

TRES MODELOS DE ECLESIOLOGIA

INTRODUCCION

El Vaticano II, al introducir una profunda renovación eclesial, implícitamente ha dejado establecido que la Iglesia, permaneciendo fiel al Evangelio, ha evolucionado y puede seguir evolucionando. Es más, se afirma explícitamente que «la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa» (LG 48). Por otra parte, la exhortación conciliar a discernir los signos de los tiempos (GS 4,11,44) exige a la Iglesia una constante vigilancia y capacidad de adaptación para dar respuesta a las exigencias de los hombres de cada momento histórico.

Esto explica y justifica el interés que después del Vaticano II ha suscitado el tema de las imágenes o modelos de iglesia¹. No sólo existe

¹ H. SCHLIER, *Eclesiología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium salutis* IV/1, Madrid 1973, 107-223.

A. DULLES, *Modelos de la iglesia*, Santander 1975.

— *Una nueva imagen de iglesia*: *Acción* (Paraguay) 14 (1982) n.º 53, 3-11.

I. RIUDOR, *Algunas reflexiones sobre las diversas imágenes de iglesia*: *Acción* n.º 53 (1982) 13-15.

H. FRÉES, *Cambios en la imagen de la iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium salutis* IV/1, 231-296.

L. BOFF, *Mission et universalité concrete de l'église*: *Lumière et vie* n.º 137 (1978) 33-52, resumido en *Selecciones de Teología* n.º 73 (1980) 95-108.

— *Práticas pastorais e modelos de Igreja*, en *Igreja, Carisma e poder*, Petrópolis 1982, 15-28.

R. MUÑOZ en el *Boletín de la Conferencia Boliviana de religiosos*, julio 1981, p. 2-4, presenta también tres modelos de iglesia: conservadora, renovada y liberadora.

una historia de la Iglesia, sino también una historia de la eclesiología. Descubrir las diferentes eclesiologías prácticas y teóricas que han ido apareciendo en la historia es tarea no sólo apasionante, sino indispensable para una eclesiología vigilante y crítica, que desee discernir cuál es el modelo eclesiológico más adaptado a las exigencias evangélicas del momento histórico presente.

Para ello no nos parece adecuado el limitarse a enumerar las vicisitudes de la historia eclesial, ni tampoco el constatar los modelos diferentes de iglesia existentes en la Escritura, ni el afirmar que cada modelo es bueno y todos ellos son complementarios e integrables.

Se trata más bien de una doble tarea: la de presentar la configuración, génesis y fundamento teológico de los diferentes modelos eclesiales y, por otra parte, la de enjuiciarlos críticamente a la luz del Evangelio, desde el presente y de cara al futuro que ya comienza.

La búsqueda y análisis de los diferentes modelos eclesiales no es, pues, una simple curiosidad histórica. Es una tarea eminentemente teológica y pastoral, que ayuda a comprender mejor las diferentes prácticas pastorales y obliga a buscar los mejores caminos de acción y presencia eclesial.

Si siempre es conveniente realizar esta tarea, mucho más aún lo es en el momento de fuerte cambio histórico (GS 5-10), ya que los diferentes modelos eclesiales coexisten, y muchas veces de forma no pacífica. También en nuestro tiempo la «recepción» del Vaticano II es lenta y origina tensiones y fuerte dialéctica.

Por todo ello en este trabajo nos limitaremos a presentar los tres modelos eclesiales que, siendo históricamente sucesivos (diacrónicos), de hecho coexisten (sincrónicos). La misma presentación crítica de los modelos facilitará el discernimiento final.

I. ECLESIOLOGIA PRECONCILIAR (VATICANO I)

1. FENOMENOLOGÍA DEL MODELO

Los obispos que fueron al Vaticano II rechazaron los esquemas eclesiológicos presentados por la Comisión preparatoria por considerar que ofrecían una imagen de Iglesia triunfalista, clerical y juricista.

V. CODINA, *Renacer a la solidaridad*, Santander 1982, especialmente 113-133.

J. B. LIBANIO, *Las grandes rupturas socioculturales y eclesiales*: CCAR, Bogotá 1982.

En realidad esta imagen era la que desde siglos prevalecía en los tratados de Iglesia y en la praxis eclesial cotidiana, y, como ha hecho notar un teólogo perito conciliar, esta misma imagen era la que habían rechazado, en los albores de la edad moderna, los reformadores protestantes².

Si repasamos los tratados de eclesiología que estaban en vigor hasta el Vaticano II³, observaremos que la Iglesia se define como el *Reino de Dios en la tierra*, como *sociedad perfecta* que goza de todos los medios intrínsecos para cumplir su misión. Aunque se afirma, siguiendo a Pío XII, que la Iglesia es el *Cuerpo místico de Cristo*, sin embargo, la dimensión jurídico-institucional prevalece sobre la mística: sólo la Iglesia romana se identifica con el cuerpo místico de Cristo; sólo los bautizados no impedidos por herejía, cisma o excomunión son miembros del cuerpo de Cristo; sólo la Iglesia católica posee todas las notas que Cristo deseó para su Iglesia.

La eclesiología preconiliar posee una clara orientación apologética. Esta apologética tiende a demostrar que la Iglesia que fundó Cristo es la católico-romana, ya que es la única que goza de jerarquía dotada de un gobierno monárquico perenne (Papado) y de una actividad magisterial auténtica e infalible. De este modo, en la eclesiología preconiliar se da una reducción de la eclesiología a la jerarquía y una práctica identificación entre Iglesia y jerarquía (con su triple potestad, sobre todo magisterial). En esta eclesiología no hay lugar para los carismas⁴ ni para la misma comunidad. Todo se orienta a la defensa de la verdadera Iglesia: los teólogos son simples fundamentadores y divulgadores del magisterio eclesiástico; los santos son pruebas apologéticas de la santidad de la Iglesia romana, y el mismo Espíritu Santo parece limitarse a ser el garante de la infalibilidad del magisterio y de la eficacia de los sacramentos válidos.

Esta eclesiología reflejaba a nivel doctrinal la praxis eclesial del tiempo: una Iglesia centralizada en el Papa y su curia, una Iglesia en la que los obispos eran más vicarios del Papa que auténticos pastores de la iglesia local y en la que los laicos eran más objeto pasivo que sujeto activo de la Iglesia. La Iglesia se dividía adecuadamente en iglesia docente e iglesia discente.

² G. MARTELET, *Oser croire en l'Eglise*, Paris 1979, p. 75-76.

³ Citemos dos autores bien representativos:

T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, Roma 1950, y J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*, I, BAC, Madrid 1951, 497-926.

⁴ Ya RAHNER se quejaba hace años de la ausencia de teología de carismas en la eclesiología de J. SALAVERRI. Cfr. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963, p. 61; el original alemán es de 1958...

Un fragmento de la encíclica *Vehementer nos* de Pío X de 1906, puede servir de ejemplo de esta mentalidad eclesial:

«La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, regido por pastores y doctores: sociedad por consiguiente, humana, en cuyo seno existen jefes con pleno y perfecto poder para gobernar, enseñar y juzgar. De lo que resulta que esta sociedad es esencialmente una sociedad desigual, es decir una sociedad compuesta de distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que tienen un puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de los fieles. Y las categorías son de tal modo distintas unas de otras, que sólo en la pastoral residen la autoridad y el derecho necesarios para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la sociedad, mientras que la multitud no tiene otro deber sino el dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores»⁵.

La Iglesia se erguía como una gran fortaleza, como una roca frente a los embates de las olas, una «acies ordinata», la «Civitas Dei» sobre la tierra. Todo su peso y poder descendía de arriba abajo, reflejando sobre la tierra la majestad de la Jerusalén celestial del Apocalipsis. La Iglesia de la llamada época piana, sobre todo la de Pío XII, ejemplifica bien esta praxis eclesial.

Sin embargo, a pesar de la apariencia de universalidad y sempiternidad, esta imagen de Iglesia posee el lastre del tiempo: es un modelo histórico de eclesiología, es una eclesiología concreta, ligada a unas circunstancias históricas que no son eternas, como tampoco lo puede ser este modelo. La mayor falacia de esta eclesiología consiste en presentarse como la única eclesiología católica, la que siempre ha existido y siempre debe permanecer...

Por ello es preciso ver el origen y evolución de este modelo eclesiológico.

2. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DEL MODELO

Este modelo que puede ser llamado del Vaticano I, hunde sus raíces mucho más atrás en el tiempo, hasta los orígenes de la cristiandad, cuando desde Constantino y sobre todo desde Teodosio (380) la Iglesia pasa de *religio illicita* a ser la religión *oficial* del Imperio: la Iglesia ocupa en el Imperio el lugar que había tenido hasta el momento la

⁵ Pío X, *Vehementer nos*, 1906. *Colección completa de Encíclicas Pontificias*, preparada por la Fac. de Filosofía y Teología de S. Miguel, Buenos Aires 1952, p. 797.

religión pagana. Es la religión del Estado, de la cual el emperador es el Pontifex Maximus. La Iglesia es una cuestión de Estado y por esto el emperador convoca concilios y expulsa herejes.

En contra de lo que muchos creen, los primeros siglos de cristianidad no fueron demasiado gloriosos para la Iglesia, siempre en conflicto con el Imperio y que tuvo que pagar con frecuentes exilios episcopales el precio de su libertad evangélica. Fue al caer el imperio romano occidental cuando la Iglesia, y en concreto el Papa, asumió poder y se convirtió en el Pontifex Maximus, árbitro absoluto de la Cristiandad. A medida que el Occidente se bautiza, el Papa tiene poder sobre toda la república cristiana. La potestad papal recubre dimensiones espirituales y temporales. Será la lucha por la supremacía temporal la que provocará las querellas medievales entre el Papa y los señores temporales, deseosos de enfeudar la Iglesia bajo sus pies. Y, paradójicamente, Gregorio VII, el Papa que lucha más fuertemente por la *libertas ecclesiae*, será quien provocará la mayor acumulación de poder eclesiástico y elaborará la ideología del poder absoluto del Papa. En sus *Dictatus Papae* (1075) hallamos fórmulas tan sorprendentes como «El Papa es el único hombre al cual todos los príncipes besan los pies» (n.4), «Su sentencia no debe ser reformada por nadie y él en cambio puede reformar la de todos» (n.18), «El Romano Pontífice si fue ordenado canónicamente se convierte indudablemente en santo por los méritos de S. Pedro» (n.23)...

Esta teocracia pontificia irá progresando todavía hasta Inocencio III y Bonifacio VIII, y el Papa pasará de llamarse Vicario y Sucesor de Pedro a ser Vicario de Cristo y Cabeza de la Iglesia (expresiones que los Padres de la Iglesia reservan al Espíritu y a Cristo, respectivamente)⁶. La separación del Oriente será, sin duda, uno de los primeros frutos amargos de esta eclesiología.

Desde entonces la pugna por la suprema potestad en la Cristiandad marcará toda la historia de la Iglesia y de la sociedad medieval. La eclesiología nace precisamente entonces, como tratado apologético de la potestad del Papa en contra de la potestad del emperador: los orígenes del tratado de Iglesia son apologéticos⁷. Y por otra parte, la noción de iglesia como «sociedad perfecta» también es típicamente medieval, aunque luego Belarmino la canonice en la contrarreforma.

⁶ Y. CONGAR, *Títulos dados al Papa: Concilium* n.º 108 (1975) 194-206.

⁷ Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días. Historia de los dogmas* III, Madrid 1976, 164-165. He aquí algunos de los títulos de las primeras eclesiologías: *De potestate papae; De potestate regia et papali; De principio et origine et potentia imperatoris et papae; Quaestiones de potestate papae...*

A medida que la Cristiandad se va desgarrando, la eclesiología refuerza este modelo eclesial centrado en la *sacra potestas*, para defenderse de los nuevos ataques que le vienen de la Reforma, de la Revolución francesa, de la independencia de América, de la «modernidad». Y no es casual que en plena «cuestión romana» la eclesiología del poder llegue a su cumbre dogmática: precisamente cuando el Papa siente amenaza sobre su soberanía temporal en los Estados Pontificios por las fuerzas unificadoras de la joven Italia, entonces el Concilio Vaticano I define dogmáticamente el primado pontificio y la infalibilidad de su magisterio⁸. En realidad la Iglesia que había visto la Revolución francesa como una desastrosa consecuencia del principio de libertad religiosa enarbolado por la Reforma, toma desde entonces una postura cada vez más intransigente ante las libertades humanas y democráticas. Es triste, pero aleccionador, ver cómo la iglesia jerárquica se va cerrando ante valores y libertades que hoy consideramos «derechos humanos»: contra la libertad de conciencia (condenada por Gregorio XVI como delirio, DS 2730), contra la libertad de opinión (error pestilentísimo, DS 2731), contra la separación entre Iglesia y Estado (DS 2955), contra los que dicen que la abrogación del poder temporal de la Iglesia es beneficioso para su libertad (DS 2976)...

El Vaticano I es el triunfo de la autoridad: de la autoridad de Dios frente a la razón humana (*De fide*), de la autoridad Papal frente a las tendencias conciliaristas y galicanas (*De ecclesia*). Desde entonces el magisterio eclesiástico se desarrolla con autonomía y vigor, y la Iglesia aparece como la *Mater et magistra* que saca de la Escritura y de la Tradición las enseñanzas para los cristianos y para el mundo entero.

Por otra parte, la jerarquía eclesiástica, al perder poder político, establece pactos con los dirigentes de las naciones, para obtener de ellos libertad y ayuda para su misión evangelizadora. A medida que la cristiandad ha ido retrocediendo y el mundo ha alcanzado autonomía e independencia de la Iglesia, ésta se ha sentido obligada a multiplicar sus instituciones con un sentido no sólo de suplencia y de ayuda asistencial, sino sobre todo confesional y apostólico, y con un claro matiz restauracionista. Los religiosos han pasado a ser como la prolongación de la jerarquía y más tarde los laicos se han convertido en el brazo secular del apostolado jerárquico (vg Acción Católica). Esta versión más modernizada del modelo de Cristiandad, que algunos han llamado modelo de *Nueva Cristiandad*⁹, aunque concede una cierta autonomía a los

⁸ G. MARTINA, *La iglesia de Lutero a nuestros días*, tomo III, *Epoca del liberalismo*, Madrid 1974, 173-202.

⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, 71-171.

seglares en el campo social y político, mantiene en manos de la jerarquía todo el peso de la autoridad y de la evangelización, ya que sólo a través de la jerarquía los laicos realizan la misión de inspirar de principios cristianos la sociedad. Esta falta real de autonomía de los movimientos laicales será la causa de las futuras crisis de estos movimientos, cuando éstos asuman posturas políticas radicales.

Digamos, para acabar este rápido recorrido histórico, que la evangelización de América latina (y de otros territorios «descubiertos») se hace bajo el signo de la Cristiandad, en colaboración pactada con los imperios coloniales (el Patronato). Estos ayudarán a la Iglesia en su misión y ella legitimará de hecho la conquista en nombre de la fe¹⁰. Cuando en el siglo XIX América latina se independice, Roma responderá excomulgando a sus primeros libertadores. Más tarde reconocerá a las nuevas repúblicas y pactará con ellas en aras de su misión. Cuando estos poderes se vuelvan en ocasiones autoritarios y despóticos, la Iglesia se encontrará desconcertada: si calla se siente infiel al Evangelio, pero si habla teme perder su fuerza y sus instituciones. En general se siente más valiente cuando ve atropellados sus derechos y libertades eclesiales que cuando son atropellados los derechos y libertades del pueblo. Una larga historia de poder hace que la jerarquía prefiera más los caminos de prudencia diplomática y de conversaciones a alto nivel con los poderosos que la denuncia profética. Es más, estas situaciones de conflicto todavía le dan argumentos para mantener y reforzar el poder, precisamente para así hacerse escuchar por los poderosos del mundo. Pero es realmente difícil ejercer la profecía desde el poder...

3. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS

A este modelo no se le puede acusar de incoherencia teológica. Está perfectamente trabajado y aunque ha sufrido diversos remozamientos a través de la historia, su fuerza estriba en su cohesión interna y su debilidad se inicia ante cualquier resquebrajamiento de su unidad.

Este modelo parte del dualismo naturaleza-gracia, orden natural y orden sobrenatural, que es la versión bautizada de la polaridad profano-sagrado del Antiguo Testamento y de las religiones. La Iglesia es el *arca salutis*, el lugar de salvación, la nave en medio del mar proceloso del mundo. En la época de cristiandad, cuando el número de bau-

CL. BOFF, *A ilusão de uma nova cristiandade*: Rev. Eclesiástica Brasileira 38 (1978) 5-17 [resumido en *Selecciones de Teología* n.º 73 (1980) 109-112].

¹⁰ E. DUSSEL, *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona 1972.

tizados ha crecido vegetativamente, la Iglesia llega a identificarse de tal modo con el mundo civilizado, que cree que fuera de ella sólo hay barbarie y perdición.

La Iglesia es, pues, la portadora de salvación, el Reino de Dios en la tierra. Esta salvación sagrada y sobrenatural se actualiza a través de los medios estrictamente sobrenaturales como son la Palabra y los sacramentos. De la Palabra, la Iglesia es fiel custodio (*depositum fidei*), y el dogma constituye la contraseña de la ortodoxia. Los sacramentos son concebidos en la época de cristiandad como causas operantes de la gracia, como medios necesarios de salvación, como instrumentos *ex opere operato* de la gracia de Dios. Desde el siglo XII (Pedro Lombardo y Concilio Lateranense IV), la doctrina sacramental se precisa y sistematiza: siete sacramentos, signos visibles de la gracia invisible, eficaces si no se pone óbice. Estos aparecen como canales de gracia que unen el cielo con la tierra, y aunque los grandes teólogos nunca niegan la posibilidad de una acción extrasacramental de Dios¹¹, de facto la piedad popular identifica los sacramentos con los únicos cauces de gracia.

De estos sacramentos, lo mismo que de la Palabra, el *sacerdocium* es ministro, custodio y dispensador. El sacerdote, en esta concepción, se define como el hombre de los sacramentos, capaz de realizar el milagro de la transubstanciación y de pronunciar la fórmula de la absolución¹².

Así, la misma división entre profano y sagrado postula una división eclesial entre fieles y sacerdotes, y una total hegemonía de lo sacerdotal. La Iglesia de cristiandad es necesariamente *clerical* y su eclesiología es una jerarcología. La Iglesia, como dice Pío X, es una sociedad de desiguales. Y esto no por motivos culturales (ignorancia del pueblo), sino como consecuencia de unos principios derivados de una concepción teológica. Es lógico que la eclesiología se limite a desarrollar la *sacra potestas* de la jerarquía, la *auctoritas* y el magisterio, y que haga del sacramento del orden el quicio de la vertebración eclesial.

En consecuencia, ni los laicos, ni los carismas tienen lugar activo en esta eclesiología clerical.

Esta *sacra potestas* se justificará teológicamente: Cristo es el divino Fundador de la Iglesia, entendiendo esta afirmación como forma predominantemente jurídica e institucional, teniendo como modelo la constitución de una sociedad jerárquica. Desde el siglo IV se irá produciendo

¹¹ *Summa Theologica*, III, q. 64, a. 7.

¹² E. SCHILLEBEECKX, *La comunidad cristiana y sus ministros*: Concilium n.º 158 (1980) 395-438.

una lenta trasposición de los títulos gloriosos y mesiánicos del Kyrios a la Iglesia, y concretamente a la jerarquía y al Papa. Este no sólo es el representante de Cristo, sino de Dios, el sol que todo lo ilumina, y a él deben obediencia y sumisión todos los fieles, incluidos los príncipes temporales cristianos. El Papa puede repartir tierras recién descubiertas a los príncipes cristianos y concederles el señorío sobre hombres y tierras en función de la evangelización. De este modo colonización y evangelización se entremezclan confusamente hasta identificarse en la práctica: la «societas christiana» es mediación necesaria para la fe. Los cristianos han sido bautizados masivamente, pero han sido poco evangelizados. Su fe se mantiene a través de las estructuras cristianas de la sociedad, que la Iglesia procura mantener. Cuando esta sociedad deje de ser masivamente católica (Reforma, Revolución Francesa, proceso de secularización...), entonces las instituciones cristianas serán como parcelas e islotes de cristiandad en medio del naufragio universal. Ellas son las encargadas de mantener la fe protegida. Desde este ángulo se comprende la creciente importancia de los religiosos en la Iglesia del Siglo XIX¹³ y más tarde la de los seglares en el apostolado social que se ha escapado del ámbito eclesiástico.

Paradójicamente, la Iglesia que comienza identificándose con el Reino y distanciándose del mundo, acaba identificándose con los poderes mundanos y mundanizándose ella misma, aunque sea con la recta intención de poder así servir mejor al Evangelio. Muchas de las oposiciones que el mundo moderno tiene ante la Iglesia no van directamente contra el Evangelio, sino contra el poder secular de la alta Iglesia.

La Iglesia que, por presentarse como el Reino y la «Civitas Dei» en la Tierra, parecía que debía subrayar los aspectos místéricos de su vida, termina por definirse jurídicamente como «sociedad perfecta», es decir, acaba por parangonarse con la sociedad civil y tiende a fomentar y subrayar las dimensiones más visibles, institucionales y externas de ella, hasta llegar a decir Belarmino que la Iglesia es una sociedad tan visible y concreta como la República de Venecia o el reino de los francos...

Y, por extraño que parezca, tras el triunfalismo inherente a este modelo eclesial, se esconde cada vez más una gran inseguridad. La práctica ha ido demostrando la inviabilidad de este modelo al desaparecer la vieja cristiandad latina, colonial y bizantina. Sólo un afán restauracionista y nostálgico puede soñar con la vuelta a este modelo eclesiológico del pasado. Pero con esto entramos ya en la valoración crítica.

¹³ J. C. Guy, *La vie religieuse a l'épreuve du temps: Etudes* julio 1976, 107-118 [resumido en *Selecciones de teología* n.º 67 (1978) 256-258].

4. VALORACIÓN CRÍTICA

Comencemos afirmando que, gracias a este modelo de Cristiandad, la Iglesia pasó de ser un pequeño ghetto, una «secta» religiosa más, a convertirse en una religión universal y ecuménica, capaz de extenderse por diversos pueblos y culturas. Bajo este modelo la Iglesia ejerció importantes suplencias sociales, humanas y culturales, en un momento histórico en que sólo la Iglesia poseía fuerza moral y espiritual para humanizar las ruinas del imperio y la barbarie.

Sin embargo, el precio pagado ha sido muy alto. El poder asumido en momentos de emergencia, se ha ido convirtiendo en algo connatural; lo que tal vez se justificaba en su momento histórico, se ha mantenido durante siglos, buscándose luego una justificación ideológica del mismo (vg.: ignorancia y falta de formación del pueblo, poca preparación de los laicos, etc.). La eclesiología de cristiandad ha olvidado con demasiada frecuencia que el Reino no ha llegado todavía y que mientras caminamos hacia la patria, el modelo para la Iglesia es el Jesús histórico, pobre y humillado. La cristología subyacente a este modelo se acerca más a la del Señor glorioso, cósmico y transfigurado, que a la del Jesús kenótico, Siervo sufriente de Yahvé. La Iglesia de cristiandad perdió la tensión escatológica de la primera generación de mártires y de los Padres de la Iglesia y se instaló demasiado cómodamente en la Tierra, como si el Reino ya hubiese llegado. Basta leer las optimistas páginas de Eusebio de Cesarea, en su *Historia eclesiástica*, para convencerse de ello. Esto trajo como consecuencia más una sacralización del orden existente que una crítica evangélica del mismo. El monacato que surge en los comienzos de la cristiandad es una réplica profética a la instalación eclesial.

Es indudable que la eclesiología de cristiandad aparece como trascendente, espiritual y religiosa, defensora de los valores de la verticalidad. Sin embargo, en la práctica esta defensa de lo trascendente está ambiguamente unida a los poderes mundanos y a los poderosos de este mundo, y se halla más cerca de la «*theologia gloriae*» que de la «*theologia crucis*». De este modo el eclesiocentrismo del modelo está lleno de sospechosas ambigüedades.

Si pasamos ahora a considerar la Iglesia en su estructura interna, observaremos que a medida que la Iglesia crece en poder externo se ahonda más la diferencia entre jerarquía y pueblo, partiéndose en dos la comunidad eclesial. El pueblo deja de ser la «*plebe sancta*», el sacerdocio santo, dotado de dones y carismas, para convertirse en una masa

amorfa y pasiva. El «corpus verum Christi» ya no es la comunidad cristiana, como en los primeros siglos, sino la eucaristía, pasando a ser la comunidad eclesial el «corpus mysticum Christi». Lógicamente, esta desvinculación de la eucaristía de la Iglesia coincide con la aparición de las primeras controversias eucarísticas sobre la presenciamiento real...

Los sacramentos conservan su fuerza y vigor derivados de la humanidad de Cristo, de la que son instrumentos. Sin embargo, la dimensión comunitaria se va esfumando y se convierte en los medios eficaces para alcanzar las gracias necesarias para la salvación individual. El sacerdocio vuelve a ser como en el Antiguo Testamento una mediación privilegiada entre los individuos y Dios, consumando peligrosamente la división entre la esfera profana y la sacral. Los religiosos que nacieron siempre como fermento profético en momentos de crisis eclesiales e históricas se convirtieron, sobre todo en el s. XIX, en un cuerpo especializado, dócil y útil al servicio de una eclesiología centralizada, que busca la restauración del «ancien régime».

El Espíritu Santo es el gran ausente de esta eclesiología marcadamente cristomonística. El principio de autoridad externa y la ley parecen prevalecer sobre el dinamismo vital del Espíritu que mueve a la fe, al amor y reparte dones y carismas. La cefalización del modelo repercute en la falta de auténticas iglesias locales, de espíritu de colegialidad y de «recepción» activa ¹⁴. Toda la rica vivencia comunitaria de la Iglesia primitiva y patrística se ha ido perdiendo. El pluralismo litúrgico y teológico ha cedido a una uniformidad canónica.

Esta eclesiología produce la impresión de ingravidez histórica: lo histórico discurre al margen de la Iglesia, por vía de errores y herejías. Sin embargo, un estudio desapasionado nos hace comprender que este modelo nunca fue ni pacífica, ni universalmente aceptado por los cristianos. Muchos errores y herejías no son más que la exacerbación desorbitada de legítimas aspiraciones hacia una Iglesia más pobre, más evangélica, más comunitaria y más popular ¹⁵. La separación de oriente, la escisión de la Reforma y el creciente alejamiento de la Iglesia del mundo moderno, no son más que trágicas consecuencias de un modelo, que aunque tal vez pudo justificarse en el siglo IV, desde el siglo XI tomó un viraje cada vez más peligrosamente autoritario, concentrando el poder en pocas manos e insensibilizándose a la acción del Espíritu en el pueblo cristiano y en la historia del mundo.

¹⁴ Y. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica*: Concilium n.º 77 (1972) 57-85.

¹⁵ Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976.

Este modelo eclesial, en todo caso, dejó de tener vigencia teológica oficial desde el Vaticano II, aunque su prolongada existencia durante por lo menos diez siglos explicaría la dificultad de muchos sectores eclesiales en abandonarlo definitivamente.

II. EL VATICANO II

1. FENOMENOLOGÍA DEL MODELO

Si el modelo eclesiológico preconiliar estaba centrado en la autoridad y el poder (eclesiología de la *potestas*), el del Vaticano II se centra en la *comunión*: es una eclesiología de la comunión con Dios y con los hombres. Los documentos conciliares, especialmente *Lumen gentium*, *Ad gentes* y *Gaudium et spes*, ofrecen una nueva imagen de Iglesia¹⁶.

Frente al *clericalismo* anterior, que reducía prácticamente la eclesiología a la jerarquía, el Vaticano II introduce la noción bíblica de *Pueblo de Dios* (LG II), pueblo todo él sacerdotal (LG 10-11) que posee la infalibilidad de la fe (*sensus fidei*) y una pluralidad de carismas (LG 12). La dimensión jerárquica no queda, evidentemente, negada, pero sí enmarcada dentro del Pueblo de Dios y a su servicio (LG III). Las mismas definiciones del Vaticano I sobre el primado y su magisterio infalible son «recibidas» por el Vaticano II y se resitúan en el seno de la colegialidad episcopal (LG 22 y 25). Atención especial merecen los laicos (LG IV) y los religiosos (LG IV) sobre los que la eclesiología del Vaticano I no habló.

Frente a la eclesiología triunfalista típica de la Cristiandad, la del Vaticano II establece que la Iglesia no se identifica con el Reino, sino que camina *hacia la escatología* (LG VII) y reconoce que la Iglesia peregrinante lleva consigo la imagen del mundo que pasa, vive entre creaturas que gimen en dolores de parto (LG 48,4) y confiesa que ella misma, aunque santa, necesita de una continua purificación (LG 8,4) y de una mayor maduración (GS 43,6).

Frente a la visión *juridicista* de la Iglesia concebida como sociedad perfecta, el Vaticano II nos ofrece una visión de Iglesia como *misterio*,

¹⁶ I. RIUDOR, *Iglesia de Dios, iglesia de los hombres*, Santander 1972-4.
G. BARAÚNA, *La iglesia del Vaticano II*, I y II, Barcelona 1966.
V. CODINA, *Hacia una eclesiología de comunión*: Actualidad bibliográfica n.º 32 (1979) 301-314.

enraizada en el misterio Trinitario (LG I) y especialmente vinculada con el Espíritu (LG 4; AG 4). La Iglesia se manifiesta «como una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4,2).

Esta eclesiología de comunión adopta también una nueva postura ante el mundo. Estamos lejos de una actitud de autosuficiencia, desprecio o condena. Desde el discurso inaugural de Juan XXIII del 11 de octubre de 1962¹⁷ hasta el de clausura de Pablo VI del 7 de diciembre de 1965¹⁸, todo el Concilio respira un ambiente de diálogo, de acercamiento al hombre, de servicio a la humanidad. Toda la constitución *Gaudium et spes* es un modelo de estas nuevas relaciones entre la Iglesia y el mundo (especialmente GS 40-45).

Este mismo espíritu se muestra de forma particular en la relación ecuménica con los cristianos de otras Iglesias y comunidades cristianas (LG 15 y *Unitatis redintegratio*) y en el diálogo respetuoso con las grandes religiones de la humanidad (LG 16 y *Nostra aetate*).

El decreto sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) es un síntoma bien patente de lo que la Iglesia ha madurado en estos últimos siglos y de su progresiva apertura a la «modernidad» en sus aspectos culturales, científicos, sociales y religiosos.

2. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DEL MODELO

Un cambio tan radical y profundo no se ha operado instantáneamente, sino que ha sido la consecuencia de una profunda fermentación no sólo teológica (movimiento bíblico, litúrgico, patrístico, eclesial, ecuménico, nuevas escuelas teológicas europeas...) sino también socio-político (revoluciones sociales, dos guerras europeas, etc), acaecida durante la primera mitad del siglo xx.

Por otra parte, tampoco es totalmente nuevo este modelo eclesial, sino que recoge la eclesiología de comunión de la época patrística, especialmente la eclesiología de Africa y Oriente, que al instaurarse el mundo eclesiológico de Cristiandad fue marginado y sólo emergió esporádica-

¹⁷ «Siempre la iglesia se opuso a estos errores. Frecuentemente los condenó con severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de la doctrina sagrada más que condenándolos» 11-10-1962, n.º 15.

¹⁸ «Nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico, tanto que podemos afirmar también que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre» (7-12-1965, n.º 16).

mente en forma de movimientos proféticos o contestatarios: canonistas pregregorianos y opositores a Gregorio VII, movimientos populares y laicales del siglo XII, conciliaristas, reformadores, galicanos, eclesiología de la escuela de Tübingen y de Newman, eclesiología de la escuela rusa del siglo XIX, la minoría del Vaticano I, etc.

El Vaticano II más que innovar un nuevo modelo eclesial, redescubre el modelo más tradicional y más enraizado en la Escritura, que por motivos históricos y políticos había sido postergado desde el siglo XI.

El fruto del Vaticano II no se hizo esperar. Una nueva dinámica comunitaria animó toda la vida eclesial, en todos sus niveles. Se instauraron sínodos, conferencias episcopales, consejos pastorales, secretarías para la unión de los cristianos y para el diálogo con las grandes religiones; se impulsó el diálogo ecuménico con emocionantes gestos reconciliatorios (vg. el abrazo entre Pablo VI y Atenágoras), se promovió la reforma litúrgica y la vida religiosa se renovó a través de capítulos extraordinarios que promovían la vuelta al evangelio y al carisma fundacional. La Iglesia se modernizó en sus estructuras y se adecuó al espíritu de los tiempos.

No puede negarse que el nuevo modelo de Iglesia de comunión ha producido una verdadera primavera eclesial, un renovado Pentecostés, como había deseado Juan XXIII.

3. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DEL MODELO ECLESIAL CONCILIAR

La articulación teológica de este modelo de eclesiología de comunión se centra en la noción de *Iglesia sacramento universal de salvación* (LG 48,2; AG 1,1; GS 45,1), *sacramento de la unidad entre Dios y los hombres* (LG 1,1; 9,3; AG 5,1; SC 5,1).

La salvación no se concibe ya como ligada a unos pocos espacios sagrados concretos, sino como una oferta universal dirigida a todos los hombres, como la gracia de Cristo que pervade toda la historia de la humanidad y la fermenta hacia su maduración escatológica¹⁹. La Iglesia no se identifica con el Reino, sino que éste es, como dice bellamente L. BOFF²⁰, el arco iris bajo el cual están la Iglesia y el mundo; el mundo es el lugar de construcción del Reino, abierto a la escatología. En este horizonte la Iglesia es sacramento, es decir, signo e instrumento (LG 1,1) de la acción oficial, pública y comunitaria del Espíritu de Cristo en el

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Doctrina conciliar de la iglesia y realidad futura de la vida cristiana*, en *Escritos de teología VI*, Madrid 1969, p. 472s.

²⁰ L. BOFF, *Igreja, carisma e poder*, p. 22.

mundo, ya que Dios, aunque salva a todos los hombres que le temen y practican la justicia, ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sino formando un pueblo (LG 9,1).

La noción de Iglesia-sacramento se fundamenta en la cristología de Cristo-sacramento, protosacramento de salvación, el cual asumiendo nuestra humanidad nos hace partícipes de su divinidad. En la sacramentalidad de Cristo se enraíza la Iglesia, que es el sacramento radical, la presencia sacramental de Cristo en la historia. Los sacramentos de la Iglesia son, desde esta nueva óptica, los momentos esenciales de la auto-realización de la Iglesia-sacramento²¹. Los sacramentos aparecen ahora sobre todo en su dimensión comunitaria y eclesial: bautismo y confirmación introducen en la comunidad de Cristo y del Espíritu; la Eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia es la que celebra la Eucaristía; la penitencia reconcilia con la Iglesia (*pax cum ecclesia*); el matrimonio constituye la célula eclesial básica (*ecclesia domestica*); la unción es una presencia eficaz de la Iglesia ante un miembro doliente de la comunidad; el sacerdocio ministerial no es visto ya como el mediador entre Dios y los hombres, sino como miembro cualificado de la comunidad, ordenado para actuar «in persona Christi», pero en cuanto especialmente constituido «en nombre de la comunidad» (LG 10; PO 5)²².

Desde esta visión no eclesiocéntrica, las realidades terrenas alcanzan su autonomía (GS 36,41), son portadoras de salvación, merecen ser buscadas por sí mismas, no sólo en cuanto se introducen en el ámbito eclesiástico. La Iglesia deberá estar especialmente atenta a auscultar y discernir los signos de los tiempos, ya que por ellos se expresa el Espíritu del Señor que conduce la historia (GS 4,11,44).

Finalmente, digamos que la forma concreta de realización de la Iglesia como sacramento de salvación es la *comunidad cristiana*. Tal vez la mayor novedad del Vaticano II es la afirmación clara de la importancia de la *iglesia local* bajo sus diferentes aspectos: litúrgico-eucarístico (SC 41,2, 37), jerárquico-episcopal (LG 23 y 26), ecuménico (UR 14,1; 15,1; OE 2-11), colegial (CD 11), misionero cultural (AG 22-22). Así, por una parte, la comunidad es la realización concreta histórica y geográfica de la Iglesia sacramento universal de salvación y a su vez la eclesiología de comunión posee un fundamento sacramental. Como afirmaba la tradición patristica, la comunidad eclesial es el primer fruto de la Eucaristía y las dos constituyen un mismo misterio de comunión entre Dios y los hombres: *communio sanctorum*, *koinonía*.

²¹ K. RAHNER, *La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964.

²² Cf. Prólogo de Y. CONGAR a la obra de B. D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona ecclesiae*, Paris 1978.

4. VALORACIÓN CRÍTICA

Es tan positivo el balance del Vaticano II en su eclesiología que bien puede afirmarse que nos hallamos ante un evento salvífico y teológico —un *kairós*— de excepcional importancia para la historia de salvación. Su misma cercanía nos impide captar toda su trascendencia.

Sin embargo, la valoración altamente positiva del Vaticano II no nos debe impedir una mirada objetiva y serena sobre sus mismas limitaciones, inherentes por lo demás, a toda obra humana situada en la historia.

No nos debe extrañar que la eclesiología del Vaticano II y en concreto la de la *Lumen gentium* posea un cierto carácter de yuxtaposición de tendencias eclesiológicas, sin llegar a una síntesis coherente. Como ha estudiado Acerbi, la LG presenta, junto a elementos de una eclesiología de comunión, rasgos de la eclesiología jurídica de la etapa anterior. La LG, como Moisés, vislumbra ya la tierra prometida, pero no logra penetrar en ella²³.

Por otra parte, aunque la eclesiología de LG es fundamentalmente diversa de la eclesiología atemporal del modelo precedente, de hecho la Iglesia se define con anterioridad a una reflexión sobre el mundo contemporáneo (como se realiza en GS, promulgado posteriormente).

Desde otro ángulo, los teólogos ortodoxos, aun reconociendo el avance realizado en la Pneumatología del Vaticano II, confiesan que todavía le falta avanzar más²⁴. En realidad, aunque no faltó en toda la etapa conciliar el diálogo con la Iglesia ortodoxa, el ecumenismo del Vaticano II se desarrolló principalmente en relación con la Iglesia de la Reforma.

Sin embargo, la mayor crítica que se puede hacer al Vaticano II es la que nace desde la interpelación de los pobres de la tierra, y concretamente del tercer mundo.

Desde el reverso de la historia surgen una serie de interrogantes críticos que cuestionan ciertos aspectos de los documentos conciliares.

Hay que conceder al Vaticano II el gran mérito de haber pasado de una eclesiología esencialista a otra más histórica de una visión eclesiocéntrica a una eclesiología elaborada en diálogo con el mundo contemporáneo moderno, de una visión apologética a otra más crítica y realista.

²³ A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giurídica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.

²⁴ N. A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im Oekumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, p. 60. Lo mismo opinan algunos autores católicos como L. BOUYER, *La iglesia de Dios*, Madrid 1973.

Sin embargo, desde el tercer mundo la eclesiología del Vaticano II produce la impresión de reflejar con demasiada frecuencia el mundo social, cultural, económico y político del primer mundo desarrollado. El mundo con el que dialoga la Iglesia conciliar es casi exclusivamente el mundo moderno, el mundo científicamente desarrollado, secular, de alto nivel económico y de democracia formal, es decir, el mundo del neocapitalismo. De hecho, los grandes protagonistas teológicos del concilio pertenecían en su mayoría al mundo noratlántico. Esto se traduce en el optimismo, a veces un tanto ingenuo, ante el mundo y su evolución que respira GS (a pesar de sus afirmaciones sobre la existencia de pobres y pobreza en GS 1; 9; 56; 66), en contraste con la experiencia negativa que existe desde el tercer mundo. El mismo Pablo VI reconoce el acento optimista del Vaticano II:

«Pero hace falta reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno»²⁵.

Es también sintomático el silencio del documento sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*) acerca del hecho de que los actuales territorios de misión coincidan casi totalmente con las antiguas colonias y con países que viven aún actualmente en situación de dependencia económica y política del exterior, a pesar de poseer independencia.

Otra traducción teológica de esta perspectiva noratlántica de la eclesiología del Vaticano II es la poca concreción que poseen términos como Pueblo de Dios, Reino, unidad, comunión, comunidad, mundo..., con grave riesgo de que estas formulaciones permanezcan abstractas, neutrales y atemporales. La comunidad eclesial y la misma dimensión eclesial de los sacramentos, al no estar suficientemente arraigada en la historia, puede desembocar fácilmente en un panliturgismo eclesiástico. El concepto de unidad eclesial, si no se analiza cuidadosamente, puede servir de cobertura ideológica de los conflictos reales de la sociedad que atraviesan el seno de la misma Iglesia. La noción del Reino de Dios permanece excesivamente abstracta y a la larga inoperante si no se define su contenido real y concreto. ¿No es extraño que al hablar de la Iglesia como nuevo pueblo de Dios, se omita la referencia a la liberación de los israelitas de la esclavitud egipcia (LG 9) que fue el evento salvífico fundamental en la constitución del pueblo de Dios en el Exodo y el prototipo de toda futura salvación definitiva? No es casual que gran parte de la eclesiología postconciliar desarrollada en Centroeuropa (vg. la

²⁵ PABLO VI, *Alocución de clausura del Vaticano II*, 7-12-1965, n.º 9.

de *Mysterium salutis* o la eclesiología de H. KÜNG) adolezca de los mismos defectos y produzca la impresión de ingravidez histórica²⁶. Tampoco es casual que la Iglesia del postconcilio en su praxis social se haya orientado más hacia una reforma del sistema económico vigente en occidente que hacia una búsqueda de otras alternativas, limitándose muchas veces a exhortar que los pueblos pobres puedan participar más del capitalismo avanzado y tecnológico de los países ricos. Si bien es verdad que la Iglesia del postconcilio ha superado ya su medieval unión con el Estado, no se puede decir lo mismo acerca de sus relaciones con los sectores poderosos política y económicamente de la sociedad, esperando que ellos, desde el poder, ayudarán a los países y clases pobres, y serán los agentes de cambio social. Sin embargo, la brecha entre los países ricos y pobres crece con el tiempo y se agrava continuamente...

Para formularlo de forma clara y precisa, la ilusión de Juan XXIII, expresada en la víspera del concilio²⁷ de hacer de la *iglesia de los pobres* el rostro de la Iglesia conciliar, o la voluntad del Cardenal Lercaro de centrar todo el Concilio en el tema de la *Iglesia de los pobres*²⁸, no se llegaron a realizar en el Vaticano II.

Corresponderá a las Iglesias del Tercer Mundo la gloria de realizar este viejo sueño del Papa Juan.

Por esto el modelo que presentamos bajo la inspiración de MEDELLÍN-PUEBLA no es tanto un nuevo modelo radicalmente nuevo del modelo del Vaticano II, cuanto la consumación del mismo modelo conciliar.

Pero posee rasgos tan característicos que merece la pena considerarlo separadamente: la Iglesia del Vaticano II dialogó con el mundo nacido de la Reforma, de la primera ilustración y de la Revolución francesa, pero no llegó a establecer un diálogo real con el mundo nacido de las revoluciones sociales del XIX y del XX, la llamada segunda ilustración.

Las Iglesias del Tercer Mundo han iniciado este doloroso diálogo.

III. MEDELLIN-PUEBLA

1. FENOMENOLOGÍA DEL MODELO

En un simposio eclesiológico celebrado en Bolonia a los quince años de la clausura del Vaticano II se constató que la antorcha del Concilio

²⁶ Véanse los finos análisis de A. QUIRÓS, *Eclesiología en la teología latinoamericana de liberación*, en prensa.

²⁷ Discurso del 11-9-1962, recogido en AAS (1962) p. 682.

ha pasado ahora a las Iglesias del Tercer Mundo²⁹. Estas han realizado una relectura del Vaticano desde su estado de opresión y dependencia. Las conferencias episcopales de Africa (Kampala, 1969), Extremo Oriente (Manila, 1970) y América Latina (Medellín, 1968, y Puebla, 1979) son testimonios significativos de esta interpretación creadora del Concilio. Si optamos por llamar a este modelo eclesiológico con los nombres de Medellín-Puebla es porque creemos que el continente Latinoamericano, por su doble condición de larga tradición cristiana y de Tercer Mundo, es el que ha podido de forma más original y vigorosa plasmar este nuevo modelo eclesiológico. Por lo demás, MEDELLÍN-PUEBLA tienen para nosotros más el sentido de un espíritu eclesiológico que el de unos documentos concretos sobre eclesiología. Así, por ejemplo, el capítulo que PUEBLA dedica a la eclesiología expresamente (PUEBLA, 220-303), es mucho menos rico que la eclesiología implícita que se halla esparcida en todas las páginas de PUEBLA (cf. 617-657 sobre las comunidades eclesiales de base)³⁰.

¿Cuál sería la nota más característica de este nuevo modelo? Podemos afirmar que este nuevo modelo eclesiológico tiene como eje estructurado y básico a los pobres y oprimidos de nuestro mundo. La eclesiología es vista desde el reverso de la historia, desde los crucificados del mundo, desde «los Cristos azotados de las Indias» para asumir una expresión de Las Casas que Gustavo Gutiérrez hace suya con frecuencia.

Si el modelo del Vaticano II era el de una eclesiología de comunión, el de América Latina insiste en que los pobres deben ser el centro de esta comunión. De este modo, los conceptos básicos del Vaticano II se reformulan desde los pobres.

²⁸ Para LERCARO el tema del misterio de Cristo en los pobres es un aspecto esencial y primordial del misterio de Cristo, «aspecto anunciado por los profetas como señal auténtica de la consagración mesiánica de Cristo; aspecto exaltado por la misma Madre de Dios en la encarnación del Verbo; aspecto que ha venido a ser claro y patente con el nacimiento, infancia, vida oculta y ministerio de Jesús; aspecto que es la ley fundamental del Reino; aspecto que infunde su marca peculiar a toda efusión de gracia y a la vida de la iglesia, desde la comunidad apostólica hasta las épocas de más intensa renovación interior y expansión exterior de la iglesia; aspecto, en fin, que será sancionado en la eternidad con el premio o el castigo, cuando el segundo y glorioso advenimiento del Hijo de Dios, al fin de los tiempos», cf. *Acta Synodalia SCO. Vat. II*, vol. I, período I, parte V, p. 327-330.

²⁹ L. SARTORI, *L'eclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive: Cristianesimo nella storia* 1 (1980) 531-544.

³⁰ La bibliografía sobre el tema es abundante. Remitimos a nuestro boletín bibliográfico, *Eclesiología Latinoamericana de la liberación: Actualidad bibliográfica* 18 (1981) 191-206. Sobre la eclesiología de Puebla pueden verse los estudios de J. MARINS y R. MUÑOZ, en EQUIPO SELADOC, *Puebla*, Salamanca 1981.

Así, la noción de Pueblo de Dios, típica del Vaticano II, se concreta mucho más: este pueblo nació al ser liberado por Dios de la opresión de Egipto, como recuerda MEDELLÍN en su *Introducción* (MEDELLÍN, *Introducción*, n. 6) y nos ofrece de este modo una pauta para comprender el sentido del paso salvador de Dios. Dios salva liberando integralmente, haciendo pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas. La teología latinoamericana destacará la importancia teológica que para la comprensión del Pueblo de Dios tiene el concepto bíblico de *ókhlos*, pueblo pobre y despreciado, objeto de la predilección de Jesús (cf. Mt 9,36) y del desprecio de los líderes religiosos judíos (Jn 7,49).

El concepto de Reino de Dios, también se delimita más: es un Reino que tiene en los pobres sus privilegiados y el objeto prioritario de su evangelización. En este sentido es lógico que Puebla, siguiendo a Medellín, haga una opción preferencial por los pobres (Puebla, 1.134-1.165).

El concepto de mundo no es para el Tercer Mundo tan ingenuamente optimista y positivo como desde algunas páginas del Vaticano II y sobre todo desde la teología centroeuropea parece desprenderse: el mundo moderno, avanzado y progresista se sufre desde el Tercer Mundo como mundo de pecado, impregnado del pecado del mundo, que cristaliza en estructuras de pecado, «violencia institucionalizada» (Medellín, Paz 16), «injusticia institucionalizada» (Puebla, 46), «pecado social» (Puebla, 28), causa de tanta miseria y pobreza inhumana (Puebla, 29-50).

Frente a la eclesiología postconciliar europea que produce una cierta impresión de ingravidez histórica y de neutralidad abstracta, la eclesiología latinoamericana parte de la dolorosa realidad de América Latina. No es casual que tanto Medellín como Puebla comiencen analizando la realidad latinoamericana antes de hablar de la Iglesia y la evangelización (MEDELLÍN, *Promoción humana*; PUEBLA, *Visión histórica de la realidad latinoamericana*, 15-17). El centro de la Iglesia está más allá de sus muros eclesiásticos; no son sus derechos, ni sus privilegios, ni sus instituciones, sino los derechos y necesidades de la mayoría de la humanidad empobrecida.

Para decirlo con una frase ya clásica, este modelo eclesiológico aspira a ser no sólo una Iglesia para los pobres, sino *una Iglesia de y con los pobres*. L. Boff ha visto en la entrega del anillo de Juan Pablo II a los favelados de Vidagal de Río en julio de 1980 el símbolo del nuevo pacto entre la Iglesia y los pobres³¹.

³¹ L. BOFF, *Igreja, carisma e poder*, p. 27.

2. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DEL MODELO

Desde el punto de vista eclesial este modelo está en estrecha conexión con el Vaticano II, que fue quien operó el gran viraje del modelo de cristiandad al modelo de comunión. Del mismo Vaticano II brotó el famoso documento de 17 obispos del Tercer Mundo, encabezado por Hélder Cámara, en el que se afirma que los pueblos del Tercer Mundo son el proletariado del mundo actual³².

Pero junto a este hecho mayor eclesial, una serie de acontecimientos socio-políticos han despertado una nueva sensibilidad en América Latina en la década de los 60: la toma de conciencia de que la situación no era simplemente de subdesarrollo, sino de dependencia, la irrupción de los pobres como protagonistas de la historia, el endurecimiento de los regímenes totalitarios y el surgimiento de la Doctrina de la Seguridad Nacional, etc. En todos estos acontecimientos la presencia de cristianos comprometidos constituye un hecho mayor y nuevo, de gran trascendencia eclesial.

Podemos decir que si el modelo del Vaticano II fue fruto de un movimiento predominantemente teológico, que luego se ha intentado aplicar al pueblo, aquí ha existido una prioridad de la praxis eclesial sobre la formulación teológica de la eclesiología. Antes de que se elaborase un modelo teórico nuevo, ha ido surgiendo una configuración eclesial nueva, una nueva imagen de iglesia liberadora, popular, comprometida con los pobres³³.

Surgen las comunidades eclesiales de base, que Medellín considera como el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, la célula inicial de la estructura eclesial, y foco de evangelización y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo (MEDELLÍN, 15, *Pastoral de conjunto*, 3,10).

Estas comunidades de base están principalmente formadas por gente pobre, campesinos y habitantes de zonas marginales y de suburbio³⁴, constituyen la versión latinoamericana de la Iglesia local.

En torno a estas comunidades aparecen nuevos ministerios laicales

³² Apareció en *Témoignage chrétien*, Paris el 31-7-1966.

³³ G. GUTIÉRREZ, *I grandi mutamenti all'interno della società e delle chiese di nuova cristianità dopo il Vat. II*, Cristianesimo nella storia 2 (1981) 23-36.

³⁴ SEDOC, *Una iglesia que nace del pueblo*, Salamanca 1979 (un capítulo de este libro es la famosa *Eclesiogénesis* de L. BOFF).

(agentes pastorales, catequistas...) y un nuevo estilo de ministerio pastoral.

Una nueva figura de obispo está naciendo, diferente de la clásica típica del modelo de Cristiandad: Hélder Cámara, Larrain, Proaño, Frago, Méndez Arceo, Casaldáliga, Manrique..., son sólo algunos de los nombres más conocidos, pero que están lejos de agotar la lista. Estos obispos ejercen un nuevo estilo de magisterio: han escuchado el clamor del pueblo y se han convertido en voz de los sin voz. Sus palabras adquieren con frecuencia el tono profético de los viejos profetas de Israel, frente a las injusticias y a la represión de los regímenes de la Seguridad Nacional³⁵.

La vida religiosa también se va configurando de modo nuevo: una opción más seria por los pobres ha hecho que los religiosos redescubrieran un nuevo estilo de comunidad, una mayor inserción en la Iglesia local y que renovasen la experiencia de Dios, de acuerdo con el Evangelio y el carisma fundacional (Puebla, 721-738)³⁶.

Una nueva espiritualidad está floreciendo en América Latina, «contemplación en la liberación», con nuevos maestros y nuevos acentos, espiritualidad, por otra parte, que no quiere desgajarse de la espiritualidad del pueblo, ni de lo más auténtico de la religiosidad popular.

Una nueva orientación ecuménica se dibuja también en este modelo, simbolizada en la intercomunió celebrada en Medellín el 5 de septiembre de 1968 entre cristianos de diferentes iglesias. Más allá de lo extraordinario y anecdótico del caso, sobre el que Roma guardó un prudente silencio, lo cierto es que la división entre cristianos, exportada desde Europa a América, cede ante la urgencia de la práctica de la justicia, que es la exigencia hoy más apremiante de una auténtica confesión de fe en Jesús, el Señor.

Por último, digamos que la persecución y el martirio es el sello auténtico de esta nueva irrupción volcánica del Espíritu en América Latina: campesinos, obreros, jóvenes, maestros, madres de familia, niños, sacerdotes, religiosas y religiosos, obispos, han sufrido persecución y muerte por Jesús y su justicia. Monseñor Oscar Romero es el símbolo más eximio de este nuevo martirologio latinoamericano.

Esta nueva praxis eclesial es la que será recogida en documentos como Medellín y Puebla y la que inspirará las reflexiones de los teólogos de la liberación. Que esta praxis no sea universal ni aceptada por todos,

³⁵ J. SOBRINO, *Monseñor Romero verdadero profeta*, Bilbao 1981.

³⁶ V. CODINA, *La vida religiosa en el Documento de Puebla y el aporte de la CLAR: Boletín de la Conf. Boliviana de Religiosos 7 (1979) 3-7, y Christus (México) 529-530 (1979-1980) 100-104.*

no debe extrañarnos. Cinco siglos de cristiandad colonial pesan mucho todavía en la conciencia de amplios sectores eclesiales y es fuerte la tentación de soñar con una nueva cristiandad... La «batalla de Puebla» y el actual rearme ideológico de fuerzas eclesiales conservadoras, son pruebas bien fehacientes de ello. Pero desde el punto de vista eclesiológico nos basta ahora afirmar la emergencia de este nuevo modelo eclesial.

3. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS

Si el concepto de *iglesia sacramento* fue la pieza clave de la eclesiología conciliar, ahora esta noción se concreta y determina más: *la iglesia de los pobres es el sacramento histórico de liberación*³⁷. Analicemos los componentes principales de esta definición.

Iglesia de los pobres. Esta expresión utilizada ya por Juan XXIII, sólo puede entenderse desde la cristología. El centro de la predicación de Jesús es el Reino de Dios (Puebla 226). Este Reinado de Dios, anunciado por los profetas, será la realización plena del derecho y la justicia (*mispat sedaqah*) especialmente con los pobres y oprimidos (el huérfano, la viuda y el pobre). Esta justicia que los reyes de Israel no llegaron a practicar, la realizará el Mesías, Jesús, cuya misión consiste en anunciar la buena nueva a los pobres y la libertad a los oprimidos (Lc 4,16-21 cf. Is 61). De hecho Jesús realiza una opción preferencial por los pobres (Puebla 1141) y su muerte está estrechamente ligada a este mesianismo de pobreza y justicia. Es lógico, pues, que la iglesia, recuperando dimensiones irrenunciables del Jesús histórico, haga como él una opción preferencial por los pobres, de tal modo que éstos constituyan el lugar teológico de la eclesiología y su núcleo estructurador³⁸. De la base de los pobres nace, por la fuerza del Espíritu, el nuevo pueblo de Dios.

Esta solidaridad con los pobres convierte a la iglesia en una iglesia crucificada, ya que hace suyo el dolor del pueblo crucificado y carga como el siervo de Yahvéh con el pecado del mundo en una sustitución vicaria salvadora. Si la iglesia sufre hoy persecución y martirio es porque se ha puesto al lado del pueblo crucificado y participa así de

³⁷ I. ELLACURÍA, *La iglesia de los pobres sacramento histórico de liberación*, ECA 32 (1972) [resumido en *Selecciones de teología* n.º 70 (1979) 119-135].

³⁸ J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*, Santander 1981.

su misma suerte. No es el pueblo anticlerical el que hoy persigue a la iglesia, sino los poderosos enemigos del pueblo...

En esta solidaridad con los pobres la iglesia revela al mundo el auténtico rostro de Dios, que no es el Dios del mantenimiento del desorden establecido, sino el Dios Padre que escucha el clamor de los pobres y se pone de su parte, para manifestar así su bondad y la gratitud de la salvación.

Finalmente, en esta nueva configuración de la iglesia de los pobres actúa el Espíritu de Jesús. El Espíritu de justicia que formó y ungió a Jesús de Nazaret (Hch 10,38; Lc 4,18) es el que ahora hace nacer esta eclesiología del seno del pueblo pobre, es el que hace brotar esta espiritualidad popular, es el que gime por boca de los que claman, es quien reparte nuevos carismas y fortalece a los mártires. Este modelo eclesiológico presupone una nueva Pneumatología³⁹.

De este modo la iglesia de los pobres deviene sacramento histórico de salvación.

Sacramento histórico de liberación. Esta expresión historiza la formulación del Vaticano II «sacramento de salvación». Gracia y pecado son dimensiones históricas, que cristalizan en estructuras y acontecimientos. Si la injusticia institucionalizada encarna el pecado del mundo, la iglesia debe encarnar la salvación históricamente y convertirse en sacramento histórico de liberación para todos los oprimidos por la injusticia y la violencia. La dimensión histórica debe formar parte de la eclesiología, si no queremos hacer de ésta algo irrelevante y a la larga cómplice de la injusticia existente. Si la iglesia es sacramento del Reino y éste tiene un contenido concreto, la iglesia ha de ser el signo e instrumento histórico del Reino, y ello no sólo al nivel litúrgico, sino en toda su praxis eclesial. La iglesia de los pobres anticipa sacramentalmente la Utopía del Reino, es un signo e instrumento prognóstico de la escatología, un símbolo profético real y concreto del plan liberador de Dios.

De esta visión sacramental se deduce una concepción liberadora de los sacramentos eclesiales, que pueden ser definidos como símbolos de liberación, celebraciones comunitarias del seguimiento de Jesús, anticipación profética de la Utopía del Reino. Los sacramentos no deben limitarse a edificar la iglesia, sino que se orientan hacia el Reino, uniendo el sacramento del altar y el sacramento del pobre. La solidaridad con el pobre constituye la auténtica materia sacramental que es celebrada litúrgicamente; la epiclesis sacramental asume el

³⁹ L. BOFF, *Igreja, carisma e poder*, p. 220s.

clamor de los pobres del mundo. La eucaristía no sólo hace la iglesia sino que anticipa sacramentalmente en la historia el banquete escatológico del Reino y postula la construcción de una sociedad en la que los pobres sean los primeros invitados a la mesa. Todos los sacramentos adquieren una fuerte impronta escatológica e histórica y su dinámica tiende a la realización de la koinonía del Reino, tal como se nos describe de la primera comunidad de Jerusalén.

Todo esto no es pura teoría, sino que se va abriendo paso en la praxis eclesial; las eucaristías de Mons. Romero en la catedral de San Salvador y su última eucaristía martirial, son un testimonio vivo de esta orientación histórica del proyecto utópico del Reino. De esta última eucaristía de Mons. Romero ha escrito el obispo poeta Casaldáliga:

«San Romero de América, pastor y mártir nuestro, nadie
hará callar
tu ¡última homilía!»

Desde estos testimonios concretos se comprende mejor lo que significa «iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación». Como en tiempos de Ireneo, también aquí la teología y la eclesiología están conformes con la eucaristía: son realización del misterio de la solidaridad.

4. VALORACIÓN CRÍTICA

Los riesgos de este modelo eclesiológico son los mismos que se suelen atribuir a la teología de la liberación: riesgo de reducir la salvación a lo sociopolítico, riesgo de absolutizar las ciencias sociales, riesgo de regionalismo eclesial ⁴⁰.

Estos riesgos son reales, sin embargo, tanto los pastores como los grandes teólogos de la liberación son los primeros en velar para evitar que el peligro se convierta en realidad. Todos ellos hablan de liberación *integral*, cuya realización definitiva es escatológica, pero de la cual forma parte la dimensión histórico-política presente como anticipación significativa; distinguen claramente la mediación socioanalítica de las afirmaciones de fe (v.g. en Puebla, el análisis de la realidad,

⁴⁰ Véanse las observaciones de la Comisión Teológica Internacional, *Promoción humana y salvación cristiana*, de octubre de 1976, y el comentario crítico de J. I. GONZÁLEZ FAUS publicado en *Este es el hombre*, Santander 1980, 50-91. Cf. LEONARDO BOFF-CLODOVIS BOFF, *Libertad y liberación*, Salamanca 1982.

a la luz de la fe es llamado pecado, n. 28); todos ellos se sienten miembros de la iglesia universal «católica»; los grandes teólogos latinoamericanos conocen muy bien la tradición eclesial y la teología contemporánea.

Pero también cabe decir que la pretensión de universalidad abstracta y desencarnada, espiritual y sin mediaciones, no sólo es imposible sino, a la larga, sumamente peligrosa, pues degenera en compromisos larvados con el *statu quo* dominante. ¿Hubo acaso ecle-siología teóricamente más neutra y espiritual y prácticamente más ligada al poder temporal que la de cristiandad y en concreto la cristiandad colonial?

Añadamos, además, que esta imagen de iglesia tiene su precedente en la tradición eclesial latinoamericana. Se trata de los obispos y misioneros de la primera generación colonial, a los que Puebla cita con respeto:

«intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante los conquistadores, incluso hasta la muerte, como el Obispo Antonio Valdivielso, demuestran con la evidencia de los hechos, cómo la iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano» (Puebla 8).

Estos hombres, desde la proximidad de la opresión que sufrían los indios, desde el reverso de la historia, denuncian la idolatría de los conquistadores, cuyo dios era el oro, y se constituyen en protectores de los indios frente a los encomenderos españoles. Citemos tan sólo un texto del primer obispo residente de La Plata, Fray Domingo de Sto. Tomás en carta al rey de 1.º de julio de 1550:

«Hace cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gentes (indios) que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí»⁴¹.

Puebla menciona también grandes figuras de santos como Toribio de Mogrovejo, Luis Beltrán y Pedro Claver y la gesta admirable de las misiones de religiosos (Puebla 7 y 9).

⁴¹ Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Charcas 313, citado por E. DUSSEL, *Historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1972, p. 211.

Todos ellos son precursores de la actual imagen de iglesia liberadora.

Este modelo, aunque se ha desarrollado en América Latina, es compartido por muchos cristianos del tercer mundo, como la prueban las recientes reuniones ecuménicas de teólogos del tercer mundo (Dar el Salam 1975; Accra 1977; Sri Lanka 1978; Sao Paulo 1980; N. Delhi 1981). Lejos de ser algo regional, posee la universalidad real de toda opción hecha desde criterios auténticamente evangélicos: sólo desde una opción por los pobres la iglesia podrá ser realmente católica, universal, ecuménica.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Tras esta larga exposición parece ya innecesario repetir que el modelo que nos parece más apto para vivir eclesialmente el evangelio de Jesús hoy, es el modelo de iglesia liberadora solidaria con los pobres.

Pero sí quisiéramos añadir que este modelo, en sus líneas fundamentales, es el que estuvo vigente en la iglesia antigua durante todo el primer milenio, hasta que se produjo la consolidación del modelo de cristiandad que ha durado hasta el Vaticano II. En el fondo, pues, los modelos eclesiales se reducen a dos: iglesia identificada con los grandes y poderosos del mundo (en orden a recibir de ellos ayuda para la misión espiritual de la iglesia) e iglesia solidaria con el pueblo y los sectores pobres del mundo. El Vaticano II ha vuelto a abrir la puerta hacia la antigua imagen de iglesia de comunión y solidaridad. Pero la puerta sólo tiene la función de posibilitar el paso hacia adelante. Si no se camina por ellas hacia el camino de la solidaridad existe el riesgo real de involucionar hacia el modelo de Cristiandad.

Este es el gran desafío planteado a la iglesia de hoy, y este es el itinerario que han comenzado a recorrer las iglesias del tercer mundo, singularmente la iglesia latinoamericana.

En el nacimiento, aparentemente ocasional y frágil, de esta nueva imagen de iglesia en el tercer mundo, se encierra una paradoja que se repite constantemente en la historia de salvación: Dios actúa siempre, no desde el centro, sino desde el margen, desde la periferia.

El biblista brasileño Carlos Mesters enuncia así esta misteriosa ley bíblica:

«En la lectura de la Biblia aparece una constante desde Abraham hasta el fin del Nuevo Testamento: la voz de Dios toma forma,

profundidad y sentido siempre en los marginados. En las épocas de crisis y renovación, Dios interpela a su pueblo desde la marginación y éste comienza a recuperar el sentido y el dinamismo perdido en su marcha»⁴².

También hoy, desde las iglesias pobres y marginadas del tercer mundo, Dios interpela a la iglesia universal: el Espíritu llama hoy a las iglesias a optar por los pobres.

Cochabamba junio 1982

VÍCTOR CODINA, S. J.

⁴² C. MESTERS, *El futuro de nuestro pasado*, en SEDOC, *Una iglesia que nace del pueblo*, 104-190, cita p. 107.