iglesia su cuerpo, la vida y la muerte de Jesús (de sentido único) continúan y han de continuar en la tierra y no sólo en el cielo. Es su carácter de Cabeza (así como el envío del Espíritu) lo que permite este corrimento de su vida terrenal [216]. La iglesia no vive más su propia existencia sino la existencia de Cristo [217].

γ) Cuerpo de Cristo y eucaristía

La EdL es bien consciente de que por el bautismo —sacramento de la fe— somos incorporados a Cristo como miembros suyos e iniciados en una configuración que se hace real en la vida del seguimiento, en el conmorir con él para conresucitar con él [218].

le compete. Toda la insistencia en su carácter de cabeza respecto de un cuerpo, así como en el envío de su Espíritu por el que se continuará su obra, apuntan a este corrimiento histórico de su vida terrenal. La continuidad no es puramente mística y sacramental, como no fue puramente mística y sacramental su acción en la tierra; dicho de otro modo, no es el culto, ni siquiera la celebración de la eucaristía, el *totum* de la presencia y de la continuidad de Jesús, sino que se requiere la continuación histórica que siga realizando lo que él realizó y como él lo realizó»: I. Ellacuría, *o. c.,* en *CyR,* 64.

212. *Ibid.,* 68-75.

213. «A la cercanía del reino se *responde* en la esperanza de que finalmente Dios se acerca en gracia y en amor parcial; pero de forma última y absoluta se *corresponde* haciéndose el hombre semejante a la realidad del Dios que se acerca»: J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios*: Sal Terrae 66-780 (mayo 1978) 360.

214. «El carácter institucional de la iglesia, derivado necesariamente de su corporeidad social, tiene exigencias claras que sólo idealismos anarquizantes pueden dejar de ver. Pero ese carácter institucional no tiene por qué configurarse, como a menudo sucede y ha sucedido, conforme a la institucionalidad que necesitan los poderes de este mundo para mantenerse en su condición de poderosos. Ese carácter institucional debe estar subordinado al carácter más profundo de la iglesia como continuadora de la obra de Jesús»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres sacramento...,* *o. c.,* 716.

215. «De ahí que la resurrección remita a la crucifixión: resucita el crucificado y resucita por haber sido crucificado; ya que le fue arrebatada la vida por el anuncio del reino de Dios, le es devuelta una vida nueva como cumplimiento del reino de Dios. La resurrección remite así a la pasión y la pasión a la vida de Jesús como anunciador del reino»: Id., *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 58.

216. *Ibid.,* 64.

217. Al hablar de la iglesia como cuerpo de Cristo el énfasis principal se pone en la «primera eclesialidad». Pero ya se entiende que a partir de ahí se seguirán consecuencias importantes para la «segunda eclesialidad» de una iglesia que se reencuentra como cuerpo del Señor precisamente como iglesia de los pobres. Cf. *infra,* cap. 5.

218. «Vistas las cosas desde el Jesús histórico tenemos que el conmorir y el conresucitar del bautismo, según Pablo, no son primariamente místicos sino que son primariamente históricos, pues han de reproducir

A este propósito ha subrayado la dimensión colectiva —que no sólo no anula sino que verdaderamente ubica la dimensión personal— [219] de aquella realidad en un esfuerzo por delinear la vocación de la iglesia. Sin embargo, se ha de reconocer que una reflexión más amplia a este propósito más que una realización *es una tarea* de la EdL [220].

Algo más concretamente se ha indicado *a propósito de la eucaristía.* Ya el trabajo pionero de G. Gutiérrez señalaba que «la misión de la iglesia se sitúa allí donde se anudan indisolublemente la celebración de la cena del Señor y la creación de la fraternidad humana» [221]. En efecto, es en la eucaristía, que hecha por la iglesia hace a su vez a la iglesia, donde se actualiza en forma culminante [222] su ser de cuerpo de Cristo. Por ello *se impone discernir cuidadosamente lo que es de lo que no es la Cena* del Señor [223]. Lo será ciertamente aquella eucaristía que no sólo no encubre —y refuerza— las reales divisiones y las opresiones injustas, sino que las reconoce y se apresta a superarlas. Pero lo será sobre todo aquella eucaristía *en que la iglesia se actualiza como iglesia de los pobres,* como cuerpo de Cristo a la manera del Siervo. Pues eucaristía no es nada ajeno a seguimiento, es más bien su fuente y su ratificación; encuentra en él la continuación de la presentización del Señor como en su cuerpo.

lo más fielmente posible en la continuidad de un seguimiento lo que fue la vida de Jesús y han de llevar a consecuencias similares a las sufridas por Jesús, mientras el contexto del mundo sea semejante al de la historia de Jesús. Su 'misticismo' estriba tan sólo en que es la gracia de Jesús y su llamada personal la que hace posible a quienes viven como cristianos avanzar por el camino de la muerte que lleva a la vida en lugar de hacerlo por el camino de la vida que lleva a la muerte»: I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres sacramento...,* 709-710.

219. Cf. Id., *CyR,* 65.

220. Aquí se muestra de nuevo cómo la EdL está ligada a una experiencia de iglesia. Mas que a partir de una pastoral bautismal ha sido a partir de una nueva convocación por la palabra como, v.gr., las CEBs han visto revitalizada su existencia a la manera precisamente de iglesia de los pobres.

221. *Teología de la liberación,* 336.

222. Cf. Vat II, SC, n. 10.

223. Aguda ha sido la necesidad de discernimiento que a este propósito ha percibido la EdL: «Vislumbrábamos que Dios era fácil de ser manipulado en cualquier otra mediación y a través de cualquier otro signo: en la fe de labios afuera sin obras de justicia, en las elaboraciones teológicas sin influjo operante en el amor, en el culto solemne que deformaba la Cena del Señor a través de una escandalosa desigualdad sin deseo de compartir el pan...»: *Var teol LAT,* 14.

Así, pues, se esboza una nueva experiencia y reflexión sobre la eucaristía, la cual, como *acción de gracias,* es *proclamación* de la presencia liberadora de Cristo en los pobres y humillados que han sido llamados a la vida verdadera, y es asimismo *garantía* que respalda la tarea de anunciar la justicia e implantar el derecho; es la proclamación de la esperanza y la seguridad confiada de que incorporados a él y siendo su cuerpo estamos en comunión con el Padre en el Espíritu y encontramos la posibilidad de seguir luchando por la fraternidad intrahistórica, mediación de esa comunión. Como *memoria* es el recuerdo, siempre subversivo de los sistemas basados en la injusticia, de la vida pro-existente, la muerte y la resurrección de Jesús como única posibilidad de existencia auténtica y único criterio de configuración eclesial [224]. Como *experiencia creyente* es el signo eficaz de que toda estructuración eclesial debe ser hecha según el modelo de la fraternidad, en donde el que es primero ha de situarse como quien sirve y todos hemos de lavarnos los pies los unos a los otros. Como *testimonio* será el anuncio de que en el ser uno está la posibilidad de que el mundo crea.

δ) Cuerpo del resucitado que es cuerpo del crucificado

Al presentar la EdL la configuración de la iglesia como cuerpo de Cristo a la manera de Siervo pone, es verdad, un claro énfasis en el anuncio efectivo de la justicia en la implantación histórica del derecho. Sin embargo, ello no significa ni mucho menos que descuide el carácter sufriente del siervo de Yahvé. Ahora bien, ante las reducciones moralizantes de la cruz de Cristo o consideraciones de la resurrección que parecen desvincular a ésta de aquélla subraya la cualidad *histórica* de la necesidad que el NT encontró en la cruz de Cristo [225]. En efecto, no se trataba de una necesidad expiatoria fijada de antemano, la que por una parte quitaría toda responsabilidad a quienes llevan a Jesús a la cruz y, por otra, nos dispensaría a nosotros de todo esfuerzo de conversión históricamente significativo. Fue más bien el resultado del camino histórico de Jesús. En ese sentido *tuvo su momento.* Acaeció como la *normal* consecuencia del *enfrentamiento histórico* que significa el anuncio del reino ante el pecado del mundo [226].

224. I. Ellacuría, *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 77.

225. *Ibid.,* 56 y s.

226. «Si el reino de Dios y el reino del pecado son dos realidades opuestas, que tienen como protagonistas a hombres de carne y hueso, de los que unos ostentan el poder de dominación opresora, no podrán me-

Por ello la resurrección remite a la cruz y al camino de Jesús. Y no sólo ha de entenderse como la confirmación de su vida sino como la irrupción inicial del reino que en él se ha definitivamente acercado [227].

Todo lo cual esclarece de nuevo la configuración de la iglesia a la manera del Siervo, en la prosecución del camino de Jesús. Efectivamente, *ella ha de afrontar la cruz ahí donde está* y no querer ponerla donde le parezca. No todo sufrimiento o toda limitación humana —y eclesial— es de por sí ni igualmente sufrimiento cristiano. Este es ante todo el soportado por el Siervo en el desempeño de su misión. Y sólo referidos o incorporados a él adquieren sentido cristiano los demás sufrimientos. Y sólo en ellos encuentra sentido la esperanza de la resurrección: pues resucita el crucificado precisamente por haber sido crucificado; ya que le fue arrebatada la vida por el reino de Dios [228].

c) Humanidad oprimida: cuerpo del Crucificado

α) Más allá de los límites

Hemos señalado antes que, en una línea semejante a la del Vaticano II, la EdL se ha visto en la necesidad de reflexionar sobre la presencia efectiva de la salvación fuera de los ámbitos explícitos de la iglesia [229]. Al tomar conciencia de sí como sacramento histórico de liberación, la comunidad creyente en A.L. se va dando cuenta de que existen fuera de sus fronteras visibles intentos y realizaciones de la humanidad que anticipan la humanidad auténticamente realizada y que pueden correctamente ser interpretadas como salvación. Otro tanto ocurre cuando se piensa como signo del reino de Dios. En ella está ya el reino en forma incoada, en germen y en desarrollo, pero no representa ella como magnitud histórica la totalidad del reino que se acerca y que de alguna manera está ya iniciado. No es ella el único germen. Existe en otros sectores de la humanidad, innominada, en busca de nombre y de conciencia, la realidad del reino que ha sido inaugurado definitivamente.

Pues bien, *algo parecido ocurre cuando la iglesia de A.L. se piensa como cuerpo de Cristo.* En cuanto iglesia de los pobres y

nos de ejercitarlo contra quienes sólo tienen el poder de su palabra y de su vida, ofrecidas por la salvación de muchos»: *Ibid.*, 59-60.

227. *Ibid.*, 55.

228. *Ibid.*, 58.

229. Cf. *supra*, cap. 2.

oprimidos *se sabe* cuerpo de aquél que bajo la forma de Siervo, *destinado* a implantar la justicia y el derecho, *carga* con el pecado histórico de la humanidad, es en su sufrimiento *respaldado* por Dios y así *fuente de salvación universal.* Manera ésta de entenderse coherente con la realidad de una Latinoamérica en donde pueblo oprimido y pueblo creyente coinciden significativamente; donde se puede hablar incluso de una iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu y de un pueblo que nace de la iglesia que se renueva liberadoramente [230]. Pero *¿y el resto inmenso de la humanidad oprimida aún no congregada como pueblo, aún no incorporada por la fe y el bautismo al único cuerpo?* ¿No estará también, en su sufrimiento y opresión, en su clamor y en sus luchas por la liberación, de tal manera *vinculada* con la obra y la presencia de Cristo *que pueda análogamente ser llamada su cuerpo*? ¿No ocurrirá con ella que, *sin saberlo,* esté *cargando* junto con Jesús con el pecado histórico de la humanidad de manera que en un sentido verdadero pueda hablarse de *valor y significado salvífico* de su existencia oprimida y de sus anhelos y conatos por salir de la opresión? *¿No ilumina,* incluso, esta consideración y *refuerza* la conciencia eclesial latinoamericana de que la iglesia como cuerpo de Cristo ha de vivir permanentemente configurada al modo del Siervo de Yahvé, ha de ser iglesia de los pobres y oprimidos? [231].

β) Reflexiones iniciales

En primer lugar es de notar que esta reflexión *no es ajena* a la conciencia de que la opresión histórica que pesa hoy sobre la mayoría de la humanidad *está vinculada,* tiene sus raíces en un sistema en el que se ha solidificado y estructurado el egoísmo, y la inhumanidad. Si la opresión, pues, implica un tipo así de *solidaridad real e histórica,* y tiene tales dimensiones de *universalidad,* ¿no habrá de tenerlas también no sólo la salvación que ante ella se anuncia sino *incluso el cuerpo* que presentiza al portador de la misma? Por otra parte, la búsqueda de respuesta a estas cuestiones va encontrando asimismo cauce en la relectura de la figura del Siervo [232]. En efecto, una consideración más detenida

230. Cf. *supra.*

231. Este es precisamente el planteamiento de I. Ellacuría en *El pueblo crucificado.*

232. «Si una lectura, ya tradicional (del 40 cántico del Siervo en Isaías), ha visto preanunciada en él la figura de la pasión de Jesús, no hay por qué cerrar los ojos a lo que tiene de realmente descriptivo —al

sobre el modo cómo el Jesús histórico *pudo ir tomando conciencia* de que su misión de anuncio y proclamación del reino como cercanía de Dios para los pobres y oprimidos habría, finalmente, de realizarse a la manera del Siervo sufriente, comienza a arrojar luz sobre la situación [233]. Pues no es seguro que Jesús tuviera, al menos desde el principio, conciencia de ser el anunciado Siervo de Yahvé. Tampoco lo es que lo manifestara. Si bien, a partir del recuerdo de la última cena, del recuerdo de la actitud pro-existente expresada por Jesús en ella y de una reconsideración del todo desde la resurrección a la luz de las Escrituras, pudo la comunidad primitiva entender que en Jesús se había realizado la figura del auténtico Siervo y captar el valor salvífico de su sufrimiento y de su muerte.

Con base en esto, *la EdL apunta a que también esa mayoría oprimida de la humanidad reproduce, sin tener plena conciencia de ello, los rasgos del crucificado y está llamada a incorporarse a él en la asunción expresa de la vocación del Siervo.* Consideración ésta de importante dimensión eclesiológica. Pues, por una parte, *fortalece la conciencia* de que «la iglesia, como continuadora de la obra de Jesús —vida, muerte y resurrección—, debe entenderse a sí misma fundamentalmente como iglesia del pueblo crucificado, pues sólo así será sacramento de salvación» [234]; y, por otra, *señala pautas de comprensión para la universalidad de la iglesia.* La cual se vivirá y se pensará también como una comunión con el sufrimiento y la opresión de *todos* los pobres, como solidaridad efectiva con sus anhelos de liberación. Pues la iglesia, como cuerpo de Cristo, destinada a incorporar a la humanidad en la vida del resucitado sabe que *incorpora ya de alguna manera,* por el *sufrimiento* de la opresión y el *rechazo* de la misma por su carácter injusto, a la mayor parte de la humanidad. Para ella la emergencia de las clases oprimidas y su justo clamor por la liberación son esperanzadores signos salvíficos en cuanto que representan, si bien en forma todavía no desvelada, la misión del Siervo que implanta la justicia y el derecho. También ellas están incorporadas activamente a una historia universal de salvación que tiene realizaciones históricas.

margen de toda acomodación— de lo que es hoy una inmensa mayor parte de la humanidad»: *ibid.,* 73.

233. Cf. *ibid.,* sobre todo p. 68-82.

234. *Ibid.,* 82.

3. Una iglesia nueva por la fuerza del Espíritu

El Vaticano II recuerda que es el Espíritu santo el que «con la fuerza del evangelio rejuvenece a la iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su esposo» (*L.G.,* 4). Es el Espíritu quien, manteniéndola enraizada en su original verdad, hace que la iglesia aparezca constantemente con un rostro nuevo, fortalece en ella un testimonio y un compromiso renovado, la presenta como un evento de comunión permanentemente nuevo ante sí misma y ante el mundo. Ahora bien, esa presencia renovadora del Espíritu es ante todo algo que se percibe en la fe y se discierne en la historia. Sólo en el Espíritu es posible confesar que Jesús es el Señor y sólo en el Espíritu es posible detectar y vivir la presencia siempre nueva de Cristo en la historia.

a) *Profunda sensibilidad al Espíritu en la iglesia latinoamericana*

En la línea señalada por el Vaticano II se ubica, sin duda, la actual experiencia eclesial de la que surge la EdL. En efecto, en sectores cada vez más amplios de la iglesia de A.L. *se experimenta intensamente* la presencia del Espíritu en la renovación de una iglesia que vive la fidelidad a su misión en una decidida solidaridad con los pobres y oprimidos. Por ello es frecuente en esos sectores la confesión de que la iglesia nace de nuevo entre el pueblo explotado y creyente *por la fuerza del Espíritu de pentecostés* [235]. De esta manera, la verdad de que, conforme a la imagen paulina, la iglesia es templo del Espíritu, es vivida y proclamada con un claro acento dinámico: la iglesia es obra del Espíritu [236]. Tal experiencia y confesión, sin embargo, no ha sido aún elaborada por la EdL con suficiente amplitud. Lo cual no significa que

235. Cf. por ejemplo, L. Boff, *Eclesiogénesis.* El habla expresamente —y en ello se hace portavoz de una conciencia más amplia— de «una experiencia eclesiológica» y, por tanto, de una acción del Espíritu en el horizonte de las urgencias de nuestro tiempo; cf. *supra,* nota 54. Asimismo I. Ellacuría, *La iglesia que nace del pueblo por el Espíritu*: Misión Abierta (feb. 1978) 150-158.

236. En este sentido, más que al de la EdMS —que subraya el aspecto de inhabitación— el enfoque de la EdL se acerca más al de Moltmann para quien la iglesia es «fuerza» del Espíritu o aun al de Küng para quien la iglesia es una «creación» espiritual. Esta aproximación conserva, con todo, la diferencia de perspectiva que hemos venido señalando.

se desconozca su riqueza; pues, de hecho, va siendo recogida y atendida por esa reflexión que se elabora en referencia a esa importante experiencia de renovación eclesial [237].

1. Acción del Espíritu en la historia

En la experiencia eclesial tipificada como un nacer de la iglesia «desde abajo», la conciencia creyente ha percibido *básicamente de dos maneras* la vigorosa presencia del Espíritu. Por una parte, lo descubre *en el desarrollo de la historia* tal como concretamente empieza a acontecer en el sub-continente, y, por otra, *en la renovación que vive la iglesia* en referencia profunda a esa misma historia. Por lo que respecta a lo primero, los testimonios se van multiplicando: «En las aspiraciones de liberación de millones de latinoamericanos *se discierne el Espíritu de Jesucristo*» [238]. «En la marcha del pueblo *se reconoce* la presencia de la fuerza del Espíritu; es él quien impulsa, despierta y hace avanzar» [239]. En la conciencia, la aspiración y las realizaciones liberadoras «*hemos descubierto* el aliento libre y vivificador del Espíritu de Jesús como esperanza de los pobres, consuelo de los afligidos y fuerza de emancipación» [240]. La percepción creyente latinoamericana capta al Espíritu en una historia que no discurre mecánicamente sino que va siendo cada vez más objeto de conciencia y de libertad, una historia que se vive como auténtica historia de liberación [241]. Más aún, en el hecho de que surja y se vaya ampliando la conciencia y la praxis liberadora se descubre asimismo un signo de la presencia del Espíritu. Está él actuante en la esperanza que no se rinde ante la opresión, la injusticia, el pecado y el mal. De él depende —como testimonia Puebla— la renovación del hombre y de la sociedad, la encarnación del evangelio en la historia [242].

237. Ver una excelente panorámica pneumatológica y el aporte que corresponderá en ella a la TdL en J. Comblin, *A missão do Spírito santo*: REB 35 (1975) 288-325. Según este autor, la TdL va poniendo de relieve el unilateralismo de una teología que descuida al Pneuma, y lo ha empezado a corregir precisamente en cuanto que es una reflexión crítica sobre la misma praxis eclesial.

238. *Var teol LAT,* 10, subrayado nuestro. A este mismo propósito ver los trabajos sobre discernimiento: J. Sobrino, *El seguimiento de Jesús como discernimiento*: Concilium XIV/139 (nov. 1978) 517-529; E. Dussel, *Discernimiento: ¿cuestión de ortodoxia u ortopraxis?,* ibid., 552-567.

239. M. Carvalheira (pres.), *o. c.,* en nota 49, p. 3.

240. *Var teol LAT,* 28.

241. Cf. *supra,* cap. 2.

242. *PUE,* n. 199.

Adviértase, con todo, que con estas reflexiones *no se intenta monopolizar* para los cristianos el esfuerzo liberador y la conciencia histórica que lo impulsa. Es necesario, más bien, reconocer que muchas veces *fueron no creyentes* quienes precedieron en la convicción de que la historia está en manos de los hombres como algo que se construye y en el compromiso por alcanzar un futuro que —por más que no esté asegurado— sólo puede pertenecer a quienes, superando un presente de egoísmo, injusticia y opresión, apuestan decididamente por él [243]. Sin embargo, esto *no disminuye* el alcance de la persuasión creyente. También en esos esfuerzos se reconoce la presencia del Espíritu mayor que la historia, el cual impulsa en ella la auténtica liberación con una fuerza que acontece también más allá de las fronteras de la iglesia.

2. Espíritu que renueva a la iglesia

La conciencia creyente que descubre la presencia del Espíritu como impulso que hace avanzar la historia en el sentido del reino de Dios, *percibe también y confiesa su actividad al interior de la iglesia* que participa y se compromete en esa historia y encuentra así prometedores cauces para su propia renovación. Es el Espíritu el que, dando lugar a una verdadera «eclesiogénesis», la hace nacer entre los pobres y oprimidos como signo y testigo del Dios que libera. Esa es su manera de *habitar* en la iglesia y ser *la fuerza* que la impulsa hacia su plenitud.

Aparece de nuevo en esta percepción de la presencia del Espíritu *la referencia a la historia.* La iglesia no es para sí; ella «ha recibido la misión de anunciar e instaurar el reino (*L.G.,* 5) en todos los pueblos. Ella es su signo» [244]. Señalar esto es importante. Significa que el Espíritu se hace presente en un proceso de renovación eclesial que tiene esencialmente que ver, como servicio del reino, con una historia más amplia. Al solidarizarse la iglesia con la opresión de los pobres y con sus anhelos de liberación es cuando va encontrando su nuevo rostro. Ella sabe que aún no es —incluso intrahistóricamente— lo que está llamada a ser [245]; pero percibe que, al hacerse iglesia de los pobres, efectivamente renace por la fuerza del Espíritu.

Estas constataciones manifiestan a las claras la rica dimensión pneumática de la experiencia eclesial latinoamericana y justifican que *se enfatice la necesidad* de que sea teológicamente elaborada

243. *Var teol LAT,* 11.

244. *PUE,* n. 227.

245. *Ibid.,* n. 231.

por una eclesiología que precisamente se construye a partir de esa experiencia. Una eclesiología que es radicalmente pneumatológica desde el momento en que se elabora como reflexión y discernimiento a partir de la praxis histórica de una iglesia que intenta ser fiel al Espíritu. Que ello aún no se haya llevado a cabo con suficiente explicitud tiene, como hemos dicho, sus explicaciones. Una de ellas es el carácter reciente de dicha reflexión. Otra, y más importante, ha sido su vinculación con la praxis de liberación, la cual postulaba en un primer momento elucidar el central significado salvífico de la participación de los cristianos en el compromiso liberador y sus consecuencias globales para la vida y la misión de la iglesia. Pero, así como, *a partir de esa misma praxis,* se experimentó —y se aceptó— la necesidad primero de una cristología y luego de una eclesiología de la liberación, parece que habrá que hacer lo mismo con la reflexión pneumatológica. Esta permitirá profundizar en algunos aspectos el sentido de la historia como historia de salvación. Asimismo hará posible ahondar en la comprensión de Cristo como el ungido para la tarea mesiánica y como presente y actuante en la comunidad que es sacramento de liberación y cuerpo suyo en la historia.

b) *Eclesiología y pneumatología*

Antes de pasar a presentar los esbozos de elaboración que la EdL ha ido haciendo a propósito de la presencia y la actividad del Espíritu en la actual experiencia eclesial latinoamericana, nos parece oportuno *recoger algunas consideraciones* sobre *la importancia* que se concede a la pneumatología en el actual pensamiento eclesiológico. Ello tendrá, por una parte, la ventaja de *fundamentar* con más solidez la conveniencia de que la EdL avance en esa línea, y permitirá, por otra, *valorar* mejor los resultados a que van llegando sus primeros esfuerzos.

1. Recuperación de la pneumatología en la eclesiología reciente

Se ha dicho, con razón, que «la reivindicación de la *pneumatología* en el ámbito de nuestra teología es, en la actualidad, un hecho casi universal y ciertamente de primer orden» [246]. Es verdad que, con ello, más que aludir a un proceso ya acabado, se expresa la constatación de un vacío y la necesidad de que ese

246. R. Pou, *L'esglesia de l'Esperit de Jesucrist, Lliçó inaugural del curs académic 1979-1980 a la Facultat de Teologia de Barcelona,* p. 7.

vacío vaya siendo llenado. Ahora bien, se ha de reconocer que ese «déficit pneumatológico» se manifiesta con nitidez *en el campo de la eclesiología* [247]. En efecto, se va tomando conciencia de que en la visión eclesiológica vigente hasta el Vaticano II no se había prestado atención sino en forma unilateral a la presencia y a la acción del Espíritu en la iglesia. Esta última se concebía de una manera exclusivamente cristocéntrica. De acuerdo con lo cual, el Espíritu se pensaba solamente como fruto de la obra de Cristo y garantía para el cumplimiento de determinados aspectos de su misión. Se trataba de un «*Spiritus Redemptor,* una función de Cristo, y por esto mismo, la iglesia y sobre todo los representantes jerárquicos de Cristo se considera(ban) sus depositarios» [248].

En esa crítica eclesiológica se incluye, por tanto, *una crítica a la cristología que la funda.* También ésta aparece como deficiente en pneumatología. En ella poco se tiene en cuenta que Jesús fue concebido por obra del Espíritu santo, que fue ungido por él para su misión mesiánica; que el Espíritu que formó el cuerpo de Cristo es el que edifica la iglesia y es su principio de *koinonía* [249]. Finalmente, no es de extrañar que esta crítica a la eclesiología anterior y a la cristología en que se apoya reconozca razón a los teólogos orientales que ven en el *Filioque* —o en sus interpretaciones exclusivistas— la raíz de todo ese desequilibrio pneumático [250].

Por otro lado, es preciso señalar que la crítica anterior rebasa el ámbito puramente intrateológico e incluye con perspicacia la consideración tanto *de los factores históricos* que fueron orillando a la unilateralidad, como *de las consecuencias* que para la vida de la iglesia tal concepción implicaba. En efecto, como ya hemos notado, la imagen de la iglesia —y, por tanto, el concepto que se tiene de ella— no es independiente de los desarrollos históricos, de las situaciones en que la misma iglesia vive y actúa. Concretamente, en la elaboración de esa eclesiología predominantemente cristonomista fue decisiva la confrontación de los papas con el

247. La expresión es de V. Codina, quien en un balance sobre el tema, llama la atención sobre tal deficiencia no sólo en la eclesiología que se hizo clásica antes del Vat. II sino también en la, por otros aspectos tan vigorosamente impulsada y renovada, del mismo concilio. Cf. *Hacia una eclesiología de comunión*: Actualidad Bibliográfica XVI/32 (jul.-dic. 1979) 301-314; expresión en p. 304.

248. *Ibid.,* 305.

249. *Ibid.*

250. Cf. *ibid.*

poder de los emperadores. Se intentaba defender la *libertas ecclesiae* y se desembocaba por ello en eclesiologías, no de la comunidad, sino «de la jerarquía y del poder romano» [251]. Teniendo esto en cuenta, resulta explicable una acentuación casi exclusiva de la relación iglesia-Jesucristo y una concepción de la iglesia como continuación del Logos. Todo ello es coherente con la preferencia *por la imagen eclesial de la sociedad perfecta* y la polarización eclesiológica en torno a la *sacra potestas* [252]. De ahí es natural el paso a la concentración en los aspectos institucionales y jerárquicos de la iglesia, y es «normal» que se dejen en la penumbra los aspectos comunitarios, proféticos y carismáticos [253]. Otra consecuencia será una visión de la iglesia en exceso universalizante y un desconocimiento práctico de la realidad de la iglesia local [254].

Es verdad que esa concepción de la iglesia —ciertamente unilateral— no representa la totalidad del pensamiento eclesiológico en el cual nunca ha estado *del todo* ausente la vertiente pneumatológica. Sin embargo, se puede decir que sus énfasis fueron los que *marcaron,* a partir del siglo XI, *el pensamiento eclesiológico dominante y oficializado* [255]. Ha sido necesario esperar hasta el Vaticano II —el concilio que hizo de la iglesia el objeto central de su reflexión— para que se pusieran *las bases* de un desarrollo eclesiológico más integral y equilibrado. Poco a poco, en efecto, se va imponiendo la convicción de que en la *LG* se ha puesto

251. *Ibid.,* 302.

252. «La eclesiología del Cristo prolongado se fue redondeando en torno a la teoría de la *Sacra potestas.* Una de sus tesis fundamentales era que sólo la cabeza monárquica de la iglesia universal, el pontífice romano (ahora llamado en sentido real, vicario de Cristo) estaba dotado por disposición divina de total y plena potestad, tanto de orden como de jurisdicción, mientras que el resto de los orenados (obispos y presbíteros) recibían por *vía del sacramento* solamente la potestad de orden, no la de jurisdicción, la cual venía concedida (según la fórmula establecida) por mandato legal extrasacramental»: R. Pou, *o. c.,* 29.

253. El énfasis de esa eclesiología exclusivamente encarnatoria recaerá —de acuerdo con V. Codina— sobre todo en estas dimensiones institucionales de la iglesia: «la fundación de la iglesia por el Jesús histórico, la institución de los sacramentos, la jerarquía y en especial el primado, el magisterio y la autoridad, la doctrina y la infalibilidad, las leyes y la organización administrativa. Se acentúa unilateralmente la presencia de Cristo en la iglesia, los representantes de Cristo en la tierra (el vicario de Jesucristo y la jerarquía), la continuidad histórica de la sucesión apostólica, el ministro de los sacramentos actúa *in persona Christi,* la eucaristía como presencia y transubstanciación de los dones, la delegación de poderes y funciones eclesiales»: *o. c.,* 304-305.

254. Cf. R. Pou, *o. c.,* 28 y 31-32.

255. Cf. V. Codina, *o. c.,* 302-304.

un valioso jalón en este sentido al concebir a la iglesia como sacramento, es decir, como signo visible de la salvación por medio del Espíritu santo enviado por Cristo [256]. A partir de ahí se considera factible la elaboración de una eclesiología adecuadamente cristológica. En ella será posible profundizar el sentido de la iglesia como comunión en la historia, incorporar los aspectos proféticos y carismáticos y devolver su importancia a la iglesia local. Todo lo cual, sin alterar la esencia de la iglesia, la comprometerá, sin duda, en la búsqueda y realización de nuevas formas de encarnación histórica [257].

2. Alcance y límites de esta recuperación

Decir que el Vaticano II *puso las bases* para la elaboración de una eclesiología más adecuada no sólo en el sentido de que integre mejor el conjunto de los datos de la revelación sino en el de que propicie una encarnación de la iglesia que responda a las necesidades de nuestra época, significa ciertamente *reconocer su aportación.* Pero al mismo tiempo expresa, por una parte, que la tarea no está ni con mucho terminada, y, por otra, que el mismo Vaticano II no consiguió superar del todo las deficiencias seculares de la anterior eclesiología. El juicio que a continuación consignamos puede parecer duro pero no por ello deja de arrojar luz sobre la aportación del pasado concilio y sobre una cierta situación de malestar eclesial que de diversas maneras se ha ido manifestando:

> El Vaticano II recuperó las intuiciones básicas de la reforma, pero no fue capaz de asimilar las de la teología ortodoxa. Las ya tradicionales críticas que los ortodoxos lanzan a la eclesiología latina por su falta de pneumatología, persisten incluso después del Vat. II. Este déficit pneumatológico repercute negativamente en la eclesiología del Vaticano II, y es una de las causas que han frenado la evolución postconciliar hacia una eclesiología de comunión [258].

256. La relevancia de esta aportación del Vat II la ha subrayado H. Muhlen diciendo que el jalón más importante del concilio en el terreno de la teología dogmática es haber designado a la iglesia como «sacramento», es decir, como signo visible de la salvación por medio del Espíritu santo enviado por Cristo. Esto es aún más importante que la colegialidad episcopal, ya que ésta presupone el carácter sacramental. Cf. *Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussangen des Vaticanum II*: Theologie und Glaube 55 (1965) 171-190.

257. El trabajo que hemos venido mencionando de R. Pou trata precisamente de mostrar la densidad pneumatológica y la relevancia eclesiológica en ese sentido del párrafo 8, 1 de la LG.

258. V. Codina, *o. c.,* 304.

Como decimos, esto no quita mérito al aporte del Vaticano II, que ciertamente, al concebir a la iglesia como pueblo de Dios y sacramento de salvación abrió las puertas para una eclesiología más integrada y comenzó a corregir los desequilibrios de la eclesiología previa [259].

La anterior apreciación confirma la urgencia de que la reflexión eclesiológica *construya sobre los fundamentos* puestos por el Vaticano II. Pertenece a ella prolongar las líneas y desentrañar las intuiciones conciliares. Pues sólo integrando en la visión de la iglesia la realidad de la presencia y acción del Espíritu, conseguirá proyectar una imagen y una praxis eclesial capaces de responder a los retos y a las exigencias de nuestro tiempo. Y en este sentido hay que reconocer que esta integración *ha sido intentada* en recientes elaboraciones eclesiológicas por parte de teólogos católicos y protestantes. Han puesto ellos de relieve la estructura pneumática de la iglesia. Convencidos de que no es posible dar cuenta de la iglesia sino en referencia al Espíritu —pues es ella hechura suya (Küng), su templo (EdMS), la comunidad que presentiza su fuerza (Moltmann)— han subrayado los aspectos carismáticos y de libertad que ello supone para la experiencia eclesial. Sin embargo, se debe notar que en dichas elaboraciones *no se consigue ir más allá* de una pneumatología de carácter personalista y de una libertad de cuño individualista entendida como trascendencia o éxtasis [260]. Cuando se consigue una cierta superación de esos límites ello se debe a la apertura que se intenta —como en el caso de Moltmann— al mundo de la opresión y de la pobreza, al *ochlos* que por la fuerza del Espíritu se transforma en *laos* [261].

Lo anterior significa que no se puede aspirar a una efectiva recuperación pneumatológica en el ámbito de la eclesiología sino *en la medida en que se abran de par en par las puertas a la historia.* A esa historia que, como hemos dicho, no es un caminar alegre por los espaciosos senderos que llevan al futuro; es una historia con reverso. Con un reverso de opresión injusta y marginación que afecta a la mayor parte de la humanidad. Por ello, si es verdad que hace falta escuchar la interpelación pneumatológica del mundo oriental —cosa que ya hacen algunas eclesiologías—, hay que decir que eso no basta. Sobre todo que esa interpelación, en algunas de sus formulaciones más elaboradas, tampoco ha prestado la debida atención a este fundamental aspecto [262]. Es, por ello, necesario atender a la experiencia y a la reflexión que el Espíritu va suscitando en el reverso de la historia. Pues es muy probable que tengan razón quienes esperan encontrar en ellas un impulso para dinamizar una eclesiología y una configuración y praxis eclesial que manifiesten con más verdad el desplegarse histórico del Espíritu de Cristo [263].

259. Cf. *Ibid.*, 303.

260. Esta constatación de V. Codina, *o. c.*, 307, concreta para la dimensión pneumatológica de la eclesiología lo que, a propósito de otros aspectos, hemos venido mostrando en nuestro trabajo.

261. Cf. *La iglesia fuerza del Espíritu,* 385, nota 45.

c) *EdL: los caminos de una eclesiología pneumática*

Terminamos el párrafo anterior haciéndonos eco de quienes piensan que una auténtica eclesiología de comunión, una eclesiología que en verdad atienda a la presencia y a la acción del Espíritu en la iglesia y a través de la iglesia, no puede hoy día elaborarse si no se atiende a la interpelación que viene de la periferia, del mundo de la pobreza y la opresión. Ello acrecienta, sin duda, la conveniencia de mostrar concretamente los rasgos pneumatológicos que comporta dicha interpelación. Pero, al mismo tiempo, marca *una resposabilidad* a la reflexión eclesiológica latinoamericana. Es, en efecto, necesario que la EdL continúe profundizando en el «por la fuerza del Espíritu» de esa experiencia eclesial que está viviendo el pueblo explotado y creyente de A.L. Pues el no hacerlo supondría el peligro de que la visión de la iglesia no rebasara los marcos de la sociología política [264] y cayera justamente bajo un reproche como el que sigue: sin el Espíritu,

> Dios queda lejano, Cristo permanece en el pasado, el evangelio es letra muerta, la iglesia una simple organización, la autoridad un despotismo, la misión una propaganda, el culto un puro recuerdo y la praxis cristiana una moral de esclavos [265].

262. V. Codina, quien subraya la importancia de atender a la interpelación de la tradición ortodoxa, señala así sus principales límites: «Los mismos teólogos ortodoxos ni han evitado siempre el riesgo del pneumatomonismo, ni han llegado a deducir todas las consecuencias de su eclesiología pneumática, que ha evolucionado poco y que se reduce casi exclusivamente a la dimensión litúrgica. La eclesiología ortodoxa no ha conseguido que su iglesia adoptase una postura correcta frente al *basileus,* al zar, a la revolución rusa y a la ciencia moderna, ni ha preservado a sus iglesias de caer en cierto anquilosamiento»: *o. c.*, 307.

263. Cf. *Ibid.*, 302 y 307-312.

264. Advertencia ésta que, con razón, hace V. Codina precisamente cuando señala la importancia de la interpelación del tercer mundo en la elaboración de una eclesiología más adecuada. Cf. *o. c.*, 313.

265. I. Hazim, *La resurrection de l'homme d'aujourd'hui,* Beirut 1970, 30-31; citado en V. Codina, *o. c.*, 306.

Tal advertencia no significa que la EdL no haya prestado atención a la dimensión pneumática de la experiencia eclesial; más bien constituye un pórtico para introducir sus reflexiones. Se puede decir, en efecto, que, en un movimiento que va de la historia y la praxis eclesial a la eclesiología, la misma EdL ha iniciado *dos líneas fundamentales* de reflexión sobre la presencia y la actividad del Espíritu en relación con la iglesia. La primera de ellas se refiere a la presencia del Espíritu en la historia y a la renovación que opera en la iglesia precisamente en cuanto que ésta existe en la historia y tiene una misión respecto de ella. La segunda mira más directamente al proceso de transformación que está viviendo la iglesia al interior de sí misma, y trata de delinear y esclarecer su estructura.

1. El Espíritu renueva a la iglesia en cuanto que existe en la historia y tiene una misión en ella

La EdL ha subrayado cómo desde la conquista y la primera evangelización la iglesia ha estado profundamente involucrada en la historia latinoamericana [266]. Asimismo ha puesto de relieve que, en los últimos años, a partir de un compromiso creciente en la praxis de liberación, ha estado *más atenta* a esa historia y *ha aprendido a mirarla de una manera nueva.* En efecto, en un esfuerzo de comprensión en el que con espontaneidad se percibe la acción del Espíritu, las comunidades creyentes han sabido *discernir* en la actual historia *una situación de pecado* que antes no captaban al menos con igual claridad. «El hecho es —atestiguan teólogos latinoamericanos— que a muchos nos nacieron ojos nuevos, se nos conmovieron las entrañas y acabamos —como lo formuló uno de los pioneros, Hélder Câmara— preñados por la miseria de los pobres» [267]. De esta manera de ver se hizo portavoz cualificada —respaldada por una conciencia creyente de significativas dimensiones— la Conferencia episcopal de Medellín, y recientemente la de Puebla. Para ésta la situación que persiste en el sub-continente es de verdadera *crucifixión* [268], constituye una realidad de injusticia, angustia y sufrimiento en la cual «la iglesia *discierne* una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar» [269]. Ahora bien, de manera semejante, la iglesia latinoamericana ha sabido *ver presencia salvífica* y acción fecunda del Espíritu en la resistencia a esa situación, en la lucha por erradicar la injusticia que la configura y transformarla radicalmente, en ese «anhelo de dignidad que hoy se hace clamoroso en nuestros pueblos creyentes y sufridos» [270].

266. Cf. *supra,* cap. 1.
267. *Var teol LAT,* 13.
268. Cf. *PUE,* n. 31 y 743; éste último sobre todo en la primera versión.

a) Escrutar los signos de los tiempos

En una consideración así de la historia se evidencia que la iglesia de A.L. está llevando a cabo la tarea de «discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (*G.S.,* 11), *de una manera distinta* de como la realizarán, v. gr., individuos o comunidades con una visión más bien optimística de la historia. La iglesia latinoamericana encuentra en esos signos que el Espíritu *la interpela a una profunda conversión* [271], a una *solidaridad decidida* con los pobres y oprimidos en quienes está descubriendo novedosamente el rostro de Cristo [272]. Y encuentra también en esos signos la presencia y la acción del Espíritu como *praxis* auténticamente liberadora. Sabiendo que «mediante su Espíritu, Cristo resucitado lleva adelante *en la historia* su acción plenificadora *a través de la acción humana*» [273], no puede menos que percibir su presencia en las aspiraciones a la liberación y en la esperanzada perseverancia con que son realizadas en la práctica.

En esta captación es fundamental la convicción de que la historia es el lugar de la acción del Espíritu, el lugar en el que —si bien en forma incoada— se realiza *ya desde ahora* la salvación; una historia que, como historia humana, incluye esencialmente las dimensiones de conciencia y libertad y es no solamente historia de individuos sino de grupos humanos implicados en un conjunto de relaciones sociales. Pero *es asimismo fundamental* la convicción de que es necesario *discernirla.* Pues no toda historia

269. *Ibid.,* n. 28; subrayado nuestro.
270. *Ibid.,* n. 319.
271. Cf. *infra,* cap. 4.
272. «El pobre, el otro, surge como revelador del totalmente Otro. De eso se trata, de una vida de presencia del Señor en el interior mismo de una actividad política, a la que se reconoce todo lo que ella tiene de conflictual y de exigencia de racionalidad científica. Se trata de ser, parafraseando una expresión célebre, contemplativos en la acción política»: G. Gutiérrez, *Praxis de liberación y fe cristiana,* Madrid 1974, 29.
273. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* 135.

es, sin más, realización salvífica incoada, ni toda praxis humana es sin más expresión del Espíritu. Está demasiado presente —y debe asimismo discernirse— la dosis de ambigüedad y pecado a que ambas están expuestas. Por ello, la comunidad creyente involucrada en la praxis de liberación *discierne* como historia salvífica y como auténtica praxis sólo aquélla en la que se manifiesta *el Espíritu de justicia* anunciado por los profetas, *el Espíritu que unge a Jesús* para su tarea mesiánica, *el Espíritu que vivifica a la iglesia* como cuerpo histórico del Señor y la lleva por el camino del seguimiento.

b) Criterios para el discernimiento

En esa tarea de discernir la presencia del Espíritu en la historia, la iglesia latinoamericana se ha estado valiendo de *una serie de criterios* que la reflexión de la EdL comienza a precisar. El conjunto de ellos constituye esa nueva imagen de la iglesia que surge en la conciencia creyente de A.L. y que tratamos de delinear en estas páginas. En este momento queremos referirnos a los que más directamente se relacionan con la iglesia como obra del Espíritu. Pues no con cualquier espíritu sino con el que le ha sido dado como principio de su vitalidad ha de sintonizar la comunidad que se sabe obra suya. Es ese Espíritu el que los profetas anunciaron como don escatológico que impulsa a anunciar buenas noticias a los pobres, a liberar a los cautivos y a hacer justicia a los necesitados y afligidos; el Espíritu que hace posible vivir el evangelio en la historia, ya que es él mismo quien la impulsa a su plenitud en Cristo [274]. Cuando es este Espíritu el que se percibe en la historia y en la praxis éstas quedan libres de ambigüedad. Y el peligro de que las interpretaciones del presente sean manipuladas o de que se introduzcan solapadamente formas antiliberadoras u opresivas queda prevenido.

Dando un paso adelante, la EdL esboza una reflexión que mantiene la vinculación de Logos y Pneuma en el Jesús del evangelio y llega a establecer *un criterio fundamental* para discernir la presencia y la acción de la iglesia en la historia concreta. Y así afirma que *el Espíritu del resucitado está presente en todo lo que es impulso y realización de una historia a la manera de Jesús*. Pues, como ya hemos notado, para la EdL la iglesia no existe, ni consiguientemente se renueva, de espaldas a la historia. Su sentido

274. Cf. V. Codina, *o. c.*, 311-312. Señala ahí el autor cómo «desde el mundo de los pobres es posible recuperar la pneumatología, pero con un contenido concreto e histórico. El Espíritu es Espíritu de justicia».

de sacramento de comunión la remite constantemente a ella. Su *experiencia espiritual* no es puramente exaltación entusiástica o libertad intimista; es ante todo respuesta histórica al anuncio del reino frente a las realidades de opresión mayoritaria y al despertar liberador que configuran la A.L. de hoy. Por ello, la iglesia latinoamericana cree descubrir con certeza al Espíritu siempre que es impulsada *al seguimiento*, a actuar en la historia conforme a la estructura de la praxis de Jesús. Es en este sentido en el que se afirma que «su Espíritu no es otra cosa que la fuerza de Dios que sigue generando historia según Jesús; lo reconocemos vivo porque nos mueve a proseguir a Jesús en épocas determinadas» [275].

Otro indicio que va teniendo la conciencia eclesial latinoamericana de la presencia del Espíritu en la praxis liberadora tal como va siendo realizada por los cristianos consiste en *una profunda experiencia de gratuidad*. Gratuidad que aleja los excesivos nerviosismos voluntaristas y las pretensiones pelagianas, y, por otra parte, hace posible la esperanza contra toda esperanza. A partir de esa experiencia, el creyente y la comunidad se descubren en su praxis histórica como dotados de *nuevos ojos y nuevos oídos* para captar la historia de los hombres como historia de Dios y de *nuevas manos* para construirla en el sentido del reino [276]. Todo lo cual significa el descubrimiento práctico de una *nueva espiritualidad* capaz de integrar el compromiso histórico y las dimensiones de gratuidad y contemplación, como elementos irrenunciables de la vida creyente [277].

En el centro de una experiencia espiritual así y orientada por criterios que poco a poco se van elaborando más, la comunidad creyente ha vivido y expresado la convicción de que, cuando se ha ido haciendo iglesia pobre, iglesia profética, iglesia solidaria

275. *Var teol LAT*, 44-45.

276. Cf. J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios*: Sal Terrae 66-780 (may. 1978) 361-364.

277. «Una espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de gratuidad. La comunión con el Señor y con todos los hombres, es, ante todo, un don. De ahí la universalidad y la radicalidad de la liberación que él aporta. Un don que lejos de ser un llamado a la pasividad exige una actitud vigilante. (...) Sólo se ama auténticamente cuando hay entrega gratuita, no condicionada, no coactada. Sólo el amor gratuito va hasta la raíz de nosotros mismos y hace brotar desde ahí un verdadero amor. La oración es una experiencia de gratuidad...»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 269-270. También S. Galilea, *La liberación como encuentro de la política y la contemplación*: Concilium X/92 (1974) 313-327.

—y sobre todo cuando ha sido perseguida por ello— no ha hecho otra cosa que dejarse impulsar en libertad por la fuerza del Espíritu.

2. El Espíritu actúa en la iglesia en cuanto ésta se hace iglesia de los pobres

Como hemos visto anteriormente, el proceso vivido por la iglesia latinoamericana de estos últimos tiempos la está llevando a ser un mejor instrumento al servicio del reino, a comportarse efectivamente como sacramento de salvación. Ahora bien, del hecho de que eso lo haya realizado precisamente haciéndose iglesia pobre, iglesia de los pobres, la EdL saca algunas *consecuencias importantes* referentes a la presencia y acción del Espíritu en la renovación de la iglesia. Las cuales están de nuevo radicalmente contenidas en la expresión que se ha generalizado en A.L. de que «la iglesia está naciendo de la respuesta de la fe del pueblo *por la fuerza del Espíritu*». Esto significa, en efecto, que la comunidad creyente de A.L. descubre como *indicio decisivo* de su renovación por el Espíritu *el hacerse* iglesia de los pobres. En ello se expresa una dimensión central de la experiencia espiritual que vive activamente en el contexto de la actual historia.

Lo anterior supone que para la iglesia de A.L. se van concretando experiencialmente algunas convicciones que de otra manera tienen el peligro de mantenerse a niveles genéricos y menos operantes. Para ella es verdad —y experiencia— no sólo que la historia de Dios pasa por la historia de los hombres sino que *pasa privilegiadamente* por la historia de los pobres. Y si esto es así, la iglesia como lugar privilegiado y consciente de la presencia y acción del Espíritu ha de estructurarse con base en ellos. Por eso se afirma que «el Espíritu de Jesús está en los pobres y desde ellos re-crea la iglesia» [278].

Que la historia de Dios pase privilegiadamente por los pobres, que desde ellos el Espíritu de Jesús recree la iglesia, concreta, para la EdL, la parcialidad de quien ejerce su soberanía levantando del polvo a los desvalidos y haciendo a los pobres bienaventurados. Es la expresión de que el reino de Dios crea fraternidad e iglesia a partir precisamente de lo débil. Formulaciones éstas en las que se recupera algo que ha estado permanentemente presente en la historia de la iglesia: su desmundanización

278. J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 93. Cf. *supra.*

y reforma han estado siempre ligadas a la pobreza y al servicio de los pobres [279].

Viendo las cosas desde otro punto de vista, la EdL afirma que el Espíritu de Jesús toma privilegiadamente carne histórica en los pobres en cuanto que *constituye a partir de ellos a la iglesia como cuerpo del crucificado* [280]. Así concreta aquello del Vaticano II de que «la articulación social de la iglesia sirve al Espíritu santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo» (*L.G.,* 8). Sólo que aquí esa articulación visible acontece centrada en la fe de los pobres, en su praxis histórica y en su esperanza.

En A.L., pues, son los pobres la base a partir de la cual se está edificando la iglesia; el *ochlos* se hace *laos* por la fuerza del Espíritu que en ellos adquiere una forma privilegiada de presencia carismática, profética, renovada [281]. Ahora bien, esto no debe identificarse —como algunos han pensado— [282] con una canonización ingenua y absoluta de los pobres. Lo que se quiere descubrir con ello es la dirección que lleva la soberanía de Dios. Sin que por eso se deba, por otra parte, desconocer o minusvalorar las virtualidades que de hecho se van manifestando en ese renacer de la iglesia de los pobres. Una comparación podría quizá aportar algo de luz [283]. Así como se puede afirmar que los sacramentos son el cauce estructural de la gracia en cuanto que su eficacia es de suyo independiente de la santidad del ministro, de la misma manera se puede afirmar que son los pobres el cauce estructural del Espíritu sin que por ello se los canonice. Ahora bien, así como de hecho de que los sacramentos operen independientemente de la santidad del ministro no se puede colegir la infidelidad generalizada de los ministros ni se puede menospreciar la importancia de la santidad en ellos, otro tanto hay que decir de los pobres, en los que, por otro lado, no *a priori* sino *a posteriori* se ha ido mostrando el renacer de la iglesia. Pues es innegable que en la experiencia latinoamericana han sido «los pobres los que han puesto en marcha una nueva forma de ser iglesia distinta de la anterior y más acorde con el origen evan-

279. Para esto, J. de Santa Ana, *El desafío de los pobres a la iglesia,* San José (Costa Rica) 1977.
280. Cf. *supra.*
281. Cf. *infra* cap. 5 sobre nuevas estructuras y ministerios.
282. Cf. v.gr., B. Kloppenburg, *Iglesia popular,* 33-38.
283. Cf. J. Sobrino, *o. c.,* en *CyR,* 97. Para él son los pobres el «lugar estructural» donde aletea el Espíritu de Jesús.

gélico» [284]; «a través del pueblo pobre el Espíritu se expresa y señala caminos a la iglesia» [285].

Para terminar es indispensable recordar a este propósito que la acción de Dios y su presencia *no es demostrable, sólo discernible.* Por ello, que la iglesia de los pobres esté resurgiendo *por el Espíritu de Dios* es algo que se capta o no se capta. Para posibilitar tal captación es necesario tener presente que la acción del Espíritu es renovar la vida, hacerla nueva y distinta, plenificarla de manera insospechada como aconteció con la resurrección de Cristo [286]. Así como en virtud de ello y más allá de toda argumentación los primeros cristianos reconocieron la resurrección de Jesús, así cada vez más creyentes *reconocen* hoy al Espíritu en la iglesia de los pobres.

284. *Ibid.*

285. Así se expresa el *Relatorio de la diócesis de Goiás* (Brasil) en el «Primer encuentro de comunidades eclesiales de base» realizado en Vitoria en enero de 1975; reproducido en CEP, *Signos de lucha y esperanza,* Lima 1978, 303.

286. Cf. J. Sobrino, *o. c.,* 98.

4

Las notas de la iglesia en la EdL

1. La cuestión de la verdad histórica de la iglesia

Más pronto o más tarde, la reflexión eclesiológica ha de abordar *el tema de las notas de la iglesia.* Y esto no sólo como una manera distinta de sistematizar la comprensión que se tiene de la misma iglesia en un intento de profundizar más su misterio [1], sino también como una *reflexión crítica sobre la realidad histórica de la iglesia,* la cual aspira a establecer *criterios* con los que ha de confrontarse su configuración en cada época y ha determinar incluso las *tareas* que habría de emprender para orientarse hacia la configuración que se le pide [2].

A decir verdad, no es fácil integrar en uno estos dos enfoques aun a sabiendas de que una eclesiología que aspire a una visión en principio completa no puede renunciar a ninguno de ellos. Pues o bien se terminaría haciendo una disertación ideal sobre unas notas de la iglesia que no pueden verificarse de ninguna manera, o bien se podría llegar a la conclusión de que los hechos

1. Esta orientación está presente, por ejemplo en el tratamiento que hace la EdMS de las notas de la iglesia: «quien pretenda comprender qué es la iglesia deberá preguntarse ante todo qué significa la confesión del Símbolo: 'Creo en la iglesia, una, santa, católica, apostólica'»: *MS,* 371.

2. La reflexión de Küng va más en este sentido: «El ser que ha sido dado a la iglesia por la acción escatológica de Dios en Cristo, le ha sido impuesto como una *tarea* de responsabilidad. Esta esencia *debe realizarse* constantemente de nuevo en la historia por los hombres que se deciden a creer, debe tomar constantemente forma nueva. ...Puede, pues, haber forma conforme y contraria a la esencia, realización conforme y contraria a la esencia y en este sentido, iglesia verdadera y falsa. Y aquí se plantea la cuestión de los criterios, por los que puede distinguirse entre verdadera y falsa iglesia»: *HK,* 315-316; subrayado nuestro.

confirman que una iglesia con notas así simplemente no existe. Es por ello destacable el esfuerzo que hacen eclesiologías recientes por responder, con mayor o menor éxito, a este doble requerimiento. Con lo cual, entre otras cosas, vienen a afirmar de nuevo que no hay dos iglesias, la visible y la invisible, que *en esa comunidad histórica que llamamos iglesia*[3] *creemos presente y operante el misterio que se nos ha revelado*; y que, sin embargo, ese misterio ya presente ahí es, a la vez, *vocación, exigencia de fidelidad,* impulso a la construcción de una eclesialidad más verdadera.

a) *De la apologética a la autocrítica eclesial*

1. Dimensión histórica de las notas

Lo que legitima un enfoque crítico (entendido como seria confrontación con la realidad histórica de la iglesia) en el tratamiento de las notas es *una cualidad común* a las mismas tal como se han ido entendiendo en la tradición eclesiológica: *su historicidad*[4]. En efecto, se las ha llamado *notas* en cuanto que son propiedades esenciales de la iglesia capaces de «notificarla» visiblemente y de permitir que sea identificada como iglesia de Cristo[5]. Es decir, cuando afirmamos que la iglesia es, v. gr., templo del Espíritu, no intentamos de suyo referirnos a un indicio visible que pudiera orientar, dado el caso, a un todavía no creyente en la localización de la verdadera iglesia. En cambio, cuando atestiguamos que la iglesia es una o es apostólica, independientemente de los problemas que suponga la comprobación de ello, *estamos apuntando a su visibilidad testimonial en la cual, como en un signo, se hace presente una llamada a la fe.* Dicho de otra manera, intentar una reflexión crítica sobre las notas significa que no es posible elabolarlas teológicamente sin incluir una consideración de *la realidad histórica* de la iglesia. Pues ella —más allá de todo larvado docetismo— es una magnitud histórica, es una comunidad de hombres que vive en determinadas configuraciones históricas el don que le ha sido hecho y que ha de encarnar también en un esfuerzo histórico perseverante y fiel la respuesta que da a su propia vocación. En este sentido, la reflexión sobre las notas se ve ya como *enraizada en la realidad sacramental* de una iglesia que ha de ser capaz de significar en su visibilidad histórica el anuncio de la salvación definitiva y la llamada a la conversión de la que es portadora[6].

3. Según el título del libro de J. L. Segundo, *Esa comunidad llamada iglesia,* tomo I de *Teología abierta para el laico adulto,* Buenos Aires 1968.

4. «Lo importante de que a lo largo de la historia de la iglesia hayan cuajado estas cuatro notas distintivas de la verdadera iglesia es que *apuntan a su historicidad, introducen la historicidad en principio,* aunque se haya olvidado en la práctica de la misma eclesiología, es decir en la reflexión teórica sobre la iglesia, y muestran la necesidad y los criterios de que la iglesia real *sea verificada en la historia*»: J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 103; subrayado nuestro.

5. «Se trata de ofrecer una percepción del orden del reino de Dios que existe en la iglesia. Se trata de un desvelamiento, de una experiencia especial: la iglesia como hagiofanía»: *MS,* 380.

2. Las notas y el problema de la verdadera iglesia

Si bien «la elaboración de un tratado apologético *De Ecclesia* es *un hecho moderno* que supone la discusión de las tesis husitas y, sobre todo, protestantes»[7], hay que decir que históricamente el tema de las notas *ha estado, desde el principio, íntimamente ligado a la cuestión de la verdadera iglesia*[8]. ¿En qué propiedades accesibles a la constatación puede ella apoyar su pretensión de ser la verdadera iglesia de Cristo a pesar de la distancia de siglos? ¿Cómo permitir identificarla con seguridad sobre todo en medio de pretensiones contrapuestas?

Es verdad que, relacionada con ésta, se planteó desde muy pronto, y no ha dejado de plantearse, la cuestión de la *pertenencia verdadera* a la iglesia en *un sentido más individual*[9]. Ante

6. Cf. *supra,* cap. 2. Por otra parte, este enfoque recuerda el verdadero sentido del «aggiornamento» que, como programa conciliar, la iglesia de las dos últimas décadas se ha propuesto: pues «aggiornarse» en el fondo no significa sólo ponerse al día, incluye sobre todo la dimensión más específicamente cristiana de convertirse, de ser fiel a su esencia en cada coyuntura histórica.

7. *MS,* 373; el segundo subrayo es nuestro.

8. Argumentación por la apostolicidad contra las sectas antieclesiásticas en los siglos XII y XIII; argumentaciones particulares en la época patrística adaptadas a un adversario o a una coyuntura concreta: recurso a la sucesión apostólica y a la legitimidad de los pastores en Ireneo y Cipriano, a la catolicidad en Agustín, etc. Cf. *MS, ibid.* También A. Garciadiego, *Katholiké ekklesía,* México 1953, quien concluye así (p. 153) a propósito de la catolicidad: «siempre tiene, desde su aparición en S. Ignacio, una función discriminatoria: sirve para distinguir o señalar la verdadera iglesia de entre los conventículos heréticos o cismáticos».

9. El Vaticano II establece así los criterios de pertenencia eclesial: «A esta sociedad de la iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el sumo pontífice y

la presencia, el influjo y la actividad disolvente de falsos hermanos, se hizo necesario establecer criterios para discernir y garantizar la auténtica pertenencia a la iglesia y permitir la identifica-*comunitario.* ¿Qué hacer ante el surgimiento de grupos disidencción de los que conservaban la comunión con ella [10]. Pero después se hubo de plantear el problema *en un sentido más grupal y* tes más consolidados que se alzaban con la pretensión de ser ellos la verdadera iglesia alegando una más pura confesión de la fe [11] o una mayor observancia en la fidelidad a Cristo? [12].

En un contexto así, pues, hay que buscar *la raíz* a partir de la cual fue surgiendo la temática más organizada de las notas, de un tono fuertemente apologético, que caracterizó los tratamientos de la contrarreforma [13]. Entonces, ante la pretensión de los protestantes de ser ellos la verdadera iglesia por mantener pura la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos (*Confessio augustana*), la teología católica hubo *de re-elaborar los criterios que permitieran* identificar en su visibilidad [14] a la única y verdadera iglesia de Cristo ante la cual los otros grupos habían de considerarse como desviaciones.

3. Notas y veracidad de la iglesia

a) Un enfoque distinto

Hoy día el tema de las notas *permanece referido a la cuestión de la verdadera iglesia.* Sin embargo, a diferencia de las formas que adoptaba en eclesiologías de la época pre-conciliar, *no se caracteriza por su tono apologético* [15]. Se aborda no con la inten-

los obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesiástica» (LG, 14).

10. Cf. *HK,* 316-317.

11. V.gr. grupos cismáticos surgidos a partir de las primeras controversias cristológicas: ver H. Jedin, *Manual de la historia de la iglesia* I, Barcelona 1966, 376-385.

12. V. gr. grupos surgidos a partir de controversias sobre reconciliación de los caídos en las persecuciones: cf. *Ibid.,* 480-484.

13. Cf. G. Thils, *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la reforme,* Gembloux 1937.

14. «Como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia», al decir de Belarmino: cf. *MS,* 268.

15. Así se refiere la EdMS a la insuficiencia a que fue llegando ese tipo de apologética: «La apologética clásica, que argumenta a partir de las notas, era una apologética de escuela, apta para fabricar estudiantes confesionalmente muy seguros y capaces de responder bien en los exámenes»: *MS,* 379. En el intento, entre otras cosas, de superar esa insuficiencia, Küng prefiere hablar de *dimensiones* de la iglesia: cf. *HK,* 313-428.

ción de mostrar que una iglesia tiene la verdad precisamente al precio de que otras no la tengan, ni de sostener que ella es la verdadera iglesia a costa de que otras simplemente no lo sean. Lo que en ello se pretende es, más bien, descubrir en las notas determinadas dimensiones que historizan de hecho o debieran historizar el ser más profundo de la iglesia.

Esto no significa, concretamente en la eclesiología católica, que se renuncia a la persuasión (y al esfuerzo por mostrarla como razonablemente fundada) de que en la iglesia católico-romana subsiste la verdadera iglesia de Cristo [16]. Si bien, por otra parte, sí comporta que se vea obligada a componer su afirmación con la existencia de otras comuniones que no sólo pretenden ser iglesia de Cristo sino que, desde un punto de vista católico, *lo son* efectivamente, y de tal manera que su existencia incluso como comunidades separadas *tiene un sentido* para la misma iglesia católica [17].

b) Por una iglesia veraz y digna de crédito

A raíz sin duda de una *consideración histórico-crítica* más detenida que ha mostrado que las escisiones se realizaron «a veces no sin culpa de los hombres de una y otra parte» (*U.R.,* 3), y a partir de una *conciencia creyente* cada vez más explícita que «prohíbe que la iglesia se coloque en lugar de Cristo, que cambie su palabra por la suya propia» [18], se va perfilando cada vez con más claridad el planteamiento del tema de la verdadera iglesia *en un sentido de autocrítica eclesial.* Las preguntas que se hacen en torno a las notas miran, sobre todo, a que la iglesia sea *veraz,* sea *ella misma,* y se manifieste, por tanto, como *digna de crédito.*

Tal enfoque replantea, pues, el tratamiento de las notas en la medida en que pone de relieve que «lo decisivo no es la existencia formal de determinadas propiedades sino su empleo y realización» [19]. Lo que significa, una vez más, que las cuestiones

16. Cf. por ejemplo, la reciente obra de K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979, 402 s.

17. En todo lo cual está presente la orientación ecuménica del Vat II, para el cual es verdad irrenunciable que la iglesia de Cristo «subsiste» en la iglesia católica (LG, 8), al tiempo que reconoce la existencia y valor de otras iglesias o comunidades eclesiásticas (LG, 15).

18. *MS,* 24. Conciencia, esa, que estuvo presente a su modo en las «herejías populares» del siglo XII y en las tensiones que llevaron a la escisión de la Reforma. Cf. *ibid.,* 463.

19. *HK,* 322. A este mismo propósito se expresa así la EdMS: «Alabado sea Dios si, aunque sea al precio de un esfuerzo sobrehumano para

eclesiológicas no pueden plantearse al margen de una decisiva *fidelidad* histórica que en este caso toma la forma de la veracidad. Y es que la iglesia es precisamente eso, un evento de fidelidad. Ante todo de fidelidad de Dios que en ella mantiene presente la definitividad irrevocable de su amor salvador realizado en Cristo [20], pero fidelidad también del pueblo que él ha congregado en la fe, que es confianza incondicional y también respuesta fiel.

b) *El planteamiento de las notas en la EdL*

Se puede anticipar que una teología elaborada desde la perspectiva del pobre y desde la praxis de liberación entendida como esfuerzo por superar las condiciones inhumanas y antievangélicas de injusticia y opresión vigentes en A.L., va a plantear el problema de la verdad de la iglesia y el de las notas que atestiguan su legitimidad histórica de una manera particular. *Una primera característica* de su proceder será —de nuevo— *una referencia constante al mundo concreto* críticamente comprendido. Referencia no puramente teórica sino práctica y comprometida. *En segundo lugar* va a caracterizarse por el intento de *revisión crítica* no sólo de las formas cómo se *conciben* sino también de las formas cómo se *utilizan* de hecho las notas de la iglesia en nuestro contexto. *En tercer lugar,* va a realizarse como un intento de *elaboración de criterios concretos* que han de orientar a la iglesia latinoamericana en la respuesta que ha de dar hoy a su vocación de contribuir al anuncio y realización del reino. *Finalmente* va a ser una reflexión en la que *aparecerá constantemente la nueva experiencia* de iglesia que, como iglesia de los pobres y oprimidos, se va viviendo en Latinoamérica.

1. Enfoque problematizador

Si comparamos, por ejemplo, la teología de las notas tal como la presenta la EdMS [21] con aquella que ofrece Küng [22], apreciaremos una diferencia de enfoque y metodología que permite calificarlas de *descendente* a la primera y de *ascendente* a la segunda [23]. En efecto, un tratamiento ascendente se propondrá tener ante los ojos desde el principio *una visión clara de la realidad eclesial históricamente dada* para elaborar desde ahí la teología de sus dimensiones. En cambio, un tratamiento descendente comenzará ante todo *elaborando la doctrina* sobre la unidad, santidad, etc., y sólo después bajará más expresamente a la consideración de la realidad concreta. Es evidente que cada uno de esos enfoques va a tener sus ventajas y desventajas. Con todo, cabe señalar que, de suyo, un tratamiento descendente enfatizará la realidad de las notas *como ya dada* mientras que el ascendente las considerará sobre todo como realidades *por lograr*; el primero conservará en el fondo una dimensión de tipo apologético [24], mientras que el segundo será más abiertamente crítico y directo.

Las condiciones históricas de A.L. y de la iglesia en ella, y más concretamente las condiciones en que se ha ido gestando la EdL, han hecho que en el tratamiento de las notas se haya privilegiado un enfoque como el que hemos llamado ascendente y que bien *pudiera llamarse problematizador.* En efecto, una consideración más detenida de la situación latinoamericana obligaba ya de entrada a un *cuestionamiento* de las tradicionales —y recientes— maneras de entender y utilizar las notas de la iglesia, y obligaba asimismo a *reelaborarlas y a precisar los criterios* de su auténtica realización. Concretamente esta problematización de las notas se orientaba a criticar los usos que se hacían, v. gr., de la «unidad» eclesial para encubrir situaciones de real e injusta opresión y división, y bloquear esfuerzos por superarlas; o de la «santidad» eclesial, en cuyo nombre se desoían en ocasiones claras y exigentes llamadas a la conversión y al cambio [25].

2. Notas a partir de una experiencia de iglesia

Es natural —como lo ha explicitado una y otra vez la TdL— que la reflexión eclesiológica *avance en el sentido y en la medida en que avanza la iglesia.* Hemos visto cómo a una opción preferencial por los pobres, a una solidaridad creyente con ellos, a la realización de una evangelización auténticamente liberadora,

el que no nos faltará la gracia del Espíritu santo, la iglesia es hoy forzada a ser más pura y más verdaderamente ella misma. ¡La iglesia del Señor!»: *MS,* 381.

20. «La iglesia es la presencia permanente de Jesucristo en el espacio y en el tiempo como fruto salvífico que ya no puede destruirse»: K. Rahner, *o. c,* 474.

21. Cf. *MS,* 371-605.

22. Cf. *HK,* 313-428.

23. No se trata de calificativos absolutos y excluyentes; son expresiones del matiz que predomina en cada una.

24. Apologética de «fanía», según la expresión de la EdMS, *o. c.,* 379.

25. Cf. el análisis de A. García Rubio sobre la «función desideologizadora» de la teología de la liberación, concretamente respecto al tema de la unidad de la iglesia, en *Teologia da libertação: política ou profetismo?,* São Paulo 1977, 125-134.

va correspondiendo el resurgir de la iglesia como iglesia de los pobres, nuevo rostro de la única iglesia de Cristo plantada en tierras de A.L.[26]. Este avance eclesial *se va a reflejar* decisivamente en la consideración teológica sobre las notas de la iglesia. En ella empezará a tener lugar una reflexión más global y sistemática sobre lo que en esta nueva experiencia eclesial se va descubriendo como *verdad más honda* de la iglesia, como los criterios que —como cauce estructural de su realización—[27] han de dirigir su auténtico caminar. Es por ello explicable que, a partir de dicha experiencia, se subrayen a la vez las dimensiones histórica y escatológica de la salvación y, por tanto, de las notas de la iglesia. De las cuales sabemos que son *don y tarea, realidad actual y espera de consumación,* de esa comunidad nacida del Espíritu y configurada permanentemente a la imagen de Cristo en quien ha irrumpido definitivamente el reino de Dios.

2. Real unidad en el conflicto

a) *La iglesia "una y dividida" en la eclesiología reciente*

1. Una realidad con sentido teológico

Con mayor o menor explicitud la eclesiología reciente ha debido reconocer que, sin dejar por ello de ser real, *la unidad de la iglesia coexiste de hecho con la escisión.* En efecto, Küng, v. gr., propone expresamente como punto de partida para la consideración de esta dimensión eclesial el hecho contundente de la pluralidad de las iglesias; lo cual le lleva a enfocar el tema de la unidad como el de *la re-unión* de las iglesias separadas[28]. La EdMS, por su parte, reconoce sin rodeos que la historia de la iglesia está jalonada de desgarramientos y que ello ha de formar parte de la reflexión sobre la unidad eclesial[29]. Lo cual ya indica que en el tratamiento de la unidad no sólo se reconoce *el hecho*

26. Cf. J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 83 s.
27. *Ibid.,* 101-139.
28. Cf. *HK,* 323 s.
29. Y recuerda que «el concilio Vaticano II y, más tarde Pablo VI han adoptado sobre este punto una teología bien definida: la de la iglesia como comunión total en la plenitud de los dones salvíficos de Dios. Todos los cristianos, incluso 'desunidos' (*seiuncti a nobis*), son hechos por el bautismo miembros del pueblo de Dios y, por tanto, de la iglesia. Entre ellos y nosotros no existe la comunión total, pero existe ya una comunión imperfecta que el esfuerzo por restaurar la unidad (unitatis redintegratio) intenta restablecer en su plenitud»: *MS* 456.

de la división —separación— sino incluso la posibilidad, teológicamente hablando, de encontrarle *algún sentido*[30].

a) Carácter escatológico de la unidad

A partir de tal enfoque ha sido posible subrayar la importancia del *empeño ecuménico* orientado a la consecución de la unidad cristiana; asimismo *se han recobrado aspectos* de dicha unidad que permanecían ocultos o quedaban relegados en eclesiologías más de corte apologético. En esta línea se subraya ahora *el carácter escatológico de la unidad,* la cual —lo mismo que la iglesia— no puede ser rectamente comprendida sino teniendo presente lo que será cuando llegue a realizarse en su total perfección[31]. Así pues, aunque no lo sea del todo, la iglesia *es ya una*; pero *aguarda la consumación definitiva* de la unidad mientras peregrina sometida a la miseria de la división. La unidad le es dada como *don gratuito,* pero ese don comporta la exigencia de un *esfuerzo incansable* —que también es gracia— por construir esa unidad contra la que constantemente atentan la irreflexión y el egoísmo humano.

b) Evolución hacia posturas más constructivas

Esta manera de enfocar las cosas tiene también la ventaja de favorecer *posiciones más constructivas con vistas a la unidad por hacer.* Ya que abre la puerta a una *aceptación humilde y lúcida* del hecho de que en las escisiones pasadas ha habido culpa de «ambas partes» y que, por tanto, lo cristiano, y en este caso lo obligatorio, es dar en el Espíritu *los pasos que se requieren* para avanzar hacia la auténtica unidad[32]. Así pues, la realización fiel

30. El siguiente párrafo de Rahner es, a este propósito, bastante explícito; en último término el hecho de la escisión plantea permanentemente la pregunta por la significación del cristianismo y de la fe: «Si, por tanto, planteamos de nuevo la pregunta por la *providencia salvífica* de la escisión, podemos decir que quizá los cristianos *viven y experimentan* las verdades y realidades auténticamente radicales, fundamentales, de la confesión y existencia cristianas, *con mayor claridad* que si todos se hallaran en la misma situación eclesiástico-social, que si todos pertenecieran en forma espontánea a una misma iglesia. *La pregunta radical* de qué es propiamente el cristiano y *la actitud siempre crítica* frente al cristianismo que experimentan los cristianos mismos, *permanecen abiertos en la escisión*»: *o. c.,* 426; subrayados nuestros.
31. Cf. *MS,* 382.
32. Orientación, ésta, que queda bien ilustrada en este matizado párrafo: «En todo caso, persiste para la iglesia *el deber* de emprender un proceso de reintegración, que *sólo se consumará escatológicamente.* Es

de la unidad supone el *esfuerzo de re-integración* de los que no son sin más «errantes», igualmente el *empeño de reforma* de una iglesia en la que no todo es pureza y fidelidad, lo mismo que debe comportar una gran apertura para el *diálogo* y un afán perseverante de *regreso a las fuentes* [33]. Todo lo cual ha de llevarse a cabo sobre el *reconocimiento de entidad cristiana y eclesial* a comuniones surgidas de algo que no se describe adecuadamente con las categorías de herejía o cisma; son, en efecto, escisiones que se enraízan en un clamor en principio legítimo de la conciencia cristiana [34], y son también escisiones que nos instan con

algo *muy distinto* de la reunión de los «errantes» a fuerza de apologética y controversia. Es una empresa a muy largo plazo, coextensiva a la historia misma de la iglesia y que, exigiendo de ella un doble esfuerzo hacia la pureza y hacia la plenitud, *la compromete* en una amplia empresa de vuelta a las fuentes, de apertura y de diálogo, de reforma y de ensanchamiento»: *MS,* 471; subrayados nuestros.

33. Después de señalar que «no es posible una unión de las iglesias cristianas separadas sin una reflexión histórico-crítica, que no cierre los ojos ante la culpa de la propia iglesia» y que es necesario desenmascarar los subterfugios con que se pretende encubrir o minusvalorar la falta de unidad, Küng delinea *las siguientes tareas* como necesarias para construir la auténtica unidad, a la vez don y empeño humano: 1) reconocer la común realidad eclesiástica existente, 2) buscar la común realidad requerida, 3) realizar en la propia iglesia lo común con miras a los otros, 4) no sacrificar la verdad sino hallarla siempre de nuevo, 5) tener como norma única para la unión el evangelio de Jesucristo en su totalidad: *o. c.,* 332-354.

34. A estas escisiones pertenecían las llamadas por la EdMS «herejías populares», las cuales «proceden de un movimiento de la conciencia cristiana que, en nombre del cristianismo genuino y de la auténtica relación religiosa, cuestionan las formas que esa relación religiosa había tomado en su desarrollo medieval de tipo papal, clerical, feudal, escolástico y devocional»: *MS,* 464. Aspecto éste que también estuvo presente tanto en el «Cisma oriental» como en la Reforma: *ibid.,* 463-464. Küng señala asimismo la insuficiencia de tales categorías para referirse a las escisiones entre la iglesia oriental y la occidental, y a la que se dio entre la iglesia católica de occidente y las iglesias protestantes: «Puede llegarse a escisiones que no pueden describirse con el binomio de conceptos iglesia-herejía, cuando en efecto no es un individuo o grupos menores los que se separan de la gran iglesia una —escisiones que las más de las veces apenas tienen carácter permanente y desaparecen con el tiempo— sino que se trata de una rotura —así hay que decirlo mirando empíricamente— de la iglesia misma, grande y una. Dos cismas tienen ese carácter: la escisión entre la iglesia de oriente y la de occidente, y la escisión entre la iglesia católica (occidental) y las iglesias protestantes»: *o. c.,* 331.

fuerza a reconocer que pueden ser y *de hecho han sido* fecundas en lo que tienen de cristiano [35].

2. La raíz de una insuficiencia

a) Hay escisiones que no pueden eludirse

Es innegable que la consideración sobre la iglesia «una y dividida» llevada a cabo por la reflexión eclesiológica reciente ha tenido el efecto de *hacer de la escisión una realidad, en principio, bastante tolerable.* Con esto no afirmamos que en dichas eclesiologías se minimice el carácter de escándalo que la escisión comporta [36], o que no se subraye la seriedad de la obligación de avanzar hacia la unidad. Pero, si se puede seguir siendo real y fecundamente iglesia conviviendo con las divisiones, se amplía, sin duda, el margen de la paciencia y la tolerancia [37]. Ahora bien, vistas las cosas desde la EdL, una paciencia y una tolerancia así *solamente* subsisten *si se dejan al margen* intolerables divisiones que afectan gravemente la unidad de la iglesia y que, efectivamente, las mencionadas eclesiologías no se detienen a considerar. En A.L. concretamente (y ya hemos dicho que esas divisiones ocurren en ella en cuanto que es periferia de un sistema más amplio) no es posible cerrar los ojos a una situación de división y escisión que afecta profundamente a la iglesia por más que no tenga su origen en ella; *una escisión que* (a diferencia de lo que

35. «Nadie que la conozca verdaderamente en su realidad existencial negará hoy día que la Reforma ha desarrollado valores que, en lo que tienen de auténtico, pertenecen pura y simplemente al cristianismo. Para no citar más que cosas de las que tenemos una experiencia personal, mencionemos una actitud atenta y grave ante la palabra de Dios, un intenso trabajo bíblico, una ética de seriedad personal y de lealtad, el sentimiento de la soberanía de Dios y el de la acción de gracias, una concepción comunitaria de la iglesia y determinadas formas de culto, la práctica de la responsabilidad cristiana frente a la iglesia...»: *MS,* 465.

36. En esto ya el Vat II es bastante explícito: «Esta división contradice abiertamente a la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la causa santísima de la predicación del evangelio a todos los hombres»: *UR,* 1.

37. Cf. por ejemplo este párrafo de la EdMS donde distingue entre «bautizados que han cometido personalmente el pecado de cisma o herejía» y bautizados que no han cometido personalmente el pecado de cisma o herejía pero pertenecen a una comunión cristiana surgida de una ruptura de la unidad por herejía o por cisma». De éstos últimos dice: «No se puede llamar cismáticos o herejes, ni siquiera materiales, a los miembros actuales de una comunión de esta clase... Es mejor hablar de "disidentes", con una palabra que expresa la situación de hecho sin prejuzgar la situación moral de los individuos»: *o. c.,* 454-456.

ocurre con otro tipo de escisiones eclesiásticas) *no sólo en sus principios sino sobre todo actualmente y cada vez con más fuerza ha de ser calificada como pecado estructural y por lo tanto definitivamente rechazada.* Ante una escisión así es cristianamente imposible la conciencia tranquila, y explicable que irrumpa la urgencia de la caridad [38].

b) Una unidad en exceso sublime

Lo anterior significa que los tratamientos de la unidad de la iglesia que no tienen en cuenta ese tipo de divisiones históricas vienen en último término a resultar *insuficientes*. Consideremos esto a partir de la objeción que la EdMS se propone después de explicar la teología de la unidad:

> Esta *teo*-logía de la unidad —una consideración a partir de Dios— parecerá sin duda excesivamente sublime a aquellos que tienen dificultad para vivir la unidad de la iglesia y que no tienen una experiencia eucarística o espiritual tan elevada [39].

Sin detenernos en la discusión de si esta *teo*-logía de la unidad es puramente una consideración a partir de Dios y no también un discurso determinado por múltiples condicionamientos históricos, hemos de decir que, vista desde A.L., no sólo aparece como excesivamente sublime —al menos en el sentido de una menor relevancia histórica— sino sobre todo como insuficiente, como ahistórica, y, en esa medida, expuesta a manipulación. Por otra parte, no parece así a «aquellos que tienen dificultad para vivir la unidad de la iglesia» sino a gentes que con sinceridad se esfuerzan por reconstruir la unidad rota; gentes que a su vez no pueden justamente describirse como quienes «no tienen una experiencia eucarística o espiritual tan elevada». Al contrario, una manera de concebir y expresar así la unidad de la iglesia es cuestionada sobre todo por cristianos que viven, o al menos creen vivir, una profunda experiencia de fe con todo lo que ella conlleva.

No queremos decir con esto que esa teología de la unidad se presente simplemente como al margen de la historia. Pues, a

38. Es, sin duda, esta urgencia causa de que la EdL dé la impresión de ocuparse menos de la unidad ya actual de la iglesia. Cf. A. García Rubio, *Teología da libertação...*, 264. Por otra parte, esa unidad ya actual se considera como una *dinámica* de construcción constante de comunión efectiva; los principios de unidad son principios de operación permanente.

39. *MS*, 422.

manera de respuesta a la objeción citada, la EdMS señala que, por una parte, «la unidad de la iglesia está siempre por hacer», y, por otra, que «no termina en ella misma. No se limita a la unión con Dios sino que apunta a la unidad del género humano, de la que es signo y medio» [40]. La insuficiencia a que nos referimos aparece desde el momento en que no incluye un señalamiento adecuado y crítico de fundamentales divisiones históricas que no son, ni mucho menos, extrañas a la unidad de la iglesia; sin esto va a ser difícil que sean efectivos los caminos que se indican para llegar a la unidad [41]. Pues no es por una especie de armonía preestablecida por la que, superando la iglesia reconocidas escisiones intraeclesiásticas, va a colaborar en forma efectiva, como signo y medio, a la construcción de la unidad del género humano.

b) *La unidad de la iglesia en la EdL*

1. La iglesia una en el conflicto del mundo

a) Unidad y sacramentalidad histórica

Vistas las cosas desde A.L., la problemática de la unidad eclesial (unidad de una iglesia que se concibe como sacramento de la unidad del mundo) queda gravemente reducida si se circunscribe de tal manera que sus rupturas principales sean la herejía, la escisión confesional o el cisma —incluso reinterpretados—. Hay en la realidad eclesial y en el mundo latinoamericano *rupturas más profundas* por cuanto comportan un escarnecimiento de la ima-

40. *MS*, 422 y 423. Más aún, la EdMS llega a afirmar que esa unidad, precisamente en cuanto unidad para el mundo, exige mediaciones proporcionadas de eficacia: «La historia ha conocido en este sentido mediaciones sobre todo políticas y jurídicas, las del imperio y la cristiandad tal como la concibieron y promovieron un Juan VIII, un Inocencio III. En Oriente esta mediación ha sido sobre todo el imperio. Tales mediaciones han desaparecido; sus lejanos ecos modernos se han mostrado poco operativos; hoy día todo eso está superado. Las mediaciones deben ser en adelante las del desarrollo económico y cultural, que entraña evidentemente implicaciones políticas y jurídicas. El «pueblo mesiánico» no puede evitar inscribirlas en su cuaderno de tareas si la iglesia quiere ser eficazmente, en Cristo, signo y medio de la unidad de todo el género humano»: *Ibid.*, 424-425.

41. «No es posible hablar de unidad de la iglesia sin tener en cuenta las condiciones concretas de su situación en el mundo»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 359. El mismo autor señala en nota el que «estas consideraciones no están suficientemente presentes en el tratamiento habitual de la cuestión de la unidad de la iglesia».

gen de Dios en el rostro de las mayorías oprimidas [42]. Es, por tanto, indispensable tenerlas en cuenta como algo decisivo para poder abordar el tema de la unidad de la iglesia en forma más integral y verdadera.

Teniendo esto presente, la EdL subraya que *no puede tratarse el tema de la unidad eclesial al margen de la realidad sacramental de la iglesia y de su esencial referencia al mundo.* En efecto, la verdad más profunda de la unidad de la iglesia *consiste en la comunión de los creyentes con Dios y entre sí, en la participación del amor trinitario que constituye la base real de la fraternidad cristiana* [43]. Ahora bien, estando referida la unidad de la iglesia a la unidad del mundo, es preciso reconocer que aquélla no puede darse prescindiendo de ésta [44]. Más aún, habría que decir que *la iglesia va realizando su unidad en la medida en que sirve al proceso de unificación del mundo* [45]. Pero, por otra parte, si «la unidad de los hombres es posible sólo en la justicia efectiva para todos» [46], entonces, en un mundo radicalmente dividido, la función unificadora de la comunidad eclesial se actuará *en la lucha contra la injusticia como causa de división.* Esa será su manera de presentarse históricamente como sacramento de comunión:

> Sólo ese compromiso puede hacer de ella un auténtico *signo de unidad... La iglesia misma se irá haciendo una en este proceso histórico y en este compromiso por la liberación de los marginados y expoliados.* Se irá forjando así la unidad no de los que se limitan a decir 'Señor, Señor' sino de aquéllos que 'hacen la voluntad del Padre' [47].

b) Superación de un manejo ideológico de la unidad de la iglesia

En la EdL, las rupturas de la unidad de la iglesia, como las vías para superarlas, no se determinan solamente con base a un criterio o preocupación ecuménica sino con base en un criterio de *comunión histórica.* Esto conlleva una ampliación del ámbito de la problemática de la unidad eclesial, en la cual ha jugado un

42. *PUE,* n. 1142; también n. 41 y 298.
43. Cf. G. Gutiérrez, *o. c.,* 352.
44. «La unidad de la iglesia no se da realmente sin la unidad del mundo»: *Ibid.,* 360.
45. Cf. *ibid.,* 361.
46. Episcopado peruano, *Justicia en el mundo,* agosto 1971, n. 24; cita en G. Gutiérrez, *o. c.,* 360.
47. *Ibid.,* 360-361; **subrayado nuestro.**

papel importante la reflexión histórico-crítica que, incorporando los aportes del análisis social, llama la atención sobre rupturas fundamentales de la comunión. Las cuales no por originarse en el mundo y no al interior de la iglesia (lo cual no quiere decir que con total independencia de ella) dejan de afectar la unidad eclesial; y sobre las cuales *hay que insistir* con tanta mayor fuerza cuanto mayores son los esfuerzos —incluso inconscientes— que se hacen por *justificarlas* o *encubrirlas,* o *por ignorar* que constituyen una negación de la fraternidad-filiación en que consiste la venida del reino de Dios [48]. Fue precisamente el descubrimiento del *carácter ideológico* de ciertas visiones del tema de la unidad de la iglesia lo que desencadenó un proceso de mayor reflexión sobre el mismo [49].

α) Escisión en clases, ruptura histórica y eclesial

Un paso importante en esta reflexión eclesiológica lo constituyó *la localización y el señalamiento más preciso de tales rupturas históricas* que, afectando decisivamente la unidad eclesial, reclamaban una definida toma de postura de la iglesia frente a ellas:

> La iglesia está en *un mundo escindido en clases sociales antagónicas,* tanto a escala universal como a nivel local. Presente en nuestra sociedad, la iglesia no puede pretender *ignorar un hecho* que se impone a ella, más todavía: *que está dentro de ella.* En efecto, los cristianos son hombres pertenecientes a clases sociales opuestas, lo que significa que la comunidad cristiana misma *está atravesada* de parte a parte por esa división social. No es posible hablar de unidad de la iglesia sin tomar en cuenta las condiciones concretas de su situación en el mundo [50].

48. Cf. J. Sobrino, *Cristología desde América latina,* México ²1977. 35-54.
49. En este sentido se orientaban ya aquellas manifestaciones de incomodidad expresadas como protestas en contra de visiones unitaristas y apaciguadoras de la unidad, que no integraban por lo pronto la dimensión profética original de la existencia cristiana: «Es uno de los temas más candentes para los cristianos latinoamericanos hoy. A nivel jerárquico la tendencia innegable es la de un concepto abstracto de unidad, que funciona muchas veces como ideología falsamente apaciguadora... Necesitamos un concepto de unidad que reúna en sí las disfuncionalidades proféticas. Creemos que, muy probablemente, cabrá a los cristianos de vanguardia elaborar los términos de esta unidad. La iglesia institucional tiende a una noción uniformista de unidad»: H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación,* Salamanca ²1976, 96. Cf. también G. Gutiérrez, *o. c.,* 362; A. G. Rubio, *o. c.,* 125-134.
50. G. Gutiérrez, *o. c.,* 358-359; subrayados nuestros.

Lenta pero inexorablemente se va imponiendo esta inocultable realidad. Es cada vez más clara no sólo la existencia de clases con intereses contrapuestos al interior de la realidad latinoamericana (y del sistema capitalista en que ésta mayoritariamente se inscribe), sino también su real incidencia al interior mismo de la iglesia [51].

β) Necesaria opción histórica ante la unidad rota y por construir

La existencia de clases antagónicas ponía de manifiesto la necesidad de que *la iglesia hiciera una opción delante de ella*; pues pretender ignorarla o pasarla por alto equivaldría no sólo a contribuir a mantenerla sino a contribuir a mantenerla precisamente situándose al lado de los que oprimen, a los cuales conviene que esa opresión persista por cuanto favorece sus intereses [52]. Ante esta disyuntiva, la conciencia eclesial latinoamericana fue descubriendo en esa necesidad de optar *una auténtica vocación eclesial*; vocación que va siendo percibida por grupos cada vez mayores de cristianos, los cuales recusan una «noción mítica» de comunidad cristiana y «piensan que la auténtica unidad de la iglesia pasa necesariamente por la opción de los oprimidos y expoliados de este mundo» [53]. Vocación que se enraíza *en los principios últimos de unidad eclesial*: en el único Señor cuya solidaridad histórica con los pobres es fuente de reconciliación para el mundo, en la única fe como respuesta al anuncio de un resucitado que no se desvincula del Jesús de la historia, en el único bautismo que nos configura con su muerte y su resurrección, en el único Dios y Padre cuya paternidad aparece como cercanía en el reino que crea eficazmente fraternidad y filiación.

Una manera tal de afrontar la cuestión de la unidad de la iglesia en las condiciones históricas de A.L. ha ido propiciando *ulteriores desarrollos* que avanzan conforme avanza también la vida de la iglesia. Así, pues, se ha enfatizado *la ortopraxis como*

51. Sobre la legitimidad de la lucha de clases como principio hermenéutcio de interpretación de la realidad latinoamericana, concretamente en la teología de la liberación de G. Gutiérrez, cf. M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao 1978, 328-335.

52. «Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante»: G. Gutiérrez, *o. c.*, 359.

53. *Ibid.*, 360.

criterio de pertenencia a la iglesia una [54], se han iniciado y reconocido *nuevas formas de ecumenismo*, más a partir de una común opción por los pobres que de discusiones y acercamientos doctrinales [55], y se ha visto incluso *en el conflicto* producido en la iglesia a causa de dicha opción *un nuevo signo de credibilidad* [56]. Vamos ahora a detenernos en la *forma cómo se reflexiona sobre ese conflicto* al interior de la iglesia una para luego pasar a exponer lo que va aportando para la teología de la unidad *la experiencia de la iglesia de los pobres.*

2. Unidad conflictiva al interior de la iglesia

Si la realidad conflictiva de la historia —como antagonismo de clases— atraviesa la iglesia y le plantea la lucha por la justicia y la opción por los pobres y oprimidos como la manera de ser concretamente fiel a su carácter y misión de sacramento de unidad, entonces es claro que *la existencia eclesial* habrá de tornarse —o manifestarse— *explícitamente conflictiva.* Esta realidad ineludible ha obligado a la EdL a proseguir el replanteamiento del tema de la unidad de la iglesia en una dirección que le lleva a afirmar que ese tipo de conflictividad intraeclesial no sólo *puede* coexistir con la verdadera unidad, sino que en ocasiones es un *presupuesto* para la realización cristiana de la misma [57].

54. «Sólo en el compromiso con las clases oprimidas y en la lucha por combatir discriminaciones y privilegios y superar necesidades e injusticias cabe la realización humana, el encuentro con Dios y la esperanza de liberación para nuestras sociedades. Desde ahí cobra sentido el evangelio y se construye la iglesia»: Varios teólogos latinoamericanos, *Iglesia que nace del pueblo. Una buena noticia,* México 1978, 24-25 (= *Var teol LAT*).

55. «Porque la iglesia no es el reino de Dios ha aprendido la humildad de no monopolizar para sí la verdad ni la acción que lleva a ese reino. Esta humildad le hace colaborar sinceramente con otras iglesias cristianas y con cualquier hombre de buena voluntad, aunque no sea explícitamente cristiano, siempre que lo que esté en juego sea la construcción del reino»: *ibid.*, 32. Cf. también G. Gutiérrez, *o. c.*, 361-362; J. Míguez Bonino, *Notas sobre la "Teología episcopal" latinoamericana*: Cristianismo y Sociedad (1978) 3-11.

56. Cf. J. Sobrino, *La unidad y el conflicto dentro de la iglesia*: ECA, XXXII-348/349 (oct.-nov. 1977) 787-804.

57. Ya se ve que, por más que este planteamiento guarde cierta analogía con el que se hace en otros contextos sobre tensiones unidad-pluralismo, autoridad-libertad, etc., se diferencia de él desde el momento en que considera a las opciones en conflicto intraeclesial enraizadas en una opción a favor de los oprimidos planteada precisamente a partir de una situación injusta e inhumana. Para lo que sigue ver, sobre todo, el artículo de J. Sobrino citado en la nota anterior.

Tal consideración la realiza la EdL a partir de la conflictividad que se da de hecho al interior de la iglesia latinoamericana precisamente en cuanto que es emplazada por la historia a tomar —o a reafirmarse en— una opción decidida por los pobres y oprimidos del sub-continente y su liberación. De esta conflictividad puede ser *un ejemplo* cualificado el proceso eclesial vivido en torno y al interior de la Conferencia episcopal de Puebla [58]. Es conocido el texto del mensaje de los obispos al término de ésta en el que invitan a los cristianos a no escandalizarse con las divergencias e incluso a considerarlas como necesarias para la misión [59]. Este proceso, en efecto, puede tomarse como paradigmático de la conflictividad eclesial que vive la iglesia latinoamericana en su intento de ser sacramento eficaz de comunión frente a la concreta historia; y esto no sólo por su amplitud y representatividad, sino sobre todo por su carácter específico. Pues lo que ocurrió en Puebla —más parecido al concilio de Jerusalén que al evento de pentecostés— fue una auténtica *polémica* sobre Dios y, más que eso, una verdadera *lucha* del Dios de los pobres con su iglesia [60]. Es eso lo implicado en lo que puede también presentarse como el enfrentamiento de dos opciones de fidelidad eclesial [61]. Enfrentamiento y opciones que la EdL ha intentado

58. Es abundante el material producido en el año y medio de su preparación, en la cual se captan fácilmente las opciones y puntos de vista efectivamente contrapuestos: la discusión en torno al *Documento de consulta* fue ocasión para que se manifestaran. La revista *Tierra Nueva* —VII/27 (oct. 78) 73-81 y VII/28 (ene. 79) 78-82— recoge abundante bibliografía al respecto y señala su punta polémica.

59. «Hermanos, no os impresionéis con las noticias de que el episcopado está dividido. *Hay diferencias de mentalidad y de opiniones,* pero vivimos, en verdad, el principio de colegialidad, completándonos los unos a los otros, según las capacidades, dadas por Dios. *Solamente así* podremos enfrentar el gran desafío de la evangelización en el presente y en el futuro de América latina»: en *Documento de Puebla,* Madrid 1979, 13; subrayado nuestro.

60. Cf. J. Jiménez Limón, *¿Cómo estaba Dios en Puebla? Ensayo de interpretación del acontecimiento*: Sal Terrae LXVII-790 (mar. 1979) 175-189.

61. Este conflicto lo presentaba H. Assmann (*Teología desde la praxis de la liberación, o. c.,* 95) como conflicto progresismo-liberación, iglesia oficial-profecía; R. Muñoz (*Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* Salamanca 1974, 23-25) lo descubrió en una nueva conciencia que enfrentaba a sectores de la iglesia establecida con grupos de la iglesia de conciencia renovada; G. Gutiérrez (*o. c.,* 352-362) lo ubicaba con más precisión como conflicto surgido a partir de un asumir —o recusar— la opción por los pobres y explotados. A estos binomios esquemáticos se puede aplicar positivamente la matización de J. Sobrino a propósito de la postura que, desde el punto de vista teológico, considera el conflicto entre la teología de la liberación y la teología antiliberacionista: «Tanto en el Encuentro del Escorial de 1972 como en el de México de 1975 se constató que la teología de la liberación no es una dimensión monolítica sino que arremolina a su alrededor una familia de opciones. Es por lo tanto una simplificación hablar de 'dos' corrientes. Pero en general, por las relaciones sobre todo de mutua oposición se puede hablar de una corriente de liberación y de 'otra' que no está bien definida, pero que se constituye como corriente precisamente en contra de la corriente liberacionista»: *La unidad y el conflicto dentro...,* 804.

62. Pues «si ella no es adecuadamente el reino de Dios, entonces en principio *puede* ser criticada; y en cuanto el reino de Dios pone en crisis cualquier realidad histórica, entonces *tiene* que ser criticada»: J. Sobrino, *La unidad y el conflicto dentro...,* 790.

63. «La mayor tentación estructural de la iglesia como tal consiste en su misma realidad relacional. Por una parte es depositaria de la tradición del reino y de la exigencia de realizarlo; por otra ella misma no es el reino. Esto le coloca en una situación de 'concupiscencia', de querer ser adecuadamente aquello a lo que sólo puede y debe apuntar y servir, el reino de Dios. Por ello *la posibilidad de conflicto está siempre ahí*; y *cuando* una situación determinada muestra más claramente la diferencia y distancia entre iglesia y reino, *entonces* el conflicto surge —y debiera surgir espontáneamente—»: *Ibid.,* 791; subrayados nuestros.

esclarecer en una búsqueda de criterios que ayuden a su discernimiento. En su reflexión la EdL ha puesto de relieve dos tensiones que son connaturales a la iglesia y que, estando en la base de una necesaria conflictividad eclesial, han de ser particularmente tenidas en cuenta.

a) Tensión permanente en la relación iglesia-reino

Una primera determinación que da luz sobre esa conflictividad eclesial y aporta ya algunos criterios para discernirla se hace posible a partir del redescubrimiento y su generalización en la conciencia cristiana de que la iglesia *no es* el reino de Dios, está a su servicio; de su relación a él se deriva su plenitud y esencia. Esto significa que *la iglesia histórica es criticable* [62]. Y justifica el que de hecho se la critique e interpele —y consiguientemente se dé lugar en ella al conflicto— cuando sus posturas y modos de existir se revelan distantes de las opciones que exige el reino en la actual historia [63]. Tal es el caso de la opción efectiva por los pobres, la cual se presenta como mediación necesaria del servicio del reino.

Una segunda determinación —que esclarece y completa la anterior— estriba en la verdad de que, en su servicio al reino, la

iglesia debe proseguir la realidad del Jesús histórico [64]. El cual se presentó ciertamente como existiendo *al servicio* del reino de Dios, y ese servicio lo realizó no sólo con su palabra sino también con *su actuar,* y esto intentando hacer el reino *dentro de la historia concreta* [65]. Según esto, si la iglesia prosigue el camino de Jesús, *no habrá de predicarse a sí misma sino al reino, y no sólo habrá de predicarlo sino también de "hacerlo"* —realizando práxicamente el contenido de lo que predica—, *y de hacerlo precisamente en referencia a los pobres, que son sus destinatarios privilegiados.* Pues bien, en estos mismos tres aspectos de su proseguir a Jesús están radicadas *otras tantas posibilidades de conflicto.* En efecto, es muy posible que en un momento dado desvíe desproporcionadamente su atención hacia su propio crecimiento y el refuerzo de sus estructuras e inconscientemente comience a predicarse a sí misma, y *sea entonces necesario recordarle* que su absoluto es el reino de Dios —Dios en cuanto se acerca— y su vida está a su servicio. Asimismo es igualmente posible que en ocasiones realice un anuncio del reino más locucional que práxico; más aún, que pretenda evitar los conflictos de la historia poniéndose al margen o por encima de ellos. Pretensión ésta que es precisamente la que *hará surgir el conflicto intraeclesial* a partir del *recuerdo de que el anuncio efectivo del reino de Dios no puede llevarse a cabo sin una parcialización deliberada hacia los pobres como destinatarios preferenciales del mismo* [66].

64. Esto, como cada vez lo capta con mayor lucidez la conciencia cristiana, es algo fundamental y decisivo en su vida. «Si no hace esto ha viciado su esencia, y haciendo esto hará todo lo demás cristianamente»: *Ibid.*

65. «Esta historia está dominada por el pecado en sus diversas formas: por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en esa estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación, ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva y por ello el poder del pecado recayó sobre él»: *Ibid.,* 791-792.

66. Cf. *Ibid.,* 790-795. Esta última cuestión se ilumina desde una tercera consideración sobre *las consecuencias* que va a llevar consigo el intento de servir al reino al modo de Jesús. El conflicto del mundo aparecerá *situado también al interior de la iglesia.* Como conflicto *del mundo* en cuanto que las escisiones del mundo —la injusticia y la opresión— quedarán al descubierto como *atravesando* el ámbito de la comunidad creyente, y como conflicto *de la iglesia* por cuanto la fidelidad al servicio del reino le pide que *tome cristianamente postura* ante la escisión. Esta doble conflictividad descalifica de antemano la postura de quienes pensaran que la EdL «introduce» el conflicto en la iglesia. No lo introduce, lo descubre. Y al descubrirlo provoca —precisamente a través de la opción por los oprimidos— el conflicto propiamente eclesial.

67. *Ibid.,* 795-799.

b) Necesaria tensión entre institución y profecía

Las anteriores consideraciones sobre la misma *vocación* de la iglesia como condición de posibilidad del conflicto intraeclesial ofrecen las bases para una ulterior reflexión sobre el problema de la unidad. En efecto, se tendrá una mayor comprensión de la misma —como unidad conflictiva— *si se analiza la interacción entre los principios dados de la unidad y su realización histórica.* Pues es claro, por una parte, que a la iglesia *le han sido dados* —le son dados constantemente y por tanto puede contar con ellos— *los principios de su propia unidad.* «Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4, 4-6). Pero, por otra parte, es innegable que *esos principios han de hacerse efectivos en la construcción histórica de la unidad*: «hay que poner empeño en conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz» (Ef 4, 2) [67].

Esto supone, por una parte, que los principios de unidad han de ser *traducidos* de manera que puedan entenderse en referencia a la realidad utópica del reino de Dios y al seguimiento de Jesús, al servicio de la construcción histórica del mismo. Traducidos así —de manera que, v. gr., *un solo Señor* se refiera concretamente al Exaltado que existió bajo la forma del siervo, *una sola fe* indique la respuesta efectiva al anuncio liberador del reino, *un solo bautismo* sea el que nos configura con la vida, muerte y resurrección de Cristo, y *un solo Dios y Padre* aluda al libertador de los pobres y oprimidos— los principios de unidad muestran más accesible y claramente su contenido y permiten un mejor discernimiento de su realización histórica. Pero, por otra parte, hay que tener en cuenta que esos principios de unidad *se realizan en dos dimensiones* de la existencia eclesial: la institucional y la profética, las cuales han de ser analizadas para que puedan asimismo ser discernidas. Pues son, sin duda, *actores importantes* en el drama de la conflictividad eclesial.

En efecto, *lo institucional* en la iglesia —entendido como su corporeidad organizada y jerarquizada en diversas estructuras doc-

trinales, administrativas, litúrgicas— [68] tiene como finalidad *mantener* y dar eficacia a la unidad *ya* lograda. Por tanto, pretenderá huir de lo conflictivo y desconfiará de lo nuevo mientras no llegue a imponerse de hecho y a ser justificado teológicamente. En cambio, *lo profético* tenderá *a abrir futuro* de acuerdo con el horizonte utópico del reino de Dios, replanteará y criticará la forma histórica de la iglesia desde las exigencias de una historia en movimiento [69].

Las tendencias que históricamente han manifestado ambas dimensiones muestran ya que, incluso a partir de su propia dinámica, *llevan en sí las fuentes de la conflictividad.* Un ejemplo —no necesariamente el más importante— de la actualización de esas fuentes de tensión lo constituye la historia de la herejía cuyos elementos positivos ha ido descubriendo la reciente eclesiología. Pero no todo queda ahí. Es preciso señalar que *la tensión y el conflicto subsisten en la medida en que el profeta permanezca dentro de la iglesia.* Y esto ha de ocurrir *siempre,* pues a pesar de las rupturas explícitas que podrían significar que la institución se libera de un elemento conflictivo, la iglesia, mientras lo sea efectivamente, *llevará consigo al Espíritu que suscita los profetas,* y estará por ello permanentemente expuesta al resurgir de este tipo de conflictividad.

Y es que *el servicio del profetismo intraeclesial* consiste precisamente en cuestionar los «principios» de unidad en cuanto *realizaciones históricas,* las cuales corren el peligro de ser absolutizadas; consiste también en *aportar,* en referencia a cada situación histórica, nuevos contenidos para que la unidad sea más cristiana; en recordar que la unidad eclesial no se da al margen de la unificación del mundo [70].

68. «Lo institucional, no sólo ni en primer lugar lo que se entiende por jerarquía, sino aquella dimensión de la iglesia que apunta a su corporeidad, orgánica y jerarquizada en diversas estructuras doctrinales, administrativas, litúrgicas, y *cuya finalidad es la de dar cohesión y eficacia a su misión. Históricamente,* esa dimensión tiene la *tendencia a mantener* lo que ya se ha logrado de propia autoconciencia de iglesia y de dirección de la misión. Tiende también positivamente a *dar eficacia* universal y generalizada, y peyorativamente a *rehuir el conflicto y a desconfiar de lo nuevo,* hasta que su verdad no se haya impuesto de hecho y justificado teológicamente»: *ibid.,* 796; subrayados nuestros.

69. Por otra parte está la dimensión profética de la iglesia, que «de acuerdo al horizonte utópico del reino de Dios y de la realidad de un Dios mayor, pretende *abrir futuro,* buscar nuevos caminos, replantear la realidad y misión de la iglesia en situaciones cambiantes. Históricamente, esa dimensión *suele ser conflictiva,* pues va acompañada de la *denuncia* del propio pecado de la iglesia y *cuestiona* lo que en un momento determinado es la conciencia colectiva de la iglesia»: *ibid.*

Lo anterior *no niega la importancia de la institucionalización,* antes al contrario, ayuda a profundizar su verdadero sentido: *expresando que la comunitariedad y la universalidad de la iglesia han de estar en principio al servicio de la misión.* Esto, que vale para toda la trayectoria de la vida de la iglesia, valió de una manera especial para el momento de su primera institucionalización, cuando, ante el retraso de la parusía, surgió y se consolidó como «lo que da cuerpo y eficacia a la primera *profecía* de Jesús» [71]. Según esto es preciso afirmar que en principio *también es hoy necesaria la paulatina institucionalización* para «ir integrando y visibilizando lo que en nuestra historia hay de profecía irrenunciable, pero que debe ser llevada a todos, y no sólo proclamada por unos pocos profetas» [72].

Así es como hay que comprender la afirmación de que lo institucional está al servicio de la unidad de la iglesia. Es decir, no al servicio de cualquier unidad sino de *la que verifica* los contenidos de sus principios de unidad. De la misma manera que la profecía —incluso significando un cuestionamiento radical de las formas (siempre relativas) de institucionalización histórica— está también al servicio de la autenticidad de la unidad de la iglesia. Lo cual no significa que se supriman los conflictos, más bien *anuncia su permanencia* y descubre como sentido de esa conflictividad el mostrar precisamente la *cualidad* cristiana y de servicio a la misión tanto de la institución como de la profecía al interior de esa iglesia peregrina, una y conflictiva [73].

3. Unidad de la iglesia de los pobres

Como ya señalábamos, una opción eficaz de la iglesia por los pobres y oprimidos se hace real en una iglesia que nace de entre

70. *Ibid.,* 796-797.
71. *Ibid.,* 798.
72. *Ibid.*
73. «Las dos dimensiones profética e institucional estructuralmente deben ser ayuda real al proceso de la unidad en la iglesia, aun cuando no se excluye que *ambas,* por su propia estructura, tengan una *pecaminosidad inherente,* que provoquen *un conflicto no ya necesario y cristiano,* sino producto del pecado. Pertenece a la historicidad de la iglesia, sin embargo, que ambas dimensiones, ambos servicios a la unidad estén frecuentemente en tensión o incluso en pugna; y que haya por lo tanto que unificarlos históricamente. Y eso, no sólo en virtud de una ley sociológica sino en virtud de los mismos contenidos cristianos»: *Ibid.,* 798-799.

ellos. Es, por tanto, de esperar que, después de haber reflexionado críticamente sobre las rupturas fundamentales de la unidad eclesial, la postura que ante ellas ha de asumir la iglesia y la necesaria conflictividad intraeclesial que ello conlleva, la EdL se oriente a buscar *la forma como la visión y la praxis de la unidad de la iglesia es enriquecida por la experiencia que se vive en la iglesia de los pobres* [74].

En este intento la EdL se encuentra, sin duda, muy a los comienzos. Sin embargo, no sería justo desconocer los cauces por donde lleva su reflexión y los primeros resultados a los que va llegando. Por una parte, la EdL insiste en que, siendo la iglesia la comunidad *de los que creen,* hay en *la fe* de los pobres algo que los hace importantes factores de unidad eclesial. Pues es un hecho que históricamente la iglesia de los pobres se constituye como pueblo de Dios *uno* en la medida en que los pobres recuperan su dignidad de creyentes y se hacen portadores efectivos de la fe que unifica a la iglesia [75]. Esto significa que son los pobres *la base* a partir de la cual en A.L. se va constituyendo la iglesia. Es esa fe de ellos, como respuesta, por el Espíritu, a la buena noticia de la cual son destinatarios privilegiados, lo que, siendo criterio de que la evangelización se realiza al modo de Jesús [76], es también principio de verificación de una iglesia auténtica. Es decir, no es concebible que, *a partir* de un anuncio destinado prioritariamente a los pobres, se congregue una iglesia *con independencia de ellos* o sólo teniéndolos a ellos como un grupo más —y en la práctica menos relevante— al interior de un conjunto más amplio [77]. Esta misma capacidad unificante de la fe de los pobres aparece en el hecho de que vaya siendo *la fraternidad* una característica de la iglesia de los pobres [78]. Aparece asimismo *como cuestionamiento permanente de la división.* Pues la propia existencia de la iglesia de los pobres y oprimidos constituye una denuncia de básicas fracturas de la fraternidad humana [79]. En lo cual aparece como señal de contradicción y piedra de tropiezo, ya que desenmascara la división al interior mismo de la iglesia e incluso proféticamente la causa al demandar una opción por los pobres y oprimidos, que no es, ni con mucho, secundada por todos [80].

Por otra parte la EdL, a partir del modelo de las *CEBs* en que se va concretando la existencia de la iglesia de los pobres, pone de relieve la *flexibilidad* como característica de la unidad eclesial [81]. Frente al uniformismo general, las CEBs ofrecen la posibilidad de expresar con más viveza la riqueza creyente. Lo cual puede darse con facilidad ya que se trata de comunidades que son pequeñas. Ahora bien, su aporte más decisivo a la unidad consiste en su *carácter de base.* Están constituidas a partir de la base de la sociedad, de los pobres y oprimidos, que constituyen en un sentido verdadero la «base» del reino de Dios [82]. Y como tales pueden garantizar (interpelando a la iglesia a una constante conversión) que la iglesia en cuanto se unifica evite una institucionaliza-

74. Cfr. J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 104-110.

75. *Puebla* alude constantemente a esta experiencia; cf. por ejemplo, n. 1147 sobre el potencial evangelizador de los pobres, y el n. 1137 sobre el hecho de que se organicen para una vivencia integral de su fe.

76. *PUE,* n. 1142.

77. J. Sobrino, *o. c.,* en *CyR,* 106.

78. En efecto, si unidad es comunión, acercamiento efectivo, participación común, es unidad lo que va surgiendo en la iglesia de los pobres. En ella caen barreras seculares y nace una solidaridad liberadora: «Se comparte *la palabra,* que no es ya sólo la del obispo, el sacerdote o el teólogo, sino también la del pueblo pobre, que la expresa en la liturgia, en las reuniones, en la oración e incluso en sus formulaciones teológicas. Se comparten *iniciativas pastorales,* los anhelos de liberación; se discuten los métodos mejores y más eficaces de conseguirlo. Se comparten *los éxitos y las esperanzas.* Y se comparte finalmente lo que hasta muy recientemente sólo parecía ser trágico destino de los desposeídos: *la pobreza y la persecución.* No es ya sólo el pueblo el que es oprimido, perseguido y martirizado, sino también sus líderes religiosos, sacerdotes, religiosos y religiosas e incluso obispos»: *Ibid.,* 106; subrayado nuestro.

79. *Ibid.,* 109-110.

80. Además de señalar que ha habido interpretaciones desviadas, *Puebla* desenmascara el desconocimiento o aun la hostilidad frente a la «clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres» que hizo Medellín y ella retoma (n. 1134).

81. «Por lo que se refiere a los hombres, la reducción a la uniformidad ha de excluirse porque Dios no los trata como cosas sino como personas libres... De ahí las diversas expresiones de realidades fundamentales idénticas: las teologías, los ritos, las devociones, las costumbres, las espiritualidades»: *MS,* 410. «La unidad de la iglesia no tiene nada que ver con la magia mitológica del número uno, con las fascinación de la unidad en sí misma. No es simplemente unanimidad y armonía moral, no es sobre todo unitarismo y uniformidad. La unidad de la iglesia se entiende mal si de antemano se la pone en exterioridades (derecho de la iglesia, lengua de la iglesia, administración de la iglesia). La unidad de la iglesia es una magnitud espiritual»: *HK,* 327. Y más adelante (p. 329): «La iglesia de Cristo, según el nuevo testamento, no es una iglesia de unitarismo centralista e igualitario y menos totalitario».

82. J. Sobrino, *o. c.,* en *CyR,* 107.

ción que ahogue la profecía y una mundanización que la desvíe de su tarea primordial de anunciar el reino [83].

Finalmente, también a partir de la experiencia de las comunidades de base la EdL ha comenzado a formular una visión novedosa sobre *la forma cómo puede la iglesia universal comprender y estructurar su propio crecimiento y unificación.* En ellas la iglesia se estructura como red de comunidades que tiene su centro sociológico y cultural en el mundo de los pobres y en los países pobres del mundo, y se presenta así como *pregunta profética* a una iglesia que tiene su centro sociológico y cultural fuera del mundo de los pobres, en los sectores ricos del país y en los países ricos del mundo [84]. Que esta pregunta deba ser atendida lo muestra el hecho de la necesaria *tensión* que se produce en la iglesia en la medida en que crece y se consolida la iglesia de los pobres. Tensión que encarna a su manera las mencionadas antes y que sólo puede ser adecuadamente discernida apelando de nuevo a los contenidos concretos de los principios de unidad.

Para terminar este apartado, repitamos que estas reflexiones sobre la unidad de la iglesia, que acompañan una experiencia eclesial en muchos aspectos novedosa, están en los principios, necesitan aún ser profundizadas y precisadas. Sin embargo, a partir de las elaboraciones que continúan surgiendo [85], es posible prever que constituirán una aportación genuina de la EdL al conjunto de la reflexión eclesiológica.

83. Cf. I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres sacramento histórico de salvación*: ECA XXXII-348/349 (oct.nov. 1977) 717.

84. «Por este camino, llegamos, entre nosotros, a la coexistencia más o menos articulada de *dos modelos de iglesia*: dos modelos que se caracterizan precisamente por el tipo de relación de la iglesia con el pueblo de los pobres y la función que cabe a éstos en ella. No se trata por cierto de dos iglesias, sino de dos niveles o sectores de la misma iglesia, que tienen cada uno su vivencia eclesial y su praxis pastoral características, las que implican dos enfoques eclesiológicos diferentes»: R. Muñoz, *La función de los pobres en la iglesia*: Concilium 124 (abr. 1977) 20.

85. Cf. el reciente intento de L. Boff, «Características de una iglesia encarnada en las clases oprimidas: notas teólogicas de una iglesia de base», en *Eclesiogénesis,* Santander 1979, 51-73.

3. Catolicidad en la opción por los pobres

a) *La catolicidad en la eclesiología reciente*

1. La enseñanza del Vaticano II

Si todo hablar auténtico sobre la iglesia requiere un esfuerzo de discernimiento humilde y de sinceridad, esto debe verificarse también cuando se habla de la catolicidad. Tema éste que, como lo muestra el proceder del pasado concilio, ha de ser objeto de un tratamiento renovado capaz de esclarecer la situación histórica y la autoconciencia de la iglesia.

a) Catolicidad e historicidad

Enseña el Vaticano II que «esta iglesia (la única iglesia de Cristo)... subsiste en la iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (*L.G.,* 8). Tal afirmación constituye un ejemplo de *la necesidad de referirse,* cuando se habla de la iglesia de Cristo, *a su realidad encarnada, histórica, localizable.* Y es que *no en cualquier iglesia* sino *en la que* reivindica para sí el título de católica *subsiste* la iglesia de Cristo. Siendo ella sacramento histórico de liberación plena, hace falta *poder señadar dónde se encuentra.* Y esto precisamente porque la fe que profesamos se refiere a *eventos históricos.* Creemos que *este* Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios, y creemos asimismo que el Espíritu santifica y hace cuerpo de Cristo a *esta* congregación de creyentes.

Que esta referencia a la visibilidad histórica de la iglesia deba hacerse constantemente no significa que se trate de una tarea simple. Pues el mismo concilio que precisa que la iglesia de Cristo subsiste en la católica afirma también que *fuera de su estructura* se encuentran muchos elementos que son bienes propios de aquélla. Elementos de santidad y de verdad que impulsan a la unidad y que ya desde ahora constituyen *verdadera presencia y realización histórica,* si bien análoga, *de la única iglesia de Cristo* (*L.G.,* 15).

b) Evolución en el concepto de catolicidad

De antemano se ha de notar que *no es fácil definir unívocamente* en qué consiste la catolicidad. Y ello no sólo porque se trata de una formulación que *no aparece en el N.T.* sino también por *las variaciones* que su contenido ha ido sufriendo a lo largo de los siglos [86]. Si atendemos, v. gr., a la frase arriba citada vemos efectivamente que cuando el Vaticano II llama *católica* a la iglesia en que subsiste la única iglesia de Cristo, está entendiendo católica como *gobernada* por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él (catolicidad: comunión en la sucesión apostólica). Pero si nos fijamos cómo comprende más adelante el mismo concilio la catolicidad del pueblo de Dios, nos encontramos con *un contenido más amplio y de diverso enfoque.* En efecto, yendo más allá de la sucesión histórica —o, mejor dicho, buscando su último sentido— el Vaticano II encuentra *la raíz* de la catolicidad *en la universalidad del plan salvífico de Dios,* y ve como *expresiones* de esa misma catolicidad la apertura a todos, la común participación en los bienes de la salvación, la pluralidad de ministerios y carismas al interior de una única iglesia e incluso la variedad de formas de concretar la existencia eclesial en las diversas iglesias particulares que surgen a lo largo del tiempo y a lo ancho del espacio como expresiones de comunión católica (*L.G.,* 13). Manera ésta de comprender la catolicidad que *enriquece* el significado de «ortodoxa» y «diffusa per orbem» [87], que tuvo a partir del siglo IV y sobre todo en la apologética posterior al concilio de Trento y anterior al Vaticano II [88].

De lo anterior queda claro que «catolicidad» es un concepto que merece doblemente el calificativo de histórico. Primeramente en cuanto que identifica y localiza a la histórica iglesia de Cristo. Y, en segundo lugar, en cuanto que su sentido ha de ser precisado de acuerdo con las exigencias que plantea a la misión y el ser eclesial cada situación histórica. Estas dos características de la catolicidad, puestas de relieve por el Vaticano II, han sido trabajadas de distintas maneras por eclesiologías recientes y van recibiendo, a su vez, una ulterior concreción en las reflexiones de la EdL.

86. Cf. *MS,* 492-501.
87. *Ibid.,* 496-497.
88. Cf. G. Thils, *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la reforme,* Gembloux 1937, 212-254.

2. Los principios de una catolicidad a la vez actual y en proceso: EdMS

Habiéndose referido a la problemática de la localización histórica de la única iglesia en su capítulo sobre la unidad [89], la EdMS, al tratar de la catolicidad, intenta sobre todo *elucidar su sentido más completo.* En esa línea señala que «de puramente externa y sociológica, la catolicidad está volviendo a ser interna y cristológica» [90]. *Se supera* así una visión muy centrada en la difusión geográfica de la iglesia y *se profundiza* en los principios últimos de la catolicidad.

Para la EdMS *tales principios* hay que buscarlos tanto *en la acción salvífica* universal de Dios en Cristo como *en la misma naturaleza* del hombre, la cual sólo se realiza en un proceso de humanización del cosmos y de avance hacia la comunión. Esto permite afirmar que «la catolicidad debe realizarse por el encuentro de la plenitud de energías salvíficas dada en Cristo y operante en la iglesia, con la plenitud, progresivamente desarrollada, contenida en el hombre, inseparablemente unido al cosmos» [91].

Así comprendida, prosigue la EdMS, la catolicidad es algo que en parte se da ya en la iglesia y en parte todavía no se da. La iglesia *es ya católica* en cuanto *ecclesia congregans* (en su institución y sus principios formales); la iglesia *ha de irse haciendo católica* en cuanto que como *ecclesia congregata* va realizando las tareas de la misión universal y del ecumenismo. A sabiendas siempre de que universalidad no es lo mismo que uniformismo; más bien incluye el respeto a las diversas indiosincrasias en las cuales ha de encontrar su expresión propia la única fe [92]

b) *La EdL y la catolicidad de la iglesia*

1. Legitimidad católica de un enfoque particular

Se ha hecho ya notar que la EdL no representa tanto el intento de amplificar o ahondar en teorías teológicas y en construcciones sistemáticas, cuanto de *esclarecer y dinamizar la vida histórica de la iglesia que empeña su fe en la lucha por la liberación* [93]. Que ello, aparte de ser necesario, sea también legítimo

89. Cf. *MS,* 382-471.
90. *Ibid.* 501.
91. *Ibid.,* 508.
92. *Ibid.,* 511.
93. Cf. *supra,* cap. 1.

se deduce de una comprensión de la catolicidad tal como fue expuesta por el Vaticano II. Pues debe ser considerada como una *expresión católica* la reflexión creyente y en comunión universal de una iglesia particular a partir de su experiencia asimismo particular.

En su reflexión crítica y creyente sobre la iglesia, desde la praxis de liberación y en la perspectiva del pobre, la EdL ha debido hacer algunas incursiones al tema de la catolicidad a partir de diversas problemáticas históricas [94]. En lo cual concreta y desarrolla la doble referencia a la historia señalada por el Vaticano II. Dos son, en efecto, las temáticas de hecho planteadas por la EdL. *La primera* se refiere a la *parcialidad* en favor de los pobres que vive cada vez con más conciencia y amplitud la iglesia latinoamericana y que no es entendida como algo meramente opcional sino como principio básico de existencia evangélica. En torno a ello se plantean de inmediato diversas cuestiones: ¿En qué sentido puede ser rectamente llamada católica una iglesia que opte por un sector, un grupo o una clase de la humanidad, aun concediendo que ese grupo sea mayoritario? ¿Puede ser así signo de la universalidad del designio salvífico de Dios? *La segunda* no es independiente de ésta y se refiere *a la forma* como, efectivamente, va existiendo la iglesia católica de A.L. en cuanto iglesia particular: ¿Son y en qué sentido verdadera iglesia las CEBs? ¿Qué significa hablar de la iglesia latinoamericana como de una iglesia particular? ¿De qué manera hay que comprender y realizar la comunión católica a partir de una iglesia de los pobres?

2. Catolicidad en la parcialidad hacia los pobres

a) Una cuestión «teo»-lógica

Antes de abordar directamente el tema de la catolicidad eclesial, conviene recordar que toda cuestión sobre la iglesia *no es puramente eclesiológica.* Es precisamente *teo*lógica en cuanto que va más allá de la iglesia. No puede, v. gr., hablarse de la catolicidad de la iglesia sin reflexionar sobre la universalidad de la acción salvadora de Dios. Bien recuerda Küng que la pregunta sobre Dios se nos atraviesa siempre que hablamos de la iglesia

94. Cf. L. Boff, *Mission et universalité concrète de l'église*: Lumière et Vie, XXVII-137 (avr.-mai 1978) 33-52; *Eclesiogénesis,* Santander 1979; J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 116-126; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 325-362; L. Boff, *Comunidade eclesial, comunidade política,* Petrópolis 1979.

o nos preguntamos por ella [95]. Y la EdMS nota asimismo con acierto, al tratar de las diversas notas de la iglesia, el carácter auténticamente *teológico* de su consideración [96]. Teniendo, pues, esto muy en cuenta, intentamos ahora presentar las reflexiones de la EdL sobre el aspecto *teo*lógico de la catolicidad [97].

α) Parcialidad histórica del Dios de los pobres

Al fundamentar la catolicidad de la iglesia, apela la EdMS a la universalidad del plan salvífico *de Dios.* «En Cristo y por Cristo se ha comprometido Dios definitivamente a procurar a la totalidad de la humanidad y del mundo, a pesar del pecado que exige satisfacción, la plenitud del cumplimiento de sus aspiraciones profundas» [98]. Sería injusto reprocharle que, intentando presentar un Dios que no hace acepción de personas, desdibuja las exigencias de conversión que dicho plan salvífico conlleva. Pues claramente señala: «Dios quiere... con una voluntad efectiva y que se llama consecuente, la salvación real de aquéllos que no rehúsan su alianza» [99]. Sin embargo, es posible afirmar que en esa fundamentación de la catolicidad *no aparecen* rasgos fundamentales del Dios de Jesús y que tal ausencia puede dar lugar a una *comprensión inadecuada* de la catolicidad, la cual a su vez *dispensaría a la iglesia* de configurarse en la historia de acuerdo con las exigencias más centrales del evangelio.

También la EdL fundamenta *teo*lógicamente la catolicidad de la iglesia en la voluntad salvífica de Dios. Pero de inmediato señala que ésta hay que comprenderla desde la *parcialidad del Dios de los pobres, el único* que ha tenido y tiene voluntad de

95. *HK,* 7. K. Rahner, por su parte, también señala que «hemos de ver asimismo con claridad que la doctrina sobre la iglesia, sobre su constitución social, no es el núcleo de la verdad del cristianismo»: *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979, 377. A este mismo respecto notamos antes que intérpretes lúcidos del acontecimiento de Puebla ayudaron a tomar conciencia de que la reflexión sobre la tarea evangelizadora de la iglesia en A. L. no fue en el fondo sino un álgido e importante debate sobre Dios. Cf. J. Jiménez Limón, *¿Cómo estaba Dios en Puebla? Ensayo de interpretación del acontecimiento*: Sal Terrae CXVII-790 (mzo. 1979) 175-189; J. I. González Faus, *Dios, problema político. Canción desesperada sobre Puebla de los Angeles*: Razón y Fe 199 (abr. 1979) 387-395.

96. Cf. por ejemplo, *MS,* 422.

97. Como lo hemos ido haciendo anteriormente, también ahora nos valdremos de algunas comparaciones *ejemplificativas* con otras eclesiologías, que permiten identificar mejor el aporte de la EdL.

98. *MS,* 502.

99. *Ibid.,* 501-502.

salvación universal. En efecto, no existe «un Dios de la iglesia que sea más católico que el Dios de los pobres. El único Dios que convoca a la iglesia y es Señor de ella es el Dios de los oprimidos», aquél cuya «universalidad y catolicismo pasa por la parcialidad en favor de los pobres. El Padre de todos los hombres es el Dios de los pobres» [100].

Comprender así el último fundamento de la catolicidad *no significa* en forma alguna *renunciar a la trascendencia del Dios santo* sino aceptar en la fe que «la única trascendencia posible nos viene dada en el don y la interpelación del Dios de Israel y de Jesús, Dios del éxodo y del exilio, de las bienaventuranzas y de la cruz» [101].

Para la EdL, pues, una catolicidad eclesial que realmente sea respuesta histórica al llamado que se encierra en la situación latinoameriacana *sólo puede surgir a partir de la experiencia creyente* de que el Dios de Jesús es el Dios de los pobres. Pensar la catolicidad de otra manera en un continente donde constantemente es escarnecida en las mayorías pobres la dignidad humana y la imagen misma de Dios [102], sería del todo inadecuado. Por tanto, si no hay universalidad salvífica que no pase por la parcialidad a favor de los pobres, hay que decir que *en A.L. no puede haber iglesia católica que no sea y no haya de ser cada vez más iglesia de los pobres.*

β) Opción por los pobres: visibilización de la universalidad salvífica

De acuerdo con lo anterior, la opción por los pobres, que, como conversión, como programa, como gracia recibida y forma de existencia histórica, va siendo característica de la iglesia latinoamericana en sus sectores más vivos *no implica particularismo alguno sino que es la única que historiza la legítima universalidad.* En efecto, «el Dios verdadero de los cristianos no-pobres es el Dios de los pobres; y por ello todos los creyentes —sea cual sea su origen socioeconómico— reciben la exigencia y el don de optar por los pobres» [103]. *No quedan,* pues, los no-pobres —los ricos cuya entrada al reino de los cielos Jesús proclamó tan dificultosa— *excluidos* de la voluntad del Dios que quiere que *todos* se salven. También a ellos —en el prototipo de Zaqueo— les es ofrecida la gracia del perdón y de la conversión a Dios en el pobre. Por lo tanto, hay que decir que *tampoco son excluidos de la pertenencia a la iglesia si bien queda clara la mediación que tal pertenencia les exige.* Dicho de otra manera, que la iglesia católica, para serlo efectivamente, postule en la obediencia de la fe una opción por los pobres —preferencial pero no exclusiva— significa que *nadie debe sentirse excluido de ella por el solo hecho* de haber nacido rico pero significa asimismo que *nadie, sin esa opción, pueda verdaderamente sentirse incluido en ella* [104].

100. J. Jiménez Limón, *Meditación sobre el Dios de los pobres*: Christus 44-519 (feb. 1979) 30.
101. *Ibid.* Cf. también G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* 52-53.
102. Cf. *PUE,* n. 1142.
103. J. Jiménez Limón, *o. c.,* 30.

b) Referencia cristológica

La EdL avanza en la fundamentación y esclarecimiento de la catolicidad de la iglesia de *Cristo* haciendo referencia a la *parcialidad* de Jesús de Nazaret hacia los pobres y oprimidos tal como aparece en el evangelio [105]. Con lo cual *cuestiona* el modo un tanto general y abstracto con que algunos aducen la fundamentación cristológica de la catolicidad. En efecto, es correcto decir que «Cristo es, por su plenitud de gracia, por su poder real y sacerdotal, por su carácter de nuevo Adán y de Cabeza, el fundamento de la catolicidad de la iglesia» [106]. Pero, si no se hacen ulteriores precisiones, no se puede pretender que ello dé cuenta de la «identidad» de aquel Jesús que apareció como anunciador e inaugurador efectivo del reino de Dios en una real y decidida solidaridad con los pobres y marginados de su tiempo. Más aún, ello podría dar la impresión de un cierto docetismo que no tomara en serio *la existencia histórica* de Jesús el Cristo y *su significado realmente universal,* elemento fundante imprescindible de la catolicidad de la iglesia. ¿O no es Jesús de Nazaret reflejo de la

104. Cf. J. Sobrino, *Los documentos de Puebla: serena afirmación de Medellín*: Sal Terrae LXVII-790 (mzo. 1979) 203.
105. «La ubicación concreta de Jesús entre su pueblo, sus solidaridades efectivas, muestran qué entiende él por solidaridad; Jesús no sólo declara que no existe solidaridad en su sociedad, sino que se acerca a aquéllos a quienes la sociedad ha desclasado. Defiende a las prostitutas, habla con leprosos, impuros cúlticos, alaba a samaritanos, se deja acompañar por mujeres, desclasadas socialmente. Estas son positivas acciones de Jesús, encaminadas a crear una nueva conciencia colectiva de lo que es solidaridad, de que ésta en verdad debe existir y del modo parcial en que debe desarrollarse»: J. Sobrino, *Jesús y el reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión*: Sal Terrae LXVI-780 (mayo 1978) 358.
106. *MS,* 504.

gloria e impronta del ser del Dios de los pobres? ¿No es *su* Espíritu el que vivifica la articulación social de la iglesia para acrecentamiento del cuerpo?

c) Ulteriores concreciones eclesiológicas

α) Catolicidad en la identidad

Lo dicho hasta ahora muestra cómo la EdL *va concretando* para la iglesia latinoamericana lo que Küng, en términos más generales, llama *catolicidad en la identidad* [107]. Lo que significa que no puede haber catolicidad auténtica sino en una iglesia que es idéntica consigo misma por cuanto que, fiel a sus orígenes, es constantemente configurada por el Espíritu de Jesús. La EdL, entonces, añade que tal identidad no ha de manejarse de tal manera en abstracto que venga prácticamente a prescindir de la identidad histórica del Dios que en Jesús nos ha convocado. Y al mismo tiempo señala que dicha identidad, como lo muestran los hechos, *no aparece tan fácilmente asequible* a una teología que —en el mundo de la abundancia, del poder ideológico y de las armas— intente leer la palabra abstrayendo de la inhumana e injusta pobreza en que viven dos terceras partes de la humanidad.

β) Catolicidad y plenitud humana

Esto último nos permite referirnos a la segunda razón que, para la EdMS [108], fundamenta la catolicidad de la iglesia. Según ella, ésta tiene un apoyo decisivo *en la plenitud postulada por la naturaleza humana*; la cual exige la humanización del cosmos y la realización universal de la comunión. Ahora bien, esto, que es formalmente correcto, no puede tornarse operativo *sin una decidida referencia a la condición histórica de la humanidad y a las mediaciones* que acercarían esa plenitud, la cual, si bien no del todo ausente, existe apenas como utopía por la que se ha de luchar. Por ello, la EdL pone de relieve que la «naturaleza humana» que en A.L. fundamenta la catolicidad de la iglesia se

107. *HK*, 355. Más adelante dice: «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» (p. 361).

108. Cf. *MS*, 501 y 505-508.

concreta *en la existencia de las mayorías pobres* en un continente donde crece la desigualdad, en *la existencia de clases oprimidas* en un continente donde se recrudece la opresión. No hay, pues, manera de aspirar efectivamente a esa comunión universal sino optando por los pobres y oprimidos en medio de un contexto conflictivo que es el que se ha de superar. De nuevo, pues, la «naturaleza humana» tal como existe en A.L. fundamenta una catolicidad que pasa por la parcialidad en favor de los pobres.

γ) Superación de particularismos inconscientes

Esta manera de abordar la catolicidad es una ayuda para superar en la iglesia de A.L. —y quizá también en otras— *un real y persistente particularismo,* el cual, por otra parte, se presenta ideológicamente como el único modo posible de que la iglesia sea católica. En efecto, una iglesia que, actuando de hecho como garante del sistema vigente, pretenda estar con todos y, por no excluir a ninguno, eluda las necesarias opciones históricas que se le plantean, tiene el grave peligro de estar en realidad *sólo* con los poderosos, y con los débiles únicamente en cuanto los intereses de aquéllos se lo toleren o permitan. ¿Y no es este particularismo a todas luces anticatólico y antievangélico?

3. Catolicidad e iglesia particular

a) Una enseñanza conciliar que ha de ser concretada

Uno de los aportes novedosos del Vaticano II es, sin duda, *el reconocimiento explícito de que la iglesia una, santa, católica, apostólica, se realiza verdaderamente en la iglesia particular* [109]. Esto, entre otras cosas, tiene una decisiva importancia práctica por cuanto fundamenta la legítima posibilidad de expresar de maneras *realmente diferentes* la *única* fe de la iglesia [110]. Pues, de

109. «Esta iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el nuevo testamento el nombre de iglesias» (LG, 26). Cf. también Ch.D., n. 11. Asimismo B. Neuenheuser, *Iglesia universal e iglesia local,* en BAR, 631-656. Para K. Rahner la universalidad de la iglesia se realiza precisamente cuando ella verdaderamente se encarna y expresa en las iglesias particulares; cf. *Una interpretación teológica a fondo del concilio Vaticano II*: Razón y Fe (sep.-oct. 1979) 183-195.

110. Al hablar de 'expresiones diversas' queremos incluir ahí la fundamental expresión de *la praxis del seguimiento.* El cual también ha de *configurarse particularmente* según las exigencias de la misión de cada iglesia particular. Destacamos esto con tanta más fuerza cuanto que en

acuerdo con ello, la iglesia particular no es *una parte incompleta* de un todo homogéneo. Más bien, en comunión de fe con las demás iglesias, ha de existir y desarrollarse *de acuerdo con su propia idiosincrasia* (entendiendo por ello el conjunto de elementos que configuran y posibilitan su vida histórica y no sólo aspectos de tipo más o menos folklórico). Tal desarrollo será su mejor aporte a la comunidad universal.

Con este apoyo teológico, en A.L. surge la conciencia de que la iglesia ha de realizar su existencia creyente de una manera original que no sea sólo *el simple reflejo de otros modos eclesiales de existir* [111]. Y esto no por un superficial prurito de originalidad sino por *la convicción de que no respondería a su vocación si no se configurara de acuerdo con exigencias históricas* que no se plantean con *igual inmediatez,* v. gr., a las iglesias del primer mundo.

A partir de una conciencia así, se van llevando a cabo reflexiones eclesiológicas que de diversas maneras se refieren a la iglesia latinoamericana *como iglesia particular.* En primer lugar se pregunta por las Comunidades eclesiales de base. ¿Son ellas y en qué sentido verdadera iglesia de Cristo? En un segundo paso se intenta abordar, desde la catolicidad, la experiencia global de la iglesia latinoamericana; la cual se renueva en su fidelidad al evangelio naciendo, por la fuerza del Espíritu, como iglesia de los pobres, y adquiere y muestra en ello su particularidad.

b) Las CEBs y la «re-invención» de la iglesia

α) Una forma particular de eclesialidad

¿Son las CEBs verdaderamente iglesia o sólo poseen algunos elementos eclesiales? [112]. Que la EdL se plantee esta cuestión *tiene su* sentido. Con ello no se trata tanto de *reivindicar* para la CEB el *título* de iglesia cuanto *de profundizar en el modo de ser* iglesia que las CEBs representan. Pues hay que tener en cuenta que, además de ser comunidades pequeñas que permiten una vivencia auténticamente comunitaria de fe en un contexto de rela-

enumeraciones usuales de las diversas expresiones o no suele aparecer o no con suficiente explicitud. Cf. por ejemplo, la enumeración de EdMS, que incluye teología, ritos, devociones, costumbres, espiritualidades: *MS* 410.

111. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 184.

112. Este planteamiento en L. Boff, *Eclesiogénesis,* Santander 1979. Para él las CEBs son un aporte para la «re-invención» de la iglesia. Cf. también Cl. Boff, *Comunidade eclesial - comunidade política,* 51-63.

ciones personales primarias y cercanas, *son comunidades pobres portadoras de una manera original de entender la palabra del evangelio y responder a ella en el seguimiento de Jesucristo liberador.* Por eso se destaca, a propósito de ellas, que *no constituyen una simple expansión del sistema eclesiástico vigente* organizado en torno al eje sacramental-clerical; son más bien la «emergencia de *una nueva forma* de ser iglesia estructurada en torno al eje de la palabra y del laico» [113]. Ahora bien, que estén estructuradas en torno al eje de la palabra y del laico no significa exclusión del eje sacramento-ministro. Significa más bien que ponen de relieve, redescubren, algo que estaba oculto y olvidado. Y este aporte ha de valorarse. En este mismo sentido la EdL insiste en que las CEBs no se presentan —en cuanto comunidades pequeñas y surgidas de la base popular— con una alternativa a la iglesia institucional. Teniendo en cuenta que en el tiempo del peregrinar de la iglesia se han de mantener ambos aspectos —el comunitario y el institucional— lo que hacen es *poner de manifiesto* que ha de ser el comunitario el aspecto *en función del cual* está el institucional [114]. Y, yendo más adelante, recuerdan que, así como la iglesia-comunidad es la utopía de la iglesia-institución, así también *la iglesia de los pobres* es la vocación y la utopía de la iglesia toda.

Desde otro punto de vista, la EdL afirma que no desaparece en ellas la iglesia porque sean comunidades en las que no se tiene sino pocas veces la presencia de ministros consagrados y la celebración eucarística. Este hecho, más bien, permite *redescubrir la importancia central de la fe, la palabra y el seguimiento* [115]. En este sentido, las CEBs recuerdan que la iglesia no debe concebirse tan exclusivamente como organización y estructura sino también como evento comunitario, como convocación y respuesta. Y

113. L. Boff. *o. c.,* 10; subrayado nuestro.

114. «Las CEBs, en cuanto pueden significar la presencia de lo comunitario del cristianismo y dentro de la iglesia, no pueden pretender ser una alternativa global a la iglesia-institución, sino más bien su fermento renovador. (...) Lo institucional no puede en la iglesia predominar sobre lo comunitario. Este debe guardar siempre la primacía; lo otro viene en función de él. Lo comunitario, a su vez, deberá encontrar siempre su adecuada expresión institucional»: *Ibid.,* 16 y 18.

115. «Este condicionamiento histórico (la escasez de ministros y la consiguiente menor frecuencia de la celebración eucarística) no hace desaparecer la iglesia. Ella persiste en el pueblo de Dios, en la medida en que él se reúne, convocado por la palabra y por el seguimiento de Jesucristo. Y algo nuevo despunta: una iglesia de Cristo nueva»: *Ibid.,* 25. Cf. *PUE,* n. 906.

de esa manera vuelven a poner de relieve que es el *fruto* de la salvación (la iglesia congregada que acoge en fe y conversión la palabra que se le dirige) el que ha de actuar como *medio* de la misma. Con lo cual se hacen partícipes, a su manera, de la sacramentalidad dinámica de una iglesia que ha de visibilizar para su entorno el anuncio y la inicial, pero verdadera, realización del reino de Dios.

β) Superación del esquema jerarcológico

Prosiguiendo en su reflexión la EdL pone de relieve el aporte de las CEBs para la superación de un esquema en demasía clerical y jerarcologizante que lleva a valorar menos la respuesta comunitaria al evangelio [116]. Aporte que consiste en recordar que la realidad más fundamental de la iglesia —en cuanto congregada— es «*la fe* en la presencia activa del Crucificado y de su Espíritu en el seno de la comunidad humana; presencia que consigue que ésta *viva los valores fundamentales* sin los cuales no hay humanidad y se *abra al absoluto* sin el cual no hay dignidad ni salvación» [117]. Al destacar, pues, con ello, la importancia de la iglesia como evento, como fruto de salvación y así sacramento de la misma, la reflexión de la EdL sobre las CEBs hace ver que *es esta "primera eclesialidad"* [118] *la raíz y el sentido de las diversificaciones funcionales y carismáticas*. Es porque hay iglesia convocada por lo que son necesarios los carismas y los ministerios, entre los cuales hay que subrayar el ministerio de la unidad. Lo que también significa que, en último término, el sentido de todos ellos *apunta a que sea vivida y se mantenga presente* la buena nueva que ha sido pronunciada irrevocablemente para los más pobres. Es decir, el sentido de los ministerios y los carismas que surgen porque hay iglesia es *que siga habiendo iglesia al servicio del reino.*

c) Configuración de una iglesia particular a partir de los pobres

En la experiencia de las CEBs se vive y se postula como necesario un profundo *sentido de comunión* que supera la posible

116. «El surgimiento de las CEBs y la praxis que en ellas se robustece poseen un valor innegable de cuestionamiento de la forma vigente de ser-iglesia. Ellas nacen de elementos mínimos como la fe, la lectura y la meditación de la palabra, el mutuo auxilio en todas las dimensiones humanas»: L. Boff, *o. c.*, 38.

117. *Ibid.*, 40.

118. *Ibid.*, 42-43

inercia atomizante [119]. Se saben ellas referidas a una comunión mayor que ellas, comunión fundada en la fuerza unificadora del Dios que libera. Esta misma característica se verifica en la experiencia global latinoamericana de la iglesia; la cual, a su vez, tiene el significado de una *palabra testimonial y de comunión* en la fidelidad al Espíritu y al evangelio de Jesús. Ahora bien, esto no es sino una forma de afirmar que la iglesia en A.L. va existiendo con los rasgos definidos de una *iglesia particular* en su sentido más pleno. A este respecto, la EdL ha iniciado algunas consideraciones sobre *los rasgos* que *globalmente* van caracterizando el rostro particular de la comunidad latinoamericana [120].

α) Autoconciencia profundizada a partir de los pobres

En un primer y general sentido la EdL afirma que *han sido los pobres* —no sólo en cuanto destinatarios preferenciales sino también en cuanto sujetos de la vida eclesial— los que han permitido a la iglesia latinoamericana *desarrollar su propia originalidad*. Esto ocurre, por una parte, en cuanto que, a partir de los pobres, va la iglesia en A.L. *rescatando su conciencia histórica* [121]. En relación con ellos va pudiendo *evaluar con mayor criticidad* lo que ha sido el trabajo evangelizador a lo largo de más de cuatro siglos, lo que es la actual situación latinoamericana y el tipo de presencia que la iglesia tiene y ha de tener en ella. Al lado de los pobres *descubre la iglesia que sus mejores momentos* han sido aquellos en que se ha mostrado fiel a Cristo en los pobres y explotados del continente: es ahí en donde ha podido desarrollarse lo mejor de su profecía. De manera semejante, encuentra que *su mayor vitalidad actual* la experimenta y la despliega en

119. Es significativa a este respecto una de las *Conclusiones del tercer encuentro intereclesial de comunidades de base "Iglesia, pueblo que se libera"* (João Pessoa, julio 1978): «Crear condiciones para que, en las comunidades de base, nosotros, los laicos, los religiosos(as). los sacerdotes y los obispos, podamos crecer en unión entre nosotros. Entre la gente no debe haber marginalizado alguno. Debemos caminar en un solo sentido, unidos y organizados, para alcanzar la salvación»: en SEDOC, 11-118 (jan.-fev. 1979), col. 710.

120. «La afirmación fundamental que queremos hacer es que son los pobres los que han hecho posible descubrir la originalidad de la iglesia latinoamericana, como iglesia ampliamente local... Existen muchos indicios de que la iglesia latinoamericana ha cobrado conciencia propia, conciencia de iglesia local y no de apéndice o prolongación de las iglesias de la metrópoli, a través de los pobres»: J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular*, en *CyR*, 118.

121. *Ibid.*, 118-119.

cuanto que se hace iglesia de los pobres y camina con ellos en la construcción de los espacios de libertad que son posibles en la historia.

β) Magisterio creativo, reflexión creyente propia

En relación con lo anterior, la EdL muestra cómo a partir de los pobres la iglesia latinoamericana ha conseguido *desarrollar una reflexión propia.* En efecto, el nacimiento y el avance de la teología latinoamericana de la liberación se enraíza, como quedó dicho, en el compromiso creyente por la liberación del pobre y del oprimido; por ello se ha podido afirmar que la perspectiva del pobre es su específica perspectiva. Mientras la originalidad de otras teologías se explica por el esfuerzo de dialogar con nuevas filosofías, con nuevos estados de conciencia, la de la TdL se constituye *a partir de la denuncia* de situaciones de opresión tan viejas como A.L., *a partir del intento de anunciar* el Dios que es Padre en donde es negada sistemáticamente la fraternidad de los hijos, en donde las mayorías son permanentemente excluidas de la participación de la vida [122].

Ahora bien, el surgimiento de esa reflexión creyente ha de considerarse como *íntimamente vinculado* al *magisterio creativo y original* que ha sido elaborado por la iglesia latinoamericana precisamente en el proceso de hacerse iglesia de los pobres [123]. Magisterio que encontró una decisiva culminación en Medellín (1968) y que, amplificado en más de diez años de historia conflictiva a la vez que esperanzada y constructiva [124], confirmado substancialmente en Puebla, no se contenta con repetir abstractamente enunciados de validez universal sino que se esfuerza por concretar para la situación histórica de A.L. la única fe de la iglesia [125].

122. *Ibid.,* 119.

123. Cf. v.gr., la forma como R. Oliveros relaciona la Conferencia de Medellín con el proceso de surgimiento de la teología de la liberación latinoamericana: *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión. 1966-1977,* Lima 1977, 113-129.

124. Cf. como expresión de esto, la ya citada compilación de documentos de conferencias episcopales: J. Marins y Equipo, *Praxis de los padres de América latina. Los documentos de las conferencias episcopales de Medellín a Puebla (1968- 1978),* Bogotá 1978.

125. J. Sobrino, *o. c.,* 119-120.

γ) Catolicidad radical

Se puede, pues, decir que, precisamente en virtud de la catolicidad, la iglesia latinoamericana va existiendo de una manera, a la vez, más particular y más significante de la comunión universal. Se comprueba así como una realidad cada vez más consolidada lo que, en 1968, afirmara Pablo VI: «Después de la reunión de Medellín se ve que la iglesia en América latina *ha llegado a un grado de madurez y a un equilibrio extraordinarios,* que la hacen capaz de *asumir* realmente su propia responsabilidad, *en plena comunión* con el romano pontífice» [126]. Expresión ésta que reconoce no sólo *el hecho* de un magisterio creativo y original y —sobre todo— de *una vida* prometedora sino también *su significación católica de realización de la única fe en la fiel comunión eclesial.*

Nacer, por tanto, del pueblo, hacerse efectivamente iglesia de los pobres, tomar conciencia de sí misma desde los oprimidos de la tierra es lo que va dando a la iglesia del sub-continente *su carácter local* [127]. Y esto de manera que no signifique localismo alguno sino incluso mayor *apertura universal.* Apertura, por una

126. Cita en H. Parada, *Crónica de Medellín,* Bogotá 1975, 280; subrayado nuestro. Es verdad, con todo, que esta madurez no significa algo adquirido de una vez por todas: «La iglesia latinoamericana en cuanto 'representada' en Puebla, no alcanzó, y quizás no pueda preverse que la alcance pronto, la madurez suficiente para realizar dos tareas que son sin embargo indispensables: la recuperación liberadora de todo el mensaje cristiano y el afrontar con serenidad y seriedad una serie de *quaestiones disputatae* (ideologías, marxismo, articulación de autoridad y base de la iglesia, etc.), que son con todo vitales para la identidad y funcionalidad histórico-cristiana de la iglesia. El documento de Puebla intentó hacer ambas cosas y, aunque hay algunos logros parciales que no se deben despreciar, en conjunto falló en su intento. La responsabilidad de iglesias pioneras, como la brasileña y algunos sectores de la peruana, chilena, centroamericana, es, en estos puntos, muy grande. Quedarse en un fundamentalismo de la liberación —cosa que quizás no podía superarse del todo en este mismo artículo— puede ser bastante dañino para la misión de la iglesia: J. Jiménez Limón, *¿Cómo estaba Dios en Puebla? Ensayo de interpretación del acontecimiento*: Sal Terrae LXVII- 790 (mzo. 1979) 189.

127. «La nueva conciencia histórica, la nueva teología y el nuevo magisterio son expresiones de algo más fundamental: es el mismo pueblo latinoamericano el que está tomando conciencia de su ser iglesia, sin que para ello deba dejar de ser latinoamericano. Por primera vez en muchos siglos saben que como campesinos, obreros, indígenas, pueden ser cristianos sin pasar por la eclesialidad del primer mundo. La iglesia de los pobres ha devuelto a la iglesia del continente su carácter de iglesia local»: J. Sobrino, *o. c.,* en *CyR,* 120.

parte, en cuanto que, como sacramento histórico de liberación, se sabe *solidaria con los pobres y oprimidos de todo el mundo* y comulga con ellos en la esperanza de liberación y en la lucha por lograrla. Y, por otra, en cuanto *que recuerda al interior de la iglesia toda* —sobre todo a la iglesia que tiene su centro sociológico en los países ricos del mundo y en las zonas ricas de las periferias— *aspectos centrales y a veces olvidados de la revelación evangélica y el seguimiento de Jesús.* Es esa su forma de mostrarse *católica* en un mundo en donde, a causa del egoísmo particularista, la inmensa mayoría de los hombres son pobres y sufren la opresión, y son, de acuerdo con el evangelio, mediación necesaria para acceder a Dios [128].

4. Santidad en permanente conversión

a) *Acentos nuevos en un enfoque tradicional*

1. Sensibilidad para la renovación

No cabe duda que en la actual conciencia creyente se va operando *un cambio* en la manera de concebir la santidad de la iglesia; cambio que se percibe particularmente en la forma de considerar la presencia en ella del pecado [129]. Más fácilmente que antes se acepta que la iglesia tiene fallos, ha de pedir perdón y ha de renovarse constantemente. De esta manera de ver las cosas, en la que ha influflido un complejo de factores que no es tan fácil identificar y valorar [130], es un testigo cualificado el Vaticano II, para el cual la iglesia es al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, y avanza continuamente por la senda de la penitencia y la renovación (*L.G.*, 8). Testimonio éste que no se ha quedado en sola proclamación doctrinal, sino que se ha mostrado *in actu exercito* de manera ejemplar. Pues el mismo concilio *reconoce* —como ya indicamos— que las grandes escisiones —verdaderos pecados contra la unidad eclesial— se llevaron a cabo «no sin culpa de los hombres de una y otra parte» (*U.R.*, 3) y, todavía más, procede a una sincera *petición eclesial de perdón* por las faltas que tan profundamente hirieron esa unidad: «humildemente, por tanto, pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados» (*U.R.*, 7) [131].

Todo esto de ninguna manera significa que se esté debilitando la convicción creyente de que la iglesia es santa. Al contrario, *permite ahondar* en el significado de esa confesión gozosa de que es ella indefectiblemente santa, de que vive siempre confortada con la promesa de que nunca será abandonada; promesa e indefectibilidad que *experimenta precisamente en su peregrinar* gracias al Espíritu que sin cesar la santifica. En efecto, al mismo tiempo que la conciencia eclesial capta la presencia del pecado en la iglesia, descubre *el impulso eficaz a la purificación, a la reforma, a la penitencia.*

En el conjunto de esta experiencia eclesial está la base para un nuevo enfoque de la santidad de la iglesia. El cual, vistas las cosas con más detenimiento, es *un auténtico retorno a la más genuina tradición.* Apoyado en ella y formulando nuevas síntesis significativas para la actual existencia creyente va más allá de la enseñanza que se hizo «tradicional» a partir de la escolástica y sobre todo de la teología postridentina, y saca a la luz riquezas que a propósito de esta temática ofrece la enseñanza patrística y la revelación bíblica [132].

128. «Ante los pobres —una vez recuperada la compasión de Jesús, y su identificación con ellos— como ante Jesús no cabía sino tomar partido: con ellos o contra ellos. El rostro del Dios nuevamente crucificado en ellos sólo podía ser manipulado ignorándolo completamente, y más pronto o más tarde, directamente o por omisión, contribuyendo a poner también nuestro pie encima de ellos. La única forma de ver al Padre era verlo en los hermanos más pequeños de Jesús. El único método para caminar con Jesús hacia el Padre era solidarizarnos con los problemas y las luchas de los pobres. Poco a poco surgía como centro de nuestra evangelización el desafío de la palabra nueva del Señor: 'lo que hagan a uno de estos hermanos míos más pequeños, conmigo lo hacen'»: *Var teol LAT*, 15.

129. Cf. por ejemplo, H. U. von Balthasar, *Casta Meretrix*, en *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid 1964; K. Rahner, *El pecado en la iglesia*, en *BAR*, 433-448; *HK*, 381-410; *MS*, 472-491.

130. Entre ellos pueden señalarse los siguientes: vuelta a las fuentes, consideración histórico-crítica de la vida anterior y hodierna de la iglesia, necesidad de una adaptación a las exigencias del mundo de hoy.

131. Poco antes se lee en el mismo decreto: «Pero el Señor de los siglos, que sabia y pacientemente continúa el propósito de su gracia sobre nosotros pecadores, ha empezado recientemente a infundir con mayor abundancia en los cristianos desunidos entre sí el arrepentimiento y el deseo de la unión» (UR, 1).

132. Así, se recuerda que todos los miembros de la iglesia —exceptuada la Virgen María— deben profesar veraz y humildemente el 'perdónanos nuestras deudas' (229) y pone de relieve cómo «en el tiempo de los Padres y en la edad media se hablaba sin reparos de la iglesia pecadora. Y se hablaba así, *no sólo* en el sentido de que la misericordia de Dios ha convertido la humanidad pecadora en iglesia santa —es decir en cuanto la iglesia es pecadora por razón de su procedencia— sino también en el sentido de que peca *ahora* y se halla en un *estado* de pecaminosidad»: K. Rahner, *El pecado en la...*, *o. c.*, 434. «En la escolástica

2. ¿Pecado de los cristianos o pecado de la iglesia?

Lo central de este desplazamiento en la consideración que intenta conciliar la santidad de la iglesia con la presencia en ella del pecado se refiere *al sujeto* a quien éste último puede o debe atribuirse. Se pregunta si la iglesia puede pecar, si de hecho peca, si ha de pedir perdón y convertirse. No se trata, pues, tanto de hacer ver cómo la iglesia es y permanece santa aun incluyendo realmente en su seno miembros, que, si bien la traicionan con su pecado, no por eso dejan de pertenecer a ella, aunque no de la misma manera que los miembros justos que mantienen la fidelidad a su bautismo [133]. Lo que se pregunta es cómo tales pecados —que, por otra parte, son los pecados de todos, pues todos somos pecadores— [134] *afectan la globalidad de la iglesia.* Pues es innegable que los pecados de sus miembros afectan su vitalidad («vulnerare» dice el Vaticano II - LG 11), producen en ella «situaciones malsanas» y «estados de cosas» que deben ser remediados [135].

Es explicable que en este tema *las dificultades de expresión* sean grandes. No sólo porque tratándose de un asunto de fe es imposible llegar a más que aproximaciones al misterio, sino también porque es un tema que *afecta directamente a posturas y comportamientos* de personas y grupos eclesiásticos y, en definitiva, *a aspectos institucionales* de la iglesia toda. Por todo ello no son pocas las visicisitudes por las que ha ido pasando el lenguaje en que se expresa [136].

posterior y en la teología postridentina, ha decrecido sensiblemente el interés por este tema, si bien nunca se ha negado que la iglesia contiene algunos pecadores»: *Ibid.,* 435-436.

133. Enfoque, éste, de Ch. Journet, *Teología de la iglesia,* Bilbao 1962, 256 s.

134. Al menos en el sentido de que, aun conservando graciosamente la justificación, no hay quien no peque venialmente a cada paso; aparte de que a nadie le está garantizada la perseverancia final. Cf. K. Rahner, *o. c.,* 434-435.

135. Cf. *MS,* 485-488. «Situaciones malsanas» y «estados de cosas» son expresiones menos duras pero en el fondo compatibles con las de quienes hablan de «la maldad que trasciende el fallo del individuo con una potencia que debe calificarse de demónica y puede sobre todo llevar a una perversión de la cristiandad»: *HK,* 384.

136. Un ejemplo: K. Rahner señala en el n. 65 de la LG un significativo cambio de sujeto: se dice que *la iglesia* ha alcanzado en María la perfección, y no se dice, como pareciera normal, que *la iglesia* lucha en los fieles por crecer en santidad y vencer el pecado; el sujeto se cambia por *Christi fideles*: *o. c.,* 442.

Así, algunos han hablado de los «perfiles oscuros» de una iglesia que es obstáculo para el todavía no creyente y prueba para el creyente [137]. Otros han preferido hablar de una iglesia sin pecado pero no sin pecadores [138]. Hay quienes han reconocido que «por sí misma, por su 'causa material', que es la naturaleza humana, la iglesia es pecadora» [139]. Otros, finalmente, han preferido hablar de una «iglesia de los pecadores» [140], o de plano se han inclinado a una expresión de reconocimiento más crudo afirmando que «la iglesia real es iglesia *pecadora*» [141].

Tener presentes las razones que han determinado el surgimiento de este nuevo tipo de lenguaje eclesiológico, si bien no elimina su dificultad, ayuda al menos a esclarecer aquello a que se refiere. Una de ellas ha sido la *insuficiencia teórica* de las explicaciones que se ofrecían para conciliar el binomio santidad-pecado en la iglesia. Resultaban poco esclarecedoras aquellas versiones que implicaban una concepción platonizante o hipostasiada de la iglesia o que introducían en ella o en la vida del cristiano dualismos que a lo más se justificaban en el ámbito del pensamiento formal [142]. Además, *había que replantear el tema* en un momento que, al privilegiar la idea de pueblo de Dios, se ponía de relieve que la iglesia somos nosotros, que era precisamente el fruto de la redención lo que servía de medio para la salvación del individuo [143]. Otro motivo, decisivo sin duda, fue *el descubrimiento de la importancia del tema* para una iglesia en la que aparecía en forma creciente la conciencia de *la necesidad inaplazable de renovación,* de permanente reforma. Se percibía que el impulso para tal renovación y reforma se veía en ocasiones fuertemente *frenado* por una concepción, que, apoyándose en la santidad de la iglesia e insistiendo en que la reforma es una necesidad que se refiere a los cristianos pecadores pero no a la iglesia santa, cerraba las puertas a todo intento de cambio. Hay, por otra parte, que reconocer que en el surgimiento de esta nueva manera de ver las cosas tuvo también su importancia *la interpelación ecuménica* [144].

137. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la iglesia,* Bilbao 1961, 43.
138. Ch. Journet, *o. c.,* 256-257.
139. *MS,* 484.
140. K. Rahner, *o. c.,* 446.
141. *HK,* 382.
142. Insuficiencia teórica señalada, v.gr., en *HK,* 384-386; *MS,* 482-483; K. Rahner, *o. c.,* 436 ss.
143. Cf. K. Rahner, *ibid.,* 440.
144. *Ibid.,* 438.

Que vaya siendo fructuoso este cambio de enfoque lo muestran las pistas que se abren para *una nueva profundización* del sentido de la santidad de la iglesia, sobre todo en la línea de explicitar los fundamentos para su constante renovación en fidelidad. A ello está orientado, en efecto, *el poner de manifiesto* que si la iglesia es santa y ha de mostrarse como tal en la fidelidad, en la purificación constante y en la penitencia, *ello es gracias al Dios que constantemente la santifica* [145]. También en este sentido hay que señalar el tratamiento del *carácter escatológico* de esa santidad, que es don y tarea, llevado a cabo haciendo un esfuerzo para que ello *no constituya una escapatoria* ante las exigencias de conversión que la historia —y Dios en ella— plantea a la iglesia. Finalmente podría mencionarse lo fecundo que resulta recordar que *es posible presentar* con modestia y realismo creyente los frutos de santidad que el Espíritu hace producir a la iglesia. Lo que significa que también la historia concreta de la iglesia ha de iluminar la reflexión sobre su santidad, sobre los cauces de su actual realización.

b) *Santificada en la conversión al pobre*

En su reflexión sobre la santidad de la iglesia, la EdL subrayará también la necesidad de conversión eclesial y delineará sus formas históricas más concretas. Asimismo señalará los rumbos que esa conversión va llevando hoy de hecho en la iglesia latinoamericana, sobre todo en su proceso de hacerse iglesia de los pobres y oprimidos. En todo ello se manifiesta de nuevo la cualidad de la EdL de ser una teología elaborada desde la práctica liberadora de los cristianos, en la perspectiva del pobre, en el contexto de una intensa experiencia de renovación eclesial.

145. «La iglesia es santa en cuanto fue llamada por Dios en Cristo como la congregación de los creyentes y se ha puesto a su servicio, segregada del mundo, pero envuelta y sostenida, a par, por la gracia de Dios mismo»: *HK,* 388. Y más adelante (p. 389): «Creemos en la santidad de la iglesia. En cuanto esta santidad es obra del Espíritu de Dios en los hombres, no nos es simplemente accesible ni disponible, no la vemos y sólo se revela al que, por la fe, se abre al Espíritu de Dios santificador». Y es santa indefectiblemente, a pesar de la presencia del pecado en ella porque, como dice K. Rahner, «a través de Cristo y su victoria en la cruz, no sólo se ha constituido una *posibilidad* de salvación para la humanidad redimida —en cuanto conjunto— y, sobre todo, para la iglesia, sino que, mediante la gracia *victoriosa de hecho,* ya se ha manifestado *la realización* de esa posibilidad»: *o. c.,* 445.

1. ¿Iglesia, cómplice del pecado de opresión?

a) Conciencia de una solidaridad innegable

Hay que decir desde el comienzo que la reflexión crítica sobre la pecaminosidad eclesial *no* surgió en la EdL *como intento de conciliar en la teoría teológica* la santidad indefectible de la iglesia con la existencia de pecadores —o de pecado— al interior de ella. *Comenzó más bien a partir de una especie de doloroso* escándalo ante una situación *eclesial* que se percibía como no evangélica, a pesar de que durante mucho tiempo no se hubieran tenido ojos para verla así. «¿Qué nos sucedió —pregunta un grupo de teólogos latinoamericanos— para poder pasar de largo, dando un rodeo, frente al pueblo asaltado, robado y abandonado a su suerte?» [146].

En efecto, al participar cada vez más cristianos en la lucha por la liberación latinoamericana, mientras descubrían, por un lado —y luchaban por erradicar— una situación de opresión y violencia estructural que no podía menos que calificarse de pecado, captaban, por otro, con lucidez y con tristeza, *la solidaridad innegable* de la iglesia con tal situación [147]. Así fue como, en el empeño por transformar las condiciones históricas de A.L., cristianos en número creciente comenzaron a «vivir desgarradoramente la distancia que separa su iglesia de las fuentes evangélicas» [148]. No se trataba ya de que elementos externos a la iglesia la vieran como un freno en la construcción de una sociedad más justa. *Eran ahora cristianos* sinceros los que, a partir de los cuestionamientos planteados por su propia fe, detectaban en la iglesia *algo más* que fallos individuales de miembros más o menos significados de ella. Encontraban que en su historia pasada y en su actual presente *se había puesto* —por más que no siempre conscientemente y nunca en su totalidad— *al lado* de los poderosos que oprimen; *que había servido y servía* aún hoy como garantía al menos parcial de legitimación de un sistema que constituía estructuralmente un claro pecado contra el reino, y que *se había*

146. *Var teol LAT,* 11.

147. *Puebla* ha dado expresión a esta conciencia hablando de que «la iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y fuerza destructora del pecado» (n. 10). Es de notar que la primera versión hecha pública del documento en lugar de *alianzas* ponía *complicidades.*

148. G. Gutiérrez, *Prólogo* a *Signos de Renovación,* Lima 1969, s/p.

mostrado incapaz de percibir y de responder a las exigencias que una situación así le estaba planteando.

Tales creyentes —laicos, sacerdotes, obispos— se daban cuenta de que no era el caso imputar a la actual iglesia, como sujeto propiamente dicho, los pecados personales y las ineptitudes históricas acumuladas durante más de cuatro siglos. Entendían empero que de igual forma que los pecados personales «afectan la salud del cuerpo» y hacen decaer la vitalidad de una iglesia que no por ser santa deja de necesitar purificación y penitencia, *también el pecado estructural, presente y cada vez más percibido en la Latinoamérica de estas décadas, involucraba y afectaba a la globalidad de la iglesia latinoamericana precisamente en cuanto estructuralmente situada al interior del sistema.* Finalmente detectaban en ello, y postulaban abiertamente, *la necesidad de una auténtica conversión eclesial* que pasaba por una ruptura expresa con un sistema injusto y opresor y por un decidido compromiso en favor de la liberación de los oprimidos [149].

b) Cuestionamientos y reflexiones

Ante tal manera de ver las cosas, resultaba *muy insuficiente* la consideración de la santidad de la iglesia que pudiera apelar a la santidad objetiva frente a la, en ocasiones, bastante comprometida santidad subjetiva de la misma. Aquí, más allá de ésta última, la que se veía comprometida era precisamente *la santidad objetiva* por cuanto que en la misma predicación, en la práctica sacramental y en la forma de articularse como institución de cara al mundo latinoamericano se descubrían influjos por lo menos alienantes que contribuían al mantenimiento de un estado de cosas inicuo. No podía, pues, desoírse ahí el llamado exigente a una conversión eclesial.

Es conveniente advertir que en este proceso de cuestionamiento y reflexión *no se dejaba* —ni se podía dejar— *de lado el pecado personal y la conversión asimismo personal.* Ni se pensaba que ésta ocurriría mecánicamente y aquél sería sin más erradicado

149. «La iglesia peregrinante, en cuanto institución humana y terrena, reconoce con humildad sus errores y pecados, que oscurecen el rostro de Dios en sus hijos; pero está decidida a continuar su acción evangelizadora para ser fiel a su misión con la confianza puesta en la fidelidad de su fundador y en el poder del Espíritu»: *PUE,* 209. Texto, éste, que da expresión al reconocimiento de la necesidad de conversión y de cambio. (Nótese que el texto de la primera versión hecha pública era incluso más claro). Más adelante *Puebla* pone esta conversión en relación concreta con la opción preferencial por los pobres (n. 1153-1154, 1157-1158).

como reflejo automático de un cambio de estructuras [150]. Lo valioso de esta perspectiva estribaba precisamente en el esfuerzo por entender el pecado y respectivamente la conversión personal *en una dimensión más amplia*: en su innegable repercusión en lo histórico-estructural, en los efectos que ello tiene en la institucionalidad de una iglesia así presente en el mundo latinoamericano. Así, pues, *ni sola* (ni solamente previa) conversión del corazón —que, por otra parte, no se da aislada e independiente de la globalidad social— *ni exclusivo* cambio de estructuras —que tampoco puede darse sin conllevar profundos cambios personales. Más bien, *conversión personal y eclesial* en el esfuerzo de *transformación estructural* de un mundo injusto hacia un mundo más fraterno [151].

2. Proceso de *metanoia* eclesial

a) Paulatina aceptación de una realidad difícil

Una visión así de la realidad de la iglesia santa *sólo poco a poco se ha ido abriendo paso en la mentalidad creyente* de Latinoamérica y de otros países y otras iglesias que van captando que no son ajenas a las situaciones del tercer mundo. Tal dificultad y lentitud se comprende. Y no sólo porque históricamente *siempre ha tardado* la iglesia en tomar una conciencia suficientemente general y operativa para empeñarse en un esfuerzo de reforma y renovación, sino también porque esta conversión eclesial que se requería *suponía la aceptación de una falla de particular significación y dureza.* Si *ya era difícil* comprender y aceptar la situación del mundo latinoamericano como estructuralmente viciada y radicalmente injusta, *lo era todavía más* aceptar algún tipo de solidaridad objetiva de la iglesia con ella. Son por ello *explicables* las reacciones, aún vehementes, de quienes con intención de defender la fidelidad substancial de la iglesia se resisten a admitir tal

150. «No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables»: *MED, Justicia,* 3.

151. Esclarecedor, a este propósito, el siguiente texto: «Aquí se supera definitivamente la falsa antinomia (que siempre se ha planteado 'interesadamente' por ambas partes) entre un cambio de estructuras y un cambio de personas. El único norte es el triunfo de la justicia y, cuando se orienta uno hacia él, comprende que hay que cambiar las estructuras para que cambien las personas, pero que sólo personas cambiadas pueden de veras cambiar las estructuras»: J. I. González Faus, *Teología de cada día,* Salamanca ²1977, 395.

cambio de mentalidad [152]. Si bien hay que decir claramente que con ello se impiden, e impiden a otros, la percepción de innegables fallas y la búsqueda del mejor camino para superarlas. Pues cada vez es más evidente que en este ámbito de la consideración sobre la iglesia que creemos santa no se deba tratar de acusaciones o defensas indiscriminadas sino de *un empeño de discernimiento y conversión* en el que toda la iglesia ha de estar involucrada.

Una muestra, con todo, de que en *este cambio de mentalidad paulatino se reconoce la presencia del Espíritu* es, entre otras, la afirmación de la Conferencia episcopal de Puebla en donde se acepta sin rodeos cómo, al lado de valiosas realizaciones, la labor evangelizadora de la iglesia en A.L. «tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y fuerza destructora del pecado» [153]. Formulación ésta en la que sin duda está implicada la confesión de fe en la indefectibilidad de la iglesia, la cual es santa (y permaneciendo en la santidad lleva frutos para la vida del mundo) a pesar del pecado *precisamente porque en todo momento está siendo sacada de él.* No es, pues un ataque a la fidelidad sustancial de la iglesia sino un servicio legítimo a la misma el que *se continúen señalando* —en un esfuerzo por poner nombre a lo que aún no lo tiene— esas «alianzas», esas «ausencias de visión pastoral», en fin, todo aquello que como «fuerza destructora del pecado» debilita y obstaculiza la vida profunda de la iglesia; asimismo el que se continúen *discerniendo e impulsando* los efectos de una conversión que hace de la iglesia santa en A.L., la iglesia de un continente de esperanza.

b) Fidelidad y conversión a Cristo en el pobre

Uno de los aportes más específicos de la reflexión eclesiológica latinoamericana a este respecto consiste en poner de relieve que *la fidelidad* de la iglesia a su Señor *se juega* —de hecho se está jugando ya de manera positiva en sectores cada vez más amplios— *no sólo en la ruptura* con un sistema opresor sino *en la solidaridad efectiva con los pobres y oprimidos*, en el esfuerzo comprometido y esperanzado por su liberación [154]. La EdL entiende, a partir

152. Cf. por ejemplo, B. Kloppenburg, *Iglesia popular,* Bogotá 1977, 55.
153. *PUE,* n. 10. Cf. *supra,* nota 147.
154. Cf. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977, 55.

de lo que se va concediendo vivir a la iglesia latinoamericana, que su santidad pasa hoy por la conversión al pobre y al oprimido [155].

α) Respuesta confiada ante la actual interpelación histórica

Es natural que se hable aquí de fidelidad ya que es así, como intento de ser fieles al Señor, como se vive esta necesidad de conversión en medio de nosotros. Como dice la ya citada Conferencia de Puebla, la iglesia «ha experimentado que el Espíritu de Cristo la movía y la inspiraba y ha comprendido que no podía, sin caer en el pecado de infidelidad a su misión, quedarse retrasada o inmóvil ante las exigencias de un mundo en cambio» [156]. Se trata, pues, de una *insistente llamada a la fidelidad, y como fidelidad se comprende la respuesta* de la iglesia santa al Dios que fiel e indefectiblemente la santifica con su Espíritu. Es, por otra parte, fidelidad que se juega no en cualquier mundo en cambio sino *en el mundo latinoamericano* para el que sólo merece el nombre de auténtico cambio el que vaya de la opresión a la liberación. Por último, no es fidelidad que pelagianamente la iglesia de A.L. pretenda sacar de sus propias fuerzas; sabe bien ella —por su fe y su experiencia— que es más bien una fidelidad que *le es dada* y para la cual —también como don recibido— lo que puede hacer es disponerse en humildad:

> La iglesia peregrinante, en cuanto institución humana y terrena, reconoce con humildad sus errores y pecados, que oscurecen el rostro de Dios en sus hijos; pero está decidida a continuar su acción evangelizadora para ser fiel a su misión con la confianza puesta en la fidelidad de su fundador y en el poder del Espíritu [157].

β) Conversión al pobre

Para la EdL la santidad, concretamente de la iglesia latinoamericana, ha de darse como *un proceso de fiel conversión eclesial a Cristo en el pobre.* A esta conversión va reconociendo la iglesia que el Espíritu la mueve e inspira. Encuentra tal inspiración e impulso mediado por aquellos que, solidarios con los pobres y oprimidos —y, en buena parte pobres y oprimidos ellos mismos—, van haciendo oír una voz nueva y respaldan su interpelación con una práctica perseverante, humilde, audaz.

155. *Ibid.,* 50-53.
156. *PUE,* n. 84.
157. *Ibid.,* n. 209.

Poco a poco gana terreno en la conciencia creyente que son los pobres *el lugar privilegiado* desde donde el Espíritu *interpela* a la iglesia para que se convierta. Es en ellos, en su condición de pobres —débiles, empobrecidos, sometidos por la opresión— en donde se discierne tal interpelación. Ya Puebla, refiriéndose a la conversión de la iglesia, reconoce expresamente que son los pobres quienes «la interpelan constantemente llamándola a conversión» [158].

No es nuevo afirmar que el encuentro con Dios en la historia tiene una realización privilegiada en el encuentro con el hermano. Lo que añade la reflexión sobre la experiencia eclesial latinoamericana es la constatación de que *ese privilegio hay que adscribirlo al encuentro con el hermano pobre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales* [159]. Esto significa que la iglesia *encuentra a Cristo y se encuentra a sí misma* en los pobres considerados no sólo como personas individuales sino también como colectividad oprimida y puesta en marcha hacia la liberación. Así es como la iglesia aparece como signo escatológico que mantiene en la historia el recuerdo de que por ahí transita el camino para acceder a Dios [160].

Esa conciencia eclesial de que el encuentro con Cristo está mediado por el pobre es lo que explica y justifica la «opción preferencial por los pobres» que va siendo el distintivo específico

158. «El compromiso de la iglesia con los pobres y los oprimidos y el incremento de las comunidades de base le han ayudado a descubrir el potencial evangelizador de los pobres: en cuanto la interpelan constantemente llamándola a la conversión y en cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios»: *Ibid.*, n. 1147.

159. «En el encuentro con los hombres se da el encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro... Por ellos pasa la salvación de la humanidad, ellos son los portadores del sentido de la historia y los 'herederos del reino' (Sant 2, 5). Nuestra actitud hacia ellos, o mejor, nuestro compromiso con ellos dirá si orientamos nuestra existencia en conformidad con la voluntad del Padre»: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 264, 265.

160. «Ausente Jesús de en medio de nosotros, nos había dejado a los pobres para que los tuviéramos siempre con nosotros, como retrato suyo, como imagen de la debilidad del Dios que en Jesucristo se había revelado»: *Var teol LAT*, 24. *PUE*, n. 1142, recuerda que la evangelización de los pobres llevada a cabo por Jesús es criterio que autentifica su misión mesiánica.

de la iglesia latinoamericana [161]. Opción que se realiza y se lleva a la práctica con la conciencia lúcida de que ese *cambio de solidaridad social es expresión de auténtica conversión* [162].

En este contexto de conversión eclesial a Cristo en los pobres se entiende que se señale como un *indicador decisivo* de la vitalidad de la iglesia el que paulatinamente en nuestros países *vaya cambiando la imagen de la iglesia como ligada a los poderosos de este mundo* [163]. Ya que, en una situación de opresión estructural, renovación y conversión eclesial han de significar *desolidarizarse* de quienes oprimen y *solidarizarse* con el que es oprimido y busca su liberación.

Tal cambio de solidaridades —vivido como conversión a Cristo en el pobre— es una *verdadera manifestación* de la santidad de la iglesia. En efecto, el Dios santo —que se muestra tal en el dinamismo de su comportamiento personal— se santifica en su iglesia que se ha visto renovada en la ardua tarea mesiánica de *la defensa del derecho de los pobres* [164]. Empujada por el Espíritu santificador a ponerse del lado de los oprimidos en sus justas luchas y esperanzas, *va encontrando el lugar* en donde se da lo más creativo y profético de la iglesia latinoamericana. Pues *es ahí,* en el movimiento popular hacia la liberación, en el caminar cada vez más firme de un pueblo pobre, explotado y creyente *en donde* como en un medio privilegiado *nacen, se multiplican y vigorizan comunidades eclesiales* que representan la riqueza más valiosa de la iglesia en A.L. [165]. Echando raíces entre las clases oprimidas y las culturas marginadas, la iglesia latinoamericana *ha sentido re-*

161. «La III conferencia latinoamericana vuelve a tomar con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la Conferencia de Medellín, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, o el desconocimiento y aun hostilidad de otros»: *PUE*, n. 1134. De esta opción está penetrado todo el documento.

162. «Sólo en el compromiso con las clases oprimidas y en la lucha por combatir discriminaciones y privilegios y superar necesidades e injusticias cabe la realización humana, el encuentro con Dios y la esperanza de liberación para nuestras sociedades»: *Var teol LAT*, 24. Cf. *supra*, nota 36.

163. Cf. *PUE*, n. 83, 144 y 623.

164. Pues esa es, en A. L., la forma como ha de concretarse la defensa de los derechos humanos. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, XXV.

165. Cf. *Ibid.*, XVIII-XIX.

novada su fidelidad al evangelio [166]. Asumiendo la práctica mesiánica de su Señor —por el don gratuito que él le hace de su Espíritu— va realizando su más profunda fidelidad a través de la pobreza y la persecución [167].

3. Santidad de la iglesia de los pobres

En la línea de lo que ya hemos señalado, la experiencia de conversión y renovación de la iglesia latinoamericana *no ha sido solamente* la de una iglesia que se esfuerza por ser para los pobres, solidaria de ellos y a su servicio. *Lo típico de ella consiste en que va surgiendo como iglesia de los pobres.* Y en cuanto tal va ofreciendo *pistas para un modelo de santidad eclesial más cristiano* en el sentido de más cercano a la vida histórica de Jesús a quien confiesa como el Cristo. Es esto, efectivamente, un aspecto central en la conciencia de la comunidad eclesial que se renueva. *Al hacerse iglesia de los pobres, la iglesia latinoamericana sabe que se está haciendo simplemente iglesia de Jesús* [168]. Es a ello a lo único a que aspira y es ahí donde recibe su ser eclesial, su santidad. Se sabe santificada como perteneciente a Cristo y a Dios puesta al servicio de los hombres; comprende que es así como le es dado el Espíritu de Jesús que la renueva y la hace cada vez más un instrumento al servicio del reino [169].

a) Un modelo concreto de santidad eclesial

A partir de una experiencia así, la EdL comienza a poner de relieve que la iglesia de los pobres *visibiliza* la santidad de Dios, la cual no es sólo trascendencia sino también *cercanía* gratuita y operante a la historia de los hombres [170]. Cercanía que es intervención liberadora del Dios santo en favor de su pueblo: incondicional «sí» al amor y «no» al pecado, tal como aparece en la revelación de Jesús que culmina con la donación del Espíritu santo [171]. Tal visibilización se opera *al modo* del siervo de Yahvé pues «lo que sea amor y lo que sea pecado, cómo realizar la práctica del amor y cómo enfrentarse al pecado, cómo corresponder en último término al Dios santo, aparece unificado en el siervo de Yahvé» [172]. La iglesia de los pobres, en efecto, tiende a una comprensión y un anuncio *más historizado* del reino. Son los pobres, hechos ahora comunidad creyente, «los que por su misma presencia recuerdan al Dios que sale de su propia historia al escuchar el clamor de la miseria de los pobres» [173]. Asimismo tiende a *mantener vivo* el sentido de la presencia del pecado y su específica definición. Pues son los pobres quienes recuerdan que el pecado consiste en dar muerte al Hijo; y se da muerte al Hijo cuando, sea con la violencia súbita del asesinato, sea con la lenta violencia de las estructuras injustas, se da muerte a los hijos de Dios [174]. La iglesia de los pobres pone *nombres concretos* al pecado presente como opresión y falta de fraternidad, y *desenmascara* la insuficiencia de un amor que no se enfrenta con la realidad más amplia y conflictiva de lo estructural, que no se empeña comprometidamente en la realización de las urgentes mediaciones que exige la cercanía del reino; y va sabiendo, en todo ello, que para erradicar el pecado habrá de *cargar* con él [175].

b) ¿Iglesia de los pobres, iglesia de los puros?

Se ve, pues, que la EdL va elaborando novedosamente el tema de la santidad de la iglesia en referencia a lo que ocurre en A.L. Para ello acude de nuevo a la figura histórica de Jesús, a su servicio del reino al modo del siervo sufriente que anuncia la justicia e implanta el derecho en la entrega de su propia vida. Sin duda, esto se verá enriquecido en la medida en que se logre una mayor integración en estas reflexiones del sentido historizado de

166. Cf. G. Gutiérrez, *Sobre el documento de consulta para Puebla,* en *CyR,* 11.
167. Cf. Id., *La fuerza histórica de los pobres,* XXVI-XXVIII.
168. *Var teol LAT,* 31. Cf. las reflexiones de E. Hoornaert, *Modelos de santidad a partir del pueblo*: Concilium XV-149, (nov. 1979) 366-377.
169. *Var teol LAT,* 45. Por su parte, J. Sobrino resume así el aporte de la iglesia de los pobres al tema de la santidad eclesial: «Lo que la iglesia de los pobres aporta es la superación de esquemas formales de santidad, una fundamentación teológica última más concreta que la simple 'santidad' de Dios y, sobre todo cómo debe construirse la santidad»: *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 112.
170. Cf. J. Sobrino, *o. c.,* 112 s.

171. Cf. *Ibid.*
172. *Ibid.*
173. *Ibid. PUE,* 113.
174. Cf. *ibid.*
175. «Frente a la larga tradición que subjetiviza el proceso del pecado y de su remisión, el siervo pone en claro que el pecado hay que quitarlo, hay que erradicarlo. El pecado desaparece cuando desaparece el no de Dios al mundo. Y el siervo dice, que además de la necesaria conversión personal, la forma ineludible de erradicar el pecado es cargar con él. Es el modelo del cordero de Dios (Jn 1, 29), y es el modelo de los pobres. Ellos han cargado y cargan con el pecado desde tiempo inmemorial. Lo pueden hacer consciente o inconscientemente, pero cargan con el pecado y son una llamada a otros a solidarizarse con esa carga»: *Ibid.,* 113-114.

la resurrección de Jesús, fundamento firme de la iglesia de los pobres y de su esperanza [176]. Ahora bien, al referirse a la santidad de la iglesia de los pobres, la EdL *no* pretende que ella sea, al interior y a diferencia de otros, el grupo de los puros. Ella también se sabe a sí misma iglesia de los pecadores, iglesia que es santa sólo en cuanto que constantemente es sacada del pecado y puesta en el camino de la fidelidad [177]. Su aportación no consiste en presentarse separatistamente como iglesia de los justos sino en mostrar el *cauce estructural* por donde ha de discurrir la santidad de esa comunidad que es constantemente justificada. Por ello, la EdL subraya que la santidad es *exigencia* de que la iglesia se haga en verdad iglesia de Cristo, llevando sobre su rostro las señales del crucificado, prosiguiendo su camino, encarnándose en la historia a su manera. Pero, por otra parte, tiene presente que la santidad es el *don* —don indefectible— que vive la iglesia de ser puesta, una y otra vez, en el camino de Jesús.

Es esto, pues, lo que la EdL reconoce, como presencia indefectible del Espíritu, en esos sectores en donde con mayor visibilidad aparece que va la iglesia por ese camino. Y al reconocerlo concluye que, siendo universal la vocación a la santidad, *la llamada a ser iglesia de los pobres* pertenece hoy *a toda la iglesia de Jesús* y no sólo a las comunidades pobres que confiesan su nombre a lo largo y ancho de A.L. [178]. Comunidades que, en esa confesión que intenta ser asimismo seguimiento, perseveran humildes en la oración y piden que les sean perdonadas todas sus deudas.

176. Cf. a este propósito, las aportaciones de I. Ellacuría en *El pueblo crucificado,* en *CyR,* 56-59.

177. Se ha de tener conciencia de que la iglesia sin mancha y sin arruga es algo que pertenece al futuro definitivo. Sin embargo, en cuanto que como fruto de la acción santificadora del Espíritu de Jesús es efectivamente sacramento de salvación y comunión, es posible señalar en ella los rasgos de su necesaria configuración, los rasgos de su siempre renovada fidelidad.

178. «Pero esas vidas y esa sangre, más allá de tácticas y análisis, de prudencias y eficacias, colocan a la *iglesia entera* (no sólo a la iglesia latinoamericana) ante un radical desafío; *en ese reto se juega su fidelidad* a su propia y auténtica tradición y a través de ella al Señor que 'establece la justicia y el derecho'»: G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* 55; subrayado nuestro.

5. Apostolicidad en fidelidad histórica a la misión

a) *La apostolicidad, nota de una iglesia viva*

1. Confesión confiada y cuestionamiento permanente

Hay en la afirmación creyente *credo ecclesiam apostolicam* un contenido de *profunda y agradecida esperanza* unido a un *cuestionamiento* permanente y a un *impulso* renovador para la iglesia de cada época. En efecto, ahí *confesamos* que el Espíritu santo llena de vida a *esta* iglesia a la que *mantiene enraizada* en aquella que fue fortalecida en pentecostés. Es él quien conserva en ella la misión de los apóstoles, la tarea de hacer llegar la buena noticia a todos los hombres. Estamos seguros de que, más allá de nuestra debilidad y claudicaciones, el Señor es fiel y continúa congregando a esta su iglesia para enviarla siempre de nuevo. Por otra parte, cada vez que afirmamos en la fe la apostolicidad de esta iglesia *somos preguntados* por su *fidelidad* al Espíritu que le da vida, a la misión de acuerdo con la cual ha de configurarse, al proseguimiento de Jesús que constituye su definitiva tarea. Pues sabemos que no es la iglesia su propio principio de vida, lo es el Espíritu. Ni es ella la que se da a sí misma la misión: más bien es la misión la que da origen a la iglesia [179].

Ahora bien, siendo la apostolicidad impulso alentador y cuestionamiento crítico, es también una característica de la iglesia particularmente *expuesta a la utilización.* Pues al incluir una necesaria referencia a los «poderes» recibidos a través de la «sucesión apostólica» se prestaría a ser usada como justificativa de situaciones de poder que solo aparentemente tienen que ver con la misión. Asimismo no es remota la tentación de apelar a los apóstoles para defenderse de auténticas y legítimas exigencias de compromiso y de cambio. Todo lo cual justifica *una reflexión siempre renovada* sobre la apostolicidad, la que ofrece ricas posibilidades para la *reforma permanente* de una iglesia que quiere en cada época mostrarse fiel a la misión que se le ha confiado.

179. «Lo que se quiere afirmar al decir que la iglesia se constituye en la misión, es que la iglesia no es una realidad abstracta, sino que va recobrando su esencia concreta en el ejercicio de la misión, que la iglesia no se mantiene a lo largo de la historia manteniendo sus estructuras, sino rehaciendo su misión»: J. Sobrino, *Evangelización e iglesia en América latina*: ECA XXXII-348/349 (oct.-nov. 1977) 728.

2. La reflexión de la actual eclesiología

Si se atiende a la forma como se refiere a la iglesia que es apostólica, *hay dos maneras* de enfocar su apostolicidad. Una la considerará sobre todo como algo que caracteriza *el interior* de la iglesia y señala la misión —y la posición— de unos creyentes ante otros. La otra la pensará más bien como algo perteneciente a la iglesia *toda,* algo que la sitúa *en misión frente al mundo.* Estos dos enfoques son necesarios y no se debe prescindir de ninguno de ellos. Incluso son de suyo complementarios ya que cada uno puede criticar y corregir los excesos a que siempre está expuesto el otro. Sólo atendiendo a ambos se pueden evitar los extremos del clericalismo o la falta de arraigo en la genuina tradición [180].

a) Sucesión apostólica al interior de la iglesia

El primero de los enfoques considera la apostolicidad como algo que tiene que ver sobre todo con la *estructuración interna de la iglesia.* Esta, en efecto, es apostólica básicamente por la permanencia en ella del *episcopado,* el cual, colegialmente, sucede al «colegio apostólico» [181]. En esta sucesión se destaca la de quien sucede a Pedro en el cargo de confirmar a sus hermanos en la fe y de ser signo de unidad eclesial. La *sucesión episcopal* es, pues, *la garantía,* la expresión visible, de que la iglesia de hoy *conserva idénticos los principios de su unidad* tal como los recibió de Cristo en la persona de los apóstoles: comunión en la doctrina, en los sacramentos y en la forma social de vida eclesial bajo la guía de los pastores que han heredado su ministerio de los apóstoles [182].

α) Diferencia entre apostolado y episcopado

Uno de los aportes críticos de este enfoque estriba en su intención de precisar las diferencias entre el apostolado y el episcopado a fin de tener una comprensión más adecuada de ambos [183]. En efecto, los apóstoles, como testigos privilegiados de la resurrección del Señor, recibieron el encargo de *fundar* iglesias mediante la predicación del evangelio. Encargo éste que iba vinculado *a los carismas* de revelación e inspiración. Juntamente con ello fueron *maestros y pastores* de las iglesias por ellos fundadas. Por tanto, «en cuanto a la primera función, los obispos no son sucesores de los apóstoles...; la sucesión sólo se da en la segunda función, pero tampoco con identidad total. En sentido estricto, los obispos no son tanto los sucesores de los apóstoles cuanto de los primeros ministros puestos por los mismos apóstoles (o por *uno* de ellos) para regir (apacentar) las iglesias por ellos fundadas. Esta es, sin duda, la razón por la que las más antiguas sedes episcopales no cuentan al apóstol fundador como primer obispo» [184]. Precisión ésta que no deja de tener su utilidad entre otras cosas por cuanto *acerca más* al episcopado a la realidad de la comunidad eclesial y *tiende a superar* visiones del ministerio más bien autoritarias y excluyentes [185].

β) Insuficiencia de la mera sucesión en la sede

Si lo anterior ayuda a comprender en qué sentido los obispos significan en la iglesia la presencia del ministerio apostólico, también permite advertir que *no se debe identificar la apostolicidad con la mera sucesión en la sede, ni siquiera* con la sola *sucesión en la consagración sacramental.* Sólo *manteniéndolas juntas* con la apostolicidad de doctrina y de ministerio se realiza la auténtica sucesión [186].

No cabe duda que en una concepción así *se rescata* la apostolicidad de aquellas visiones estrechas a que la había confinado cierta eclesiología apologética [187]. Ahora bien, parece que si esta visión «ad intra» no se *complementa* con la visión «ad extra» no se evita suficientemente el peligro del clericalismo. Pues no queda

180. Así expresa la EdMS concretamente esta necesaria complementariedad: «Küng tiene razón al reaccionar contra un monopolio clerical indebido, contra una concepción mecánica de las cosas; tiene razón al insistir en la conformidad de fe y de servicio. Pero evidentemente no conviene reducir los apóstoles a la función de testigos primitivos únicos, olvidando el aspecto de 'poderes', ni reducir la presencia del testimonio apostólico actual a los *escritos* del NT, olvidando la tradición real»: *MS,* 574.

181. Este es un enfoque que predomina en la EdMS: cf. *o. c.,* 547-605.

182. Cf. *ibid.,* 547.

183. Cf. *ibid.,* 557-561.

184. *Ibid.,* 558.

185. Así se expresa J. B. Libânio sobre la necesidad de este acercamiento: «Cada día y en la medida en que el obispo se identifica con la vida de su iglesia él se transforma en su representante; ...un obispo que no hiciera esto dejaría de ser *legítimo* representante de su iglesia aunque lo fuera legalmente»: *La evangelización de la América latina: un desafío*: Cristianismo y Sociedad (1978) 15-16.

186. *MS,* 567-575.

187. Cf. G. Thils, *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la Reforme,* Gembloux 1937, 275-291.

claro que no sólo los obispos sino *la iglesia toda* sucede a los apóstoles *en la misión* de anunciar —y vivir— la buena noticia. En la medida en que se tenga en cuenta que tal anuncio no consiste sólo en una especie de adoctrinación sino que es a la vez *testimonio y realización efectiva* —si bien inicial— de aquello que se anuncia, se verá clara la necesidad de la otra visión complementaria.

b) Sucesión apostólica en la misión ante el mundo

De que sea necesaria no se sigue que sea fácil la armonización de una visión de la apostolicidad que pone el énfasis principal en el «hecho jerárquico» [188] con otra que subraye que la apostolicidad, como la eclesialidad, es algo que pertenece a todo el *pueblo de Dios*. Sin embargo, aun siendo así, *parece urgente poner de relieve que toda la iglesia es apostólica* por cuanto «sucede» a los apóstoles y a la comunidad reunida en torno a ellos *en la misma misión* [189]. Por ello esta segunda manera de enfocar la apostolicidad, después de destacar la figura de los apóstoles «como mensajeros, testigos y plenipotenciarios del Señor crucificado y resucitado, como predicadores, maestros, fundadores y cabezas de las iglesias» [190], señala que, habiendo ellos desaparecido permanece la misión apostólica y en función de ella se mantiene en su auténtico sentido el servicio apostólico [191].

Según esta concepción, pues, *la apostolicidad eclesial consiste en la armonía con el testimonio apostólico y en la vinculación permanente con el servicio y el ministerio de los apóstoles* [192]. Dicha armonía se realizará concretamente como *escucha fiel* del testimonio que nos ha sido conservado en los escritos del N.T., la cual, por otra parte, hará comprender que el servicio apostólico es servicio al Señor y a la iglesia que ha de realizar fielmente la misión que ha recibido respecto del mundo. Es verdad que en esta visión no se destacan tanto los poderes y el «hecho jerárquico». Incluso se correría el peligro de descuidar el hecho de que el testimonio del N.T. *ha de ser comprendido* de la misma manera como nació y nos fue conservado, es decir, *en la tradición* sana y genuina de la iglesia [193]. Sin embargo, tiene indiscutibles ventajas

188. *MS*, 579.
189. Este es el enfoque predominante en el trabajo de Küng: *HK*, 411-428.
190. *HK*, 421.
191. *Ibid.*, 423.
192. Cf. *ibid.*, 424.
193. Advertencias que hace la EdMS a este enfoque: cf. *MS*, 574.

por cuanto ofrece un horizonte amplio de *criterios* (el de la misión apostólica) que permiten que los mismos ministerios jerárquicos puedan *configurarse históricamente más de acuerdo con su sentido evangélico*. Pues no está la iglesia al servicio de los obispos sino ellos al servicio de la iglesia, la cual en su unidad realiza un servicio al Señor en el servicio del mundo.

b) *El aporte de la EdL*

Apostolicidad como sucesión en los poderes ministeriales y apostolicidad como sucesión en la misión muestran *dos dimensiones de la conciencia* que a lo largo de la historia la iglesia adquiere de sí misma. Partiendo *desde dentro* de sí la iglesia identifica en la fe a quienes *para ella* desempeñan cargos análogos a los que desempeñaron los apóstoles respecto de las comunidades primitivas. En cambio, al tomar conciencia *desde fuera* se sabe *frente al mundo* heredera de la misión apostólica. La cual ha de llevar a cabo apoyada en la fuerza salvadora del evangelio y en los carismas que se le dan con vistas a su cumplimiento.

Ahora bien, si es verdad que la iglesia también toma y ha de tomar conciencia de sí *desde abajo* [194], ¿cómo se habrá de entender la apostolicidad de una iglesia que renace, por el Espíritu, a partir de los pobres y oprimidos de la tierra? ¿En qué forma una conciencia así podrá cuestionar y complementar otras formas de comprender la apostolicidad?

1. Inicios de una reflexión

No sería exacto afirmar que la EdL no ha reflexionado sobre la apostolicidad de la iglesia. Lo ha hecho —y abundantemente, si bien no en forma sistemática— al reflexionar tan centralmente sobre *la misión* de la iglesia hoy en una A.L. explotada y creyente; al dar tanto relieve a *la evangelización* como tarea de la iglesia; al urgir y valorar *posturas* jerárquicas e institucionales de cuño profético de acuerdo con las exigencias de la misión; al subrayar *la primera eclesialidad*, la existencia eclesial anterior a las diferenciaciones funcionales, y al destacar el *lugar privilegiado* que tienen en ella los pobres.

Es verdad, con todo, que la reflexión *explícita* de la EdL sobre la apostolicidad como nota de la iglesia ha sido más bien esca-

194. Sobre estas tres maneras como toma la iglesia conciencia de sí misma ('desde dentro', 'desde fuera', 'desde abajo'), ver las páginas ya citadas de G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, 54 y 55.

sa [195]. Lo cual, por otra parte, no debería extrañar en una eclesiología que, a partir de una praxis de liberación y siempre en la perspectiva del pobre, se ha centrado decididamente *en las cuestiones que más urgentemente* se plantean al ser y a la misión de la iglesia en Latinoamérica.

2. La apostolicidad de la iglesia de los pobres

Teniendo como trasfondo los dos enfoques de la apostolicidad presentados antes sintéticamente, expondremos ahora las indicaciones que la EdL ha ido haciendo y las pistas que va delineando en una reflexión explícita sobre este tema. En ello aparecerá cómo la iglesia en A.L. va profundizando y realizando el sentido auténtico de su apostolicidad al existir y tomar conciencia de sí «desde abajo».

a) Apostolicidad y misión

Una primera línea de reflexión explícita sobre la apostolicidad se origina en la consideración global de la experiencia de una iglesia que nace con nuevo vigor como iglesia de los pobres. Ahí se descubre que «la última intuición de la iglesia de los pobres está en la inseparabilidad de 'misión' y 'pobres', de 'apostolicidad' y 'pobreza'» [196]. Se trata, pues, de una reflexión que *privilegia el sentido de apostolicidad como sucesión en la misión.*

α) Lugar privilegiado de conciencia

Es un hecho que en el proceso de configuración paulatina de la iglesia como iglesia de los pobres ha estado presente con particular viveza *la conciencia de la misión,* la conciencia de que la iglesia está toda ella orientada hacia el reino de Dios. Ahora bien, al tiempo que esto permite *profundizar* en la comprensión del reino que verdaderamente se acerca en la historia y de la iglesia como signo suyo, pone también de manifiesto *la contundente evidencia* de que la iglesia no es el reino de Dios. En efecto, en *el hecho* de que sigan existiendo mayoritariamente los pobres, los oprimidos por la injusticia, queda claro que ni la iglesia ni ninguna otra configuración humana puede pretender ser el reino de Dios [197]. De este hecho y de aquella conciencia surge, permanentemente renovada, *la exigencia de fidelidad a la misión.*

195. Señalemos el trabajo —que hemos estado mencionando— de J. Sobrino, *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 126-134.
196. *Ibid,* 128-129.
197. *Ibid.,* 129.

Como *respuesta* a esa exigencia la iglesia *se consolida* como iglesia de los pobres, así es como será sacramento del reino en las condiciones históricas de A.L. Y de esta manera no sólo mantiene viva y operante la conciencia de la misión; su condición de iglesia de los pobres, al presentizar históricamente la diferencia entre iglesia y reino, permite *redescubrir la dirección, el contenido y las características de la misión de la iglesia* [198]. De acuerdo con lo cual puede decirse que la apostolicidad de la iglesia de los pobres consiste en la sucesión en la misión, pero concretándola para una situación histórica como la de A.L.

β) Concreción histórica de la misión

Que sea precisamente su condición de iglesia *de los pobres* la que permite concretar históricamente la misión apostólica puede esclarecerse un poco más si se atiende a los siguientes aspectos de dicha misión: *el anuncio del evangelio, el testimonio y la realización del mismo* [199]. *Respecto al anuncio* de la buena nueva y a la denuncia del pecado, los pobres ofrecen *el destinatario obvio* del mensaje que congrega en iglesia, aportan nuevas *condiciones para su recta comprensión* y mantienen *el sentido referencial* de la iglesia. No es el reino para la iglesia sino ésta —y por tanto todos los servicios y formas de estructuración que surjan en su interior— para el reino. *En relación al testimonio de vida,* ellos constituyen una interpelación, una instancia crítica existencial, para que no se desfigure el *talante central de las bienaventuranzas*: un modo de vida *pobre, solidario* en la lucha contra el pecado que está en el origen discriminatorio e injusto de la pobreza de las mayorías, y *disponible a la persecución* que ciertamente sobreviene por ello. De acuerdo con el N.T. la apostolicidad está ligada a la persecución, y esta vinculación se va tornando evidente en la medida en que la iglesia se hace iglesia de los pobres. Finalmente, *en cuanto a la realización del mensaje,* la iglesia de los pobres recuerda la exigencia de *unificar praxis histórica y praxis de fe*; en efecto, ésta ha de ser mediada en aquélla, la urgencia de responder al reino y erradicar el pecado y el mal ha de vivirse como construcción efectiva de la justicia y la fraternidad intrahistóricas [200].

198. *Ibid.,* 130.
199. Para lo que sigue, cf. *ibid.,* 130-134.
200. Esta reflexión se prolonga de manera que se encuentra una similitud entre el papel que desempeñan los pobres en la iglesia y el *papel fundacional* de los apóstoles, el cual los hace lógicamente en cierto sen-

γ) Apostolicidad desde abajo

Las consideraciones de la EdL sobre la apostolicidad muestran, pues, su importancia por cuanto que *concretan* lo que otros tratamientos dejan a niveles genéricos. Pues ¿qué sería una *apostolicidad en la doctrina* que pudiera construirse *al margen* de la memoria de Jesús, de su mensaje destinado primeramente a los pobres y marginados de este mundo? ¿Qué sentido tendría una *apostolicidad en el ministerio* que no *asumiera* con seriedad los compromisos por la erradicación del pecado y la construcción de la hermandad según el anuncio del reino que se acerca? ¿Cómo hablar de apostolicidad como *pervivencia de la misión* sin incluir *características primordiales* de la misma?

Esta toma de conciencia *desde abajo* del sentido de la apostolicidad pone otra vez de relieve lo decisivo de la perspectiva que se adopta en cada tratamiento eclesiológico. Toda reflexión se lleva a cabo y todo discurso se emite desde un lugar social determinado, y eso hay que asumirlo, y hay que discernirlo constantemente a la luz del evangelio que resonó en el lugar social de los pobres y marginados de entonces.

b) Apostolicidad y participación

Hay *otra veta de reflexión* de la EdL que está íntimamente ligada con el tema de la apostolicidad, la cual es aquí considerada como forma de estructuración *al interior* de la iglesia. Constituye una aportación valiosa por cuanto comporta el *cuestionamiento* de una noción de apostolicidad —y una forma de traducirla en la práctica— en exceso clericalista, y ofrece elementos que podrían ayudar en su *modificación*. Esta línea de reflexión se enraíza en la experiencia de las comunidades eclesiales de base. Para ella la forma como éstas se van estructurando y la praxis que en ellas se articula «colaboran a superar un obstáculo fundamental para la vida comunitaria: la estructura de participación en la iglesia» [201].

tido anteriores a la iglesia. En efecto, los pobres son, por una parte, *presencia privilegiada* de Cristo que es quien envía a evangelizar y, por otra, son también *portadores privilegiados* del mensaje evangélico. En este sentido, por tanto, ayudan a que «el hecho jerárquico» y la «sucesión apostólica» entendida como sucesión episcopal *se mantengan en una relación concreta* con la apostolicidad más amplia propia de toda la iglesia. Quizá se pueda entonces decir que los pobres son en cierta forma mediación histórica de las «columnas» de la iglesia, de las cuales el obispo es la expresión sacramental: cf. J. Sobrino, *o. c.*, 133-134.

201. Para esto ver L. Boff, *Eclesiogénesis,* Santander 1979.

α) Una reducción que ha de superarse

No se puede negar que una comprensión unilateral y una traducción práctica incorrecta de la apostolicidad corren el peligro de *reducir la iglesia a los ministros* de ella; y así dar lugar a modos de gestión eclesial de cuya participación *están excluidos* los laicos. Estudios realizados han puesto de relieve algo, por otra parte, bastante conocido, que «la participación del fiel, *en términos de decisión,* está totalmente mutilada porque se restringe al eje papa-obispo-sacerdote» [202]. Esta realidad, además, ha sido «reproducida y consagrada dogmáticamente, fue socializada por la teología e interiorizada en los propios ministros, que, al relacionarse, lo hacen en los cuadros de la estructuración vigente, perpetuando el problema» [203].

β) CEBs, hacia una apostolicidad en comunión

Parece cada vez más claro que una situación así constituye *un empobrecimiento* de la cualidad comunitaria y corresponsable de la vida eclesial, y *un olvido* de la real y efectiva eclesialidad de todo el pueblo de Dios. *Tampoco hace justicia a una visión adecuada de la apostolicidad,* porque ésta realiza su sentido precisamente en cuanto que aporta a la *constitución de una verdadera iglesia* sin ese tipo de mutilaciones. Adviértase que, al poner de relieve la corresponsabilidad eclesial, no se intenta invalidar la función episcopal y presbiteral. Se trata más bien de *ayudar a encontrar su verdadera dimensión,* su auténtico sentido, en la línea de la enseñanza del Vaticano II, para el cual «la iglesia no está verdaderamente formada, no vive plenamente, no es señal de Cristo entre los hombres, en tanto no exista y trabaje con la jerarquía un laicado propiamente dicho» [204].

Una orientación así *se descubre concretada válidamente en la experiencia de las CEBs.* Ellas han sabido poner de manifiesto

202. *Ibid.* Es de notar que las raíces de esta situación rebasan la buena o mala voluntad de los pastores o de los fieles. Si bien no se les puede considerar ajenos a ella, hay que ir más allá hasta la implantación de la iglesia en A. L. en un modelo de cristiandad que si bien caducaba ya en bastantes países de la Europa Occidental de entonces, renacía con renovado vigor en España y Portugal. Cf. E. Dussel, *Historia de la iglesia en América latina,* Barcelona 1972, 54 s.; Varios, *Historia da igreja no Brasil,* Petrópolis 1977, 30-41; Th. Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição,* São Paulo 1974, 27 s.

203. L. Boff, *o. c.*, 47.

204. AG, 21. Cf. L. Boff, *o. c.*, 42.

que *todos* los creyentes son *corresponsables* de *toda* la realidad de la iglesia, han ofrecido un modelo vivo de co-participación al interior de ésta. «Ellas han creado un nuevo estilo de presbítero y de obispo, en medio del pueblo, como principios de animación, de unidad y de universalidad. Por otro lado, han hecho emerger al laico como portador de valores eclesiológicos, sea como coordinador o monitor de la comunidad, sea desempeñando variados servicios comunitarios» [205].

c) Apostolicidad y ministerio jerárquico

α) Remodelación al interior de una iglesia corresponsable

Todo lo anterior muestra que, *a partir* de la reflexión sobre la experiencia de una iglesia que nace del pueblo por el Espíritu de Dios, es posible ir logrando *un enriquecimiento de la noción* de apostolicidad eclesial y *una práctica* de la misma cada vez más acorde con las circunstancias y los retos de nuestro tiempo. Lo cual se hace particularmente necesario en la existencia concreta de la iglesia latinoamericana. Pues proseguir en fidelidad la misión apostólica —el anuncio eficaz de liberación total— en una situación altamente conflictiva como la nuestra implica el estar constantemente expuesto a la *tentación de las posiciones extremas*. Por una parte, *el autoritarismo jerárquico* —acrecentado por la inseguridad y el miedo— que puede convertir la tarea episcopal en un instrumento para silenciar voces auténticamente evangélicas y desvirtuar prácticas genuinamente cristianas. Por otra, *el autonomismo radicalista* que no tiene cuidado de la comunión [206].

205. *Ibid.*, 49. De este nuevo tipo de episcopado se encuentran tipificaciones iluminadoras en el centro-oeste y en el nordeste brasileño, en países duramente castigados por la violencia represiva como Nicaragua —durante el somocismo— y El Salvador; las cuales, por otra parte, no son patrimonio exclusivo de ninguna nación por cuanto que surgen en todo lo largo y ancho del sub-continente. Quizá una buena caracterización de este nuevo tipo sea aquella reciente proclamación del obispo de Riobamba (Ecuador): «Quiero una iglesia que renuncie a la tentación de la riqueza y del prestigio. He luchado por los pobres de nuestra diócesis. Hoy ante ustedes, aquí en México, renuevo mi opción. Desde pequeño he optado por los pobres, quise ser sacerdote al lado de los pobres. Renové esa opción al final del concilio, y trabajo por una iglesia que busque la liberación de mi país. Y hoy, delante de ustedes, renuevo ese compromiso»: *Palabras del obispo Leónidas Proaño a los colonos del D.F.*: Christus 44-520/521 (mzo.-abr. 1979) 3.

206. Cf. J. Sobrino, *La unidad y el conflicto dentro de la iglesia*: ECA XXXII-348/349 (oct.-nov. 1977) 798-799.

En un contexto así resulta aún más valioso destacar que una auténtica apostolicidad exige que *el ministerio jerárquico sea constantemente remodelado*. Y que lo sea precisamente a la luz del sentido que tiene al interior de una comunidad que también en conjunto es responsable de la misión común. No es este el sitio para delinear los cauces de esa remodelación pero sí para señalar *la corresponsabilidad y el empeño participativo* de todos los creyentes como una condición de posibilidad para que ello ocurra. Sólo teniéndola presente en forma efectiva puede realizarse con credibilidad y eficacia la auténtica misión apostólica.

β) Magisterio vivo y comunión eclesial

Aun sin reducirse a ello, es claro que una apostolicidad correctamente entendida implica, por una parte, *transmisión fiel* del mensaje y, por otra, *comunión* con las demás iglesias, con toda la iglesia, en esta transmisión. Ahora bien, es cada vez más evidente que esa fidelidad al mensaje recibido y esa comunión no son atendidas suficientemente *con una simple identidad* en las formulaciones. Por una parte la multiplicidad cada vez más valorada de universos culturales y por otra el redescubrimiento de que el mensaje de salvación tiene un sentido para la historia y por tanto, para la historia más local, han mostrado que *tal fidelidad y comunión sólo pueden darse en el ejercicio creativo de la función magisterial*. Lo cual, de nuevo en términos del Vaticano II, no es más que una manera de concretar aquello de que en la iglesia particular existe realmente la *ecclesia una, sancta, catholica y apostolica* [207].

Es un hecho que en A.L. ha ido surgiendo un magisterio así. La EdL se ha empezado a ocupar de él y ha explicitado *las condiciones* que han permitido su paulatino desarrollo como expresión más madura de apostolicidad: la cercanía y la solidaridad con los pobres, el énfasis puesto en la *real historicidad* de la acción salvífica y liberadora, *la práctica* de liberación y *los análisis* histórico-sociales de la situación de nuestros países, *la misma persecución,* han ido determinando decisivamente el surgimiento de este magisterio. Un magisterio de talante profético que va encon-

207. Indicamos en el apartado anterior que en la iglesia latinoamericana, en la medida en que se solidariza con los pobres y oprimidos, va surgiendo un tipo original de magisterio. Magisterio que es tanto más expresión de comunión universal cuanto más arraigado está en la misión de la iglesia.

trando por esos rumbos su fidelidad en la transmisión del mensaje y que entiende vivir así una más auténtica comunión eclesial.

Ahora bien, es asimismo de notar, como característica de ese magisterio, *un enraizamiento* en el magisterio universal de la iglesia, en el conjunto de la tradición. En efecto, se ejercita como concreción de aquél para situaciones a las que su dimensión universal no permite atender suficientemente. Por ello puede hablarse de una genuina práctica inicial *de hermenéutica latinoamericana* del magisterio universal de la iglesia llevada a cabo por el episcopado de A.L. en íntima comunión con la totalidad de la iglesia.

Este hecho, en verdad importante por cuanto que significa el esfuerzo decidido de una iglesia por responder fielmente a su vocación, *no ha de considerarse,* con todo, como totalmente *novedoso.* Es algo que *en su raíz estuvo muy presente* en la evangelización inicial de A.L., en el momento en que por la apostolicidad nacía la iglesia latinoamericana a la apostolicidad. Ya hubo entonces una fuerte corriente de enseñanza episcopal que, desde una comprensión concretamente creativa de la tradición, se opuso a lo que de dominación y negación del indio conllevaba la empresa conquistadora y colonial [208]. Una corriente que no dejaba incluso de cuestionar concepciones teológicas vigentes y que fue fermento para que éstas evolucionaran. Evolución ésta que, a su vez, no *dejó de manifestarse en el magisterio universal* de una iglesia que se expresaba así en 1537:

> Por las presentes letras decretamos y declaramos, con nuestra autoridad apostólica que los referidos indios y todos los demás pueblos que de aquí en adelante vengan al conocimiento de los cristianos —aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo— están dotados de libertad y no deben ser privados de ella, ni del dominio de sus cosas; y todavía más, que pueden usar, poseer y gozar libremente de esta libertad y de este dominio, y no deben ser reducidos a esclavitud; y que es írrito, nulo y sin ningún valor todo cuanto, en cualquier época, se hiciere de otra forma.
>
> (Paulo III, bula *Sublimis Deus*) [209].

208. Cf. E. Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620,* México 1979. (Obra que recoge los capítulos centrales de la tesis del autor, presentada en la Sorbonne 1967).

209. Cita tomada de la contraportada de Varios, *Historia da igreja no Brasil, o. c.,* en nota 202. Bien llaman allí los autores a esa bula «Primera carta de Roma a los cristianos de las Indias Occidentales».

5

Hacia nuevas estructuras y ministerios eclesiales

La participación de los creyentes en los esfuerzos y luchas de liberación, la opción eclesial cada vez más clara en favor de los pobres y oprimidos, y el renacer de la iglesia a partir de éstos últimos constituyen, sin duda, los «hechos mayores» de la iglesia latinoamericana de las dos últimas décadas. Hemos ido viendo cómo a partir de ellos se ha ido elaborando una reflexión eclesiológica que piensa a la comunidad creyente como sacramento histórico de liberación o como signo y servidora del reino precisamente en cuanto que se hace iglesia de los pobres. Ahora bien, ¿qué repercusiones va teniendo todo ese vital proceso en las formas de estructuración eclesial y en el ejercicio del ministerio? ¿Se puede decir que la experiencia de la iglesia latinoamericana representa alguna aportación en este ámbito de la vida y la reflexión creyente? ¿De qué manera se ha traducido el compromiso adoptado en Medellín de «renovar y crear nuevas estructuras en la iglesia que institucionalicen el diálogo y canalicen la colaboración entre los obispos, sacerdotes y laicos»? [1]. Es ahora nuestro propósito recoger las constataciones e indicaciones de la EdL a este respecto, a sabiendas de que son pistas iniciales para una reflexión que ha de proseguirse y profundizarse.

1. *MED,* mensaje a los pueblos de A. L.

1. Cambios en la iglesia y transformación en sus estructuras y ministerios

De una manera general se puede afirmar que todo verdadero cambio en la imagen de la iglesia —configuración histórica y concepto— implica modificaciones significativas en la forma cómo se estructura la autoridad y en la práctica de los ministerios eclesiales. Esto no ha de entenderse como si del hecho de que la iglesia cambie debiera *deducirse* que han ocurrido también cambios en esos dos ámbitos. Más bien quiere decir que, a partir de los cambios de estructuración y de la forma de ejercitar el ministerio, *se pueden caracterizar* diversas épocas, diversas maneras de ser la iglesia en la historia. Así, por ejemplo, el proceso que desemboca en la generalización del episcopado monárquico [2] tiene su principio y su término en dos maneras históricas diversas de ser iglesia; las cuales, a pesar de sus diferencias, han de considerarse como expresiones de una misma vida en el Espíritu [3]. Otro tanto podría decirse del desarrollo que llevó a la preeminencia, cada vez más claramente aceptada, del obispo de Roma, reconocido como cabeza visible de la iglesia, principio de unidad, heredero del ministerio de Pedro [4].

Al mencionar estos ejemplos tenemos presente que en ellos *ha sido determinante* la configuración histórica de la sociedad más amplia en que estaba inserta la iglesia y el tipo de relación que iba teniendo con ella. En efecto, la preeminencia del papado en

2. Ver presentación resumida de este proceso en *HK,* 485-491.

3. Lo cual no invalida, ni mucho menos, la necesidad señalada antes de una constante revisión y crítica de los modelos posteriores con base en los criterios que se descubren en la experiencia original.

4. Estas matizadas formulaciones de Congar esbozan bien este proceso: «Fuera de Roma, las iglesias reconocieron generalmente algo de un privilegio de la sede de Roma. Sin embargo, *muchas de ellas* no pusieron en ese privilegio *lo que Roma misma ponía en él.* Tal es en particular el caso de Africa y del Oriente. En Africa, la conciencia eclesiológica se ligaba a la idea de la *ecclesia* misma y de su unidad. En Oriente, la autoridad que se reconocía a la sede romana no era tratada aisladamente de la que se conocía a otras sedes y al consentimiento de las iglesias expresado en los concilios; además, esta autoridad no estaba fundada en los privilegios concedidos por el Señor a Pedro (...). Occidente, por el contrario, aceptó en conjunto esta autoridad y llegó a aceptarla en el sentido de que Roma tenía conciencia de poseerla y quería ejercerla. *Desgraciadamente* fue sobre todo durante el conflicto endémico entre la autoridad suprema del papa y la de los emperadores y los reyes *cuando se formuló,* en la edad media, *la autoridad pontificia*»: *MS,* 598; excepto el tercero los subrayados son nuestros.

la época de cristiandad es distinta de la que tuvo en la época de la ilustración cuando había ya caducado la simbiosis entre iglesia y sociedad civil, y la que se había concebido como imperio hubo de pensarse en términos de sociedad perfecta [5]. Sin embargo, creemos conveniente centrar por un momento nuestra atención en lo que ocurre *al interior de la iglesia,* en la real evolución que se da o ha de darse en ella en el ámbito de su estructuración y en la forma como —en relación con ésta— se ejerce el ministerio. Pues, sin duda, la distribución de la autoridad, la organización y el «talante» ministerial de las comunidades de la primera generación cristiana no son iguales a las que caracterizan, v. gr., a la iglesia de la época posterior al Vaticano I. El siguiente párrafo de la *Vehementer Nos* (2 Feb 1906) ejemplifica bien lo que queremos decir:

> La iglesia es por esencia una sociedad *desigual,* es decir, una sociedad que abraza dos categorías de personas, los pastores y el rebaño, los que ocupan una posición en los diversos grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y esas categorías son tan distintas entre sí que *sólo en el cuerpo pastoral* residen *el derecho* y *la autoridad* necesaria para promover y digirir a todos los miembros al fin de la sociedad; *cuanto a la multitud,* su deber es *dejarse gobernar y seguir obedientemente* la guía de quienes la rigen [6].

a) *La renovación operada por el Vaticano II*

Concretamente, y más cerca de nosotros, es posible señalar *un cambio importante* —al menos en la intención y en algunas bases conceptuales asentadas en función de ella— entre la forma como se concibe —y consecuentemente se lleva a la práctica— la estructuración de la iglesia y el ejercicio del ministerio en la eclesiología «clásica» del siglo pasado y mitad de éste, y la puesta en vigencia por la enseñanza del Vaticano II. En efecto, como ya hemos notado, la eclesiología anterior —y la estructura de autoridad y la práctica ministerial correspondientes— acentuaba de tal manera *los aspectos institucionales y jerárquicos,* que, por una parte, descuidaba la importancia de la comunidad creyente en cuanto tal, y, por otra, despojaba prácticamente a *los laicos* de toda significación eclesiológica. Si consideramos al derecho canónico como una expresión privilegiada de esa misma concep-

5. Remitimos de nuevo para la consideración de esa evolución a la exposición de *MS,* principalmente 244 s y 271 s.

6. *Acta Pii X,* vol. II, Roma 1908, 30-31; subrayado nuestro.

ción de la iglesia nos daremos cuenta aún con más claridad del alcance de ese «despojo». En efecto,

> cuando el derecho canónico dicta leyes administrativas, litúrgicas, morales y religiosas, lo hace necesariamente en función de una cierta concepción del signo. Cuando, por ejemplo, identifica a la iglesia con la jerarquía, esto ocurre en función de una teoría implícita que considera al papa y a los obispos como los 'representantes' unívocos de Cristo y de los apóstoles (...). Cuando este mismo derecho canónico considera el 'estado clerical' superior al 'estado laical', lo hace apoyándose en esa misma teoría del signo: el clérigo en cuanto tal 'manifiesta' a la iglesia invisible, mientras que *el laico no manifiesta nada: es un no-signo* [7].

A esto se debe añadir que para dicha eclesiología *la iglesia particular* era prácticamente inexistente. Su atención está centrada en la iglesia universal concebida al modo de una gran diócesis con el papa a la cabeza, cuyos delegados en zonas geográficas bien circunscritas son los obispos. Y, consecuente con todo ese conjunto, *los carismas* quedan en la penumbra o se reducen simplemente a los ministerios jerárquicos reconocidos. Añádase, de paso, a todo eso que en la articulación de la iglesia con el Estado tal eclesiología encontraba en la imagen «sociedad perfecta» una manera de reforzar —o de restituir— el poder efectivo de la autoridad eclesiástica, de los ministros jerárquicos, en el ámbito de la sociedad civil.

Hoy día aparece cada vez con más claridad que una eclesiología así —y la correspondiente estructuración y práctica del ministerio eclesial— no correspondía en muchos aspectos a los rasgos fundamentales del modelo primigenio del N.T. [8]. En consecuencia, se elaboran modelos eclesiológicos capaces de impulsar prácticas pastorales y experiencias eclesiales que permitan superar las deficiencias de lo anterior [9]. Sin embargo, hizo falta esperar la «revolución copernicana» [10] del Vaticano II para que este intento fuera posible. Gracias al concilio se pudo generalizar la captación de la insuficiencia de la anterior concepción verticalista y unilateralmente jerárquico-institucional, y, asimismo, avanzar en la dirección de una estructuración eclesial y una práctica ministerial congruente con las centrales categorías de pueblo de Dios y sacramento de salvación. En efecto, que se rescaten los aspectos comunitarios y carismáticos de la realidad eclesial, que se devuelva su importancia a la iglesia particular y que se reconozca a los laicos auténtica significación eclesiológica, *tiene repercusiones importantes* en la estructuración de la iglesia y en la práctica del ministerio. De hecho ya el mismo Vaticano II sacó algunas conclusiones en este sentido, entre ellas la más importante, sin duda, la referente a la colegialidad episcopal, orientada a una *distribución más amplia de la autoridad y de la responsabilidad eclesial* [11]. Lo que significa, por tanto, que el Vaticano II no sólo inauguró una nueva *visión* de la iglesia, sino apuntó a una modificación de la estructura eclesial y del ejercicio del ministerio en la línea de una más abierta corresponsabilidad.

7. P. Hegy, *L'autorité dans le catholicisme contemporain. Du Syllabus a Vatican II*, Paris 1975, 127-128; subrayado nuestro.

8. Esta es la conclusión a que llega Küng después de estudiar la evolución de la constitución de la iglesia a partir de los orígenes neotestamentarios: «El *distanciamiento* de la iglesia actual respecto de la constitución *primigenia* es espantosamente grande». *HK*, 491.

9. Así formula V. Codina este intento: «*La búsqueda de un modelo nuevo de iglesia* o de nuevos modelos de iglesia, *es un hecho de nuestro tiempo*. Muchos cristianos buscan *formas nuevas* de comunidad eclesial y los teólogos escriben sobre *proyectos y alternativas* de iglesia»: *Hacia una eclesiología de comunión*: Actualidad Bibliográfica XVI-32 (jul.-dic. 1979) 301-314; expresión en 304.

b) *Límites en este empeño*

De lo anterior se desprende que es justificado considerar al Vaticano II como un paso serio hacia la corresponsabilidad en la iglesia. Sin embargo, *a posteriori*, y pasada ya la primera euforia, se ha hecho notar que esa modificación, al menos en muchos aspectos, va ocurriendo con lentitud y no sin fricciones. Y esto no sólo porque los cambios al nivel de la distribución de la autoridad no suelen ser fáciles sino también porque el mismo concilio Vaticano II, que significó sin duda un nuevo amanecer para la iglesia, *no sacó* para el ámbito de la estructuración eclesial *las consecuencias* de las premisas que había puesto. Hecho éste que ha llevado a algunos a decir que el concilio fue una «revolución

10. Así se expresa P. Hegy, quien considera que la problemática del Vat II, su manera moderna de entender el signo y la nueva forma de conocimiento de que en muchos aspectos se hace portador, lo constituyen un avance cualitativo respecto de las formas anteriores de pensar a la iglesia; cf. *o. c.*, 11-18.

11. Se podrían también mencionar al lado de la colegialidad episcopal, el restablecimiento del diaconado permanente donde las «Conferencias territoriales de obispos, de acuerdo con el mismo Sumo Pontífice» lo juzguen oportuno (LG, 29), la institución de consejos presbiterales (PO, 7), el nuevo auge dado a los sínodos episcopales (ChD, 5).

incompleta» en el sentido de que «tocó todos los dominios de la vida religiosa, exceptuada la organización eclesiástica del poder» [12]. En efecto, una visión de la iglesia como pueblo de Dios pediría una mayor participación de *todos* en ese ámbito. Un reconocimiento de la colegialidad episcopal y de la realidad de la iglesia particular debiera traducirse en una capacidad *más amplia* de actuación episcopal [13]. Asimismo, una participación *más que consultiva* por parte de los presbíteros en las diversas iglesias locales parecería más congruente con el espíritu profundo del concilio.

Tienen, pues, razón quienes afirman que queda mucho por andar en la transformación de las estructuras eclesiales y del ejercicio del ministerio [14]. Sin embargo, sigue siendo cierto que el Vaticano II ha puesto bases para ello. Por ejemplo, al admitir, en la *Dei Verbum,* la necesidad de la exégesis crítica y reconocer —con algo de retraso— que los textos de la Escritura no son formulaciones unívocas de principios universales e inmutables sino lenguaje humano que ha de ser interpretado a fin de descubrir en él la palabra que nos es dirigida, ha abierto las puertas para una *exégesis parecida en otros ámbitos.* Concretamente para la exégesis de los documentos emanados autoritativamente del magisterio, de las tradiciones eclesiásticas y actuaciones jerárquicas, en una palabra, de la institucionalidad global de la iglesia [15]. Por ello son de esperar avances en este sentido a partir de la reflexión crítica y la práctica eclesial. Sobre todo si se tiene en cuenta que ya están planteadas una serie de cuestiones que tienen una

12. P. Hegy, *o. c.,* 15. Así se entiende también que J. McKenzie hable de que el Vat II «roturó» el campo de la autoridad en la iglesia: *La autoridad en la iglesia,* Bilbao 1968, 9.

13. Actuación ésta que, como señala el mismo P. Hegy, ya en el texto de la LG aparece bastante limitada, y que, paradójicamente tiene el peligro de asumir configuraciones episcopalistas que constituyan nuevos diques a una auténtica participación; cf. *o. c.,* 183-185.

14. En su libro *Cambio estructural de la iglesia,* Madrid 1974, 111 s, K. Rahner habla como de metas *a largo plazo* de una iglesia democratizada, una iglesia que reconoce como verdaderos núcleos eclesiales a comunidades de base estructuradas por libre iniciativa y que ordena a sus dirigentes (aunque sean mujeres).

15. P. Hegy ejemplifica con agudeza el desnivel entre los principios puestos por el Vat II y las consecuencias sacadas por el mismo: Con la Humanae vitae «se hizo evidente que la obra comenzada por el Vat. II era *incompleta,* pues en ninguna manera quedaba especificado que los principios de la exégesis de los signos bíblicos *se habían de aplicar igualmente* a los signos de la iglesia visible, a saber, sus instituciones, su estructura de autoridad, su disciplina, su organización clerical, el celibato eclesiástico, etc.»: *o. c.,* 17; subrayado nuestro.

raíz común en esta problemática. Entre ellas pueden señalarse no sólo las referentes a una opinión pública, crítica, libre y responsable al interior de la iglesia, sino también la discusión del sentido de la infalibilidad pontificia, el tema del ministerio de las mujeres, la posibilidad —en casos— de celebración eucarística sin la presencia de un ministro ordenado, la opción a un sacerdocio no-célibe, la crítica a ciertas modalidades de control del pensamiento teológico... Todo lo cual tiene que ver con el significado de la autoridad en la iglesia, y más en el fondo, con la concreción de una eclesialidad que se define como visibilización y presentización del designio salvador.

c) *Un planteamiento en el que aflora la perspectiva del mundo rico*

Un cuadro como el anterior necesita ser mucho más detallado y elaborado. Presentarlo, con todo, en sus líneas generales establece un fondo de contraste que permite identificar mejor la forma cómo se aborda el tema de la estructuración y del ejercicio del ministerio en el ámbito de la iglesia latinoamericana. También en ella se plantea la pregunta de quiénes —individuos y grupos— son, y en qué medida, portadores de auténticos valores eclesiológicos, de verdadera significación eclesial. Ahora bien, es preciso anticipar que en las reflexiones de la EdL la cuestión se plantea *de una manera diferente,* como que se plantea desde otra perspectiva.

En efecto, en el ámbito en que se originan las reflexiones críticas presentadas en el párrafo anterior, y que *grosso modo* podríamos llamar de la teología nordatlántica, *el hombre ilustrado* intenta una respuesta satisfactoria a las preguntas de la razón crítica. Sabe que se ha hecho adulto y que ha de aceptar lo que es razonable, no lo que es impuesto. Busca relacionarse en términos de igualdad, respeto y libertad, y encuentra demasiado autoritarias y poco adaptadas las estructuras eclesiales. Todo esto se traduce al interior de la iglesia en una *reflexión* que, a partir del N.T. y prolongando la enseñanza del Vaticano II, cuestiona todo autoritarismo, y en una *práctica* que en ocasiones aparece como contestataria y conflictiva. Es la reivindicación de la mayoría de edad frente al paternalismo. Es el intento de lograr que la iglesia no se desfase y que quede atrás respecto de un mundo que avanza por ahí hacia el futuro. Es la convicción de que «la iglesia

debería ser de su tiempo, participando en las formas contemporáneas del saber y del actuar del hombre» [16].

Un enfoque así se manifiesta en *la lectura del evangelio* que, desde esa perspectiva, recuerda y subraya aspectos que la eclesiología anterior parecía haber olvidado. Se pone de manifiesto que «la vida cristiana no se puede concebir, en términos bíblicos, como una vida de obediencia y sumisión exclusivamente, sino como una vida, donde la obediencia y la sumisión tienen su puesto» [17]; y que yendo más adelante, el N.T. *es anti-autoritario*; en él la autoridad eclesiástica y su práctica están reguladas por la misión [18]. Tal esfuerzo reflexivo y crítico permite recuperar la fraternidad y la igualdad en una iglesia en la que a nadie se ha de llamar «padre» o «maestro» porque sólo reconoce al Padre de los cielos y al Maestro que tiene palabras de vida eterna; una iglesia en la que hay un sacerdocio realmente común a todos [19]. Asimismo se subraya el carácter de *servicio* como algo esencial al ministerio y a la autoridad. No es, pues, la iglesia para los ministros y poderes, sino los ministros, poderes y funciones son para la iglesia. Esta no sería auténticamente tal si, exponiéndose a extinguir el Espíritu, se negara a reconocer los carismas que, en libertad frente a toda rigidez institucioal, hace él surgir en ella [20].

Es indiscutible el valor de esta reflexión que se niega a aceptar que el campo de la autoridad esté excluido de la ley general del progreso histórico y teológico [21]. Y que, en principio, establece *una gran flexibilidad* —totalmente referida a la misión— para que la iglesia evolucione en sus formas de estructuración y de ejercicio del ministerio. Ahora bien, no se puede negar que la manera de abordar el tema se orienta primariamente en el sentido de las preocupaciones nordatlánticas a que nos hemos referido. El mundo de los ideales democráticos, de los derechos del hombre, de la participación y la igualdad, constituye *el interlocutor* de esta exégesis [22]. De ese diálogo están ausentes las vitales cuestiones

16. *Ibid.*, 293. Vimos antes —cap. 1— que una preocupación parecida estaba subyacente a la eclesiología de Küng.
17. J. McKenzie, *o. c.*, 25.
18. *Ibid.*, 100-102.
19. Küng encuentra en esto sólido apoyo para reencontrar el sentido de la autoridad y del ministerio en la iglesia; cf. *HK*, 431-460.
20. Küng se detiene ampliamente en esto al hablar de la «estructura diacónica» de la iglesia; cf. *ibid.*, 468-525.
21. Cf. McKenzie, *o. c.*, 25.
22. Para McKenzie, v.gr., la autoridad en el NT se aproxima más a la democracia; cf. *o. c.*, 101.

sobre la misión de la iglesia —y consiguientemente sobre sus formas de estructuración y ejercicio del ministerio— planteadas por *la situación de pobreza y opresión* respecto la cual no son inocentes las «democracias» occidentales. Para ellas parece sólo tener oídos la reflexión surgida en la periferia.

Repitamos, con esto no se quiere restar mérito a una aportación que por lo demás es también aprovechada en el ámbito de la reflexión eclesiológica latinoamericana. Lo que se pretende es *ubicarla dentro de sus límites* y esbozar *los cuestionamientos* que se formulan desde el reverso de la historia. Por otra parte, si bien no se puede decir que las aportaciones mencionadas se hagan desde la pura teoría, sí nos es dado señalar que no se originan, o al menos no se presentan, como vinculadas a una práctica eclesial determinada. Todo lo cual constituye un útil fondo de contraste para mostrar y valorar lo que la EdL va constatando y elaborando sobre nuevas formas de estructuración y de ejercicio del ministerio en la experiencia de la iglesia latinoamericana.

2. EdL: el impacto de una nueva experiencia eclesial en las estructuras y ministerios

La experiencia eclesial latinoamericana a que nos hemos estado refiriendo en este trabajo *ha coincidido* con la época del Vaticano II y del postconcilio [23]. Y no sólo ha coincidido con ella, también ha recibido de ella *un vigoroso impulso*. En efecto, la iglesia en A.L. ha querido involucrarse con seriedad en el esfuerzo renovador del concilio. Y ha recibido también el influjo de las teologías que ahí se dieron cita y de las que a partir de entonces se han seguido elaborando. De esta realidad la EdL ha sido muy consciente. Sin embargo, ha señalado también sus límites en un intento de abrir espacios que hagan posible una mejor interpretación y valoración del significado de la experiencia latinoamericana [24]. En ese sentido ha recalcado que la renovación de la iglesia

23. A este propósito cf. v.gr., la periodización de E. Dussel en *Historia de la iglesia en A. L.*, Barcelona 1972; para él, a partir de 1962 comienza la «aurora de una nueva época»: 149 s. Cf. también R. Oliveros, *Liberación y teología*, México 1977, 20: «La reflexión teológica con personalidad latinoamericana emerge hacia los finales del concilio Vaticano II».
24. A pesar de que, en su intención profunda, el Vat II pueda considerarse como un acto solemne de una iglesia *en verdad universal* y no sólo «la acción exportadora de una religión europea a todo el mundo» —K. Rahner, *Una interpretación teológica a fondo del concilio Vaticano II*: Razón y Fe (sep.-oct. 1979) 184-185— es necesario tener en cuen-

de A.L. no puede comprenderse simplemente como una *aplicación* de los «principios generales» del Vaticano II a un caso particular. Esto, que ya podía suponerse desde el momento en que las experiencias humanas y eclesiales no son «casos» de aplicación de principios universales e inmutables, se ha visto de una manera típica en el acontecimiento de Medellín. «El tema central de la Conferencia —explica G. Gutiérrez— fue 'la iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Vaticano II', la intención confesada era aplicar la perspectiva conciliar a la situación latinoamericana, pero el contacto con la realidad invirtió en la práctica el tema y lo que resultó fue más bien algo así como: 'La iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana'» [25]. No es, en efecto, sólo a base de *deducciones* como se puede llegar a postular una opción eclesial definida en favor de los pobres o a valorar el central significado liberador de la historia salvífica o a impulsar una experiencia comunitaria que opere una verdadera remodelación del ministerio eclesial y redescubra la presencia de nuevos carismas y servicios. Ha hecho falta un esfuerzo de comprensión de una enseñanza común, realizado desde la praxis histórica de liberación en un contexto que no es el reflejo, o el estadio anterior, sino *el reverso* de un sistema injusto, para ir logrando una concreción válida y creativa de todo lo que el Vaticano II trajo consigo.

Esto, que de diversas maneras ha ido apareciendo en los capítulos anteriores, significa que, al preguntarse por la transformación de las estructuras y ministerios eclesiales en el ámbito latinoamericano, no hay que proceder como si la respuesta se pudiera simplemente deducir de los principios, de los postulados o de las reivindicaciones propias de sectores eclesiales del primer mundo. En una primera aproximación habría que decir que en A.L. *no es lo central* la reivindicación de la libertad individual y de la mayoría de edad frente a formas eclesiásticas que se descubren autoritarias o paternalistas; son más bien *la protesta* contra la

ta que en él el influjo decisivo siguió siendo de los episcopados y de las teologías nordatlánticas. Incluso la problemática más concreta abordada por el concilio, v.gr. en GS, está marcada por preocupaciones más propias del primer mundo, cf. L. Boff, *Mission et universalité concrète de l'église*: Lumière et Vie XXVIII-137 (avr.-mai 1978) 37-38; habla él de una universalidad eclesial a partir del hombre ilustrado, y la contrapone a la universalidad a partir del no-hombre que va siendo la propia de la iglesia de la periferia, del sub-mundo.

25. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977, 41.

opresión y la marginación históricas y la participación efectiva de los cristianos en las luchas y esfuerzos de liberación lo que va exigiendo que en la iglesia la autoridad y el ministerio se ejerciten de otra manera. Es la promisoria *experiencia de las CEBs* la que impulsa una renovación en esos ámbitos y ofrece realizaciones iniciales de formas carismáticas de ministerio, servicio y participación eclesial. Se trata de la vitalidad concreta de una iglesia particular que se desarrolla bajo el soplo de esa fuente de acontecer plural que es el Espíritu.

a) *Participación en la praxis liberadora y cambio de estilo en el ministerio*

1. Exigencias de un laicado comprometido

De diversas maneras se ha notado que en sectores significativos del ministerio jerárquico de la iglesia latinoamericana se va dando una remodelación en el estilo con que dicho ministerio se ejerce. Con esto se va dando razón a quienes desde hace tiempo se referían a la necesidad de aliviar la situación de los ministerios de la estrechez de los marcos latino-europeos y postulaban una ampliación de los mismos con base en dos criterios fundamentales y complementarios: 1) los ministerios han de corresponder a las particularidades socio-culturales y a las correspondientes necesidades de la comunidad; 2) se ha de tender a que los ministros surjan de las mismas comunidades [26]. Ahora bien, antes de pasar a describir los rasgos principales de esa transformación, señalemos que tiene importantes raíces en la participación de los creyentes en la praxis de liberación; lo cual significa que ha de entenderse en buena parte como una *respuesta a las cuestiones y a los retos planteados por la participación de cristianos laicos en dicha praxis.* En efecto, como nota G. Gutiérrez, «las opciones políticas cada vez más revolucionarias de los grupos cristianos —sobre todo estudiantiles, obreros y campesinos— han hecho con frecuencia que los movimientos de apostolado laico entren en conflicto con la jerarquía, pongan en cuestión su actual ubicación en la iglesia y, finalmente, muchos de ellos sufran serias crisis» [27].

Una nueva forma de enfrentarse con la historia ha hecho que muchos cristianos se replanteen el sentido de su fe y el significado de la iglesia en las actuales condiciones de A.L.; la TdL

26. Cf. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* Salamanca 1974, 367.

27. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca ²1980, 138.

surgió precisamente como un intento serio de dar respuesta a estas cuestiones. Pero esa misma praxis histórica ha puesto de relieve *la insuficiencia o inadaptación* de ciertas formas de estructuración eclesial y de ejercicio de la autoridad jerárquica. En efecto, que tales grupos —involucrados en una acción orientada a revolucionar el «orden» establecido— fuesen considerados como «colaboradores» o como actuando «en nombre» de la jerarquía —según modos tradicionales de entender la acción católica—, por una parte, no daba cuenta de su real identidad, y, por otra, ponía en dificultades a quienes hasta ahora habían sido considerados como respaldo y legitimación de dicho «orden». No daba cuenta de su identidad porque tales creyentes, individuos y grupos, consideraban la praxis de liberación como *una radical respuesta a su vocación cristiana* y no como un encargo recibido de la jerarquía [28]. Por otro lado, intervenciones de la jerarquía —en ocasiones motivadas por presiones de los grupos y clases dominantes— para frenar o «moderar» dicha participación, reforzaban el cuestionamiento, por lo demás conflictivo, que había de llevar a *nuevas formas* de entender y ejercer la autoridad jerárquica en relación con movimientos de laicos que se autocomprendían como vitalmente enraizados en la comunidad eclesial. Urgía, pues, traducir a determinadas condiciones históricas la novedad de la concepción de la iglesia como pueblo de Dios y sacramento de salvación.

2. Rasgos nuevos en la vida sacerdotal y religiosa

Esa necesidad de modificar estructuras eclesiales «tomadas de sorpresa» se hizo aún más evidente con la *participación de sacerdotes y religiosos* (al lado de los grupos de laicos) en la misma praxis de liberación. En efecto, el sector constituido por ellos —«uno de los más inquietos de la iglesia latinoamericana»— ha impulsado de hecho una cierta modificación en las estructuras de participación al interior de la iglesia y un redescubrimiento de dimensiones antes olvidadas del ministerio, el cual aparece ahora con nuevos rasgos [29]. Sacerdotes y religiosos —muchas veces constituyendo grupos organizados— han buscado participar más activamente en las *decisiones* pastorales de la iglesia, sobre todo en

28. Al tomar las organizaciones cristianas «posición en el plano temporal, la iglesia (en particular los obispos) quedaba comprometida en un plano considerado ajeno a ella, y eso aparecía como inaceptable. Pero, simultáneamente, (...) llevaba necesariamente a una radicalización política incompatible con una posición *oficial* en una iglesia que practicaba una cierta asepsia en materia temporal»: *Ibid.*, 95.

29. *Ibid.*, 139-142.

el sentido de que ésta rompa sus solidaridades con un sistema injusto y opresor, y opte cada vez más expresa y efectivamente por los pobres y oprimidos. Además, al implicarse en la praxis de liberación, *han redescubierto la dimensión profética* de su ministerio y han intentado —en muchas ocasiones con éxito— constituirse en un sector *más cercano* a la realidad de los pobres y solidario con la causa de los oprimidos. Hay que notar que ese redescubrimiento de la dimensión profética del ministerio se inscribe en una forma más plena de entender la *evangelización* como servicio del reino y no significa, por tanto, una especie de intento secularizador [30]. Por otra parte, hay que advertir que ese acercamiento ha debido —y debe todavía— mantener sobre sí *una actitud crítica* para ser auténticamente liberador y no recaer en formas disfrazadas de paternalismo. También es preciso reconocer que estas transformaciones no han estado exentas de crisis personales, ni se han llevado a cabo sin fricciones. Lo que no impide que hayan, efectivamente, ayudado a la iglesia de A.L. a tomar una mayor conciencia de lo que le exige hoy su misión y de los necesarios cambios —también en su interior— que de esas exigencias se desprenden. Y que a muchos sacerdotes, religiosas y religiosos les haya llevado a encontrar *un estilo vitalmente renovado* de servicio eclesial como respuesta incondicional al evangelio de liberación.

Ya se ve que en este proceso de remodelación del ministerio ocurre algo *diferente* de lo que sucede en otras latitudes eclesiales y que en un tiempo se expresó en el intento, por parte de los ministros, de despojarse de la *condición de clérigos,* de *integrarse profesionalmente* en un mundo que es distinto o de alcanzar la alternativa de un sacerdocio no-célibe. En A.L., *más que* la condición del sacerdote, lo que está en juego es *la urgente liberación* de las mayorías pobres y oprimidas. Se busca una remodelación del ministerio que responda a ese reto fundamental. Y quizá es una buena prueba de que se va logrando la lista cada vez más larga de religiosas, sacerdotes, religiosos, que han compartido de

30. Cf. *ibid.*, 144-145. Ahí se testimonia: «Son cada vez más numerosos los que, inversamente, han encontrado un renovado sentido a su sacerdocio o vida religiosa en el compromiso con los sectores oprimidos y con su lucha por la liberación. Para ellos el evangelio, palabra del Señor, mensaje de amor, es una fuerza liberadora que va a las raíces mismas de toda injusticia».

cerca lo que antes parecía ser patrimonio exclusivo de los pobres: la represión, la persecución, la muerte [31].

3. Renovación al nivel del episcopado

La EdL ha notado con razón que, a pesar de que muchos obispos se encontraban mal preparados para cumplir su misión ante la novedad de los retos planteados por la realidad cambiante y conflictiva de A.L., *un núcleo significativo de ellos ha ido editando formas nuevas de ejercicio de su ministerio* [32]. Es innegable que también a nivel episcopal se ha producido un redescubrimiento de *la dimensión profética* del ministerio evangelizador. Dimensión profética que se hace posible a partir de —y se ve respaldada en— una progresiva y radical desolidarización respecto de un sistema injusto y opresor, y una opción decidida por los pobres y oprimidos. Y que se expresa como *anuncio efectivamente historizado* del mensaje de salvación y como *denuncia* del pecado hecho presencia persistente en las estructuras sociales. No cabe duda de que el evangelio así anunciado vuelve a sonar como buena noticia para los pobres, y que la praxis de liberación encuentra *respaldo* en quienes se sitúan con libertad cristiana ante las clases dominantes y los gobiernos represivos. Otro rasgo importante de este nuevo estilo de ministerio episcopal lo constituye su resuelto intento de *convertirse en voz de los que no la tienen* [33].

31. Cf. *ibid.* R. Vidales, *Desde la tradición de los pobres,* México 1976 (cap. VIII), caracteriza la evolución de ese ministerio como pasando de lo predominantemente cultual a un servicio comprometido y profético, de un carácter acentuadamente jerárquico a un servicio más democrático, de un ministerio considerado como «notable» y clericalizado a un servicio proletario y colectivo-popular...

32. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* 146-147. Mons. Angellelli (Argentina), Dn. Manuel Larraín (Chile), Dom Hélder Câmara (Brasil), Leónidas Proaño (Ecuador), Dn. Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz (México), Mons. Oscar Romero (El Salvador), significativas figuras del episcopado peruano y del nordeste y centro-oeste brasileño, son nombres de una lista afortunadamente más larga que han ido adquiriendo en diversos aspectos, categoría de símbolo y que han impulsado, e impulsan todavía, una remodelación más amplia del ejercicio del episcopado. Aquí habría que mencionar de nuevo a *Medellín* como un hito en esta evolución del ministerio episcopal, y también a *Puebla,* que ciertamente no renunció a las dimensiones más genuinas de esta valiente renovación. La cual, como ya notamos, hunde sus raíces en la tradición de defensa de los indios que surgió en el tiempo de la conquista.

33. Es esta una de las conclusiones de J. Marins: «La iglesia, por sus obispos, en muchos lugares, es la voz de los que ya no tienen voz o de los que nunca la tuvieron»: *Praxis de los padres de América latina,* Bogotá 1978, 1137.

Con lo cual, en la práctica, han impulsado el que puedan tenerla tanto en el ámbito extraeclesial como al interior de la iglesia. No debe dejarse de lado que en todo esto ha sido decisiva *la cercanía a los pobres* —y también la pobreza propia—. Ello ha ido produciendo en las relaciones al interior de la iglesia una apertura y una forma más auténticamente servicial de realizar el ministerio. Servicialidad pastoral que, en ocasiones, ha verificado el máximo criterio de dar la vida por las ovejas.

Es verdad que estas posturas y esta praxis episcopal resultan *incómodas* no sólo —como era de esperarse— a los grupos dominantes y a los gobiernos que reprimen los intentos de auténtico cambio sino también a sectores del episcopado que no acaban de comprender la vitalidad evangélica que está en la base de este nuevo estilo. Por ello no es de extrañar que también en este ámbito aparezcan significativos *conflictos* [34]. Nótese, además, que en este tipo de conflictos entran en confrontación, y deben asimismo discernirse, no sólo visiones *diversas* acerca de la misión de la iglesia en la A.L. de hoy, sino también *medios de diversa cualidad* empleados para llevar tales visiones a la práctica. No son, en efecto, raras las ocasiones en que la debilidad de una iglesia que surge entre los pobres —y los obispos que la apoyan— se ve obstaculizada por instancias de poder eclesiástico cuyas actuaciones sólo se justificarían desde la óptica del poder mundano. Instancias que, disponiendo de más medios económicos, mayor información y capacidad de influjo, tienden a arrogarse sin fundamento teológico modalidades de autoridad eclesial que han sido calificadas —a la manera de los antiguos virreinatos— de «vi-papado», «vi-infalibilidad», «vi-magisterio» [35].

34. Cf. a modo de ejemplo, Equipo mexicano de reflexión teológica, *Información al episcopado latinoamericano sobre la desautorización y ataques al obispo de Cuernavaca, Dn. Sergio Méndez Arceo,* México 19 abr. 1978, mimeo; desautorización ésa de parte del Consejo de presidencia de la conferencia episcopal mexicana. Asimismo *el caso Sigaud-Casaldáliga*: REB 37-146 (jun. 1977) 337-380.

35. Esto, de nuevo, se manifestó paradigmáticamente en torno a la Conferencia de Puebla, en donde se palpó concretamente la necesidad —formulada así por un teólogo latinoamericano— de «plantear teológicamente cuál es la función eclesiológica de la Secretaría del CELAM: si es una función de coordinación y administración, o si la Secretaría del CELAM es una especie de 'vipapado' (en el sentido de los antiguos virreinatos) con un vimagisterio y una viinfabilidad, que la autorizan para calificar de 'magisterio paralelo' a toda *palabra* que no coincida con la suya»: Cita en J. I. González Faus, *Dios, problema político*: Razón y Fe (abr. 1979) 391.

Las reflexiones, por tanto, de la EdL sobre la conflictividad eclesial a que nos referimos antes encuentran uno de sus campos de verificación en el ejercicio de la colegialidad episcopal. La cual no puede auténticamente realizarse sino en la renovada fidelidad de una iglesia a su misión.

4. ¿Un papa de los pobres?

Varias veces hemos dicho que, para la EdL, el hacerse la iglesia *iglesia de los pobres* es simplemente hacerse iglesia de Jesús. Existir en solidaridad con los oprimidos, con su clamor por la liberación, es vocación que pertenece a *toda* la comunidad creyente y no sólo a las iglesias ubicadas y surgidas en el mundo de la pobreza y la marginación. Es, entonces, en la respuesta a esa vocación en donde debe *fundarse* la necesaria modificación de las estructuras eclesiales y del ejercicio del ministerio. Así está ocurriendo en A.L. Pero ¿no debería ocurrir algo más allá de las fronteras de la iglesia latinoamericana? ¿No será correcto pensar concretamente en que modificaciones parecidas tendrían que ocurrir en el ejercicio del ministerio de Pedro?

Es verdad que la EdL no ha dedicado particular atención a este tema y sólo de manera englobante se ha referido a él, sea subrayando la dimensión comunitaria, profética y servicial que descubre en todo ministerio, sea en el carácter de signo de unidad y comunión que revaloriza en el mismo [36]. Sin embargo, hay que reconocer que se han hecho a este propósito algunas aportaciones que merecen ser tenidas en cuenta pues, por una parte, concretan esas reflexiones más globales y, por otra, muestran interpeladoramente su diferencia respecto de exigencias que acerca de este mismo tema se plantean en el primer mundo [37]. Ahí, en efecto, entre otras cosas, se han postulado relaciones más *horizontales* entre la iglesia de Roma (y el papa) y las demás iglesias locales; se ha pedido *una mayor capacidad de actuación* para las conferencias episcopales; se ha propuesto una *desitalianización* de la curia

36. Así L. Boff ha insistido en que todos los ministerios, incluido el papal, han de estar al servicio de la comunión de la iglesia, al servicio de su misión; ver el modelo gráfico «Iglesia comunidad de servicios», en *Eclesiogénesis,* 45. G. Gutiérrez ha procurado que no se olvide el carácter programático de las palabras de Juan XXIII al concilio en el sentido de que la iglesia habría de presentarse como iglesia de los pobres: cf. *Teología de la liberación,* 363-364.

37. Para lo que sigue ver A. Methol Ferré, *Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América latina,* Montevideo 1969 (separata Foro).

y una *modificación radical* de la figura de los nuncios, la cual prácticamente equivaldría a su desaparición. Todo esto en el contexto de una demanda general de *modernización* de los servicios centrales de la Roma papal. Ante estas propuestas, la reflexión latinoamericana ha reaccionado *enfatizando la necesidad* de una real verticalidad que permita al papa y a la iglesia de Roma actuar efectivamente como principio de comunión universal. Pues bajo la postulada horizontalidad puede ocultarse simplemente *el hecho* de que las iglesias de los países ricos reproduzcan respecto de los países pobres las relaciones de dominación centro-periferia que se dan en el ámbito político-económico. Es decir, que su palabra, su prestigio y sus donativos pesen demasiado a la hora de tomar opciones que deberían depender, ante todo, de un esfuerzo de común discernimiento. Hace falta, por tanto, el aporte nivelador del centro, el cual «no debe someterse a las particularidades más potentes, y sólo puede lograr esto en la medida en que (se) apoya e interpreta a otras particularidades» [38].

Con todo esto se quiere poner de relieve que las manifestaciones universalistas sobre la igualdad de las iglesias pueden ser tan vacías como las proclamaciones de igualdad y justicia que hacen quienes colaboran a mantener —aun sin saberlo— las situaciones de injusticia y dependencia estructural. Y al mismo tiempo se está postulando *una decidida preferencia y solidaridad* del centro romano y del papa por las iglesias oprimidas, débiles, perseguidas, y un apoyo a la marcha que muchas de ellas han emprendido en busca de la liberación. Y esto no sólo como un imperativo ético sino como condición para asegurar la auténtica comunión universal fundada en la misión y en el ser de la iglesia [39]. Ahora bien, es claro, por otra parte, que esta función que se pide al centro debe modificar los órganos a través de los cuales realiza él su servicio de comunión. Modificaciones éstas cuya necesaria radicalidad sólo poco a poco se podrá ir estableciendo pero de las cuales se pueden esbozar algunos anticipos. Un avance en este sentido lo constituiría, v. gr., *una mayor participación de obispos del tercer mundo en los servicios permanentes de la curia romana.* Donde tercer mundo significa no sólo procedencia geográfica sino, ante todo, compromiso y solidaridad con la iglesia que nace «desde abajo», desde los pobres y explotados de la tierra. Ahí se enraizaría su aporte para hacer de Roma una Roma de los pobres

38. *Ibid.,* 11.

39. Cf. L. Boff, *Mission et universalité concrète de l'église*: Lumière et Vie XXVII-137 (avr.-mai 1978) 33-52.

y del papado un papado de los pobres. Semejantemente se habrían de ir introduciendo *serias modificaciones en el servicio de los nuncios,* al menos mientras no se echen a andar mejores maneras de asegurar la vinculación entre la iglesia de Roma, que preside en la caridad, y las iglesias locales. La tarea de aquéllos no tiene más legitimación que cooperar a la efectiva comunión de una iglesia que entiende su servicio al reino como anuncio de la bienaventuranza del Dios parcial hacia los pobres de la tierra. Por ello no debe amoldarse a los patrones del poder y las burocracias mundanas. No es fácil esbozar concretamente lo que esto significaría en la práctica concreta. Pero debería ciertamente visibilizar la desolidarización de la iglesia toda respecto de los poderes que se hacen señores de los pobres y los oprimen, y la convicción de que no hay iglesia de Jesús sino en la asunción de la práctica del siervo sufriente y crucificado. Con ello se lograría, al menos, que muchas nunciaturas dejaran de ser piedras de tropiezo para la fe y la comunión eclesial de muchos creyentes, sobre todo de aquellos que padecen la opresión injusta y la persecución [40].

b) *Las CEBs y la renovación de las estructuras y ministerios eclesiales*

Hemos repetido varias veces que la originalidad de la experiencia eclesial latinoamericana está precisamente en el surgimiento de una iglesia de los pobres. Es así cómo se van concretando las nuevas opciones, la nueva solidaridad, la forma de entender la misión frente a la realidad de A.L. Hemos también anticipado que en ese surgir de la iglesia de los pobres van apareciendo nuevas formas de organización eclesial, nuevos servicios y ministerios. Ahora que intentamos recoger las reflexiones de la EdL sobre el significado de esos nuevos rasgos eclesiales *hemos de referirnos a las CEBs.* Pues, sin desconocer las diferencias de la experiencia eclesial que se vive en los distinto países y zonas del sub-continente, creemos posible decir que las comunidades eclesiales de base se van perfilando como *el rostro concreto de la iglesia de los pobres* [41]. Son ellas, en efecto, comunidades com-

40. Ver, como ejemplo de una protesta contra escándalo así, *El Salvador, Carta al Nuncio*: Sic 404 (abr. 1978) 148-149.

41. Al hablar de rostro concreto de la iglesia de los pobres, hemos de mantenernos a un nivel todavía genérico, pues las modalidades en que se expresa en A. L. la iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu son variadas y se designan a sí mismas con diferentes nombres:

puestas mayoritariamente de pobres, surgidas por la fuerza del Espíritu como respuesta creyente al anuncio de la buena nueva. Comunidades que, insertas en el proceso histórico de liberación bajo la forma del seguimiento de Jesús, han sido consideradas como *las células* de una iglesia que nace renovada. En efecto, ya Medellín definía la comunidad cristiana de base como primer y fundamental núcleo eclesial, como «célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo» [42]. Y Puebla, por su parte, se ha expresado así a propósito de las CEBs:

> Las CEB crean mayor interrelación personal, aceptación de la palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad a la luz del evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local. Señalamos con alegría, como importante hecho eclesial particularmente nuestro y como 'esperanza de la iglesia' (EN, 58) la multiplicación de pequeñas comunidades [43].

Es verdad que no todo en la iglesia latinoamericana se reduce a las CEBs. Pero es muy probable que tengan razón quienes afirman que en ellas —o en conexión con ellas— está ocurriendo lo más significativo de la iglesia que se renueva entre nosotros [44]. Pues, como acertadamente se ha señalado, significan una experiencia de iglesia que responde a la situación de marginación y opresión, y a la intensa búsqueda de liberación que caracterizan a la realidad latinoamericana [45].

1. Advertencias a propósito de las CEBs

En páginas anteriores han ido apareciendo algunas de las reflexiones que la EdL ha desarrollado a partir de la experiencia

comunidades de base, comunidades cristianas de base, comunidades eclesiales de base.

42. *Pastoral de conjunto,* n. 10.

43. *PUE,* n. 629.

44. Esta experiencia de las CEBs, de particular magnitud y relevancia en Brasil, ha sido ahí particularmente estudiada; cf. A. Guimaraes, *Comunidades de base no Brasil*: *Uma nova maneira de ser igreja,* Petrópolis 1978, con bibliografía abundante. Sin embargo, como dijimos en la nota anterior, es un fenómeno de amplitud latinoamericana. Hacen falta estudios que den cuenta de todo lo que ahí acontece. Para el caso de México se puede ver R. Segundo y A. Zenteno, *Un itinerario de la fe del pueblo. El proceso de las comunidades cristianas de base* (*CCB*) *en México,* en *CyR,* 227-273.

45. Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis,* Santander 1979, 9 y 10; E. Hoornaert, *Comunidades de base*: *Dez anos de experiência*: SEDOC 11-709 (jan.-fev. 1979), cols. 710-732.

eclesial de las CEBs [46]. Antes de pasar ahora a presentar lo que aportan para una nueva estructuración eclesial y un nuevo ejercicio del ministerio, hagamos unas advertencias que, desde la perspectiva de la EdL, parecen importantes. En primer lugar, se ha de insistir en que la CEB *no es un modelo rígido,* determinado *a priori,* que deba luego implantarse en la realidad. Es más bien la expresión de *una experiencia eclesial de rasgos convergentes* dentro de una realidad compleja en la que se debe tener en cuenta la diversidad de países y zonas, idiosincrasias, niveles de conciencia y participación, etc. Por otra parte, no hay que acercarse a las CEBs con *esquemas* importados que hayan podido elaborarse, v. gr., a partir de experiencias de comunidades contestatarias o iglesias «subterráneas», habidas en otros contextos geográficos, sociales y eclesiales [47]. Con esto no pronunciamos un juicio sobre realizaciones, sin duda, significativas y dignas de atención; tampoco pretendemos disminuir el valor de interpelación crítica que también tienen las CEBs. Más bien intentamos subrayar que se trata de una realidad distinta, concretamente en lo que se refiere a su vinculación eclesial [48]. Ellas no han surgido ni aspiran a ir adelante como comunidades eclesiales marginales. En tercer lugar, *no hay que separar* la realidad de las CEBs de su participación en, y su referencia decisiva a, la praxis de liberación. No son sólo comunidades pequeñas en las que es más posible expresar la dimensión comunitaria de la experiencia de fe y establecer entre los creyentes relaciones personales más cercanas y directas —aspectos éstos en verdad importantes—. Son también, y esto forma parte de su especificidad, comunidades de pobres y oprimidos que han escuchado y acogido el evangelio como buena noticia de liberación, y han respondido a él en una práctica de

46. Cf. *supra.*

47. Esta diferencia la señala y la estudia con más detenimiento A. Guimaraes, *o. c.,* 50-59. Sobre ese otro tipo de comunidades se puede ver *Analyse de l'église souterraine en Allemagne de l'Ouest*: Idoc-International-21 (avr. 1970); L. Vaucelles, *L'église souterraine aux Etats-Unis*: Etudes 331 (jul. 1969) 119-127.

48. Cf. A. Guimaraes. Este carácter de vinculación eclesial se pone de manifiesto en expresiones que afirman que la nueva iglesia nace a partir de la antigua —ver C. Mesters, *O futuro do nosso passado,* en Varios, *Uma igreja que nasce do povo,* Petrópolis 1975, 124-125— o incluso en la constatación de que las comunidades de base han podido florecer y desarrollarse cuando han sido apoyadas —o al menos no obstaculizadas— por los obispos; cf. Erit, *Iglesia que nace del pueblo que se libera. Pueblo que nace de la iglesia que se renueva*: Christus 42-505 (dic. 1977) 25-29.

solidaridad y de esperanzada transformación de la figura injusta e inhumana de la actual historia [49]. Por último, téngase en cuenta que, a juicio de la EdL, no constituyen *una experiencia más o menos superficial y provisoria.* Aparecen como importante punto de partida y expresión de una renovación eclesial de mayor alcance, capaz de responder a las exigencias de la situación presente [50].

2. Las CEBs, esbozo de un nuevo modelo de estructuración eclesial

La EdL ha insistido en que las CEBs, surgidas a partir de una experiencia evangelizadora que permite redescubrir el potencial evangelizador de los pobres, ponen de relieve *los aspectos comunitarios* de la realidad eclesial como respuesta *de* la comunidad y *en* la comunidad a la palabra liberadora del Dios bíblico [51]. Esto ayuda a tomar cada vez más conciencia de que *los aspectos institucionales y jerárquicos,* ciertamente necesarios e importantes en una iglesia que es histórica, no existen por sí mismos sino *en función* y *al servicio* de la vida de la comunidad eclesial. Con lo cual, queda asentada una *base firme* para la modificación de las formas de estructuración eclesial y el surgimiento de nuevos tipos de ministerios y servicios. En efecto, esta experiencia saca a la luz la realidad innegable —aunque a veces olvidada— de que *todos* en la comunidad, cada cual según el don que le ha sido hecho, son *portadores de valores eclesiológicos* [52]. Con esta expresión se quiere decir que todos, y no sólo la jerarquía, integran ese signo histórico que visibiliza —y también oculta— la realidad el reino que se acerca. Todos tienen, por tanto, *responsabilidad y capacidad* en la realización de la misión eclesial [53].

Lo anterior, que de suyo podría acontecer en cualquier experiencia de iglesia que efectivamente aspirara a actualizar su dimen-

49. Cf. A. Barreiro, *Comunidades eclesiais de base e evangelização dos pobres,* São Paulo 1977, 67-85.

50. «Sería una comprensión simplista y sin sensibilidad histórica concebir las CEBs como algo ocasional y pasajero (...). Teológicamente significan una nueva experiencia eclesiológica, un renacer de la propia iglesia y, por ello, una acción del Espíritu en el horizonte de las urgencias de nuestro tiempo»: L. Boff, *Eclesiogénesis,* 9-10.

51. «Ellas representan una *nueva* experiencia de iglesia, de *comunidad,* de *fraternidad,* dentro de la más legítima y antigua tradición»: *Ibid.,* 9; subrayado nuestro.

52. Las CEBs «hicieron emerger al laico como portador de valores eclesiológicos, sea como coordinador o monitor de la comunidad, sea desempeñando varios servicios comunitarios»: *Ibid.,* 49.

53. «En su propio ámbito el laico asume la causa de Cristo y participa en las decisiones de su iglesia local»: *Ibid.*

sión comunitaria, se ve especificado de dos maneras en las CEBs. Primeramente en cuanto que constituyen un acontecimiento *predominantemente laical.* En segundo lugar, en cuanto que manifiestan históricamente *el privilegio evangélico de los pobres.* En efecto, si bien en sus orígenes y desarrollo han sido promovidas y apoyadas por religiosas, sacerdotes o religiosos, en conexión con estructuras organizativas (v. gr., parroquiales) de cuño tradicional, poco a poco su evolución ha exigido la cada vez mayor *participación y responsabilidad de los laicos.* Las urgencias de una vivencia evangélica auténticamente liberadora han propiciado que los servicios de coordinadores de comunidad, celebradores de la palabra, monitores, encargados de diversos servicios asistenciales y de organización, etc., hayan debido ser desempeñados por laicos [54]. Esto, sin duda, constituye un avance hacia una mayor corresponsabilidad eclesial. Si bien no se puede ocultar el riesgo —señalado ya en la EdL— de una especie de «clericalización» de ciertos sectores del laicado. Es preciso estar alertas e idear medidas para que esto no ocurra. En ese sentido se orientan algunas experiencias que promueven una mayor participación representativa en el ejercicio de la autoridad al interior de la CEB. Mesas directivas de elección periódica, v. gr., permitirían evitar concentraciones excesivas de autoridad de cuño neo-clericalista en alguno o en algunos de los miembros de la comunidad [55].

Otra modificación en las estructuras de participación eclesial que comienza a esbozarse en las CEBs estriba en la creciente *intervención de la mujer* en la marcha de las mismas. Esto lleva a reconocer que, a pesar de la importancia que siempre ha tenido la mujer en el ámbito familiar —y en el proceso de socialización— se la había tenido marginada de *la toma de decisiones.* Si añadimos que, además, esto se veía reforzado en algunas zonas por la herencia de una ideología esclavista, se valorará más positivamente el que comience esto a ser superado en las CEBs, las cuales, en el Espíritu del reino, intentan y promueven un mayor respeto e igualdad [56].

Lo anterior muestra que tienen razón quienes destacan que este desarrollo de una iglesia que surge a partir de la respuesta de fe del pueblo pobre y oprimido no significa *una expansión del*

54. E. Hoornaert —*o. c.*, en nota 37— advierte bien que esta participación laical no debe ser encarada sólo negativamente como respuesta a la escasez de sacerdotes sino positivamente como «superación de un sistema clerical-parroquial centralizante y elitista»: col. 719.
55. Cf. *ibid.*, col. 723.
56. Cf. *ibid.*, col. 720.

sistema eclesiástico vigente, caracterizado como deficientemente verticalista y unilateralmente establecido en torno al eje sacramento-ministro [57]. En efecto, al poner de relieve *la respuesta de fe* como respuesta a la palabra, como experiencia del resucitado que transforma la historia por la fuerza del Espíritu, revalorizan el eje palabra-laico y esbozan un modelo eclesial *más comunitario y participativo* en donde la significatividad eclesial y consiguientemente la autoridad han de distribuirse de manera más amplia [58]. Adviértase que eso no quiere decir, como subraya la EdL, que las CEBs existan o se presenten como *alternativa* a la institucionalidad eclesial, como si la iglesia institucional debiera desaparecer en aras de lo comunitario. Más bien, como dijimos, constituyen *una interpelación* por cuanto ponen de manifiesto que la institución es para la comunidad y no al revés, que la autoridad es servicio y no poder, y que, como todo en la iglesia, ha de ser estructurada de acuerdo con las exigencias de la misión [59]. Interpelación que vale también para las mismas CEBs en la medida en que van encontrando una cierta institucionalidad. Es decir, también las CEBs han de estar alertas para ser fieles a ese nuevo esbozo, surgido por la fuerza del Espíritu, de distribución de la autoridad y de la capacidad eclesiológica al interior de la iglesia. Esbozo que tiene expresión inmediata en el surgimiento de nuevos ministerios y de reflexiones eclesiológicas en torno a ellos.

3. Las CEBs y los ministerios eclesiales

Es natural —y la EdL lo va poniendo de relieve— que la experiencia de las CEBs *apoye la remodelación* del ministerio a que nos referimos antes. Como vivencia de una iglesia profética y pobre, las CEBs fortalecen *el ejercicio de un ministerio profético* en cercanía y solidaridad entre el que tiene la autoridad y aquellos en función de los cuales la tiene. Como vivencia de una iglesia fraterna y empeñada en el esfuerzo de superación de las estructuras opresivas, representan *un cuestionamiento permanente* de todo autoritarismo, aunque sea disfrazado de paternalismo, y un impulso del carácter servicial de todo ministerio. Esto se traduce en el hecho de que la comunidad va teniendo mayor *acceso*

57. L. Boff, *Eclesiogénesis,* 10.
58. «En la comunidad —hace notar con fuerza L. Boff— *todos* son enviados, no solamente algunos, todos *son responsables de la iglesia,* no sólo algunos (...) las diferencias y jerarquías surgen dentro de *la unidad* y *en función* de la comunidad»: *Ibid.,* 42; subrayados nuestros.
59. Cf. *ibid.,* 16 s., 46.

a las decisiones que le afectan [60], y también en que el obispo tienda a aparecer más que como alguien superior como *signo de unidad* eclesial y ministro de comunión [61].

Ahora bien, además de reforzar ese nuevo estilo de ministerio jerárquico e introducir una cierta flexibilización hacia formas más participativas en el ejercicio de la autoridad, las CEBs van dando lugar *al surgimiento carismático de nuevos ministerios.* Constituyen ellas un modelo eclesial que pone de manifiesto «cómo todos los servicios surgen dentro de la comunidad y para la comunidad» [62]. En efecto, no se trata de que la catequesis, o la coordinación de la comunidad, o la representación de la comunidad ante otras instancias, se realicen en virtud de un encargo que sólo pudiera venir de una autoridad jerárquica. Se realizan más bien como servicios que son necesarios para la misión y la vida de una comunidad que va descubriendo en la práctica *su capacidad* para satisfacer estos requerimientos. Y esto no se vive como una especie de marginación de comunidades que tiendan separatistamente al autoabastecimiento sino como la actuación de las capacidades más elementales de comunidades que se saben iglesia en la base. Como se ha dicho, son tareas que se ejercen *en nombre de la comunidad* y no en nombre del vicario [63]. Y en eso se muestra precisamente su importancia. Pues con ello se aproximan más a la flexibilidad y a la riqueza carismática de las primitivas comunidades, las cuales, más que acomodarse a un patrón rígido previamente establecido, iban adoptando las medidas ministeriales que requería la vida de la comunidad y la misión [64]. Misión que, como hemos ido viendo, ha de encarnarse hoy liberadoramente como seguimiento servicial y crucificado de Jesús que anuncia y realmente inaugura el reino de Dios.

60. J. Sobrino señala que «se comparten las iniciativas pastorales, los anhelos de liberación; se discuten los métodos mejores y más eficaces de conseguirla», a lo cual añade que se comparten asimismo los éxitos, las esperanzas, la pobreza y la persecución: *Resurrección de una iglesia popular,* en *CyR,* 49.

61. Así —de acuerdo con L. Boff— las CEBs «han dado lugar a un nuevo estilo de presbítero y de obispo, en medio del pueblo, como principios de animación, de unidad y de universalidad»: *o. c.,* 49.

62. *Ibid.,* 45. Para una descripción más detenida de estos ministerios y servicios, con base en testimonios de las CEBs de Brasil, cf. Guimaraes, *o. c.,* 34-39.

63. Cf. E. Hoornaert, *o. c.,* col. 720.

64. Cf. L. Boff, *o. c.,* 46. También puede verse, a propósito de lo que en este ámbito ocurría en las comunidades del NT, McKenzie, *o. c.,* 47, y *passim.*

De lo anterior se concluye que la reflexión de la EdL sobre el surgimiento de los nuevos ministerios, más que versar sobre los distintos *tipos* de servicios, ha versado sobre *el hecho* de que ellos surjan y las consecuencias eclesiológicas que en ese hecho están implicadas. Es por eso que sus desarrollos están sobre todo orientados a marcar *las líneas tendenciales* que aparecen en las experiencias de las CEBs. Ahora bien, a partir de esa misma experiencia y con base en esas reflexiones más generales, *comienzan a plantearse* cuestiones más concretas que suponen una transformación más radical de la estructuración y del ministerio eclesial. Ahí está, por ejemplo, la propuesta de una mayor participación de la comunidad eclesial en el proceso de *nominación de obispos.* Participación que permitiría que dicha nominación se llevara a cabo más en función de los retos urgentes que plantea la situación social y eclesial en A.L. [65]. Asimismo, el hecho de que muchas CEBs no tengan oportunidad de celebrar la eucaristía sino muy de vez en cuando, a causa de su ubicación remota y de la escasez de sacerdotes —según el estilo del ministerio y de distribución del mismo que se acostumbra—, hace que comience a preguntarse por *la posibilidad de celebrar* la Cena del Señor *sin* la presencia del ministro ordenado. L. Boff recoge este tema como «quaestio disputata» e intenta elaborar una solución probable partiendo de la base de que el poder sacerdotal fundamental está en la comunidad sacramental [66]. Si esto es así, pueden darse circunstancias —como las de muchas CEBs— en que se justifique la celebración de la Cena del Señor por un ministro extraordinario. Tal celebración —que no se habría de llamar «misa»— tendría el significado de un sacramento incompleto que la iglesia tornaría válido por vía de economía. Con tal discurso no se pretende que lo extraordinario pase a ser ordinario; se intenta una salida para un situación extraordinaria.

65. A esta conclusión llega J. I. González Faus a partir del acontecimiento de Puebla: «Si la iglesia quiere tener alguna posibilidad de despojarse de la imagen de lo viejo (Col 3, 9) para irse revistiendo de la imagen siempre nueva de su Señor, entonces *la tarea más importante* que se le impone actualmente quizás sea el *revisar a fondo* la designación de los pastores»: *Dios, problema político,* 394; subrayado nuestro. En efecto, no es suficiente la intervención de la instancia universal en su nombramiento; si bien ésta es indispensable para mantener la comunión universal, lo es también la intervención local para mantener la cercanía a la realidad, a las urgencias que se plantean a la misión pastoral de la iglesia.

66. Cf. *o. c.,* 73-81.

Finalmente, se ha planteado también la cuestión de *la posibilidad de acceso de la mujer al ministerio* [67]. Cuestiones éstas que, como dijimos antes, no deben separarse de la experiencia de las CEBs entendida como la experiencia de una iglesia profundamente solidaria con los pobres y oprimidos y con sus anhelos y esfuerzos de liberación. Aunque aparentemente son las mismas cuestiones que se formulan en otros ámbitos eclesiales, en A.L. tienen una propia especificidad. Surgen en vinculación con la situación de un pueblo oprimido y creyente que comienza a dar pasos por transformar el reverso de la hsitoria. Al igual que las reflexiones anteriores que hemos presentado, constituyen el impulso a concretar en el ámbito de las estructuras y ministerios eclesiales todo lo que se va descubriendo en el nacimiento de una iglesia *de* los pobres. Una iglesia que, en el redescubrimiento de su identidad y de su misión, encuentra también que debe —y puede— adaptar sus estructuras *en función* de las mismas.

No se trata, por consiguiente, de importación de problemáticas, de reivindicaciones que se exijan a la iglesia en nombre de la modernidad. Es la misma realidad profunda de la iglesia la que lo está exigiendo. Es también aquí el soplo del Espíritu que hace nacer de la cruz una iglesia entre los crucificados de la tierra [68]. Es prematuro intentar delinear los caminos que seguirá la evolución estructural y ministerial que va ocurriendo en la iglesia latinoamericana. Pero puede afirmarse con seguridad que en esa experiencia eclesial que tiene rostro en las CEBs está apareciendo *algo valioso,* en el sentido de estructurar más participativamente la autoridad en la iglesia y configurar los ministerios en ella según el modelo del buen Pastor [69].

67. Es también L. Boff —y de nuevo como *quaestio disputata*— quien recoge esta pregunta. Para responderla coloca el sacerdocio de la mujer en el horizonte de la liberación de la mujer, recupera la voz de Jesús como voz de defensa de la mujer y, analizando la argumentación clásica en contra, concluye quye no hay argumentos *teológicos* decisivos contra la ordenación de la mujer, sólo *disciplinares.* Ahora bien, resalta que el sacerdocio de la mujer no puede ser el sacerdocio actual de los varones; tendría que ser algo que permitiera la aportación de su propia riqueza actuando como principio de unidad y comunión, que es lo específico del ministerio sacerdotal. Al fin de su reflexión señala el autor que fue elaborada antes de que la Congregación para la Doctrina de la Fe publicara su *Declaración sobre la cuestión de la admisión de mujeres al sacerdocio* (oct. 15, 1976). Si bien, después de la misma, concluye con Rahner que la argumentación ahí aducida sigue siendo de índole cultural, tradicional, y que por tanto la discusión no está cerrada. Cf. *ibid.,* 81-108.

68. Cf. J. I. González Faus, *o. c.,* 392.

69. *PUE,* n. 92.

Conclusiones

Habiendo presentado hasta ahora tanto la perspectiva desde la que se elabora la EdL como sus acercamientos eclesiológicos más particulares, parece conveniente ofrecer en forma sintética las conclusiones que de tal presentación se desprenden.

I. *Una eclesiología de la liberación*

1.

El anterior recorrido muestra que *es fundado hablar de una eclesiología de la liberación.* El compromiso de los creyentes en la praxis liberadora, la óptica del pobre, el surgimiento de una iglesia «desde abajo», constituyen *una experiencia eclesial nueva* suscitada por el Espíritu como respuesta a los retos y exigencias de nuestra historia, y están dando lugar a *una comprensión también novedosa de la iglesia.*

Dicha comprensión, que *concreta* para A.L. los avances eclesiológicos del Vaticano II en la línea inaugurada por Medellín, *se inscribe* en los marcos metodológicos y en la inspiración más amplia de esa corriente de pensamiento que en A.L. ha surgido como teología de la liberación; y así como nace vinculada a una intensa experiencia de renovación eclesial, entiende *estar referida* permanentemente a ella como momento crítico e impulso dinamizador.

Es verdad que en todo esto *no* se descubre una eclesiología *acabada*; pero, como lo deja ver nuestro intento de sistematización, tampoco se puede decir que la EdL se reduzca a unas cuantas intuiciones dispersas.

2.

Haber analizado comparativamente *la perspectiva* de la EdL no sólo ayuda a percibir mejor *su propia especificidad,* el marco

en donde se integran sus diversas reflexiones; muestra también que *otras eclesiologías* —que pretenden ofrecerse como de validez universal— *dependen asimismo* de una perspectiva que explica y a la vez limita sus propios desarrollos; una perspectiva que está configurada por la manera cómo son críticas respecto de sí mismas y cómo se vinculan con la praxis, por la manera cómo comprenden la historicidad eclesial y, en conjunto, el movimiento de la historia.

Tal afirmación vale de entrada para ciertas eclesiologías *de corte centroeuropeo* cuyo interlocutor es «el hombre actual» (i. e., el hombre ilustrado), «el mundo de hoy» (i. e., el mundo de la modernidad y del progreso casi inocente).

Pero *vale también* para algunas imágenes de la iglesia —inspiradas en esas eclesiologías universalistas— que circulan con cierta oficialidad en sectores de la iglesia latinoamericana. Imágenes eclesiales de barniz posconciliar y progresista —si dejamos aparte las propias de una tradicionalismo más cerrado— que no acaban de asumir con radicalidad la crítica situación latinoamericana de opresión y dependencia, e imaginan que los retos a que debe responder la iglesia están dados primariamente por el «proceso de industrialización-urbanización» y las consecuencias secularistas que comporta. Con todo lo cual, además de resultar bastante *funcionales* al actual sistema, vienen a *obstaculizar* los intentos de transformarlo y la participación de los creyentes en esos mismos intentos.

Una revisión crítica de dicha perspectiva —y de su innegable influjo en la comprensión del mensaje de la fe— obliga a *la relativización* de tales eclesiologías y al *análisis* y al *discernimiento* de los componentes que la constituyen. Estos deben ser confrontados con los criterios del evangelio. Entre los cuales no pueden menos de ser decisivos *la solidaridad* de Jesús con los pobres y marginados de su tiempo, *su oposición* a los que se hacen señores de los débiles y los oprimen incluso usando para ello el nombre de Dios, en una palabra, todo lo que constituye *su praxis* como respuesta al reino que se acerca; praxis que, por otra parte, el creyente y la iglesia toda han de intentar hacer suya en *el seguimiento*.

II. *Aportes particulares de la EdL*

1.

Uno de los aportes fundamentales de la EdL, por supuesto en íntima relación con su perspectiva, consiste en la forma cómo aborda la central cuestión sobre *el sentido de la iglesia.* Es, a saber, como algo, por una parte, inseparable de su *misión histórica,* y, por otra, necesariamente vinculado a la *urgencia de salvación* planteada por la situación de crucifixión de las mayorías explotadas y creyentes de A.L.

Esto ha exigido a la EdL profundizar en *la cualidad de la salvación* de la que la iglesia es sacramento, en las *dimensiones históricas* del reino de Dios, en las *mediaciones* en que efectivamente se hace presente y que la iglesia ha de colaborar a establecer mediante una praxis comprometida de evangelización liberadora que encarne un efectivo seguimiento de Jesús, una asunción de su práctica mesiánica.

No es, pues, la preocupación determinante de la EdL mostrar que la iglesia no es superflua y fundamentar su necesidad ante el eventual escepticismo de un interlocutor ilustrado. Su preocupación más importante estriba en cooperar a esclarecer desde la praxis *lo que debe ser y hacer la iglesia* como sacramento de salvación y signo del Reino *en el reverso de la historia,* en el mundo de la pobreza injusta y de la opresión, y de los intentos y luchas por superarlas. Por ello subraya que es necesario rescatar la noción de salvación, y derivadamente la noción de iglesia, de las *reducciones* sobrenaturalistas, escatologistas o eclesiocentristas de que ha sido objeto, y que es asimismo urgente poner de relieve que una concepción integral de la salvación cristiana supone una real —si bien incoada— *incidencia en la historia,* como fraternidad, libertad y comunión efectivas.

Esto significa que la praxis liberadora tiene *un verdadero sentido salvífico* y, por tanto, *una dimensión eclesial*; y consiguientemente que la iglesia ha de ser sacramento de salvación *en un compromiso* por la auténtica liberación; el cual supone una solidaridad activa con los pobres y oprimidos y sus anhelos de liberación, un nacer como iglesia a partir de ellos por la fuerza del Espíritu.

Viendo esto mismo desde la realidad que está aconteciendo, la EdL pone de manifiesto que en A.L. la iglesia, al hacerse efectivamente iglesia de los pobres, proclama el evangelio *denunciando* la injusticia, *renunciando* a sí misma, a tener sitio entre los

privilegiados que oprimen, y *anunciando* el Reino a quienes son sus destinatarios privilegiados y, a su vez, evangelizan en su misma praxis creyente de liberación.

2.

Puesto el anterior horizonte básico de autocomprensión eclesial, la EdL aporta elementos para *una comprensión debidamente historizada* de las imágenes paulinas que han sido y son decisivas para esclarecer el misterio de la existencia eclesial.

a) En ese sentido, al interior de un movimiento histórico que se vive bajo el signo de lo auténticamente popular, la EdL afirma que *la iglesia es pueblo de Dios* en la medida en que, convocada por la palabra que libera, se va haciendo efectivamente iglesia del pueblo. Lo que no significa adoptar un lenguaje —y unas posturas— de tipo populista, culturalista o folklórico sino solidarizarse efectivamente con el pueblo pobre y oprimido, con su proyecto histórico de liberación, construirse a partir de su respuesta creyente a la llamada del evangelio.

b) En la misma línea, la EdL entiende que *la iglesia es cuerpo de Cristo* en la medida en que, por el Espíritu, es configurada como presencia histórica del Salvador que es también salvación (cf. Ireneo: Salvator quoniam Filius Dei, salus quoniam caro, *Adv. Haer.*, III, 10, 4).

Esta configuración *ocurre de manera privilegiada* en los pobres y oprimidos —pueblo crucificado—, en los cuales Cristo se hace presente no sólo en cuanto que en ellos es amado y servido sino también en cuanto que actúa en ellos liberadoramente. Así, la EdL da prioridad, en los rasgos de la corporeidad histórica del Señor visibilizada en la iglesia, *a los que corresponden al siervo de Yahvé,* el cual proclama la justicia e implanta el derecho y erradica el mal del mundo cargando en último término con él.

c) Finalmente, la EdL recuerda que *la iglesia es obra* del Espíritu que actúa liberadoramente en la historia y que renueva a la iglesia precisamente en cuanto que ella se compromete históricamente. Esto lo redescubre la EdL a partir de una experiencia eclesial que constituye una verdadera *eclesiogénesis* en la que se manifiestan carismática y proféticamente formas nuevas de existencia eclesial.

Por otra parte, la EdL insiste en que el Espíritu que da vida a la iglesia no es cualquier espíritu; su presencia *debe ser discernida.* Es el Espíritu *de* Jesús, el que lo unge para su tarea mesiánica, el Espíritu de justicia que empuja a anunciar buenas noticias a los pobres y oprimidos; Espíritu que es fuerza de Dios para que la iglesia desencadene historia a la manera de Jesús, y viva en ello su más auténtica espiritualidad: experiencia, a la vez, de entrega libre, contemplativa y gratuita.

3.

Otra aportación de la EdL, que también tiene su importancia, se puede situar en la forma cómo va comprendiendo lo que tradicionalmente se llamó *las notas de la iglesia.* Ante concepciones poco historizadas de las mismas, que en el fondo colaboraban a encubrir situaciones de opresión y a legitimar posturas eclesiales de cierta connivencia con ellas, la EdL ha tenido que reelaborar las nociones de unidad y catolicidad eclesial, y comienza a hacer lo mismo con las de santidad y apostolicidad.

a) Para la EdL *la unidad eclesial* no debe plantearse tan sólo en términos de confesión ortodoxa o de sujeción al primado —todo ello al interior de la iglesia—, de manera que sus principales rupturas fueran la herejía o el cisma. Como unidad de la iglesia que es sacramento de comunión para el mundo debe entenderse también como *ortopraxis de cara a la historia.* Es, por tanto, necesario asumir que las escisiones y antagonismos que se dan en la sociedad atraviesan también a la iglesia. De tal manera que su unidad —ya real y, sin embargo, en construcción— ha de irse realizando en la superación de los conflictos y en la creación de una auténtica fraternidad. Esta tarea se concreta hoy en A.L. en la lucha decidida contra la injusticia en una opción solidaria por los pobres y oprimidos.

b) Esa opción no atenta contra *la catolicidad*; más bien hace a ésta efectiva en cuanto que visibiliza la parcialidad del Dios bíblico en favor de los débiles y oprimidos, único fundamento de la verdadera trascendencia y universalidad.

c) Por otra parte, la EdL sostiene que *la santidad* de la iglesia ha de vivirse como permanente conversión y como una forma de conversión *muy concreta*: desolidarización de los poderosos que oprimen y vuelta a Cristo en el pobre y el oprimido; de manera que se haga así visible no sólo el «sí» del Dios santo al amor y a la fraternidad y su «no» al pecado y al egoísmo, sino también la presencia del Santo en el maltratado y su ausencia de la «buena conducta» maltratante (Magnificat, Fariseo y publicano).

d) *La apostolicidad,* finalmente, se redescubre como *fidelidad histórica a la misión,* mediada por la fidelidad al camino de los apóstoles, en comunión universal con una iglesia cuya vocación exige que toda ella se haga iglesia de los pobres; asimismo, como la superación de formas no-apostólicas de existencia eclesial clericalista que mutilan la participación de la mayoría creyente, y como *hermenéutica* latinoameriacana de una tradición y un magisterio universal.

4.

Para la EdL no sólo es verdad que de una nueva *visión* de la iglesia *deban* surgir *formas de estructuración eclesial y* de ejercicio del ministerio coherentes con la misma; formas más participativas, serviciales, en una palabra, expresivas del compromiso evangélico por la liberación de los pobres y oprimidos. Esto es, además, *un hecho.*

La nueva praxis eclesial que adquiere rostros concretos en las comunidades de base y en conferencias episcopales como Medellín y Puebla va dando lugar a *formas nuevas* —más proféticas y solidarias— de ejercer el ministerio sacerdotal y episcopal, va permitiendo la aparición de *nuevos servicios* carismáticos acordes con las necesidades de una iglesia que resurge desde abajo. La creciente participación de los laicos, la intervención cada vez más valorada de la mujer, muestran que la gestión de la causa de Cristo es asunto de *todos* en la iglesia.

Estas modificaciones *apuntan* a modificaciones parecidas en instancias más altas de una iglesia que asume su vocación histórica; y esto tanto al nivel de la colegialidad episcopal, como al de la efectiva comunión de las iglesias e incluso en el ejercicio mismo del papado.

III. *Tareas de la EdL*

El conjunto de las anteriores aportaciones sistematizadas por nosotros y su real validez no quita que, en algunos aspectos, la EdL sea una eclesiología *inicial* que *debe continuar* siendo elaborada y profundizada en vinculación permanente con la práctica eclesial a partir de la cual ha surgido. Esto significa que, por una parte, ha de *prestar mayor atención* a algunos desarrollos, y, por otra, debe mantener una *vigilancia crítica* respecto de los riesgos que corre.

1.

En general se puede decir que sigue siendo necesario ampliar *los desarrollos bíblicos* que están en la base de las intuiciones de la EdL. Concretamente en su énfasis sobre la iglesia como signo y servidora del reino a la manera de Jesús y como cuerpo histórico suyo debe continuar integrando su visión del Jesús histórico *con la realidad de la cruz* —la cual, si bien tiene su momento, es una realidad central e irrenunciable— y con la resurrección que universaliza la particularidad humana concreta asumida por Jesús de Nazaret.

Esta tarea ha empezado ya a realizarla en la profundización del carácter del siervo de Yahvé con el que comprende a Jesús. Y supone que el explicar la necesidad *histórica* de la cruz no quita su escándalo ni su condición desautorizadora de la pecaminosidad de todos, ni tampoco su carácter revelador de la misericordia de Dios para con todos los impíos. Es verdad que los manejos ideológicos de la cruz y el sufrimiento cristiano para fomentar la resignación pasiva y desesperanzada han justificado que en un primer momento se haya dado prioridad a la tarea desideologizadora. Sin embargo, hace falta rescatar la teología de la cruz, la cual, como destino de Cristo, es destino de la iglesia; y, para un pueblo que vive crucificado, ahondar en su relación con la resurrección.

Así se podrá mostrar que la iglesia es comunidad de seguidores de Jesús en continuidad histórica con él no en virtud de una simple imitación de una praxis considerada ejemplar sino *en virtud de la resurrección del crucificado y el don de* su Espíritu santo. Para ello la EdL tiene una veta de incalculable valor en la sensibilidad de la iglesia latinoamericana a la presencia del Espíritu vivida como el don gratuito de los nuevos ojos y los nuevos oídos para captar la historia de una manera distinta, y las nuevas manos para transformarla en la dirección del reino de Dios. Y tiene, además, un respaldo privilegiado en el creciente número de mártires ligado a esta nueva experiencia y visión de iglesia.

Por todo ello, decir que la EdL *debe explicitar y elaborar más el contenido pneumático de la experiencia eclesial* que se vive en A.L. es quizá señalarle *una tarea importante* con la que contribuya a sostener una espiritualidad eclesial y una vivencia de gratuidad para las cuales otras teologías francamente aportan poco.

Asimismo, las reflexiones acerca de las *nuevas estructuras y ministerios* eclesiales y, sobre todo, acerca de la *vocación* de la

iglesia *toda* a hacerse iglesia de los pobres en el seguimiento servicial y crucificado de su Señor *han de continuarse* [1]. De manera que quede más clara, por una parte, *la integración* de los ejes laico-palabra y ministro-sacramento en la articulación de una única experiencia eclesial, y, por otra, *la real comunión católica,* universal, que se construye precisamente a partir de la solidaridad con lo débil.

2.

Para todo esto, aunque parezca superfluo insistir en ello, la EdL *ha de mantenerse críticamente atenta* a esa experiencia eclesial de la cual surge y en función de la cual primariamente se elabora. Es ésta una condición indispensable de la validez de su aportación; no puede la EdL separarse del suelo nutricio donde ha nacido y se sustenta. En estos momentos en que en la misma Europa «ilustrada» se está llevando a cabo una revisión crítica de lo que se ha llamado «dialéctica de la Ilustración», sería innegablemente dañino para la iglesia latinoamericana *importar doctrinariamente* una teología que, por estar hecha en diálogo y en contacto con esa ilustración, a la larga no deja de acusar la huella de sus ambigüedades. La iglesia latinoamericana se resentiría de esta hipoteca tanto como hoy se resiente toda la teología cristiana del handicap de una helenización (por otro lado inevitable). Vale la pena meditar estas palabras de Moltmann:

> La teología liberal suele desembocar normalmente en la burguesía... Presupone que los hombres son hombres y no inhumanos y que son libres y no están esclavizados, al menos eso piensan de sí mismos los teólogos liberales. Pero esta afirmación puede rechazarse fácilmente como mera ilusión, con sólo que los cristianos liberales sean capaces de considerarse a sí mismos con los ojos de los que 'están fuera' [2].

Lo anterior supone proseguir la tarea de *recolección y discernimiento de datos y experiencias* que permitan delinear con más exactitud la real fisonomía de la iglesia que en A.L. nace liberadoramente, por la fuerza del Espíritu, entre los pobres y oprimidos; datos y discernimiento sobre su amplitud, su generalización en todo el sub-continente, sus niveles de conciencia y de participación en la praxis liberadora, sus maneras de entender y vivir en la fe toda esa experiencia como una verdadera forma de convocación eclesial y de respuesta evangelizadora.

Tal esfuerzo, por una parte, constituirá *una respuesta* contundente a las voces de quienes afirman que la iglesia que nace del pueblo es un puro deseo, o una secta constituida por unas cuantas comunidades politizadas y unos pocos sacerdotes y obispos; y, por otra, será el mejor *respaldo* para apoyar el crecimiento y esclarecer el sentido de una iglesia que *no se presenta como alternativa* sino como intento de respuesta a la vocación de la iglesia toda. De esta manera, así como se considera necesario profundizar y precisar constantemente los análisis de la situación histórico-social compleja y conflictiva, así también se han de impulsar estudios y reflexiones a nivel regional, nacional y latinoamericano, que completen los ya iniciados y constituyan un aporte venido de la praxis para una nueva comprensión de la iglesia reunida por la buena noticia de liberación.

3.

En relación con lo anterior, la EdL ha de mantenerse alerta al *riesgo* de magnificar la historia y hacer de las categorías «pueblo», «pobres», «oprimidos en busca de su liberación», categorías de amplia sonoridad y escaso contenido.

a) De nuevo aparece aquí la dificultad de los manejos ideológicos de quienes, sin duda con ventaja para sí mismos, intentan anular las posibilidades de transformar la historia y utilizan populistamente las categorías mencionadas. Sin embargo, hay que decir que la mejor aportación de la EdL para *contrarrestar* esos manejos y la incidencia de los mismos en la comprensión de la iglesia y de sus específicas tareas, y para *dinamizar* lo más vivo de la experiencia eclesial latinoamericana, consistirá precisamente en *mostrar con realismo crítico* que la fe y la esperanza de los pobres, su conversión al llamado gratuito del Dios que libera, desautorizan y desenmascaran el poder que oprime y el «prestigio» de quienes —desde la misma eclesiología— disimulan y legitiman opresiones y violencias innegables y, en ocasiones, pueden hacerse incluso cómplices de la represión y la persecución.

b) *En esta misma referencia a la real praxis eclesial* y en articulación orgánica con ella, tiene la EdL la mejor posibilidad de mantenerse *crítica de sí misma* y de ejercer una adecuada vigi-

1. Que esta continuación, además de ser un imperativo, sea un hecho lo muestra ejemplificativamente la abundante producción eclesiológica en torno al y después del acontecimiento de Puebla. Ver concretamente de L. Boff el capítulo «Características de una iglesia encarnada en las clases oprimidas: notas teológicas de la iglesia de base», en *Eclesiogénesis,* Santander 1979.

2. J. Moltmann, *El lenguaje de la liberación,* Salamanca 1974, 175.

lancia tanto de los análisis de las ciencias sociales como de las reflexiones sobre la praxis creyente.

Con ello asegura una condición necesaria para conservar constantemente actualizados *los criterios* que permiten discernir los caminos y las opciones históricas. A sabiendas siempre de que esta tarea ha de realizarse desde la irrenunciable opción por los pobres y la solidaridad efectiva con ellos.

Y asegura asimismo una condición que permita *corregir* desviaciones de vanguardias y élites que, siendo necesarias para el servicio del pueblo, pueden verse tentadas de rebasar su propia misión histórica, sustituirse al pueblo real, a los pobres históricos, hacer de la iglesia que nace del pueblo un puro instrumento táctico, contradiciendo así la convicción de que el pueblo —que recupera su carácter de sujeto eclesial— es y ha de ser sujeto de su propia liberación.

4.

Las reflexiones de la EdL sobre *el conflicto* intraeclesial y su relación con las reales contradicciones históricas resultan sin duda iluminadoras. No dejan, sin embargo, de tener razón quienes afirman que la unidad de la iglesia no es *sólo* tarea; hay una unidad *ya lograda*. Cosa que, por otro lado, la misma EdL asume al mostrar la unidad que acontece en la iglesia de los pobres.

Esto significa que la EdL, aparte de insistir en la urgencia de superar la división, debe seguir atendiendo a la unidad real y discernirla. La inevitable pluralidad que brota de la diversidad de análisis y de la inexperimentabilidad del futuro y que es el precio de «la autonomía de lo humano», no debe ser trasplantada al nivel de la unidad eclesial como si compitiera con éste.

Tampoco las interpretaciones ideologizantes de la unidad eclesial vinculadas a una pretendida asepsia en lo político deben provocar la reacción de que la EdL caiga en la trampa de un *conflictivismo primario* que minusvalora los costes que se cobra la historia y resulta destructivo para la misma iglesia de los pobres y para la construcción de un frente amplio y significativo en el proceso de liberación.

5.

Es verdad que *la crítica* a la TdL y a sus desarrollos eclesiológicos ha sido muchas veces interesada, virulenta y destructiva. Sin embargo, no se puede negar que hay también —y seguirá habiendo— advertencias que no nacen del deseo secreto de mantener posiciones adquiridas sino del afán de ayudar a ver con mayor claridad las cosas y a dinamizar incluso los procesos auténticamente liberadores y el compromiso solidario de la iglesia con ellos. *En este sentido* se hacen las anteriores anotaciones. A sabiendas de que la EdL ha nacido históricamente vinculada a posiciones dialogales y a prácticas netamente ecuménicas.

Con todo, no estará de más reconocer que todas estas advertencias y estos riesgos, e incluso las tareas que se señalan, *de alguna manera aparecen indicadas* en los desarrollos de la EdL; la cual se elabora no como un panegírico de sí misma sino como obediencia a la fuerza del Espíritu que se manifiesta en la debilidad.

Por todo ello es de esperar que tal eclesiología, que sirve a una iglesia de los pobres mayor que ella y existe, con esa iglesia, para un más amplio servicio liberador, haga, a mediano plazo, aportes aún más significativos.

Bibliografía

1. *Bibliografía general sobre la teología de la liberación*

Bauer, G.: *Towards a theology of development. An annotated bibliography prepared for SODEPAX,* Genève 1970.

Cedial (ed.): *Desarrollo y revolución. Iglesia y liberación. Bibliografía,* Bogotá 1973-1975.

Díaz, J. y otros: *Bibliografía,* en Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en A.L. Encuentro de El Escorial (1972),* Salamanca 1973, 393-414.

Facelina, R.: *Liberation and salvation. International bibliography, 1972, june 1973,* Strasburg 1973.

Ibarra, E.: *Christianity and latin American. International bibliography, 1973-1974,* Strasburg 1976.

Isedet (ed.): *Bibliografía teológica comentada del área iberoamericana* I-II, Buenos Aires 1973-1974.

Malley, F.: *Libération mouvements, analyses, recherches, théologies. Essai bibliographique,* Paris s. f.

Manzanera, M.: *Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez,* Bilbao 1978, con bibliografía sistematizada sumamente completa, 427-465.

Montes, F.: *Teología de la liberación: un aporte de la teología latinoamericana. Revisión bibliográfica*: Mensaje 21 (1972) 277-283.

Valenzuela, R.: *De la dependencia a la teología de la liberación. Notas bibliográficas,* Cuernavaca 1973.

Vanderhoff, F.: *Bibliography: Latin American theology of liberation,* Ottawa 1972; *Bibliografía: 1. Desarrollo integral y evangelio. 2. Teología de la liberación*: Contacto 1 (1972) 81-101.

Vidales, R.: *Bibliografía,* en Gibellini, R. (ed.): *La nueva frontera de la teología en América latina,* Salamanca 1977.

2. *Para una Eclesiología de la liberación*

a) *Documentos*

Comisión episcopal de acción social —Perú— (ed.): ***Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la iglesia en A.L.,*** Lima 1969.

Celam (ed.): *Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano: La iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del concilio*: I *Ponencias*, II *Conclusiones*, Bogotá 1968; *Tercera conferencia general del episcopado latinoamericano: Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de A.L.*, Bogotá 1979.
Centro de estudios y publicaciones: *Signos de liberación. Testimonios de la iglesia en A.L. 1969-1973*, Lima 1973; *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la iglesia en A.L. 1973-1978*, Lima 1978.
Comisión episcopal de medios de comunicación social —México— (ed.): *Documentos colectivos del episcopado mexicano 1965-1975*, México 1977.

Marins, J. y equipo (ed.): *Praxis de los padres de A.L. Documentos de las conferencias episcopales de Medellín a Puebla 1968-1978*, Bogotá 1978.
Matabosch, A.: *Liberación humana y unión de las iglesias. El Consejo ecuménico entre Upsala y Nairobi, 1968-1975*, Madrid 1975.
Muñoz, R.: *Nueva conciencia de la iglesia en América latina*, Salamanca 1974.

Propaganda popular católica (ed.): *Documentos de Puebla*, Madrid 1979 (documento auténtico no definitivo); *Documentos de Puebla*, Madrid ²1979 (mismo texto que el anterior; introduce numeración del texto definitivo y, a pie de página, incluye retoques introducidos en Roma).
Publicaciones del secretariado social interdiocesano —San Salvador— (ed.): *Persecución de la iglesia en El Salvador*, San Salvador s. f. (1977?).

Rossi, J. J. (comp.): *Iglesia latinoamericana. ¿Protesta o profecía?*, Avellaneda 1969.

Universidad Centro Americana (ed.): *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla. Documentos episcopales. 1968-1978*, San Salvador 1978.

Vanzan, P. S. (ed.): *Puebla: comunione e partecipazione*, Roma 1979 (incluye documento de consulta, documento de trabajo, documento final, discursos Juan Pablo II).

b) *Libros y artículos*

Aguiar, C.: *La iglesia perseguida: desafío latinoamericano*: Perspectivas de Diálogo 35 (1969) 148.
A igreja que a gente quer (Comunicación de la arquidiócesis de Vitoria): REB 35 (1975) 429-434.
Alonso, A.: *Iglesia y praxis de liberación*, Salamanca 1974.
Alvarez, C. C.: *Pastoral y liberación*, Quito-Lima 1970.
Alves, R.: *Cristianismo ¿opio o liberación?*, Salamanca 1973.
Antoniazzi, A.: *Os ministérios na igreja hoje*, Petrópolis 1977.
Arroyo, G.: *Rebeldía cristiana y compromiso comunitario*: Mensaje 167 (1968) 78-83.
Assman, H.: *Iglesia desde los pobres*, en *CyR*, 277-294; *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca ²1976.

Barreiro, A.: *Comunidades eclesiais de base e evangelização dos pobres*, São Paulo 1977.
Boff, Cl.: *A influência política das comunidades eclesiais de base*: SEDOC 11 (1979) 797-818; *Comunidade eclesial - Comunidade política. Ensaios de eclesiologia política*, Petrópolis 1978; *La ilusión de una nueva cristiandad*: Christus 43 (1978) 23-29; *Teología de lo político*, Salamanca 1980.
Boff, L.: *A igreja, sacramento do Espírito santo*, en *O Espírito santo*, Petrópolis 1973, 108-175; *La vida religiosa en el proceso de liberación*, Salamanca ²1980; *Eclesiogénesis*, Santander 1979; *Función de los religiosos en la liberación integral del hombre*, en Varios: *Responsabilidades eclesiales y sociales de los religiosos*, Madrid 1978, 185-211; *Igreja, Povo que se liberta. III encontro intereclesial de comunidades de base en João Pessôa*: SEDOC 11 (1979) 705-709; *Jesucristo el liberador*, Buenos Aires 1974; *Mission et universalité concrète de l'église*: Lumière et Vie 137 (1978) 33-52; *El destino del hombre y del mundo*, Santander 1978; *Los sacramentos de la vida*, Santander 1977; *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander 1981; *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid 1978; *Teoria e práxis. Os direitos humanos ao interno da igreja*: REB 37 (1977) 143-159.
Boff, L. - Boff, Cl.: *Comunidades cristãs e política partidaria*: REB 38 (1978) 387-401.
Borrat, H.: *La iglesia, ¿para qué?*: Cristianismo y Sociedad (1970), primera entrega, 7-29.
Bruneau, Th.: *O catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo 1974.

Câmara, H.: *A perseguição contra a igreja no America latina*: Cuadernos do CEAS 47 (1977) 41-46; *Espiral de violencia*, Salamanca ⁶1978; *Iglesia y desarrollo*, Buenos Aires 1968; *Para llegar a tiempo*, Salamanca 1970.
Casaldáliga, P.: *Yo creo en la justicia y en la esperanza*, Bilbao 1975.
Celam (ed.): *Iglesia y religiosidad popular en América latina*, Bogotá 1977; *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974.
Centro de capacitación social: *Reflexiones y problemas de la iglesia que nace del pueblo*, Panamá 1978.
Certeau, M. de: *Problèmes actuels du sacerdoce en Amerique latine*: Recherches de Science Religieuse 56 (1968) 591-600.
Clar. Equipo de teólogos: *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*, Bogotá 1977.
Codina, V.: *Hacia una eclesiología de comunión*: Actualidad Bibliográfica 16 (1979) 301-314.
Comblin, J.: *A missão do Spírito santo*: REB 35 (1975) 288-325; *A missão profetica da igreja nos tempos actuais*: REB 34 (1974) 771-805; *La iglesia latinoamericana desde Vaticano II. Diez años que hacen historia*: Mensaje 25 (1976) 486-494; *Problèmes sacerdotaux d'Amérique latine*: La Vie Spirituelle 118 (1968) 319-343; *Teologia de la conspiración*: Christus 44 (1979) 12-15.
Conclusões do III encontro intereclesial das comunidades de base «Igreja, povo que se liberta»: SEDOC 11 (1979) 709-710.
Concilium 104 (1975), *Comunidades de base*; 150 (1979), *La dignidad de los marginados*; 124 (1977), *Los pobres y la iglesia*.
Concha, M.: *Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo*, en *CyR*, 160-203.

Cone, J.: *Teología negra de la liberación,* Buenos Aires 1973.
Cussianovich, A.: *Desde los pobres de la tierra. Perspectivas de vida religiosa,* Salamanca 1977.

Dri, R.: *Sobre la iglesia popular*: Servir 69/70 (1977) 255-278.
Dumas, B. A.: *As duas faces da igreja,* Petrópolis 1977.
Dussel, E.: *Discernimiento*: *¿cuestión de ortodoxia u ortopraxis?*: Concilium 139 (1978) 552-567; *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. 1504-1620,* México 1979; *Historia de la iglesia en América latina. Coloniaje y liberación. 1492-1972,* Barcelona 1972.

Echegaray, H.: *La iglesia en las corrientes teológicas modernas. Problemas actuales de interpretación de las eclesiologías.* Memoria de Licencia. Faculté de Theologie de Lyon, Abril 1973 (inéd.).
Ellacuría, I.: *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica,* en *CyR,* 49-82; *La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*: ECA 32 (1977) 707-722; *La iglesia que nace del pueblo por el Espíritu*: Misión Abierta (feb. 1978) 150-158; *La predicación ha de poner en contacto viviente la palabra y la comunidad*: Sal Terrae 66 (1978) 167-176; *Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana*: ECA 26 (1971) 61-80; *Teología política,* San Salvador 1973.
Erit: *Iglesia que nace del pueblo que se libera, pueblo que nace de la iglesia que se renueva*: Christus 42 (dic. 1977) 25-29.
Estudios Eclesiásticos 209 (1979), *Iglesia popular.*
Estudos da CNBB, *Comunidades*: *Igreja na base,* São Paulo 1975.

Fragoso, A.: *Comunidad eclesial de base. Diócesis de Cratéus*: Pastoral Popular 150 (1977) 6-14; *El evangelio de la esperanza,* Salamanca 1973.
Freire, P.: *Três modelos de igreja*: Igreja em Dialogo 10 (jun. 1974) 64-78.

Galilea, S.: *La crisis de los ministerios y las comunidades de base*: Servir 61 (1976) 51-60; *La liberación como encuentro de la política y la contemplación*: Concilium 92 (1974) 313-327; *¿Los pobres nos evangelizan?,* Bogotá 1977; *Meditación sobre la iglesia*: Mensaje 24 (1975) 163-168; *Para una iglesia del pueblo*: Servir 67 (1977) 71-82.
García Rubio, A.: *Teologia da libertação: política ou profetismo?,* São Paulo 1977.
Gauthier, P.: *Los pobres, Jesús y la iglesia,* Barcelona 1965.
Gera, L.: *Aspectos eclesiológicos de la teología de la liberación,* en Celam, *Liberación: diálogos en el Celam,* Bogotá 1974, 381-400; *Pueblo, religión del pueblo e iglesia,* en Celam, *Iglesia y religiosidad popular en América latina,* Bogotá 1977, 258-283.
Gera, L. - Rodríguez, M.: *Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina,* Montevideo 1970.
Girardi, J.: *Amor cristiano y lucha de clases,* Salamanca 1971; *Cristianismo y liberación del hombre,* Salamanca 1973.
González de Cardedal, O.: *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica,* en Comisión teológica internacional, *Teología de la liberación,* Madrid 1978, 81-161.
González Faus, J. I.: *Acceso a Jesús,* Salamanca [4]1981; *Declaración de la Comisión Teológica Internacional sobre la Teología de la Liberación*: Christus 43 (feb. 1978) 8-22; *Diccionario de términos discutidos en*

Puebla: Sal Terrae 67 (1979) 191-204; *Dios, problema político*: Razón y Fe 199 (1979) 387-395; *La humanidad nueva,* Madrid 1975; *La teología de cada día,* Salamanca [2]1976; *La teología latinoamericana de la liberación*: Actualidad Bibliográfica 10 (1973) 359-448; *Este es el hombre,* Santander 1980.
González Montes, A.: *Razón política de la fe cristiana,* Salamanca 1976.
Gregory, A.: *Comunidades eclesiais de base. Utopia ou realidade,* Petrópolis 1973; *Igreja popular*: REB 38 (1978) 651-654
Guimaraes, A. R.: *Comunidades de base no Brasil: uma nova maneira de ser igreja,* Petrópolis 1978.
Gutiérrez, G.: *De la iglesia colonial a Medellín*: Víspera 16 (1970) 3-8; *La fuerza histórica de los pobres,* Salamanca 1982; *La pastoral de la iglesia en América latina,* Montevideo 1968; *Praxis de liberación y fe cristiana,* Introducción a CEP, *Signos de liberación,* Lima 1973; *Prólogo* a CEAS, *Signos de renovación,* Lima 1969; *Revelación y anuncio de Dios en la historia,* Lima 1977; *Sobre el documento de consulta para Puebla,* en *CyR,* 3-45; *Teología de la liberación,* Salamanca [9]1980; *Teología desde el reverso de la historia,* Lima 1977.

Hernández Pico, J.: *El episcopado católico latinoamericano. ¿Esperanza de los oprimidos?*: ECA 32 (1977) 749-770.
Hoornaert, E.: *Comunidades de Base: dez anos de experiência*: SEDOC 11 (1979) 710-732; *Las Casas ou Sepúlveda? O futuro da igreja no Brasil*: REB 30 (1970) 850-870; *Modelos de santidad a partir del pueblo*: Concilium 149 (1979) 366-377.
Hoornaert et alii: *Historia da igreja no Brasil. Primeira epoca,* Petrópolis 1977.
Houtart, F. - Pin, E.: *Los cristianos en la revolución de América latina,* Buenos Aires 1966.

Illich, I.: *The seamy side of charity*: America 3 (1967) n. 28, 88-91.
Instituto Fe y Secularidad: *Fe cristiana y cambio social en A.L. Encuentro de El Escorial, 1972,* Salamanca 1973.
Irarrazaval, D.: *Religión del pobre y liberación en Chimbote,* Lima 1978.
Isal (ed.): *De la iglesia y la sociedad,* Montevideo 1971.

Jiménez Limón, J.: *¿Cómo estaba Dios en Puebla? Ensayo de interpretación del acontecimiento*: Sal Terrae 67 (1979) 175-189; *Meditación sobre el Dios de los pobres*: Christus 44 (1979) 29-33.
Jiménez Limón, J. - Sobrino, J. - González Faus, J. I.: *Opción por los oprimidos y evangelización,* México 1978.

Kloppenburg, B.: *Iglesia popular,* Bogotá 1977.
Kudo, T. - Vidales, R.: *Práctica religiosa y proyecto histórico,* Lima 1975.

Libânio, J. B.: *Comunidade eclesial de base: plétora de discurso*: SEDOC 11 (1979) 765-787; *Discernimiento y política,* Santander 1978; *La evangelización de la América latina: un desafío*: Cristianismo y Sociedad 16 (1978) 3-11.
Lima Vaz, H.: *Igreja-reflexo vs. igreja-fonte*: Cadernos Brasileiros 46 (mzo.-abr. 1968) 12-22.

López, T. A.: *El compromiso político del sacerdote*: Tierra Nueva 4 (1975) n. 14, 17-53; *Tendencias eclesiológicas en A.L. (apuntes)*: Documentación Celam 10 y 11 (1977) 927-956 y 1089-1125.

Manzanera, M.: *Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao 1978.
Marins, J.: *Comunidade eclesial de base: uma opção decisiva*, Petrópolis 1967.
Marins, J. y equipo: *Modelos de igreja. Comunidade eclesial de base na America latina*, São Paulo 1977.
Medina, C. - Ribeiro, A.: *Autoridade e participação. Estudo sociológico da igreja católica*, Petrópolis 1973.
Mesters, C.: *A brisa leve, uma nova leitura da Biblia*: SEDOC 11 (1979) 733-765; *Una iglesia que nace del pueblo*, Lima 1976.
Methol Ferré, A.: *Iglesia y sociedad opulenta: una crítica a Suenens desde A.L.*, Montevideo 1969 (separata Foro).
Metz, J. B.: *Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia*, en Varios, *Dios y la ciudad*, Madrid 1975, 117-143; *Renovar la iglesia antes del nuevo concilio*: Concilium 138 (1978) 279-285.
Míguez Bonino, J.: *Notas sobre la «Teología Episcopal» latinoamericana*: Cristianismo y Sociedad 16 (1978) 3-11.
Miranda, P.: *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972.
Muñoz, R., *La función de los pobres en la iglesia*: Concilium 124 (1977) 17-26; *Nueva conciencia de la iglesia en América latina*, Salamanca 1974; *O serviço da igreja ao homem*: REB 35 (1975) 824-835; *Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla*, en Centro Antonio de Montesinos, *Puebla: aportes y comentarios*, México 1979; *Solidaridad liberadora: misión eclesial*, Bogotá 1977.

Olaya, N.: *Unidad cristiana y lucha de clases*: Cristianismo y Sociedad 23-24 (1970) 61-69.
Oliveros, R.: *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión. 1966-1976*, México 1977.

Parada, H.: *Crónica de Medellín*, Bogotá 1975.
Pérez, G.: *La iglesia y la revolución social en América latina*: Concilium 36 (1968) 520-529.
Pie, S.: *Salvació, alliberació i humanització*, en *Trascendencia i testimoniatge*, Barcelona 1977.
Pironio, E.: *La iglesia que nace entre nosotros*, Bogotá 1970.
Prien, H. J.: *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. 1492-1975*, Göttingen 1977 (abundante bibliografía, 1188-1243) (traducción castellana en preparación).
Proaño, L.: *Concientización, evangelización, política*, Salamanca ^{4}1980.

Rahner, K.: *Befreinde Theologie*, Stuttgart 1977; *Cambio estructural en la iglesia*, Madrid 1974; *Una interpretación teológica a fondo del concilio Vaticano II*: Razón y Fe 200 (1979) 183-195.
Rey, J. - Tamayo, J. J. - Antón, M. J.: *Por una iglesia del pueblo*, Madrid 1976.
Ruiz Maldonado, E. (ed.): *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América latina (México, agosto 1975)*, México 1976.

Ruiz, S.: *La iglesia no es católica sino es Tzeltal*: Pastoral Popular 144 (1976) 35.

Samain, E.: *A igreja, uma comunidade libertadora e criadora?*: REB 35 (1975) 326-362.
Sanks, H. - Smith, B.: *Liberation ecclesiology: praxis, theory, praxis*: Theological Studies 38 (1977) 3-38.
Santa Ana, J. de: *El desafío de los pobres a la iglesia*, San José (Costa Rica), 1977; *Reflexiones sobre el sentido de la acción cristiana en A.L.*: Cristianismo y Sociedad 1 (1963) 36-48.
Scannone, J. C.: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976.
Sedoc (ed.): *Una iglesia que nace del pueblo*, Salamanca 1979.
Segundo, J. L.: *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Buenos Aires 1972; *Evangelización y humanización*: Perspectivas para el Diálogo 41 (1970) 9-17; *Función de la iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo 1962; *La iglesia chilena ante el socialismo*, Talca 1971; *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975; *Nuestra idea de Dios*, Buenos Aries 1970; *Esa comunidad llamada iglesia* I: *Teología abierta para el laico adulto*, Buenos Aires 1968.
Sobrino, J.: *Cristología desde América latina*, México ^{2}1977; *La unidad y el conflicto dentro de la iglesia*: ECA 32 (1977) 787-804; *El seguimiento de Jesús como discernimiento*: Concilium 139 (1978) 517-529; *Evangelización e iglesia en América latina*: ECA 32 (1977) 723-748; *Jesús y el reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión*: Sal Terrae 66 (1978) 345-364; *Los documentos de Puebla: serena afirmación de Medellín*: Sal Terrae 67 (1979) 191-204; *Resurrección de una iglesia popular*, en *CyR*, 83-159.
Sociedad teológica mexicana: *Memoria del I Congreso nacional de teología. Fe y desarrollo*, México 1970.

Tierra nueva: *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bibliografía acerca del «Documento de Consulta»*: Tierra Nueva 27 (1979) 73-81; 28 (1979) 78-82.

Valle, L. del: *El cristiano comprometido ¿pierde la fe?*, Bilbao 1978; *Ministerio y ministerios*, en *CyR*, 204-226.
Vanderhoff, F.: *La teología de la liberación y la eclesiología práctica. Un análisis del modo de producción teológica actual*: Misiones Extranjeras (1975) 119-136; *La iglesia popular. Condiciones político-ideológicas para su surgimiento*: Contacto (dic. 1975).
Varios: *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva*, México 1978. (Abreviado por nosotros *CyR*); *Igreja particular*, São Paulo 1974; *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, San Salvador 1979; *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Montevideo 1972; *Uma igreja que nasce do povo*, Petrópolis 1975.
Varios teólogos latinoamericanos: *Una buena noticia: la iglesia que nace del pueblo latinoamericano*, México 1978. (Abreviado por nosotros *Var Teol LAT*); *Iglesia que nace del pueblo. Reflexiones y problemas*, México 1978.
Vidales, R.: *Desde la tradición de los pobres*, México 1978; *Evangelización y liberación popular*, en Ruiz Maldonado, E. (ed.): *Liberación y cautiverio*, México 1976.

Vilela, J.: *Roma e as praticas missionarias de novo mundo*: REB 36 (1976) 403-421.

Zenteno, A.: *Liberación social y Cristo*, México 1971.
Zenteno, A. - Segundo, R.: *Un itinerario de la fe del pueblo. El proceso de las comunidades cristianas de base (CCB) en México*, en *CyR*, 227-273.

INDICE GENERAL

Siglas y abreviaturas 9

Introducción 11

I. HACIA UNA ECLESIOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN 21

1. *La perspectiva fundamental de la EdL* 23

1. Perspectiva y reflexión eclesiológica 24
a) Autonomía y dependencia 24
1. Tres niveles de determinación 24
2. Ambito de autonomía respectiva 25
3. Reflexión teológica y discernimiento 26
b) EdL y perspectiva eclesiológica 27
1. Necesaria explicitación 27
2. Los componentes de la perspectiva 28

2. Eclesiología e intencionalidad explícita 29
a) Tres tipos de enfoque 29
1. EdMS: intención sistemática 29
2. H. Küng: intencionalidad crítica 30
3. J. Moltmann: intención orientadora 33
b) La intencionalidad de la EdL 34
1. La EdL como eclesiología crítica 35
a) Criticidad respecto de condicionamientos económicos y socio-culturales 35
b) Teoría de una práctica determinada 36
2. La EdL como eclesiología orientadora 37
3. Cuestiones y determinaciones iniciales 39

3. Eclesiología y conciencia de historicidad eclesial 41
a) Una persuasión creciente 41
1. EdMS: el cambio en la imagen de la iglesia 42
2. Küng: esencia en forma histórica 43
3. J. Moltmann: *significación política del cambio eclesial* 44
b) EdL: conciencia de historicidad «desde abajo» 46
1. Una caracterización típica 46
2. Explicitación crítica de modelos eclesiológicos vigentes 48
a) Recuperación crítica de la historia eclesial latinoamericana 48
b) Significación política de la iglesia real 50
3. Hacia una nueva forma histórica de ser iglesia ... 51
4. Eclesiología y ciencias sociales 51

4. Eclesiología y comprensión crítica de la historia y de la sociedad 54
a) Una mediación necesaria 54
b) Presencia mínima en algunas eclesiologías 56
1. EdMS: una sociedad que margina a la iglesia 56
2. H. Küng: un mundo que deja atrás a la iglesia ... 57
3. Moltmann: sensibilidad al mundo de la pobreza y de la opresión 60
c) EdL: una eclesiología referida a una situación críticamente comprendida 61
1. Articulación característica 61
2. Historia dual; situación dependiente 63

5. Sujeto histórico, eclesial y teológico 63
a) Una consideración poco común 63
1. EdMS: protagonismo oculto 64
2. H. Küng: protagonismo del teólogo profesional ... 65
3. J. Moltmann: ¿protagonismo de los despreciados? 66
b) EdL: protagonismo del pueblo pobre, explotado y creyente 67
1. Protagonismo histórico 68
2. Protagonismo eclesial 69
3. Protagonismo teológico 70

6. EdL: en la praxis de liberación y en la perspectiva del pobre 71

II. Acercamientos eclesiológicos más particulares 73

2. *Horizonte básico de autocomprensión en la EdL* 77
1. Centralidad de la misión de la iglesia 77
a) Diversidad en el planteo de las cuestiones 78
b) La pregunta por el sentido de la iglesia en la EdMS 79
1. Una cuestión relevante 79
2. Un interlocutor decisivo 79
c) EdL y sentido de la iglesia 81
1. Una diferencia fundamental 81
2. Sentido de la iglesia y misión de la iglesia 82
a) Realidades inseparables 82
b) En la línea del Vaticano II y de Medellín 82
3. Práctica eclesial y autocomprensión eclesiológica ... 84

2. La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación 84
a) Sacramento, categoría central en la actual eclesiología 86
1. El impulso del Vaticano II 86
2. Sacramento se refiere a la historia 87
3. Diversos acentos 87
b) La iglesia sacramento de salvación en la EdMS 88
1. Relectura de la historia de la salvación en la EdMS 89
2. Otras incidencias significativas 92
a) La apostolicidad, raíz de la necesidad de la iglesia 93
b) Amor y pobreza objetivos de la iglesia 94

3. Legítimo cuestionamiento, necesidad de otros enfoques 95
c) La iglesia de los pobres sacramento de liberación: EdL 96
1. La iglesia es sacramento de una salvación que ocurre en la historia 97
a) Descentramiento eclesiológico 97
b) Afirmación de su misión en su ser gratuito ... 99
c) Sacramento ¿de qué salvación? 100
d) Salvación y praxis de liberación 108
2. La sacramentalidad de la iglesia de los pobres ... 113
a) El oprimido, mediación privilegiada del rostro del Señor 114
b) Una iglesia que nace entre los oprimidos: sacramento de liberación 115
c) Mediación privilegiada y nueva convocación ... 115

3. La iglesia signo y servidora del reino en la asunción de la práctica mesiánica de Jesús 117
a) Sacramento del reino 117
b) En la dinámica vital del Vaticano II 120
c) Iglesia y reino de Dios en la eclesiología actual 122
1. Los condicionamientos de toda consideración 122
2. Dos preguntas determinantes 124
a) ¿Un futuro para la iglesia? 124
b) La iglesia ¿no estará sustituyendo al reino? ... 125
3. Acentuaciones resultantes 126
a) ¿Trascendencia sin historia? 126
b) Servicio del reino, diakonía espiritual del mundo 130
d) Iglesia y reino de Dios en la EdL 132
1. En el camino de Jesús 133
a) Jesús y el reino de Dios 134
b) El reino: transformación efectiva e implantación del derecho de los pobres 135
c) Iglesia, comunidad de seguidores 138
2. La liberación como realización incoada del reino 139
a) Necesaria historización 139
b) ¿Crecimiento lineal o liberación conflictiva? ... 142
c) Más allá de las fronteras de la iglesia 144
d) Iglesia, signo y servidora del reino en una diakonía liberadora 144
3. La evangelización servicio del reino 145
a) Evangelización que interpela y descubre sentido 146
b) Evangelización conscientizadora 147
c) Nueva diakonía, nueva convocación 148
4. Iglesia de los pobres: signo y servidora del reino 149

3. *Relectura de tres imágenes paulinas* 153

1. Pueblo de Dios: iglesia del pueblo 153
a) La iglesia: pueblo de Dios. Valiosa recuperación del Vaticano II 154
1. Prioridad de la existencia cristiana sobre la organización 155

2. Pueblo peregrino, sacramento del reino 156
3. Iglesia llamada a una permanente encarnación histórica 157
b) Pueblo de Dios e Israel de Dios 159
1. Una categoría importante, dos intenciones 159
2. El nuevo pueblo de Dios 160
3. Pueblo vinculado al antiguo pueblo de Dios 161
4. Configuración del pueblo de Dios hoy 162
a) Nosotros somos la iglesia 162
b) Exigencia de confrontación con Israel 163
5. Configuración histórica y perspectiva teológica ... 163
c) «Iglesia: pueblo de Dios» en la EdL 165
1. Incidencia eclesiológica de una situación de opresión 165
2. Necesaria aclaración del significado de «pueblo» en A.L. 168
a) Pueblo pobre y oprimido, sujeto de su historia 170
b) La comunidad mediación necesaria para que se constituya el pueblo 173
3. Nuevo pueblo de Dios convocado por el evangelio liberador 175
a) Pueblo liberado de la opresión 176
b) Nuevo pueblo de Dios 177
4. Pueblo de Dios: iglesia del pueblo 178
a) En A.L. la iglesia «nace» del pueblo 178
b) En A.L. la iglesia nace «del pueblo» 183

2. Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia 189
a) Una categoría clave 189
1. Autoconciencia en permanente proceso 189
2. Hacia el Vaticano II 191
3. Vaticano II: elementos para una mayor historización 192
a) Unidad en un cuerpo visible 192
b) Vocación permanente 194
b) Cuerpo de Cristo e historia: diversas impostaciones 195
1. Robinson: intención definida, perspectiva explicitada 196
a) Importantes explicitaciones 197
b) Los límites de la perspectiva 198
c) Aportes de real validez 201
2. EdMS: cuerpo de Cristo para «el hombre de hoy» 203
a) Cuerpo en clave de sacramento 204
b) Ef y Col: un cuerpo histórico 205
c) 1 Cor y Rom: relaciones entre los miembros del cuerpo 208
c) EdL: iglesia, cuerpo histórico de Cristo 210
1. Semejanzas y diferencias 210
2. Sacramentalidad-corporalidad: don y tarea 211
a) Cuerpo, presencia sacramental en la historia ... 212
b) Cuerpo de Cristo remite a existencia de Jesús 212
c) Cuerpo histórico y trascendente a la historia ... 213
d) Elementos de articulación eclesiológica 213
3. Los rasgos de esa corporeidad histórica 214

a) Identificación creyente: oprimido-Cristo 215
b) Iglesia de los oprimidos, cuerpo del Señor de la historia 217
c) Humanidad oprimida: cuerpo del Crucificado 224
3. Una iglesia nueva por la fuerza del Espíritu 227
a) Profunda sensibilidad al Espíritu en la iglesia latinoamericana 227
1. Acción del Espíritu en la historia 228
2. Espíritu que renueva a la iglesia 229
b) Eclesiología y pneumatología 230
1. Recuperación de la pneumatología en la eclesiología reciente 230
2. Alcance y límites de esta recuperación 233
c) EdL: los caminos de una eclesiología pneumática ... 235
1. El Espíritu renueva a la iglesia en cuanto que existe en la historia y tiene una misión en ella 236
a) Escrutar los signos de los tiempos 237
b) Criterios para el discernimiento 238
2. El Espíritu actúa en la iglesia en cuanto ésta se hace iglesia de los pobres 240

4. *Las notas de la iglesia en la EdL* 243

1. La cuestión de la verdad histórica de la iglesia 243
a) De la apologética a la autocrítica eclesial 244
1. Dimensión histórica de las notas 244
2. Las notas y el problema de la verdadera iglesia ... 245
3. Notas y veracidad de la iglesia 246
a) Un enfoque distinto 246
b) Por una iglesia veraz y digna de crédito 247
b) El planteamiento de las notas en la EdL 248
1. Enfoque problematizador 248
2. Notas a partir de una experiencia de iglesia 249

2. Real unidad en el conflicto 250
a) La iglesia «una y dividida» en la eclesiología reciente 250
1. Una realidad con sentido teológico 250
a) Carácter escatológico de la unidad 251
b) Evolución hacia posturas más constructivas 251
2. La raíz de una insuficiencia 253
a) Hay escisiones que no pueden eludirse 253
b) Una unidad en exceso sublime 254
b) La unidad de la iglesia en la EdL 255
1. La iglesia una en el conflicto del mundo 255
a) Unidad y sacramentalidad histórica 255
b) Superación de un manejo ideológico de la unidad de la iglesia 256
2. Unidad conflictiva al interior de la iglesia 259
a) Tensión permanente en la relación iglesia-reino 261
b) Necesaria tensión entre institución y profecía ... 263
3. Unidad de la iglesia de los pobres 266

3. Catolicidad en la opción por los pobres 269
a) La catolicidad en la eclesiología reciente 269

1. La enseñanza del Vaticano II 269
a) Catolicidad e historicidad 269
b) Evolución en el concepto de catolicidad 270
2. Los principios de una catolicidad a la vez actual y en proceso: EdMS 271
b) La EdL y la catolicidad de la iglesia 271
1. Legitimidad católica de un enfoque particular 271
2. Catolicidad en la parcialidad hacia los pobres 272
a) Una cuestión «teo»-lógica 272
b) Referencia cristológica 275
c) Ulteriores concreciones eclesiológicas 276
3. Catolicidad e iglesia particular 277
a) Una enseñanza conciliar que ha de ser concretada 277
b) Las CEBs y la «re-invención» de la iglesia 278
c) Configuración de una iglesia particular a partir de los pobres 280

4. Santidad en permanente conversión 284
a) Acentos nuevos en un enfoque tradicional 284
1. Sensibilidad para la renovación 284
2. ¿Pecado de los cristianos o pecado de la iglesia? 286
b) Santificada en la conversión al pobre 288
1. ¿Iglesia, cómplice del pecado de opresión? 289
a) Conciencia de una solidaridad innegable 289
b) Cuestionamientos y reflexiones 290
2. Proceso de metanoia eclesial 291
a) Paulatina aceptación de una realidad difícil ... 291
b) Fidelidad y conversión a Cristo en el pobre ... 292
3. Santidad de la iglesia de los pobres 296
a) Un modelo concreto de santidad eclesial 296
b) ¿Iglesia de los pobres, iglesia de los puros? ... 297
5. Apostolicidad en la fidelidad histórica a la misión 299
a) La apostolicidad, nota de una iglesia viva 299
1. Confesión confiada y cuestionamiento permanente 299
2. La reflexión de la actual eclesiología 300
a) Sucesión apostólica al interior de la iglesia ... 300
b) Sucesión apostólica en la misión ante el mundo 302
b) El aporte de la EdL 303
1. Inicios de una reflexión 303
2. La apostolicidad de la iglesia de los pobres 304
a) Apostolicidad y misión 304
b) Apostolicidad y participación 306
c) Apostolicidad y ministerio jerárquico 308

5. *Hacia nuevas estructuras y ministerios eclesiales* 311

1. Cambios en la iglesia y transformación de sus estructuras y ministerios 312
a) La renovación operada por el Vaticano II 313
b) Límites en este empeño 315
c) Un planteamiento en el que aflora la perspectiva del mundo rico 317

2. EdL: el impacto de una nueva experiencia eclesial en las estructuras y ministerios 319
a) Participación en la praxis liberadora y cambio de estilo en el ministerio 321
1. Exigencias de un laicado comprometido 321
2. Rasgos nuevos en la vida sacerdotal y religiosa ... 322
3. Renovación al nivel del episcopado 324
4. ¿Un papa de los pobres? 326
b) Las CEBs y la renovación de las estructuras y ministerios eclesiales 328
1. Advertencias a propósito de las CEBs 329
2. Las CEBs, esbozo de un nuevo modelo de estructuración eclesial 331
3. Las CEBs y los ministerios eclesiales 333

Conclusiones 337

I. Una eclesiología de la liberación 337

II. Aportes particulares de la EdL 339

III. Tareas de la EdL 342

Bibliografía 349