

Rodrigo Polanco

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico

Cuando se habla de Eclesiología –o, en general, de Teología– en Latinoamérica o ‘Latinoamericana’, normalmente se entiende Eclesiología (o Teología) de la Liberación. Más allá de lo apropiado (o inapropiado) de esa identificación, eso responde a que en las últimas cuatro décadas se ha desarrollado, en una parte importante de la reflexión teológica en Latinoamérica, una corriente de pensamiento que –a pesar de sus diferencias, a veces significativas– tiene un elemento común que la identifica y la hace ser comprendida, en forma unitaria, bajo el nombre de Teología de la Liberación. Es además un elemento novedoso en el concierto teológico internacional. Este origen latinoamericano de la Teología de la Liberación, su carácter peculiar y su comprensión como un todo armónico, le han valido la identificación común como “Teología Latinoamericana”. Es sobre esa Teología de la Liberación que versará nuestro trabajo (1).

Para poder discernir acerca de algún argumento teológico, es preciso primero, conocerlo bien. Por este motivo nuestro trabajo intentará exponer de manera sucinta y fiel cómo la Teología de la Liberación (TL) se comprende a sí misma como Iglesia, y, por lo tanto, comprende también su misión. Al mismo tiempo iremos presentando, a partir de la eclesiología que nos ofrece el Concilio Vaticano II –referente obligado hoy–, algunas de las críticas más acuciantes a su propuesta. La cuestión es preguntarse si la TL es o no un desarrollo adecuado de la eclesiología del Concilio Vaticano II.

(1) Sería tarea de otro trabajo el analizar la pertinencia de esta identificación. Se puede uno preguntar por qué una teología que se escribe en Latinoamérica, pero en sintonía más armónica con el desarrollo diacrónico y sincrónico de toda la teología, no puede ser llamada también ‘latinoamericana’. Incluso más allá, se puede uno preguntar hasta qué punto la situación geográfico-cultural puede influir en una teología de tal manera de dejarla caracterizada de forma significativa.

I. EXPOSICIÓN DE LOS CONCEPTOS CENTRALES DE LA ECLESIOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Entendiéndose la TL como una teología hermenéutica –casi es posible hablar simplemente de una hermenéutica–, antes de considerar uno de sus temas centrales –como es su concepto de Iglesia–, se hace necesario comprender algunos de sus principios hermenéuticos y metodológicos.

1. Elementos hermenéuticos que articulan la Teología de la Liberación

La TL, en cuanto se comprende como reflexión sistemática con pretensión de universalidad –aunque lo sea desde una epistemología original–, necesariamente irá abarcando todos los temas clásicos de la teología, y por lo tanto, también tendrá que haber una Eclesiología de la Liberación (EdL). Ya desde su propia gestación la TL ve indisolublemente unidas esta *praxis-crítica* liberadora que llamamos TL con una nueva conciencia eclesial. Al decir de R. Oliveros (2), como experiencia fundante de la TL está el llamado y la puesta en práctica del Concilio Vaticano II de la *apertura al mundo* en el cual la Iglesia debe actuar como sacramento de salvación. En América Latina, el cristiano, al entrar en contacto –de modo nuevo (=con una nueva instrumentalidad analítica)– con el mundo, se tropezó con la pobreza inhumana y la injusticia a la que estaban sometidos una mayoría de sus habitantes. Esta situación no podía ser la voluntad de Dios. Y de allí surge la Palabra contundente de Dios –de Dios que actuó en Israel y se manifiesta en Jesús–, que hizo comprender de un modo nuevo la misión propia de la Iglesia. Esta es la experiencia e intuición originales de la cual brota la TL, lo cual incluye necesariamente una EdL, en cuanto reflexión de la nueva conciencia y *praxis* de la Iglesia.

La TL entendida ahora como “teoría del conocimiento” explicita la relación sujeto-objeto en el acto de producción de un determinado conocimiento (3). El teólogo reflexiona (*intellectus fidei*) la fe recibida en la Iglesia (*auditus fidei*), pero lo hace desde la perspectiva de los pobres y desde su situación marcada por el binomio opresión-liberación (*locus theologicus*). De tal manera que la eclesiología que finalmente se desprenderá de esta reflexión nacida de la *praxis*, será deudora precisamente de esa “teoría del conocimiento”. En otras palabras, la TL desarrolla los contenidos centrales de la fe –incluida la eclesiología– a partir de un método que pone a los pobres –profundizando su realidad vital con un instrumental analítico adecuado: socioanalítico, hermenéutico y teórico-práxico– como referente epistemológico.

De lo anterior se puede desprender su estatuto teórico en referencia a nuestro tema (4). La TL es un modo de hacer teología. Es la confrontación –fundamentalmente dialéctica– de la fe universal con una situación histórica de opresión y con un clamor por la justicia. Es una interpelación recíproca entre Evangelio y vida concreta,

(2) Cf. *Historia de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 18.

(3) Cf. S. Lopes, *Liberationis Mysterium. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei* (Roma 1997), 31-99.

(4) Cf. C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 79-89.

en donde el objeto de la TL es la fe y la historia, es la fe “en la medida que desarrolla su significado liberador; y es también el mismo proceso de opresión/liberación, en la medida en que lo interpreta ‘a la luz de la fe’” (5). Sin embargo, a pesar de que la TL surge de la articulación entre la fe profesada positivamente y la realidad histórica de los pobres, en donde la perspectiva del oprimido es una óptica privilegiada para comprender y desarrollar esa misma fe, con todo, intenta que la prioridad la mantenga –y de hecho la debe mantener– siempre la misma fe: el ver es siempre desde la fe, es el ver de un creyente. Todo esto permite comprender que quiera ser una teología de la liberación integral que priorice la liberación histórica.

La TL, entonces, articula la historia con la salvación relacionando la liberación ético-política con la liberación soteriológica, en donde la primera tiene la primacía de urgencia –y por lo tanto metodológica y pastoral–, y la segunda la primacía de valor. Parte de la historia, pero esta liberación social –preocupación primera– se encamina hacia la liberación soteriológica. De este modo se articulan dialécticamente los conceptos de liberación y salvación: la liberación concreta y real (=sociopolítica) es el punto de partida necesario para poder experimentar “verdaderamente” la liberación soteriológica realizada plenamente en Jesucristo. Es así una prioridad metodológica y pastoral, podemos decir, pedagógica. Así el concepto de liberación, en nuestro contexto latinoamericano, “reemplaza” al de salvación porque lo explicita y lo asume en sí. En las situaciones concretas de pecado y opresión, la liberación no es sino expresión de la gracia divina y por tanto sinónimo de salvación-redención. Liberación significará preservación de la dignidad y vocación humana a construir el reino. La liberación posee necesariamente una dimensión social puesto que el destino escatológico del hombre no puede prescindir de su materialidad histórica. Por eso la liberación es concreción de la salvación. Pero además la liberación incide profundamente en la existencia personal de los hombres y los hace libres para construir el reino junto con Dios. Entonces, en definitiva, liberación coincide con salvación (6).

2. *Influencias y metodología de la Teología de la Liberación*

De acuerdo a lo anterior podemos afirmar que la TL es una teología dirigida a la *praxis* y a la *praxis de transformación social*. Una teología que posee su propia metodología a partir de su estatuto teórico (7). El teólogo parte de la *praxis* histórica de liberación en la cual ha de estar comprometido. En este contexto la TL aporta un elemento novedoso: la categoría de *historia* comprendida como “la experiencia de Dios en la vida cotidiana de los pobres marcada por el binomio opresión-liberación” (8). Afirmación fundamental es que existe una sola historia (profana y sagrada a la vez y englobadas en una unidad superior que podemos llamar historia de Dios

(5) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 80.

(6) Cf. J. L. Segundo, *Libertad y liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 373-391.

(7) Cf. C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 99-113.

(8) S. Lopes, *Liberationis Mysterium. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei* (Roma 1997), 51.

con la creación) en la cual Dios está presente, se revela y salva a la humanidad (9). La vida de fe se concretiza *en y a partir de* la historia. Esto supone, a su vez, una concepción “trascendental” de la historia en el sentido de que Dios está presente no más allá de la historia sino en la historia. La historia tiene una dimensión absoluta y trascendente ya que “la historia es la mediación básica del encuentro con Dios” (10). Es el Dios de la historia porque interviene en la historia. Trascendencia e inmanencia se relacionan mutuamente: lo trascendente –la intervención salvífica de Dios– aparece –se hace presente– a través de lo inmanente –los acontecimientos históricos, en particular los clamores y la resistencia de los pobres–.

En una teología de este tipo se pueden reconocer algunas influencias del desarrollo teológico del siglo XX (11), que de algún modo decantaron también en el Concilio Vaticano II, pero que su influencia en la TL no pasa normalmente por la interpretación conciliar de esas corrientes. Se puede ver una apropiación de “la teología trascendental” desde una perspectiva propia. En efecto, la estructura del espíritu humano en el mundo como condición de posibilidad de la revelación trascendental –como oyente de la Palabra abierto a la revelación–, en la TL recibe aquí el nombre de “pobre” como categoría que incide en la construcción social. La experiencia del pobre es *condición* para hacer la experiencia del encuentro con Dios, lugar privilegiado de la revelación de Dios y por lo tanto, para la producción teológica. También se percibe la influencia de “las teologías de la historia” en cuanto la historia humana es el campo de actuación salvífica de Dios en un ya y todavía no que camina hacia el evento escatológico. Esas teologías –en sintonía con el llamado del Concilio Vaticano II a auscultar los signos de los tiempos–, son asumidas ahora por la TL como certeza de la presencia del reino de Dios en medio de los pobres. Igualmente “las teologías de la praxis”, en particular las teologías políticas, adquieren peso dentro de la TL, al centrarse ésta en la *praxis* del reino en la historia. Así, la TL, *desde los pobres* como referente hermenéutico, articula la *esperanza* escatológica partiendo de la praxis concreta de transformación histórica y política –en cuanto el ámbito más amplio, abarcador y decisivo de la humanidad–, para conducir a la humanidad al reino de Dios. Esta praxis del reino –desde la propia comprensión de la TL– sería de carácter universal porque se inserta dentro de un paradigma ético-teológico universal: la vida.

Es también conocida e importante la elaboración metodológica de la TL en tres momentos fundamentales, como desarrollo del conocido método pastoral: ver-juzgar-actuar. Mediación socioanalítica, mediación hermenéutica y mediación práctica. “La mediación *socioanalítica* contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido. La mediación *hermenéutica* contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el pobre. La mediación *práctica*, a su vez, contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios” (12).

(9) Cf. I. Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, en *Mysterium Liberationis*, I, 323-372; P. Richard, *Teología en la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 201-222.

(10) P. Richard, *Teología en la teología de la revelación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 213.

(11) Cf. S. Lopes, *Liberationis Mysterium. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei* (Roma 1997), 85-93.

(12) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 101.

Se comienza con la mediación socioanalítica porque la TL se preocupa de las condiciones reales en que se encuentran los oprimidos. Se pregunta “qué es la opresión real y cuáles son sus causas” (13). Esta pregunta forma parte del proceso global de reflexión teológica porque conocer el mundo es conocer a Dios y lo que Dios quiere del mundo. Ahora bien, si el pobre tiene muchos rostros, en América Latina la figura característica y fundante de todas las otras clases de pobreza es el pobre socio-económico: “las masas desheredadas de las periferias urbanas y del campo” (14). La TL encuentra ahora la explicación de esta pobreza –de entre las diversas alternativas disponibles en las ciencias sociales y económicas– en una teoría dialéctica: la pobreza como opresión. Esto es, “como fruto de la propia organización económica de la sociedad”, como fenómeno colectivo y conflictivo cuya salida debe ser “la transformación de las bases del sistema económico-social” (15) y en donde el pobre es el sujeto. He aquí lo que se entiende como *revolución*. Esta situación requiere, además, de una interpretación histórica –de la historia y el proceso de las opresiones y luchas de liberación hasta llegar al hoy– en donde el recurso al instrumental marxista es considerado no sólo útil, sino indispensable, aunque lo hace sin querer asumir conscientemente su base filosófica-antropológica; y complementando la mirada sobre el pobre con la sabiduría popular, es decir, con otras miradas y simbologías propias del mundo popular.

A continuación hay que preguntarse ¿qué dice la palabra de Dios sobre esto? Es la mediación hermenéutica. Es mirar la realidad a la luz de la fe, o lo que es lo mismo, a la luz de la palabra de Dios. Es lo propio del creyente y de la teología. Pero, siguiendo su punto de partida, se trata de “interrogar a la totalidad de la Escritura desde la óptica de los oprimidos” (16). Ésta, aunque no es la única lectura posible, se la considera la más apropiada para el Tercer Mundo hoy, y por lo tanto, la más “importante”. Y lo importante determina lo conveniente. Pero como la palabra de Dios siempre llama a la conversión, la respuesta de fe del propio lector-interrogante es –necesariamente– la conversión al compromiso con la justicia. Se produce así un ‘círculo hermenéutico’ o una ‘interpelación mutua’ entre el pobre que interroga y la palabra que cuestiona. Con todo, aunque la primacía de valor la tiene la palabra que cuestiona, esto no necesariamente significará que tiene la primacía metodológica: el modo de interrogar la palabra tiene una particularidad dada por la intencionalidad. De aquí que esta lectura “privilegia el momento de la aplicación sobre el de la explicación... Busca descubrir y activar la *energía transformadora* de los textos bíblicos... acentúa, sin reduccionismos, el contexto social del mensaje” (17). Para ello, queriendo tener en cuenta toda la Escritura y procurando leerla a la luz de Cristo, privilegia, sin embargo, algunos libros: el Éxodo, los profetas, los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis. Ellos son evidentemente más funcionales a la óptica elegida. Complementa esta hermenéutica una lectura crítica de la teología del pasado en

(13) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 101.

(14) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 102.

(15) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 103.

(16) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 107.

(17) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 108.

función de un rescate de los filones teológicos antiguos y nuevos que puedan ayudar a construir una codificación nueva del misterio cristiano a la luz de la óptica elegida.

Los dos momentos anteriores desembocan en la acción. Es la mediación práctica. La fe se realiza en la caridad, y esta fe-caridad en el Tercer Mundo “es *también y sobre todo* política” (18). El grado de definición concreta depende del nivel teológico en que se encuentre: sea de un teólogo profesional, sea de un teólogo pastor, o de un teólogo popular. Con todo, implicará cosas como análisis de coyuntura, proyectos, programas, estrategias, tácticas, metas, métodos, discursos, etc. Aquí más importante es la realización misma, que su sustento teórico-sistemático.

3. *Un balance crítico inicial*

Es fácil deducir las implicancias eclesiológicas que tendrá una teología desarrollada a partir de esos principios hermenéuticos y metodológicos: es claramente una nueva (=distinta) manera de concebir la Iglesia y su misión, es una nueva (=distinta) interpretación del cristianismo. Tal vez, entre los cuestionamientos más centrales, está el tema de una adecuada comprensión-articulación entre los conceptos de liberación y salvación (=historia profana y sagrada), habida cuenta que la Iglesia se entiende como sacramento universal de “salvación” (*Lumen Gentium* 1 y 48). Entonces según entienda la salvación entenderé la Iglesia. Y si entiendo salvación como liberación en un sentido muy concreto, reduzco necesariamente la comprensión de la Iglesia. Volveremos sobre este tema un poco más adelante.

Igualmente es necesario preguntarse por la pertinencia de las mediaciones utilizadas. Con respecto al recurso a las mediaciones socioanalíticas es evidente el cuestionamiento que ha surgido desde el actual estado de la comprensión social. Con la caída de los socialismos reales ha quedado desahuciado el recurso al instrumental marxista, por instrumental que fuera. El desarrollo de las teorías sociales plantea, además, cuestiones de fondo al mismo concepto de pobre-oprimido que hace de base a la reflexión de la TL. Pero más hondamente, es el recurso a mediaciones socio-político-económicas sin el debido discernimiento de su fundamento filosófico –de su comprensión antropológica– lo que es más problemático en la TL. En la lectura de la realidad, no es posible saltarse una interpretación filosófica, aunque sea bajo el intento de hacer una lectura sociológica. Siempre la lectura sociológica implica una postura filosófica que la sustenta en su visión omnicompreensiva. No son separables, tampoco a la hora de la utilización instrumental. El tema es entonces discernir interpretaciones coherentes e incoherentes con la antropología bíblica y cristiana.

Con respecto a la mediación hermenéutica la pregunta sobre el punto de partida elegido y su relación con la totalidad sincrónica y diacrónica de la fe, como también la posibilidad, “validez” y universalidad de una hermenéutica “situada”, son preguntas que están muy lejos de estar resueltas en sede estrictamente teológico-filosófica. De acuerdo a la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, la Sagrada Escritura requiere –por ser palabra histórica– de una interpretación histórico-crítica, pero a la vez –por ser Palabra “de” Dios– requiere de una interpretación con

(18) C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 112.

el mismo espíritu con que fue escrita. Esto último implica lo que hoy se llama exégesis canónica (=tener presente la unidad de toda la Escritura), además de tener presente la Tradición de la Iglesia y la analogía de la fe. De modo que una teología que se sitúa explícitamente desde una perspectiva –más allá de lo parcial que por naturaleza es cualquier punto de vista–, y que desde allí lee y selecciona la Sagrada Escritura y revisa la totalidad de la Tradición, pone en serio peligro la posibilidad de interpretar la misma Escritura con el ‘espíritu’ con que fue escrita, es decir, desde la totalidad, desde la Iglesia con todas sus formas y personas.

De la misma manera el amplio tema, apenas esbozado por nosotros, de una teología desarrollada desde una concepción “trascendental”, y más aún, desde una óptica particular, es un tema que está sujeto a un amplio debate. El problema que está detrás de una teología así desarrollada es que si la norma interpretativa de la Biblia está dada –al igual que la revelación en sí– por las condiciones de posibilidad del hombre; y si desde la concepción moderna del hombre no es pensable que Dios actúe categorialmente; y desde un análisis socioeconómico ‘descubro’ las causas de la pobreza en mi mundo; entonces reduzco las posibilidades de acción de Dios, y por lo tanto de su mensaje evangélico, dejando un amplio margen para la subjetividad humana, esto es, en concreto en nuestro caso, para una nueva interpretación de la fe.

Sin embargo todos estos son temas que refieren a la TL como totalidad y a la eclesiología sólo en cuanto parte de esa totalidad, por lo tanto no será objeto de nuestra discusión directa. Con todo, habrá que tenerlos como referente básico en los temas propiamente eclesiológicos que ahora estudiaremos, porque se encuentran allí plenamente presente como trasfondo epistémico.

4. *Gestación de los principales elementos eclesiológicos de la Teología de la Liberación*

El Concilio Vaticano II dio un impulso muy importante a la reflexión eclesiológica en general. En Latinoamérica –en los círculos en donde estaba comenzando la TL– esto se vio apremiado por la necesidad de adecuar la propia comprensión eclesiológica a los nuevos desafíos que iban surgiendo, y en particular, a la reflexión de talante liberador que surgía con especial fuerza. Reflexión eclesiológica que en la TL se presentaba como palabra segunda –como reflexión crítica a la luz del Evangelio– de la praxis cristiana eclesial (19). La nueva praxis que surge como fruto de la nueva conciencia del cristiano en Latinoamérica –nueva praxis que consiste en la irrupción de los pobres como sujetos en el escenario histórico y eclesial–, implicaba asimismo una nueva comprensión de la Iglesia. Desde el primer momento hubo reflexiones eclesiológicas que se presentaban como cuestionamientos a las formas de vida pastoral y eclesial en vigor, pero que fueron acompañadas, también desde muy al inicio, de reflexiones más globales acerca de este nuevo modo de hacer teología, en las cuales había ya un “capítulo” dedicado a la eclesiología. Valga como ejemplo el clásico texto de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971), que dedicaba el capítulo 12 al tema: “Iglesia: sacramento de la historia”. De allí se pasó a considerar

(19) Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 253-272.

la eclesiología a partir de “modelos”, en una comprensión bastante más dialéctica que el modo utilizado hasta entonces, por ejemplo, como se aprecia en el clásico libro de A. Dulles, *Models of the Church* (New York 1974). Había que “evidenciar y superar los modelos clericalistas y avanzar hacia modelos más participativos” (20), caracterizando diversos modos de ser Iglesia. Esta es la conciencia genética de la EdL.

En consecuencia, a partir de algunos conceptos tomados del Concilio Vaticano II –particularmente “Pueblo de Dios”, “sacramento de salvación” y “comunión”–, intentando articular adecuadamente la relación Iglesia-reino-mundo; trabajando además simultáneamente en dos perspectivas algo diferentes pero complementarias, como son la vida de la Iglesia, en cuanto comunidad de vida y fe, y la vida de la Iglesia, en cuanto debe tener una verdadera significación histórica para y en el mundo; se llegó, desde los nuevos puntos de partida, a reformular los temas centrales de la eclesiología clásica –incluidos los ‘nuevos’ conceptos conciliares y las notas eclesiológicas del Símbolo Niceno-Constantinopolitano–, como también se le dio nombre y contenido teológico a las nuevas formas de vida eclesial que iban surgiendo a partir de las nuevas praxis liberadoras, leídas como obra del Espíritu de Dios.

Surgen así –a modo de simple ejemplo– textos que luego han llegado a ser clásicos de la EdL: J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981); I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander 1984); L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1979); Id., *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (Santander 1982); Id., *Y la Iglesia se hizo pueblo. “Eclesiogénesis”: La Iglesia que nace de la fe del pueblo* (Santander 1986); J. A. Estrada, *La Iglesia; ¿Institución o carisma?* (Salamanca 1984); Id., *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología mística* (Salamanca 1988). En un nuevo paso se intentó sintetizar todo el avance –siempre provisional– de la EdL. Son ahora clásicos: A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca 1983); y el más acabado intento: I. Ellacuría–J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Madrid 1990) (temas directamente eclesiológicos en vol. I, pág. 253-272 [A. Quiroz Magaña]; vol. II, pág. 127-445 [Ellacuría, Moreno, Estrada, Sobrino, Azevedo, Codina, Castillo, Parra, Irrarázaval, Suess, Damen]).

De todo este cúmulo de vida y reflexiones surge lo que podríamos llamar propiamente una “Eclesiología de la Liberación”. En ella, aunque desde contextos histórico-sociales diversos y con preocupaciones y énfasis diferenciados, se puede reconocer una unidad básica que nos permite una mirada de conjunto. No todos los autores tratan los mismos temas, ni todos los temas, ni los tratan de la misma manera. Pero todos se confiesan deudores de una praxis y una experiencia eclesial que se reconoce como parte de lo que se llama TL. Pero ese “conjunto procesual de reflexiones” (21) sobre el ser y la misión de la Iglesia es parte de un todo más general que es la TL como teología hermenéutica o teoría del conocimiento. Por eso, la misma EdL está convencida que su reflexión ha de ser comprendida desde su unidad interna, desde su propia perspectiva y epistemología particular. De lo contrario, a partir de una

(20) A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 259.

(21) A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca 1983), 17.

eclesiología clásica, muchas –sino la mayoría– de sus afirmaciones pueden ser consideradas claramente como inadecuadas o falsas; pero en justicia –piensan–, ellas deben ser comprendidas desde donde han sido construidas y tiene su propia validez; y sólo desde allí hacer su evaluación crítica. Sobre esta afirmación –cuestionable ciertamente– volveremos. En todo caso permite comprender por qué no es fácil desligar unos elementos de otros en la EdL en particular, y en la TL en general.

Con todo, en ese mismo contexto, la EdL –al menos explícitamente– no quiere ser un discurso al margen de la tradición teológico-eclesiológica, sino una reflexión que *avanza* en la comprensión de esa misma Iglesia. A partir de las intuiciones del Vat II, de *Evangelii nuntiandi*, y particularmente de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano y del Caribe realizadas en Medellín y Puebla, se desarrolla –en torno al proceso histórico de la Iglesia Latinoamericana– el concepto de “Iglesia de los pobres”. Esta terminología explicita dos aspectos fundamentales vividos en Latinoamérica: la solidaridad de la Iglesia con los pobres y su proceso liberador, como expresión de la actuación de Dios en el mundo; y la irrupción de los pobres como sujetos de la historia (=sociedad) y de la Iglesia (22). A partir de esa formulación la EdL desarrolla –a mi modo de ver– tres ejes fundamentales de reflexión, desde los cuales se construye todo su edificio conceptual eclesiológico. Estos ejes son: el concepto de Iglesia como sacramento *histórico* de salvación, en donde lo *histórico* refocaliza el concepto de sacramento; la categoría de Pueblo de Dios entendida como “Iglesia de los pobres” y en relación a su condición de sacramento histórico; y una comprensión particular, tanto de la categoría de reino de Dios –a partir de la radical valoración de Jesús *histórico* de Nazaret–, como de la relación con la Iglesia y el mundo. Y luego, en torno a esos ejes de comprensión y como consecuencia de ellos se desarrolla –aunque también ha sido previamente una praxis que ha permitido la subsecuente reflexión–, por una parte, la praxis de las comunidades eclesiales de base como la estructura más adecuada para esta nueva comprensión eclesiológica; y la formulación de nuevas formas de ministerios no ordenados con el subsecuente redimensionamiento de los ministerios ordenados y de los sacramentos en general. Revisemos estos tres ejes en forma más detallada. Comencemos con dos elementos previos de su autocomprensión.

5. *La perspectiva asumida determina la eclesiología*

Siendo la perspectiva desde la cual se elabora lo que radicalmente caracteriza a la TL –la praxis de liberación y la óptica del pobre–, esta perspectiva ha de influir sustancialmente sobre su eclesiología. La EdL tiene, en consecuencia, una intencionalidad crítica y transformadora: crítica de sí misma y de sus fundamentos, de sus propios condicionamientos y de la práctica eclesial en general; y orientadora de una determinada práctica y experiencia eclesial en consonancia con sus objetivos prioritarios. Tal intencionalidad, como es lógico, determinará luego las prioridades más urgentes y configurarán su desarrollo posterior.

(22) Cf. S. Lopes, *Liberationis Mysterium. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei* (Roma 1997), 217-284.

En segundo lugar, la EdL piensa que siendo la existencia humana radicalmente histórica, la Iglesia –como realidad humana, aunque no solamente humana– para ser bien comprendida en su dinámica propia, ha de ser comprendida desde una óptica histórica. De ahí deduce que es indispensable tomar conciencia de esa historicidad y por lo tanto del carácter *construible* de la Iglesia como construible es la historia en general. Esto –continúa la reflexión de la EdL– implica que la Iglesia situada en América Latina, habiendo tomado conciencia de estar inserta en el proceso latinoamericano de liberación, se comienza a comprender a sí misma y su misión *desde abajo*, desde la óptica del pobre, desde el reverso de la historia –que se entiende como expresión de la mirada divina descubierta en la Sagrada Escritura– y re-descubre a los destinatarios privilegiados del reino de Dios –los pobres– y a Cristo sufriente identificado con los despojados de este mundo. Y si quiere tomar en serio su historicidad piensa que tiene que hacer un esfuerzo por comprender más adecuadamente esa historia y por conducirla según el querer de Dios, ya que “una eclesiología determinada puede actuar de hecho como promotora o inhibidora de un proceso de liberación en curso... La autoconciencia eclesial no es indiferente al presente y al futuro de un pueblo mayoritariamente oprimido” (23). De lo anterior se deduce la necesidad de una visión crítica de la realidad a partir del pobre, una comprensión más lúcida de la realidad eclesial y su relación de influencia y dependencia con el tejido y los movimientos sociales. El recurso a las ciencias sociales entonces es evidente y conocido, pero esto, por lo demás –afirman–, ha sido siempre así, sólo que ahora se hace consciente y crítico. Una comprensión de la realidad actual –más o menos explícita– subyace siempre a toda elaboración eclesiológica. “Toda eclesiología se elabora con base a una comprensión determinada de la realidad actual –histórico-social– en que vive la Iglesia” (24). Y finalmente el sujeto que está detrás de esa praxis y reflexión es el pueblo pobre, explotado y creyente como protagonista histórico de su propia liberación. Solamente con este protagonismo se puede dar una verdadera liberación. Un protagonismo en la elaboración teológica y que es experiencia vivida, ya que los pobres son comprendidos como mediación privilegiada de la presencia del Señor en la historia. El derecho a la vida incluye el derecho a pensar. Esta experiencia de renovación eclesial que se enraíza en la destinación privilegiada del reino a los pobres, constituye el medio vital –en aquellos grupos en donde se toma conciencia de esto– en donde surgen las comunidades eclesiales de base por la fuerza del Espíritu y que se lleva a cabo no sin conflictos por cuanto supone una apropiación social del Evangelio. Surge así una verdadera Iglesia de los pobres o Iglesia del pueblo –una eclesiogénesis– que no quiere explícitamente oponerse a la larga historia eclesial, sino simplemente hacerla relevante hoy aquí. Este es el desarrollo de la conciencia genética que la EdL tiene de sí misma.

6. *Sacramento histórico de salvación*

Siendo esa la perspectiva y la autoconciencia fundamental de la EdL, se plantea ahora la pregunta por el sentido y misión de la Iglesia. En esta pregunta el centro está puesto en la misión. Desde el comienzo hay un claro *descentramiento eclesiológico*

(23) A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca 1983), 47s.

(24) A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca 1983), 55.

en la conciencia de la EdL. Se afirma meridianamente la necesidad de terminar con un así llamado *eclesiocentrismo* largamente histórico. Este cambio de perspectiva lo ve ya la EdL en los lineamientos básicos del Vat II, particularmente en *Lumen Gentium*, cuando se habla de la Iglesia como *sacramento*. Desde los inicios se adopta este concepto de *sacramento* como base de la EdL que se comienza a elaborar, ya que es muy funcional a esa reflexión. G. Gutiérrez, por ejemplo, en su *Teología de la Liberación* planteaba que el concepto de sacramento tenía dos significados fundamentales estrechamente relacionados: el de *cumplimiento y manifestación del designio salvífico*, en línea con San Pablo; y el de *signo eficaz de la gracia*, en línea con el desarrollo posterior de la teología sacramental (25). Pero, alejándose ahora de lo planteado por LG, Gutiérrez distingue ambos sentidos y afirma que el significado primordial es el primero: su calidad de signo visible que remite a la realidad que ella anuncia. Por eso –afirma– “su existencia no es un ‘para sí’, sino un ‘para los otros’”. Su centro está fuera de ella: en la obra de Cristo y de su Espíritu” (26). Con eso deja en un segundo plano la realidad instrumental de la Iglesia, que en LG 8 sí tiene un papel muy relevante. Y de allí concluye certera y ‘prognósticamente’ que “esto nos pone en la pista de una nueva manera de concebir la relación entre la Iglesia histórica y el mundo” (27). En esa dirección avanzó toda la reflexión eclesiológica posterior.

Habiendo sido definida la Iglesia como sacramento de salvación y entendiendo la sacramentalidad como existencia ‘para los otros’, la cuestión se transformó entonces en cómo debe ser y qué debe hacer la Iglesia hoy en América Latina para ser *efectivamente* sacramento de salvación en la situación actual de opresión/liberación (28). Lo importante no es la Iglesia sino la salvación. Pero la pregunta es todavía más aguda: ¿De qué salvación se trata? No de una salvación a-histórica, escatologizante e individualista –afirman–, sino de una salvación que siendo mayor que la historia, se realiza sin embargo ya en la historia, y en América Latina se realiza bajo la forma de liberación (29). Por lo tanto la Iglesia ha de ser sacramento histórico de liberación, en donde el acento está puesto en el adjetivo *histórico*. Ella se hace solidaria con las aspiraciones y luchas por la liberación. Hasta tal punto es importante la historicidad de la salvación –que es siempre de alguien y, en ese alguien, de algo– “que las características del salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar” (30). Esto no ha de entenderse –se afirma– como reducción, sino como una concretización de la salvación-liberación. Se podría afirmar ‘con cierto cuidado’ que ya no es primordialmente la Iglesia la que indica al mundo qué salvación trae, sino que es la necesidad concreta del mundo la que indica a la Iglesia qué salvación debe traer, para ser significativa al mundo de hoy, porque Dios actúa en y desde la historia. La “trascendentalidad” de esa teología es a todas luces evidente.

(25) Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971), 319-324.

(26) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971), 322.

(27) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971), 322.

(28) Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiológica en la teología de la liberación* (Salamanca 1983), 81.

(29) Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiológica en la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 262.

(30) I. Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en *Mysterium Liberationis*, II, 128.

“Pero la sacramentalidad se basa en una realidad anterior: la corporeidad de la Iglesia” (31). Recurriendo ahora al concepto de Cuerpo de Cristo –noción central en la eclesiología de San Pablo y retomada también por LG 7, pero ahora entendida desde una perspectiva particular (J.A.T. Robinson; X. Zubiri)–, se comprende la sacramentalidad de la Iglesia como que en la Iglesia “*tome cuerpo* la realidad y la acción de Jesucristo para que ella realice la *incorporación* de Jesucristo en la realidad de la historia” (32). ‘Tomar cuerpo’ significa “que algo se hace presente corporalmente y así se hace realmente presente para quien sólo una presencia corporal es realmente una presencia”, es decir, el hombre corporal necesitado de liberación. Y la ‘incorporación’ “es el formar cuerpo con ese cuerpo global y unitario que es la historia material de los hombres”, como “condición indispensable para la efectividad en la historia”. Es “adherirse al cuerpo único de la historia” (33). Jesús tomó cuerpo en la historia –“el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14)– y se incorporó a la historia del hombre al asumir la causa del reino. Desaparecida luego la visibilidad histórica de Jesús corresponde a la Iglesia –su continuación– seguir tomando cuerpo e incorporándose a la historia, que no es cualquier historia, sino –en continuidad con Jesús– la historia de liberación de los pobres y oprimidos. “Tomar cuerpo e incorporarse, es comprometerse concretamente en la complejidad de la estructura social” (34). La Iglesia es más de lo que en ella se ve, pero –concluyen– ese más se debe dar necesariamente en lo que se ve, para que sea realmente verdadero.

Esta sacramentalidad –entendida como tomar cuerpo e incorporarse– significará entonces servir al reino en la práctica mesiánica de Jesús y hacerse Iglesia de los pobres para ser verdaderamente cuerpo histórico de Jesús, siervo sufriente. En efecto, para determinar el modo de ser de la Iglesia –cuerpo de Cristo–, ella ha de recurrir, ya no según lo entiende San Pablo como Cuerpo sacramental, sino a la trayectoria histórica de Jesús de Nazaret. Y si Cristo adoptó la figura del siervo sufriente, la Iglesia ha de ser Iglesia de los pobres y oprimidos, como presentización de ese Jesús de Nazaret. De ahí que la corporeidad deba entenderse en clave de seguimiento, de asunción y continuación de la vida y misión de Jesús. Si Cristo está doblemente presente en el pobre: como el pobre amado y servido (=Mt 25) y como el pobre que libera y se empeña en rehacer la historia (=el crucificado por causa del reino); la Iglesia debe configurarse igualmente como su cuerpo, en ambos sentidos. Una Iglesia de los pobres que opta por los pobres, pero a la manera del siervo de Yahvé que lucha por ‘implantar el derecho en las naciones’ y muere (=lo matan) por esa causa. Así la Iglesia, como continuadora de la obra de Jesús, debe entenderse como Iglesia del pueblo crucificado y así sacramento de salvación. Todo lo cual –piensan– no acaba con su sacramentalidad mística –al no seguir la teología paulina–, sino que precisamente la realiza ‘en la historia’ al realizar el reino de Dios en la historia.

-
- (31) I. Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en *Mysterium Liberationis*, II, 129.
- (32) I. Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en *Mysterium Liberationis*, II, 129s.
- (33) I. Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en *Mysterium Liberationis*, II, 130.
- (34) I. Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en *Mysterium Liberationis*, II, 131.

7. *Reino de Dios e Iglesia*

Como se puede apreciar, la noción bíblica de ‘reino de Dios’ pasará a ser clave para comprender la misión de la Iglesia y, finalmente, su propio ser. Si la salvación es el reino de Dios que se acerca, y la Iglesia es sacramento de salvación, entonces la Iglesia debe hacer presente el reino de Dios. Ella ha de ser signo del reino. Para la EdL –asumiendo una cierta exégesis histórico-crítica liberal– “que Jesús centra su acción y su anuncio no en sí mismo ni siquiera en Dios, sino en el reino de Dios, es cosa fuera de discusión” (35), y aunque es más complejo determinar su contenido, sigue siendo indiscutible que ‘reino de Dios’ implica un determinado mundo histórico. Por lo tanto, para comprender el contenido de esta noción –aislándolo ya del acontecimiento de la resurrección– es clave revisar la práctica de Jesús. Así hecho, y desde sus perspectivas particulares, la EdL afirma que para Jesús el reino se entendía como la implantación por Dios del derecho de los pobres (36). A continuación extrae sus conclusiones. El reino de Dios ha de comprenderse como una realidad dinámica, generadora de cambios. Por eso, continuando con la vida y obra de Jesús, el reino de Dios se va realizando a través de mediaciones históricas, que no agotan ni se identifican con el reino de Dios, pero que son verdadera realización de ese reino. Y si son mediaciones históricas es porque pertenecen al *ya* de la salvación y son obra de la liberación humana. Por eso la relación entre el reino de Dios y la historia hay que plantearla en términos de liberación. El reino de Dios se acerca cuando la liberación avanza, ya que reino de Dios es ‘comunidad’ como obra de Dios. En ese contexto se comprende que el reino de Dios rebasa las fronteras de la Iglesia. Siguiendo el Concilio Vat II afirman que la Iglesia es germen del reino (LG 5), pero –agregan– no es el único germen (L. Boff). Donde opere el reino la Iglesia debe detectarlo y ponerle nombre. La centralidad del reino –así entendida– determinará finalmente la tarea evangelizadora de la Iglesia como servicio al reino, como un asumir la práctica de Jesús y, a través de ella, crear las relaciones de fraternidad queridas por Dios. Es una evangelización interpeladora, que descubre sentido, que concientiza, que se pone al servicio del mundo. La Iglesia es entonces cuerpo histórico de Cristo porque se hace presencia efectiva de la continuidad de la práctica de Jesús en la historia. La Iglesia está al servicio del reino que irrumpe en la historia y que, a la vez, es revelación y misterio inagotable. Es revelación y misterio a partir y en la historia, no más allá de la historia (37).

8. *Iglesia de los pobres*

La Iglesia como sacramento de liberación al modo como Jesús lo fue, por su carácter esencialmente (=antropológicamente) institucional, necesita de acomodaciones históricas. La cuestión –a partir de las premisas antes expuestas– es saber cuál es la

(35) I. Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en *Mysterium Liberationis*, II, 134.

(36) J. Sobrino, *Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, I, 467-510.

(37) Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiológia en la teología de la liberación* (Salamanca 1983), 132-152.

forma histórica más acomodada a lo que fue la *práctica* de Jesús. Sin necesidad de especiales reflexiones la EdL ve claro que la Iglesia sigue a Jesús cuando se hace pobre y opta por ellos. Es la Iglesia de los pobres en cuanto se encarna en los pobres, dedica su vida y muere por ellos y así se hace ciertamente signo eficaz de salvación para todos los hombres. Es así la Iglesia de los pobres la portadora privilegiada de sacramentalidad eclesial y de evangelización. Lo cual no significa oponerse a una cierta institucionalidad eclesial, al menos teóricamente, sino por el contrario, reflexionar a fondo sobre cómo debe ser su institucionalidad. Es una Iglesia que se identifica con la causa de liberación de los oprimidos de este mundo.

Si Dios opta por el pueblo (“He visto la aflicción de mi pueblo” [Ex 3,7]) –se identifica con su causa– la Iglesia ha de ser *del* pueblo. Se afirma que es esta la forma como en América Latina la Iglesia puede ser verdaderamente pueblo de Dios y presentarse como servidora del reino. En América Latina el pueblo será el pueblo pobre y oprimido, las clases marginadas y los que optan por ellos. Pero no es una masa acrítica, sino un pueblo mediado por la vida de comunidades de base con conciencia crítica, con organización y abiertas al servicio del reino. Por eso es que a partir de la experiencia formativa y dignificante (=humanizante) de las comunidades de base el pueblo llega a ser auténticamente ‘pueblo de Dios’: porque se *identifica con* (=hace suya) la causa de Jesús. Y a su vez la Iglesia *se hace* pueblo de Dios en la medida que se hace *del* pueblo. Esto recibe su fundamentación cuando vemos que es la liberación de Egipto llevada a cabo por Dios, lo que constituye a Israel como pueblo de Dios; y sobre todo, es claro a la luz de la dimensión histórica del proyecto de Jesús. El Mesías convoca a su nuevo pueblo *a partir* de los pobres y humildes. Es siempre el mismo punto: la ‘reducción’ de la ‘misión’ de Jesús a su ‘práctica’ histórica.

De lo anterior se extraen las consecuencias. Las comunidades de base son un nuevo modo de ser y de actuar como Iglesia. Son el rostro concreto de la Iglesia de los pobres. A partir de una renovada experiencia de fe, de amistad y participación; de una apropiación existencial de la Biblia; y de una conciencia social y política adecuada, las comunidades se perciben como un fruto prometedor y muy pertinente para llevar a cabo la renovación de la conciencia eclesial. No es una modalidad rígida sino una experiencia fecunda. No pretende en teoría agotar la experiencia eclesial. Pero tampoco es una experiencia pasajera sino un nuevo modo de concebir la vida eclesial. Allí se da una igualdad entre sus miembros. Por eso no quieren reemplazar directamente la institucionalidad vigente, pero sí son una interpelación constante al modo de ser y ejercer la autoridad. Finalmente por su condición de *base*, es decir, de laicos y pobres, que viven una experiencia comunitaria basada en la Palabra accesible a todos y con un compromiso por la liberación integral, se muestran como un potencial evangelizador –en el sentido ya expuesto– de cara al futuro en América Latina (38).

Esto es lo que se ha comprendido como una Iglesia que ‘nace del pueblo’. No es –en línea teórica– negación del origen trinitario de la Iglesia, sino que quiere ser concreción de su carácter de acontecimiento. El pueblo de Dios se ha constituido siempre esencialmente a partir de la respuesta permanente de fe de cada uno de sus miembros. Respuesta que se renueva siempre y que hace de la Iglesia un

(38) Cf. M. de C. Azevedo, *Comunidades eclesiales de base*, en *Mysterium Liberationis*, II, 245-265.

acontecimiento que está aconteciendo siempre. Por lo tanto hablar de una Iglesia que *nace* del pueblo, querría significar una Iglesia que renueva su fidelidad a Dios, históricamente situada en América Latina, al asumir la causa liberadora de los oprimidos. Pero, dadas las premisas sobre las que se sustenta esta renovación, queda planteada la pregunta: ¿es realmente sólo una renovación, o es una nueva forma de ser (=origen de la) Iglesia? En este ‘nacer’ de la Iglesia la EdL comprende que son los pobres el centro integrador de la vida eclesial y el cauce estructural de la donación del Espíritu. La masa se hace pueblo al hacerse comunidad. Esta renovación puede ser llamada eclesiogénesis, surgimiento de la ‘Iglesia popular’ o de la Iglesia del pueblo, pero ha de ser comprendida –como fruto de un lenguaje analógico– como la realización de su vocación de siempre: respuesta de fe, *Ecclesia semper reformanda* (LG 8) y acontecimiento que acontece, pero situada en una óptica bien determinada (39).

A partir de una eclesiología de ese talante, es claro que surgirá un redimensionamiento de los ministerios y sacramentos en la Iglesia. Un cambio en la imagen de la Iglesia implicará siempre modificaciones significativas en la forma como se estructura la autoridad. La EdL sostiene –sin comprender bien el desarrollo y el sentido de los documentos– que el Vaticano II puso las premisas pero no sacó las consecuencias con respecto a los ministerios. Afirmó una comprensión comunitaria de la Iglesia, un talante igualitario de los fieles y un derecho a la participación de todos en la vida eclesial. Queda, por tanto, extraer las consecuencias con respecto al ejercicio de la autoridad, de una eclesiología de cuño comunitario-participativo. Es lo que ha querido hacer la EdL en Latinoamérica. Además, desde la situación sociopolítico vivida en América Latina y la experiencia eclesial que allí se desarrolla –la denominada eclesiogénesis– se han suscitado nuevos ministerios más adecuados a la vivencia y objetivos de la praxis eclesial y evangelizadora en desarrollo. Todo esto deja planteada la necesidad de una definición de los nuevos ministerios que surgen –entendidos como carismas– y su coordinación con los ministerios ordenados. Pero fundamentalmente deja abierta la pregunta por la comprensión interna del ministerio ordenado, y no sólo su correcto y evangélico ejercicio; y por la *real distinción* entre ministerio ordenado y no ordenado y las consecuencias que de ella se derivan. Algo parecido sucede con el resto de los sacramentos. Se redimensionan de acuerdo a la perspectiva de los pobres. Se privilegia su carácter de signos del reino. Pero no queda clara todavía la *diferencia real* entre sacramentos, sacramentales y nuevas formas de sacramentos.

Por la extensión del presente trabajo, no podemos ahora profundizar sobre los ministerios y sacramentos en la EdL. Lo que sí es claro que la reflexión de la EdL, a este respecto, no ha alcanzado un desarrollo suficiente y parece que se encuentra con escollos teológicos relevantes que no sólo plantean cuestiones de fondo a su reflexión sacramentaria, sino que se vuelven preguntas de corte radical a la misma eclesiología que sustenta dicha teología sacramental-ministerial. Algo de esto último veremos a continuación.

(39) Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca 1983), 165-189.

II. BALANCE CRÍTICO DE LA ECLESIOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Habiendo expuesto sintéticamente los conceptos centrales de la EdL, sus fundamentos teológicos y algunas de sus consecuencias, a continuación haremos un balance crítico. Nuestro punto de discernimiento es necesariamente la eclesiología del Concilio Vaticano II. Algunos cuestionamientos ya hemos hecho a lo largo de la misma exposición, pero ahora ahondaremos en los puntos que me parecen centrales.

9. *¿Es posible una Eclesiología de la Liberación así concebida?*

Surge inmediatamente la pregunta acerca del desarrollo histórico de esta EdL, como tal. Se trata del caminar que ha tenido la TL en general, y la EdL en particular, como parte de ella. Es evidente que los acontecimientos históricos en torno a 1989 en Europa del Este (la caída del socialismo real), el desarrollo de los procesos político-económicos en Latinoamérica (el dominio casi sin contrapeso de un sistema capitalista-liberal globalizado) y los debates teológicos en torno a la propuesta teológica de la TL (v.gr. el concepto de liberación, el recurso a las –y a cuáles– mediaciones socioanalíticas, la posibilidad de una teología hermenéutica de cuño más radical, el punto de partida elegido por la TL) han influido decisivamente en su reformulación actual.

Sabemos que luego de sus años de gestación, en torno a la década de 1960, con los aportes sustantivos del Concilio Vaticano II y de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín, surgió propiamente como ‘Teología de la Liberación’ en torno al año 1970. Continuó desarrollándose fuertemente hasta la Conferencia de Puebla (que intentó, en torno al discurso programático de SS Juan Pablo II, asumir adecuadamente todo lo que era posible de la TL), llegándose a consolidar en la década de 1980 como una propuesta teológica sistemática, con pretensiones de universalidad (llegando a tratar casi todos los temas clásicos de la teología), aunque con la fuerte conciencia de ser una teología contextual. En buena medida esa afirmación era sustentada por la convicción de que toda teología es situada. Es la época de *Mysterium Liberationis*, de la colección *Teología y Liberación*, que finalmente no logró ser realizada en su forma original, y la Colección *Historia General de la Iglesia en América Latina* (dirigida por Enrique Dussel). En ese mismo período, se vio enfrentada, sin embargo, a los cuestionamientos más fuertes a nivel teológico, que fueron luego retomados fundamentalmente por las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*, de 1984 y 1986 respectivamente.

Entonces, a partir de todos estos acontecimientos, desde la década de 1990 ha venido habiendo un cambio importante en la TL. Por una parte, han surgido nuevos y radicales problemas. El colapso del socialismo real, el fin de la guerra fría y por lo tanto el surgimiento de una hegemonía de los EE.UU., han hecho plantearse si acaso no ha llegado “el fin de las utopías” o “el fin de la historia”. Se ha dado, además, un auge incontestado de una economía de corte liberal, muy globalizada, unido a un desarrollo espectacular de nuevas tecnologías en lo que se ha llamado la “tercera revolución tecnológica”, que ha llegado a plantear la existencia de sistemas funcionales autónomos (N. Luhmann). Estas y otras problemáticas han hecho pensar “que mucho de lo que era el fuerte de la TL en su fase anterior –el saber, la nitidez y

la radicalidad de sus concepciones— pasó a ser percibido como una debilidad o limitación en un escenario cambiante: el análisis social, su horizonte de esperanza, su espiritualidad, su eje hermenéutico” (40). Con todo, la misma TL piensa que “aún así se puede afirmar, de una manera general, que la nueva postura requerida de la TL por los cambios recientes en el escenario mundial consiste no en un abandono o sustitución de sus percepciones originarias, sino en un alargamiento y profundización de su horizonte conceptual, metodológico y temático” (41).

De hecho, hay un “paso de una preocupación centrada en lo económico-social y político a lo cultural” (42). Se asume paulatinamente la religiosidad popular y la preocupación por evangelizar la cultura. Se desarrolla una preocupación por la teología indígena, negra y feminista. En el fondo se ensancha la noción de pobre como todo aquel que es marginado o excluido de alguna manera de la “sociedad”. Se llega a la noción de víctima, en donde se abre el campo incluso a la propia ecología como otra forma de opción por lo pobres. Todo esto provoca un desarrollo de la antropología cultural y de la noción de alteridad como denominador común a todos los tipos de pobres (43).

En sintonía con lo anterior, se mantiene la dialéctica, pero cambia el contenido: de opresión-liberación se pasa a muerte-vida. El amor de Dios por los pobres no ha cambiado, pero sí la perspectiva de Dios: Dios ya no vale sólo en función de su actuar liberador, sino en sí mismo. Y el pobre es ahora el otro marginado, el sufrido, la víctima. Además se asume una racionalidad más de tipo sapiencial, una teología entendida más como sabiduría, en donde hay mayor cabida para la gratuidad y la alegría del encuentro con Dios (44).

Pero, a pesar de la convicción de la TL de la validez y pertinencia de la nueva orientación (45), producto de los acontecimientos descritos, me parece que queda en pie la pregunta de fondo: ¿Esto nuevo, sigue siendo TL? ¿Qué es entonces lo que constituye a una teología en TL? (46) Es verdad que algunos aportes de la TL —llamémosle ‘sus grandes intuiciones’— han sido asumidos por la teología en general y son hoy insoslayables en toda reflexión teológica: la contextualidad, es decir, poner atención en toda teología desde dónde se hace; la OPP, como un elemento esencial

(40) W. Altmann, O. Bobsin, R. Zwetsch, *Perspectivas de la teología de la liberación. Dificultades y nuevos rumbos en un contexto de globalización: Cristianismo y sociedad* 139 (1999) 49-57, aquí pág. 54.

(41) W. Altmann, O. Bobsin, R. Zwetsch, *Perspectivas de la teología de la liberación. Dificultades y nuevos rumbos en un contexto de globalización: Cristianismo y sociedad* 139 (1999) 49-57, aquí pág. 54.

(42) S. Silva, *La Teología en América Latina entre 1945 y 2000, con especial atención a la Teología de la Liberación* (Apuntes).

(43) Cf. S. Silva, *Transformaciones de la teología latinoamericana de la liberación en la década del 90. ¿Cayó la TL junto con el muro de Berlín?* (Ponencia en un Congreso en Freising [Alemania] 15-17.2.2008).

(44) Cf. D. Irarrázaval, *¿Adónde va la teología latinoamericana?: Pasos* 102 (2002), 1-4.

(45) Cf. P. Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas: Revista Latinoamericana de Teología* 64 y 66 (2005) 45-74; 287-313; P. Richard, *Futuro de la Teología de la Liberación (Una visión desde América Latina): Carthaginensia* 15 (1999) 325-345; C. de O. Ribeiro, *A Teologia da Libertação morreu? Um panorama da teologia latino-americana da libertação e questões para aprofundar o debate teológico na entrada do milênio: Revista Eclesiástica Brasileira* 250 (2003) 320-353.

(46) Cf. A. González, *Hacia una nueva teología: Mensaje* 507 (2002) 56-60.

del Evangelio y de la mirada de Dios; el pobre como sujeto en la vida y reflexión de la Iglesia; la relación mutua entre verdad y praxis; sus aportes a la teología de la historia al haber reflexionado sobre y desde los pobres, entendidos –más o menos– como lugar teológico; y, la excentricidad de la Iglesia en su relación con el mundo. Más allá de la comprensión misma de todos estos tópicos y los cuestionamientos a los resultados que muchas veces ha llegado en temas todavía en desarrollo, es innegable que su contribución ha sido poner estos temas sobre la mesa y tomarlos verdaderamente en serio. Pero, esto no significa que como sistema se haya logrado. Hay intuiciones, pero no me parece que como ‘Teología’ haya logrado integrar esas intuiciones en una síntesis de carácter universal. No me parece que haya sido capaz de asumir fundamentalmente la reflexión histórica antecedente. Es claro que ha cambiado enormemente en estos años en sus acentos, pero precisamente con eso ha desperfilado sus intuiciones primeras, y por eso mismo, ha desestabilizado sus propias bases sistemáticas.

Volviendo la mirada ahora a los temas más propiamente eclesiológicos, hay también cuestionamientos importantes. A lo largo de esta presentación han surgido cuestiones que merecerían una reflexión más honda. El uso del concepto de ‘modelo’ para entender una forma de ser Iglesia, abre la pregunta acerca de qué significa realmente un modelo. ¿Es un simple paradigma interpretativo, que se complementa con otros? ¿O es un nuevo punto de partida para comprender-realizar la realidad así vista? Parece ser más bien una verificación: ‘la verdad se hace’. Parece que la EdL lo comprende en este último sentido y abre paso así a un amplio subjetivismo. En esta misma línea, la relectura de los conceptos clásicos de la eclesiología (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu, Iglesia una, santa, católica y apostólica), ¿qué envergadura tiene? La mantención de un mismo término no asegura la continuidad fundamental de un concepto. Antes de realizar una relectura habría que explicar el significado de esa relectura, y sobre todo, eso no dice nada todavía de la validez de aquella relectura. En otro campo de preguntas, la crisis que se ve en torno a las CEBs plantea una pregunta acerca de su lugar y fuerza dentro de todo el andamiaje especulativo de la EdL. Es verdad que las CEBs, en el fondo, quieren expresar la calidad comunitaria de la Iglesia y ayudar a constituir a sus miembros en fuerza –en cuanto sujetos– de cambio en la Iglesia y la sociedad. Pero precisamente por ello su actual disminución, si no desaparición en muchos sitios, plantea una pregunta a la continuidad de una eclesiología que basa al menos una parte de su ser y misión en ellas. El tema de la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia (SC 10; LG 11) plantea igualmente, sin duda, una pregunta de fondo a una estructura así pensada. Una estructura eclesiológica *basilar* que prescinde de la cualidad eucarística de la Iglesia simplemente no puede ser calificada como católica. A mayor abundancia, dentro de la misma reflexión de la TL, se hace necesario un mayor discernimiento entre lo que se entiende como ‘Iglesia de los pobres’ y ‘CEBs’, que a veces se ha tendido a confundir. Por último, la necesidad de entender la EdL desde su suelo constitutivo (=desde su propia perspectiva y epistemología particular), es parte de lo que podemos concebir como teología contextual, pero ¿cómo una teología (=eclesiología) contextual entra en contacto diacrónico y sincrónico con la Tradición de la Iglesia? ¿Cómo no caer en un relativismo sin salida si no puedo discernir desde algún lugar (=Iglesia en su conjunto) la construcción sistemática de cualquier tiempo y lugar que sea?

Otras preguntas se podrían todavía formular, pero me interesa aquí detenerme en tres preguntas que me parecen las más centrales. Se refieren precisamente a los tres ejes sobre los cuales –a mi modo de ver– se fundamentaba toda la EdL.

10. *Conclusión: ¿Una eclesiología concebida en continuidad con el Concilio Vaticano II?*

En primer lugar me refiero al concepto de Iglesia como sacramento *histórico* de salvación, en donde lo *histórico* refocaliza el concepto de sacramento. El concepto de sacramento en LG es bien preciso. Mantiene en su plena significación tanto su calidad de signo, como su calidad de instrumento; además de la unidad y mutua complementariedad de ambos aspectos. El Concilio Vat II deduce esta doble significación del concepto de sacramento, tanto de la noción de *misterio* proveniente de la teología de San Pablo y la patrística posterior, como de la teología sacramental desde Tertuliano y San Agustín en adelante. La analogía fundante es siempre el Verbo hecho carne, en donde el analogado principal es, evidentemente, el Verbo encarnado, entendida su humanidad como *instrumentum coniunctum*; y donde –desde la teología sacramental– el signo es *eficaz*, precisamente en cuanto significa. De tal manera que me parece ver que en la focalización de un aspecto, en desmedro del otro, hay un alejamiento de la eclesiología propuesta por el Vat II. Esta focalización en el aspecto *manifestativo* del designio salvífico en la Iglesia, hace comprender la excentricidad de la Iglesia y su condición relativa (=en relación) de una manera que hace más difícil ver su importancia, su pertinencia y validez como sociedad visible, con una estructura permanente que es instrumento eficaz de salvación, y que subsiste (=permanece) en una determinada comunidad concreta. En rigor, una comprensión auténtica del concepto de sacramento implica precisamente un cierto “eclesiocentrismo” en el sentido de la “necesidad de esta Iglesia peregrina para la salvación” (LG 14). La Iglesia es efectivamente ‘centro’ en cuanto gozne ‘relativo’: en relación a y desde. Es nada en sí misma, pero es ‘todo’ en cuanto hace presente al Todo. Esa es precisamente la riqueza y a la vez la pobreza de la Iglesia. Por una parte, la Iglesia –como sacramento– no es un simple indicador de la salvación sino que la salvación acontece en ella y a través de ella; pero al mismo tiempo, ella tampoco es simplemente la salvación, el Cristo presente o el reino de Dios consumado. Lo que en verdad ocurre es que “la salvación ofrecida por Dios en Jesucristo y en el Espíritu Santo se nos da como tal *en* el signo finito y pecador de la Iglesia” (47). Y la universalidad de la salvación de Cristo hace que su sacramento sea igualmente universal, ya que actualiza la salvación en toda su plenitud, aunque todavía de modo imperfecto (*totum, sed non totaliter*). En todo esto la EdL se aleja del Vat II, y en el fondo, acaba con la *necesidad* de la Iglesia.

Lo mismo vale decir de la focalización en el concepto de salvación-liberación para definir las coordenadas del Salvador y de su presencia hoy: una salvación es percibida como tal, si realmente viene a salvar lo que se percibe como necesitado de salvación. Pero el Salvador no sólo salva de lo que se ve como necesitado de salvación, sino que también la salvación es revelación de la misma salvación que se ha

(47) M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica* (Salamanca 1996), 74.

de esperar y buscar. Esta es otra arista del mismo problema: la Iglesia no es sólo signo sino también instrumento, realidad divina presente (aunque en forma sacramental, frágil). La salvación es también revelación y la revelación como tal es salvación porque es presencia de Dios, autocomunicación de Dios mismo. Dios no sólo hace cosas en el mundo, sino que se hace presente él mismo en el mundo y a través de la realidad creada (=Iglesia). Dígase lo mismo de la interpretación como “tomar cuerpo” o “incorporarse” de la teología paulina del Cuerpo de Cristo. El concepto en la teología paulina se refiere, en primer lugar, a la posibilidad de relacionarse con Dios mismo en Cristo y por lo tanto en su Iglesia. Me parece que en todo esto se juega un tema eclesiológico de importancia: la realidad misteriosa de la Iglesia, concepto fundamental de *Lumen gentium*, como de toda la teología patrística.

En continuidad con la acentuación recién presentada hay otro punto que me parece relevante. Afirmar con I. Ellacuría que “Jesús centra su acción y su anuncio no en sí mismo ni siquiera en Dios, sino en el reino de Dios, es cosa fuera de discusión”, no parece bien ponderado. Sin salir de sede estrictamente teológica, SS Benedicto XVI en *Jesús de Nazaret* (Santiago 2007), por ejemplo, afirma exactamente lo contrario: “hablando del Reino de Dios, Jesús anuncia simplemente a Dios... el mensaje de Jesús resulta muy sencillo, enteramente teocéntrico. El aspecto nuevo y totalmente específico de su mensaje consiste en que Él nos dice: Dios actúa ahora” (48). LG 5 ve presente el Reino *de Dios* en la persona de Jesús, precisamente por ser el *Hijo*, rostro visible de Dios invisible. Es el Reino *de Dios*. Es un problema teocéntrico en donde entra en juego la condición divina de Jesús: Jesús hace presente el reino *de Dios*, precisamente por ser Hijo *de Dios*. La estrecha relación que podemos afirmar entre Jesús y Reino de Dios es un tema cristológico que aquí no podemos profundizar. Pero es clara su repercusión eclesiológica. Influye necesariamente en lo que se comprenderá luego como sacramento de la presencia de Cristo. Y evidentemente, separado Cristo del Reino, *a fortiori* quedará separada la Iglesia del Reino. Esto finalmente obligará a “definir” lo que se puede entender por Reino de Dios, con recurso al Jesús de Nazaret ‘histórico’. Pero ¿Podemos conocer el mensaje de Cristo al margen del canon bíblico completo? ¿Al margen del actuar de la Iglesia primitiva? Es decir, al margen de la predicación del kerigma primitivo, que veía con verdad en la resurrección de Jesús precisamente la llegada del reinado de Dios, que se identificaba con la presencia del mismo Cristo en la Iglesia por obra del Espíritu Santo, manifestación de Dios. El problema ‘teocéntrico’ de la cristología se traslada luego a la eclesiológica en torno a la misión de la Iglesia, y finalmente, en torno a la especificidad de su mensaje cristológico-teológico. La relación de la Iglesia con el mundo depende de esta cuestión, que por eso mismo no es menor. Detrás de esta problemática se juega el lugar del anuncio cristológico, la necesidad de conocer explícitamente a Cristo, el lugar y la necesidad de la misión de la Iglesia. Si el reino es separable simplemente de Cristo, ¿qué importancia tiene finalmente la profesión de fe cristológica? ¿No es una simple secularización de la fe el recurso a ‘la causa de Jesús’ en vez del anuncio *de Jesús*? Por lo demás da cabida a todo tipo de subjetivismos acerca de cuál fue *la causa de Jesús*.

(48) Pág. 83. Cf. todo el capítulo III, pp. 73-90.

Finalmente la categoría de “Pueblo de Dios” entendida como “Iglesia de los pobres” y en relación a su condición de sacramento histórico, con lo que ello quiere significar, no parece una identificación fácil. Por una parte, el mismo concepto de “pobres” –se ha visto ya– no ha sido fácil de definir y ha cambiado con el correr del tiempo. Y, por otra, el concepto veterotestamentario de “Pueblo de Dios” es un concepto ‘relativo’ a (=en relación con) Dios. La identificación de ambos conceptos viene en la EdL a través de la óptica semejante: Dios opta por el pueblo esclavo, se hace pobre y lo hace su pueblo; la Iglesia en la medida que opta por los pobres, hace suya su vida y causa, se hace Iglesia del Pueblo y de Dios. Más allá de lo discutible que pueda ser esa identificación en cuanto no le hace justicia al concepto veterotestamentario de Pueblo de Dios en su globalidad (propiedad de, pertenencia a Dios), estamos otra vez frente a un problema semejante: ¿Hay algo que constituya al Pueblo de Dios como tal? ¿O lo constituye como tal solamente su praxis? Si se ha enrarecido la relación Jesús-Reino de Dios, se hace más difícil la instrumentalidad sacramental de la Iglesia, y por lo tanto se redefine el modo de ser Pueblo de Dios. Es el complicado tema de la relación ontología-historia. Me parece que un problema importante detrás de esta teología está en la dificultad para constituir ontológicamente la realidad de la Iglesia. Un acento –como el que hace la EdL–, legítimo por cierto, pero muy unilateral, en la validación histórica de la Iglesia, deja en penumbra su constitución ontológica, la cual la hace permanecer en su identidad y a salvo de la arbitrariedad por parte de sus propios miembros. Su constitución depende finalmente del mismo Jesús (=su revelación), que nos llega hasta hoy a través de su devenir histórico: lo que se llama Tradición. La Iglesia no se redefine cada vez según la conciencia de sus miembros, sino en fidelidad a sus orígenes, que permanecen hoy a través de su necesaria institucionalidad.

Estos tres temas parecen ser nucleares y por lo tanto ponen en cuestión la base dogmática de una EdL. Junto a los acontecimientos históricos y a los debates teológicos, en parte importante también ha contribuido a la debilitación de la TL, la propia inconsistencia teológica de sus puntos de vista, entendidos como sistema teológico. En todo caso, las intuiciones y temas puestos por la TL siguen siendo válidos y requieren de ulterior reflexión. Han sido su aporte a la vida eclesial, con lo cual pasará seguramente a la historia de la teología. No así –me parece– su intento sistemático-eclesiológico, que se aleja de lo propuesto por el Concilio Vaticano II, como norma segura de comprensión eclesiológica.

RESUMEN

El artículo consta de dos partes. Primero hace una exposición sintética de los elementos centrales de la Eclesiología de la Liberación, precedida de una revisión de los elementos hermenéuticos que articulan la Teología de la Liberación. Luego hace un balance crítico a su propuesta eclesiológica en torno a tres problemas fundamentales: la comprensión de la Iglesia como sacramento histórico de salvación, la categoría de Pueblo de Dios entendida como ‘Iglesia de los pobres’ y su comprensión particular de la categoría ‘reino de Dios’. La conclusión es que la Teología de la Liberación, y en particular su eclesiología, se alejan de la eclesiología presentada por el Concilio Vaticano II, como norma segura de comprensión eclesiológica.

Palabras clave: Ecclesiología de la Liberación, Teología de la Liberación, ecclesiología, Latinoamérica, Teología latinoamericana, ecclesiología latinoamericana, sacramento de salvación, pobres, Iglesia de los pobres.

ABSTRACT

This article consists of two parts. First, the author elaborates a synthetic exposition of the central elements of the Ecclesiology of Liberation, preceded by a review of the hermeneutic elements that articulate liberation theology. Then he critically evaluates its ecclesiological proposal with regard to three fundamental problems: the understanding of Church as historical sacrament of salvation, the category of People of God understood as "the Church of the poor," and its particular understanding of the category, "Kingdom of God." The article concludes that liberation theology, and particularly its ecclesiology, distance themselves from that ecclesiology provided by Vatican Council II as a secure norm for ecclesiological comprehension.

Key words: Liberation ecclesiology, Liberation theology, Ecclesiology, Latin America, Latin American theology, Latin American ecclesiology, Sacrament of salvation, the Poor, Church of the poor.