



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 7

CT 119 ECLESIOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

Quiroz Magaña, Álvaro. “La perspectiva fundamental de la EdL”. En *Eclesiología en la teología de la liberación*, 23-72. Salamanca: Sígueme, 1983.

1

La perspectiva fundamental de la EdL

Si lo que radicalmente caracteriza a la EdL es la *perspectiva* desde la cual se elabora, es muy conveniente *intentar explicar más lo que ello significa*. Sólo así se hará suficientemente comprensible el tipo de relectura que lleva a cabo de las nociones centrales de la eclesiología y el conjunto de cuestionamientos que plantea a otras elaboraciones eclesiológicas. En efecto, esta perspectiva, que en un primer momento hemos formulado como praxis de liberación y óptica del pobre¹, remite a una serie de cuestiones epistemológicas, por una parte, y a cuestiones de tipo teológico por otra. Es decir, impone la consideración de las determinaciones que toda perspectiva plantea a la reflexión que desde ella se elabora, y requiere asimismo una interpretación desde la óptica de la fe. O, por decirlo de otra manera —y éste es el punto de vista de la EdL—, dicha perspectiva ha de ser no solamente *analizada* sino también *discernida*.

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

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

1. PERSPECTIVA Y REFLEXIÓN ECLESIOLÓGICA

a) *Autonomía y dependencia*

1. Tres niveles de determinación

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

Esto significa concretamente que la forma como se hace una teología y los resultados a que en ella se llega van a estar sometidos a un importante influjo que proviene de los siguientes tres niveles³: *primeramente* el del *compromiso social* (al menos objetivo) del teólogo, el cual, sépalo o no lo sepa, está en una determinada situación en la trama de las relaciones sociales y desde ahí va a «leer» de una manera particular el mensaje de la revelación. La afirmación a que más adelante nos referiremos de que «no se lee el evangelio de la misma manera con los ojos de los pobres que con los ojos de los ricos»⁴, ejemplifica bien este primer nivel de influjo. *En segundo lugar*, ese influjo de la situación social y la praxis del teólogo se manifestará como decisivo en la *relevancia* otorgada a los diversos temas teológicos. No se entendería, por ejemplo, el énfasis de la TdL en la significación histórica del reino de Dios, en que son los pobres los destinatarios privilegiados del mismo⁵, en que el hacer la justicia constituye el auténtico conocimiento del Dios bíblico⁶, si no se tiene en cuenta la situación de miseria injusta y generalizada, y las luchas que se libran por erradicarla a lo largo del sub-continente latinoamericano. *Finalmente* hay que señalar a este respecto un tercer tipo de influjo, que consiste en *la significación política* de la teo-

2. Cf. el documentado estudio de Cl. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, en donde se analiza atinadamente esta temática.

3. *Ibid.*

4. J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, 34. C. Mesters ha elaborado este nuevo tipo de lectura a partir de las CEBs en Brasil: *Flor sin defensa. Leer el evangelio en la vida*, en SEDOC, *Una iglesia que nace del pueblo*, Salamanca 1979, 329-431.

5. Cf. más adelante «La iglesia signo y servidora del reino».

6. Cf. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972.

logía producida. En efecto, queriéndolo el teólogo o a pesar suyo, dicha teología o reforzará o pondrá en cuestión la situación histórica, las posturas que ante ella se toman, los intentos por mantenerla o transformarla⁷.

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

2. Ambito de autonomía respectiva

No pretendemos aquí discutir *el estatuto científico* de la teología. Considerándola en términos generales como un saber sistemático y regulado⁸, queremos más bien referirnos al aspecto de autonomía que conserva incluso estando situada en el contexto ineludible de las relaciones sociales. Esto significa que lo anterior *no contradice* las tesis de la gratuidad de la ciencia y su búsqueda desinteresada y fiel de la verdad, si bien obliga a precisar el ámbito en que ello se verifica. Es éste el constituido por la crítica interna de la propia ciencia. Ahí es válido afirmar «que la meta de la investigación científica no puede ser sino el conocimiento. Una ciencia es ciencia en la medida en que hace conocer (*scire facere*). Y es tanto más científica cuanto más hace ver. Por consiguiente, el interés de la ciencia sólo puede ser un interés *inmanente* al propio proceso científico»⁹. En consecuencia, por más

7. Esto se pone de manifiesto en un ejemplo que ha venido a ser clásico: tanto cuando las jerarquías de las iglesias respaldan y apoyan «teológicamente» un sistema social o lo denuncian como injusto, como cuando se abstienen de pronunciamientos explícitos ante el mismo con el fin de conservar una pretendida apoliticidad, están *de hecho* realizando un gesto de significado político que objetivamente refuerza o la mantención de ese sistema, o los intentos de reformarlo, o los esfuerzos por cambiarlo. Al analizar la función desideologizadora de la TdL, A. García Rubio muestra la perspicacia que ésta ha tenido desde el principio a este respecto: *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, São Paulo 1977, 112 y s.

8. «Ella (la teología) surge cuando la razón de la fe, ya presente en grados variables en el discurso religioso, se torna sistemática, metódica, disciplinada. Es esto lo que establece la diferencia entre la razón teológica y la razón religiosa»: Cl. Boff, *o. c.*, 212.

9. *Ibid.*, 340.

situado y comprometido que se encuentre el teólogo, en su investigación ha de respetar las reglas intrínsecas a todo saber en general y al saber teológico en particular. De la misma manera que, por más empeñado que se encuentre en la consecución de la verdad teológica, habrá de estar atento a los condicionamientos que le impone la perspectiva en que está colocado¹⁰.

3. Reflexión teológica y discernimiento

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

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

11. *Ibid.*, 125.

b) EdL y perspectiva eclesiológica

1. Necesaria explicitación

La situación histórica latinoamericana y la praxis de los cristianos en ella han hecho que, constantemente, la reflexión eclesiológica *preste particular atención a los condicionamientos* en los que se lleva a cabo y cuestione así a otras eclesiologías por el hecho de tenerlos menos en cuenta¹². Con ello se propone mantener una mayor fidelidad a la Palabra que se hace oír en la historia y, a la vez, sacar a luz los efectos ideológicos y de mantención de un sistema inicuo y opresor que se pueden seguir, y de hecho se siguen, de reflexiones menos críticas sobre la iglesia y su misión en el mundo de hoy. En efecto, este tipo de reflexiones dan lugar a eclesiologías que pretenden ser del todo ajenas al entramado histórico social, dar relevancia a lo que «de suyo» y no por otros motivos la tiene, y estar libres de toda significación política en sus mensajes. Todo lo cual, como hemos dicho, en la práctica simplemente no ocurre.

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

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

2. Los componentes de la perspectiva

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

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

Advirtamos que *la selección* de estos componentes para identificar y comparar las perspectivas de las eclesiologías que tenemos en cuenta no obedece a un esquema *a priori*. Más bien es el resultado de una búsqueda de los elementos que de hecho condicionan y dan su especificidad a las eclesiologías estudiadas. Elementos de los cuales, en parte, las mismas eclesiologías manifiestan tener conciencia. Elementos a los que apunta ciertamente el situarse explícito de la EdL y las cuestiones que desde ahí plantea¹³.

13. La presentación, v. gr., que haremos luego de la EdL como una eclesiología crítica de sus propios fundamentos, de los condicionamientos

2. ECLESIOLOGÍA E INTENCIONALIDAD EXPLÍCITA

La TdL ha subrayado que *no es lo mismo* pretender hablar de Dios en un mundo adulto que intentar anunciarlo como Padre en un mundo en donde es negada sistemáticamente la humanidad de las mayorías oprimidas¹⁴. Con ello, además de precisar su interlocutor¹⁵, señala *el interés* que orienta su reflexión. Interés, intencionalidad, que, como hemos indicado, es uno de los componentes concretos de la perspectiva desde la cual se elabora toda reflexión eclesiológica. Nos proponemos ahora considerar más detenidamente la intencionalidad explícita de la EdL, pues ello, además de ayudar a identificarla mejor, permitirá también una más adecuada comprensión de sus consideraciones eclesiológicas más particulares. Con tal fin, procederemos a compararla ejemplificativamente con las intenciones que expresamente se proponen otras eclesiológicas. Pues no deja de ser hasta cierto punto decisivo en la forma de elaborar una eclesiológica determinada el objetivo que orienta esa elaboración¹⁶.

a) Tres tipos de enfoque

1. EdMS: intención sistemática

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

histórico-sociales a los que está sometida, y como la teoría de una práctica determinada, da una pista suficientemente clara para proceder al establecimiento de estos «componentes».

14. Cf. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso...*, 34; también 57-59.

15. Cf. *infra*, cap. 2.

16. El siguiente párrafo de J. Moltmann da ya una idea de la diversidad de procedimientos y resultados eclesiológicos a que puede conducir el que se pretenda un objetivo u otro: «Una teoría de la iglesia, cualquiera que sea el método que utilice, puede tener diferentes *objetivos*. Puede proponerse la autocomprensión de la iglesia, la condena de las herejías, la comparación con otras iglesias, la defensa contra los ataques del exterior o la crítica de la presente situación de la iglesia»: *o. c.*, 20.

La intención sistemática de la EdMS *se manifiesta*, v. gr., en su afán por poner de relieve la importancia *de la conexión* entre cristología y eclesiología. Ya que «el acontecimiento de Cristo sólo tiene sentido en cuanto acontecimiento salvífico si implica su aceptación por parte de los hombres. Ahora bien, esto quiere decir que al acontecimiento Cristo pertenece la comunidad formada por cuantos lo aceptan en fe, esperanza y amor»¹⁷. Esa conexión se considera fundamental y va a tener como *consecuencia inmediata* el que se dé más importancia al acontecimiento comunitario que a las estructuras y momentos institucionales¹⁸. Ahora bien, la EdMS es consciente de que elegir intencionadamente un rumbo, un enfoque, entre otras cosas, *limita* las posibilidades de un desarrollo eclesiológico: «Es preciso subrayar con insistencia este aspecto, pues al delimitar una enseñanza sobre la iglesia no es posible hablar expresamente de todos los aspectos por igual... Es inevitable delimitar los 'tratados'»¹⁹.

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

2. H. Küng: intencionalidad crítica

La EdMS se refiere a *La iglesia* de H. Küng como a «un valioso complemento» de la doctrina que ella misma ofrece²⁰. Lo cual es verdad no sólo en lo que respecta al *tratamiento* de las cuestiones desde un punto de vista histórico-crítico, sino también respecto de la *misma intencionalidad* que subyace a la obra

17. *MS*, 19.

18. *Ibid.*

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

20. *Ibid.*, 22.

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

Es conocido el carácter predominantemente crítico de la obra teológica de Küng²¹. No es *su intención* legitimar comportamientos, estructuras, puntos de vista tradicionales. Más bien *tien-de a poner de nuevo ante los ojos* aquellos elementos o aspectos del mensaje que han sido *dejados en la penumbra* y que vienen a *cuestionar* con mayor o menor severidad lo acostumbrado y significan a su vez un potencial dinámico de cambio. Esto aparece claramente en su trabajo sobre la iglesia²². A Küng le preocupa el desfase que se da entre un mundo que camina decididamente hacia el futuro y una iglesia que permanece atada por muchos lazos que no son propiamente las ataduras de su fidelidad al Señor²³. Por eso juzga necesaria la reflexión crítica sobre la realidad histórica de la iglesia. En este sentido destaca la verdad de que la iglesia es una realidad en donde conviven esencia permanente y forma histórica mudable²⁴. Dos aspectos que no han de separarse, solo difieren *in conceptu*; pero que *tampoco deben identificarse sin más*. Sólo manteniendo la distinción entre ellos es posible tener *un criterio* para definir lo legítimo de una manifestación histórica de la iglesia. Criterio, ése, que no puede elaborarse sin *una constante recurrencia a los orígenes*²⁵. Sólo

21. Sus manifestaciones públicas constituyen «un desafío que obliga a tomar postura»: H. Häbing - K. J. Kuschel (eds.), *Hans Küng, itinerario y obra*, Madrid 1978, 11.

22. «En el frente de la eclesiología, con el honrado valor ha de ir de la mano la paciencia, aquella alta y discreta paciencia que sabe cómo solamente una mínima parte de los problemas puede despacharse en un día y que, en todo caso, no se los puede hacer saltar a martillazos; el teólogo, como hombre, errando aprende a no errar, y prohibirle que yerre es prohibirle que piense; por lo general, se requiere tiempo no sólo para *encontrar* la verdad, sino también para *imponerla* de modo general en la iglesia —contra innumerables resistencias, prejuicios y razones aparentes de una *opinio communis*—»: *HK*, 34.

23. «Sólo podrá enfrentarse con estos temas (las tareas que le plantea hoy el mundo) aquella iglesia que sea cautiva de su Señor, en vez de serlo de sí misma, de las ideas y teorías, formas y leyes que ella misma se ha forjado; sólo la iglesia cautiva de su Señor es verdaderamente libre y está abierta y ágil para responder a las exigencias, necesidades y esperanzas siempre nuevas de la humanidad»: *HK*, 14.

24. *Ibid.*, 15 s.

25. «La iglesia depende en absoluto de su vinculación a sus orígenes en Jesucristo y su mensaje, de la referencia permanente al principio de su existencia en la acción salvadora de Dios en Cristo, válida de una vez por todas, y, por ende, perennemente presente. La reflexión retrospectiva sobre el origen es siempre necesaria y ha de reiterarse siempre de nuevo»: *Ibid.*, 26.

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

Esa expresa intencionalidad crítica es la que determina *el procedimiento* adoptado por Küng. Su *método* consistirá en tratar de *recuperar*, en medio de los múltiples testimonios del N.T., *el modelo* primigenio, *la esencia* de la iglesia, y de *juzgar a esa luz* los ulteriores desarrollos históricos para *discernir* las formas que han de ser hoy adoptadas²⁶. De tal confrontación saldrán concretamente *nuevas comprensiones y propuestas eclesiológicas* tendentes a cierta modernización de la iglesia y sobre todo nuevos acercamientos tendentes a lograr un consenso ecuménico²⁷.

Esta breve presentación muestra a las claras la significación que el propio autor concede a su enfoque eclesiológico, a la intencionalidad subyacente a su elaboración. La cual no está dirigida ante todo por una preocupación sistemática; tendrá más bien el carácter de *una crítica para propiciar una transformación de la iglesia en el sentido en el que avanza la historia*. Ahora bien, señalemos que no es nuestro propósito contraponer absolutamente una eclesiología de intención sistemática con una de intención crítica. Incluso los ejemplos antes aducidos harían ilegítima una contraposición así. Por una parte, la eclesiología de intención sistemática de *Myst. Sal.* asume la responsabilidad de ser también una eclesiología crítica²⁸. Por otra, la obra de Küng, quien desde el prólogo se presenta como teólogo sistemático²⁹, se somete a su vez a los cánones de la sistematización. No, pues, contraposición absoluta, *sí presencia acentuada* de intenciones,

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

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

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

29. Cf., *HK*, 8.

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

3. J. Moltmann: intención orientadora

Es innegable que la eclesiología de J. Moltmann tiene intenciones sistemáticas³⁰. Se inscribe dentro de una obra teológica que aspira a ser una visión ordenada, articulada, complexiva. Sin embargo, es a todas luces claro que *su principal preocupación es otra*. Manifiesta él expresamente que *el propósito* de su libro sobre la iglesia es *servir de orientación* a la iglesia en un momento de inseguridad y de crisis. Momento que no sólo es un reto y una exigencia, es al mismo tiempo la oportunidad de ofrecer nuevas respuestas a las cuestiones más fundamentales que se plantean a la misma iglesia: ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?, ¿quiénes somos?³¹. En este sentido la intención de Moltmann se diferencia de la de Küng en que, más que cuestionar una iglesia que aparece como instalada, trata de *proporcionar orientación* a una iglesia cuya existencia se considera *crítica* y cuya identidad ha venido a ser *problemática*.

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

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

31. *Ibid.*, 11-12.

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

33. *Ibid.*, 18.

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

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

b) *La intencionalidad de la EdL*

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

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

34. *Ibid.*, 14.

1. La EdL como eclesiología crítica

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

a) Criticidad respecto de condicionamientos económicos y socio-culturales

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

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

ninguna de ellas —exceptuada un tanto la de Moltmann—³⁶ intenta criticidad parecida respecto de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y conciencia cristiana de que pretenden ser intérpretes. Al decir esto no olvidamos las consideraciones explícitas de la EdMS³⁷ y de Küng³⁸ *sobre los condicionamientos históricos* a que ha estado sometida la imagen de la iglesia. Nos referimos enseguida a ellas. Ambas ecclesiologías son conscientes de que la forma histórica de la iglesia y la ecclesiología de cada época dependen en gran medida de factores históricos de mayor amplitud. Sin embargo, ese hecho parecen olvidarlo respecto de su propia elaboración. No discuten los factores —concretamente económicos y socio-culturales— que sin duda *también hoy* determinan la configuración de la iglesia y el desarrollo de la ecclesiología. La EdL, en cambio, intenta tener dichos factores muy presentes a la hora de hacer su reflexión sobre la iglesia. Tampoco dejamos de lado la expresa consideración de Moltmann, para el cual es claro que «no es lo mismo leer la Biblia con los ojos de los pobres que con los de los ricos»³⁹. Asimismo le es claro el condicionamiento que significa para la producción teológica el *lugar* desde el cual se escribe y las limitaciones que de ahí se derivan⁴⁰. Indicaciones éstas que muestran que el autor es consciente de los límites que, en este aspecto, se imponen a su discurso ecclesiológico, el cual consiguientemente no puede presentarse sin más como de una validez universal.

b) Teoría de una práctica determinada

Conciencia de una vinculación de hecho

En un tercer nivel de criticidad la EdL se concibe como la teoría de una práctica eclesial determinada⁴¹, y en ello acusa una diferencia aún mayor respecto de las otras ecclesiologías mencionadas, ya que ninguna de ellas se presenta como la teoría de una práctica así. Esto no significa que no estén *de hecho* vinculadas a algún tipo de praxis, o que no se refieran en forma alguna a la práctica eclesial, pues equivaldrían a negar lo dicho acerca de

36. Cf., *o. c.*, 32-36.

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

38. Cf., *HK*, 13-36.

39. *Supra*, nota 4.

40. Cf. J. Moltmann, *o. c.*, 13.

41. A saber, el compromiso de los cristianos por la liberación y el surgimiento de una iglesia de los pobres.

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

Se podría argüir que es más universal referirse a la situación y vida de la iglesia en términos generales y no a una práctica eclesial particular. Que no se trata de elaborar una eclesiología regional, v. gr., europea, sino de una eclesiología católica. Y que por ello bastaría con aludir a las tareas globales de la comunidad creyente y a lo más hacer algunas consideraciones sobre prácticas que son inherentes a su estructura y al misterio de su unidad. Sin embargo, esa universalidad no es tan simplemente asequible. Y aunque las eclesiologías mencionadas no lo confiesen⁴², *están también ligadas* a prácticas eclesiales más particulares; concretamente lo que podría llamarse la práctica eclesial del primer mundo.

Práctica liberadora; surgimiento de una iglesia de los pobres

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

2. La EdL como eclesiología orientadora

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

42. Exceptuada, de nuevo, la de Moltmann; ver *o. c.*, 13-14.

43. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 80.

práctica e impulsar una experiencia a la que está expresamente vinculada, de manera que sea posible una configuración eclesial que responda a la crítica situación del subcontinente. En este aspecto, como ya advertimos, la EdL permanece a una cierta distancia de la intencionalidad explícita de la EdMS y del pensamiento de Küng, y conserva una cierta afinidad con Moltmann, el cual *se propone* hacer una aportación orientadora precisamente teniendo en cuenta las experiencias más iluminadoras y cuestionantes de determinadas comunidades creyentes⁴⁴. Ahora bien, al lado de esta similitud es preciso señalar una diferencia entre la EdL y el pensamiento de Moltmann. Pues no es lo mismo *tener en cuenta* determinadas experiencias renovadoras que surgir como pensamiento crítico ecclesiológico *a partir de ellas*. Lo primero puede contribuir, es verdad, a ampliar el horizonte de una determinada ecclesiológica, pero sólo lo segundo hará posible una reflexión ecclesiológica desde los pobres, desde la periferia, desde los esfuerzos por la liberación. En efecto, afirmar que «no se trata de una adición de las diferentes formas de vida de la comunidad cristiana, sino de la fe y de la credibilidad de la única iglesia de Cristo»⁴⁵ enuncia una verdad fundamental pero no da cuenta de la forma como esa fe y esa credibilidad actúa históricamente como principio articulador de las diversas prácticas.

Teniendo todo eso en cuenta, la EdL, al vincularse como ecclesiológica crítica y orientadora a una determinada práctica y experiencia eclesial, otorga a la práctica liberadora y a la forma como a partir de ella es convocada la iglesia *un carácter prioritario* de principio concentrador de toda otra práctica creyente⁴⁶. De esta manera traduce para la ecclesiológica aquella urgencia histórica prioritaria que hace que en A.L. *lo principal sea la transformación*

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

45. *Ibid.*, 14.

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

de la actual realidad y la búsqueda de nuevas formas de presencia de la iglesia en ese proceso⁴⁷. Ahora bien, que la EdL tenga ante sus ojos esta vida y esta práctica particular no significa que *excluya* de su consideración *otros tipos* de práctica esencialmente eclesial (litúrgica, ecuménica, etc.) que deben darse y que de hecho se dan en el ámbito latinoamericano. Más bien indica la exigencia eclesiológica de que sean abordados también en referencia a ese horizonte. De manera semejante, tampoco deja fuera de su consideración *la práctica de otras iglesias*. Más bien intenta establecer el horizonte explícito en el cual van a ser consideradas y discernidas. Ya que tales prácticas, en definitiva, pueden ser referidas a la práctica de liberación en cuanto que la promueven o en algún sentido la obstaculizan.

3. Cuestiones y determinaciones iniciales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. ECLESIOLOGÍA Y CONCIENCIA DE HISTORICIDAD ECLESIAL

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

a) *Una persuasión creciente*

Que en la elaboración de las distintas eclesiologías tengan decisiva relevancia los objetivos explícitos que se propone cada autor apunta a una verdad a primera vista sorprendente: *la eclesiología es algo construible*. No es un dato que está ahí simplemente para ser redescubierto, desempolvado, reformulado. Es algo que ha de elaborarse siempre de nuevo. Esto no significa que cada quien pueda proceder como le parezca y ofrecer la visión de la iglesia que más le cuadre; pero sí quiere decir que una comprensión fiel de lo que es la iglesia sólo es posible en una *óptica histórica*. En efecto, afirmar que la eclesiología es el resultado de una elaboración permanente y renovada *se funda* en la *historicidad* radical de la existencia humana y, por lo tanto, también de la iglesia⁵³.

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

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

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

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

Considerándola importante, la EdMS presenta una excelente panorámica global de *los cambios ocurridos en la imagen de la iglesia*⁵⁴. Distingue en dicha imagen *la configuración histórica* (la forma como de hecho existe la iglesia) y *el concepto* (la idea que se tiene de lo que es y ha de ser la iglesia), y muestra *la dependencia recíproca* de ambos factores en ese proceso de cambio⁵⁵. De esta manera descubre el *fundamento* de hecho y de de-

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

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

recho para que el cambio en la realidad de la realidad de la iglesia — y en la eclesiología— siga siendo una posibilidad abierta. Pues «lo que ha sido históricamente real es actualmente posible»⁵⁶. Y no sólo es posible, habría que explicitar que, en ocasiones, es necesario. Por otra parte, la EdMS pone también de relieve *los factores históricos* que han influido en ese cambio de la iglesia⁵⁷. En lo cual muestra una conciencia bastante amplia de la historicidad eclesial, la cual ha de formar parte de toda reflexión eclesiológica.

Nos parece, sin embargo, que esa conciencia no deja de tener algunos límites sin duda importantes. Uno de los cuales, quizá el principal, consiste precisamente en que esa misma conciencia no se aplica a fondo a la situación *actual* de la iglesia y a la *actual* reflexión eclesiológica. No se analizan, en efecto, las dependencias históricas de la configuración actual y la eclesiología de hoy ni atiende a los retos que a partir de ello se deducen. Esto tiene como consecuencia el que se mantenga en un nivel demasiado formal la necesidad de discernir la imagen de la iglesia de cada época⁵⁸.

2. Küng: esencia en forma histórica

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

para que pueda darse de hecho y de derecho un cambio en la imagen de la iglesia»: Ibid., 232-233; subrayado nuestro.

^{56.} *Ibid.*, 231.

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

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

^{59.} *HK*, 17; subrayado nuestro.

variaciones que ha tenido de hecho el pensar eclesiológico, las cuales se explican en parte por las perspectivas (pastoral, didáctica, apologética...) de los diversos autores, y, en parte y principalmente, por *la propia situación de la iglesia* en cada época de la historia⁶⁰. De esa mutabilidad en la iglesia y en la eclesiología, como ya notamos, Küng concluye la necesidad de distinguir entre esencia y forma histórica de la iglesia; asimismo la necesidad de *confrontar* la actual forma histórica con la esencia permanente de la iglesia. Para lo cual es necesario recobrar el modelo eclesial primigenio.

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

3. J. Moltmann: significación política del cambio eclesial

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

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

autocomprensión de la iglesia a lo largo de los tiempos; dicha autocomprensión es algo que refleja siempre el 'espíritu de la época', las circunstancias político-económicas y las condiciones socio-culturales en las que vivían las comunidades»⁶¹. Ahora bien, no se contenta con señalar el influjo de esos factores. Destaca además en ese proceso de cambio un elemento de *significación política* más activa y de gran relevancia actual: las variaciones en la autocomprensión eclesial no han sido ajenas a *posturas verdaderamente políticas* de la iglesia ante determinados movimientos de transformación histórica. Posturas generalmente de cuño conservador que aún hoy son típicas de las iglesias en su conjunto⁶².

No cabe duda que en este señalamiento de Moltmann aparece *una especial perspicacia para el presente más concreto*. Lo cual es explicable desde el momento en que su teoría eclesiológica se presenta como intencionalmente vinculada con la vida y la experiencia actual de la iglesia, y que, por ello, puede aspirar a cumplir más ampliamente algunas de las exigencias de una eclesiología con esa real conciencia de historicidad. Y es que para Moltmann «una teoría realmente actual de la iglesia ha de tener siempre en cuenta al menos estas cuatro dimensiones de la misma, es decir, la cristiana, la misionera, la ecuménica, *la política*»⁶³. Ha de ser, por tanto, una teoría que analice con más rigor las articulaciones históricas de la iglesia con el mundo en que vive y actúa. Todo esto significa de nuevo una mayor cercanía, en este aspecto, entre la EdL y la eclesiología de Moltmann. Sin embargo, creemos que también aquí persiste una diferencia entre ambas. Lo cual parece asimismo estribar en que Moltmann no mantiene a lo largo de su discurso *una referencia decidida a las dimensiones históricas de una experiencia eclesial privilegiada*. Ello hace que su eclesiología permanezca centroeuropea de la misma manera que la EdL permanecerá radicalmente latinoamericana⁶⁴.

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

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

63. *Ibid.*, 35-36.

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

b) EdL: conciencia de historicidad "desde abajo"

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

1. Una caracterización típica

Al referirse a la evolución de la iglesia y de la autocomprensión que ella ha ido teniendo, la EdL da singular importancia a la *forma* como ello ha ocurrido, *al "lugar" desde el cual* la iglesia ha llegado a comprender su esencia y su misión. La EdL señala asimismo la dependencia que cada una de las diversas autocomprensiones ha tenido respecto de la configuración de la iglesia en la historia, y el influjo que cada nueva toma de conciencia ha tenido en los cambios ocurridos en dicha configuración. Y en todo este proceso privilegia el modo como la iglesia se ha ido entendiendo y situando *respecto del mundo*; lo cual, hoy concretamente, va propiciando el surgimiento de una conciencia eclesial y una iglesia desde los pobres⁶⁵.

Así, pues, la EdL destaca *tres modalidades de conciencia eclesial* que sintetizan a grandes rasgos su situación a lo largo de la historia⁶⁶. La primera se refiere a la toma de conciencia que la iglesia realiza *desde dentro* de sí misma. Corresponde a la situación de cristiandad e incluye una concepción de la salva-

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

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

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

ción sobrenatural de la cual es ella depositaria exclusiva. Es una conciencia marcadamente eclesiocentrista que considera a Cristo sobre todo como fundador. Ante el descubrimiento de nuevos pueblos plantea su obra misional como de incorporación de ellos a la iglesia. Es una conciencia históricamente ligada a la cultura occidental, a la raza blanca, a la sociedad europea.

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

Finalmente la EdL señala que en estos años posteriores al concilio de la iglesia, concretamente en A.L., ha ido tomando conciencia de sí misma *desde abajo*, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las culturas marginadas⁶⁷. Redescubre así a los destinatarios privilegiados del reino de los cielos y encuentra en Cristo al siervo sufriente identificado con los pobres y despojados del mundo. Y su misión la piensa en la convicción de que se trata sobre todo de que «los pobres de este mundo sean el pueblo de Dios, testigo inquietante del Dios que libera»⁶⁸.

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

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

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

ciencia eclesial *no es indiferente al presente y al futuro* de un pueblo mayoritariamente oprimido. Un pueblo que, concretamente, no sólo se descubre como el destinatario privilegiado de la misión eclesial sino que se muestra de hecho como efectivo sujeto eclesial y portador de un anuncio liberador en esa práctica que es seguimiento de Jesús y asunción de su tarea mesiánica⁶⁹.

2. Explicitación crítica de modelos eclesiológicos vigentes

La conciencia de historicidad eclesial propia de la EdL la lleva, pues, a señalar que una eclesiología determinada *puede actuar de hecho como promotora o inhibidora de un proceso de liberación en curso*. Por ello acentúa la responsabilidad de favorecer una conciencia que corresponda a las mediaciones exigidas hoy por esa salvación que se realiza también en la historia. Ahora bien, esto ha de llevarse a cabo en una confrontación que supone *la tarea de conscientizar de las diversas imágenes eclesiológicas vigentes* (por lo general implícitas, poco criticadas, enraizadas en posiciones de mayor amplitud); la tarea de hacer ver *su articulación* con las posturas eclesiales ante la actual situación de opresión y el proceso de liberación que intenta superarla⁷⁰. En la realización de esta tarea la EdL se refiere tanto *al pasado* como *al presente* de la realidad y la conciencia eclesial.

a) Recuperación crítica de la historia eclesial latinoamericana

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

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

70. L. Boff es bastante explícito y concreto a este propósito. Según él es necesario ayudar a «conscientizar tres imágenes de iglesia actualmente vigentes, que, a su vez, reflejan tres tipos de praxis y de presencia eclesial en el mundo, someterlas a una crítica teológica y revelar su carácter promotor o inhibidor frente al proceso de liberación»: *La vida religiosa en el proceso de liberación*, Salamanca 1980, 69.

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

conciencia histórica del pueblo y se ponen las bases para la ulterior reflexión creyente⁷².

En este intento de recuperación crítica de la conciencia histórica comienzan a tener gran fuerza *interpeladora* visiones que cuestionan con severidad la *conjunción conquista-evangelización* que marcó el nacimiento del cristianismo en tierras latinoamericanas⁷³. Asimismo se destacan *los hitos proféticos y las prácticas eclesiales* que ponían en tela de juicio la violencia, la opresión y el despojo, a partir precisamente de una manera distinta de concebir la evangelización y la iglesia⁷⁴. Y se va también desarrollando una especial sensibilidad para el análisis de *la presencia*

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

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

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

y la vinculación objetiva de la iglesia en los distintos procesos históricos vividos por los países latinoamericanos⁷⁵.

b) Significación política de la iglesia real

Esta conciencia de historicidad que la EdL va desarrollando «desde abajo» conlleva también el intento de *una comprensión más lúcida del presente eclesial*. En el cual se subraya —precisamente a partir de la situación de opresión y de las luchas por superarla— una clara *significación política*. Como esto sólo poco a poco va siendo aceptado, se insiste en la denuncia del pretendido *apoliticismo* con que se quiere rodear toda comprensión del ser y el actuar de la iglesia y se explicita la dimensión ineludiblemente política de las posturas, acciones y modos de presencia eclesiales⁷⁶. Y esto no con la intención de fabricar una nueva religión política sino como el esfuerzo de la comunidad creyente por entenderse a sí misma y asumir totalmente su realidad, y así poder llevar a cabo con mayor criticidad sus propias tareas. En el contexto de esta particular sensibilidad de la EdL a las implicaciones políticas de la eclesiología y de la realidad eclesial se analiza la sospecha y se precisa la comprobación de que muchas veces la iglesia en A.L. ha sido un apoyo de hecho del poder establecido y de los grupos económica y socialmente poderosos. Se indaga hasta qué punto su práctica cultural, su enseñanza, predicación y catequesis han sido, en parte, causa del adormecimiento de las mayorías populares que, a base de resignación en un Dios providente de quien se había olvidado la fundamental significación liberadora, debían pasar el trago amargo de una existencia oprimida y explotada. Y se pregunta si, rompiendo antiguas solidaridades, debería la iglesia jugar su real peso social —y político— en favor de la liberación de los pobres y oprimidos⁷⁷.

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

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

76. «Cualquier fuga de la iglesia hacia una pretendida apoliticidad es desmentida por un realismo sociológico: es algo imposible»: H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1976, 96.

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

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

3. Hacia una nueva forma histórica de ser iglesia

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

4. Eclesiología y ciencias sociales

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

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

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

80. Cf., *infra*.

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

Tal recurso se ha hecho necesario precisamente porque la iglesia es una magnitud social histórica y no una especie de aparición doceta. Ahora bien, de que se considere necesario y de hecho se utilice, no se sigue que la EdL *reduzca* a lo sociológico su comprensión de la iglesia. En efecto, la EdL es muy consciente de que en el acceso a la iglesia real (en su realidad más verdadera y profunda) *tiene la última palabra la fe* como respuesta a lo que de la iglesia nos ha sido revelado. Asimismo comprende que, si bien es cierto que no se cree en la iglesia de la misma manera que en el Padre que en ella nos convoca, se puede hablar de fe en la iglesia en algún sentido⁸². Ante todo en cuanto que ella es el lugar de la fe. En segundo lugar, en cuanto que *sólo en la fe* sabemos que *esta* realidad sociológicamente delimitable, identificable con algunos criterios de pertenencia, es *su* iglesia, el lugar en donde ha emergido de tal manera la gracia que con verdad se puede decir que es el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu. Ahora bien, siendo esto así, la EdL sabe, por otra parte, que el acercamiento *puramente* teológico a la realidad de la iglesia no da cuenta de todos los aspectos

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

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

eclesiológicamente relevantes para la comprensión de su forma histórica y su misión. Concretamente dicho acercamiento no permite por sí mismo una consideración más crítica sobre la realidad histórica de la opresión y de las implicaciones estructurales en ella de la iglesia real⁸³. Además, la EdL se percata de que *el mismo lenguaje teológico depende de otros* acercamientos realizados a otros niveles. No es un lenguaje que pertenezca a un ámbito exclusivo, celeste, supracultural, sino un lenguaje que se vehicula en las categorías de que puede echar mano en las diferentes culturas⁸⁴. Ha de ser, por tanto, sometido a revisiones críticas realizadas a partir de un conocimiento más preciso del funcionamiento del conocer y del expresarse.

Viendo las cosas desde otro aspecto, se puede decir que este recurso a las ciencias sociales responde a la necesidad sentida de precaverse y superar *las utilidades ideológicas* del lenguaje sobre la iglesia. Decir, en efecto, que su tarea es la salvación y que por ello no puede entrar en política, o que las opciones históricas que se le proponen atentan contra su fundamental unidad, es algo que no puede admitirse sin ser antes sometido a una revisión crítica. Y para ello hay que acudir al instrumental de las ciencias sociales⁸⁵. Ahora bien, esta vigilancia que se opera

83. Sólo a través de esas mediaciones es posible concretar y valorar estas intuiciones que se han logrado asimismo con base en recursos a los análisis sociales: «La iglesia constituyó una pieza importante en el sistema de convivencia occidental. Ella tuvo y continúa teniendo méritos inapreciables. Siempre sirvió de mala conciencia al sistema imperial de dependencia y de marginalización. Fue ella la que plantó la fe y la mantuvo viva en los siglos de experiencia cultural en todo el continente sudamericano. Sin embargo, *estructuralmente*, ha sido *compañera de la dominación y cómplice de la opresión*»: L. Boff, *La vida religiosa en el proceso de liberación*, Salamanca 1980; subrayamos nosotros.

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

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

en la eclesiología a partir de las ciencias sociales *ha de ser ejercida a su vez* sobre las conclusiones de éstas, pues también las interpretaciones de la historia y de la iglesia llevadas a cabo a partir de ellas están sometidas a la amenaza de la ideologización⁸⁶.

4. ECLESIOLOGÍA Y COMPRESIÓN CRÍTICA DE LA HISTORIA Y DE LA SOCIEDAD

a) *Una mediación necesaria*

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

Todo lo anterior nos aboca a tratar con más explicitud un tema que consideramos decisivo en la elaboración de una eclesiología crítica y que constituye *un componente* importante de la perspectiva desde la que se realiza la reflexión eclesiológica. De esa perspectiva que, como hemos señalado, determina en forma significativa los enfoques eclesiológicos y, consiguientemente, los resultados. Dicho componente consiste en *la comprensión*, más o menos explícita, *de la realidad actual*, que subyace a toda elaboración eclesiológica⁸⁷. Estamos convencidos, y lo iremos mos-

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

87. Se verifica, pues, en la eclesiología lo que la TdL ha señalado más en general en algunos trabajos de teología política: «Leyendo los trabajos de Metz se tiene la impresión de una cierta insuficiencia en sus análisis de la situación contemporánea. De un lado, el clima vital que

trando a lo largo de este trabajo, de que a una comprensión *poco analizada* de la realidad en que vive hoy la iglesia corresponde un tipo de eclesiología que, si bien se presenta con un carácter de generalidad y de validez universal, de hecho responde a unas situaciones muy determinadas, v. gr., del primer mundo, y no puede sin más trasladarse a otras. Asimismo, que a una comprensión de la realidad un tanto *triunfalista y poco crítica* corresponde una eclesiología de enfoque ilustrado que pasa prácticamente de largo delante de las inhumanas condiciones de pobreza, injusticia, marginación y dependencia en que vive la mayor parte de la humanidad, y que, en esa medida, no está en condiciones de preguntarse por las exigencias y tareas más fundamentales que se plantean a la iglesia. Para decirlo brevemente, esto significa, por una parte, que *toda eclesiología se elabora con base a una comprensión determinada de la realidad actual* —histórico-social— en que vive la iglesia, y, por otra, que solamente podrá aspirar a decir una palabra crítica acerca de la iglesia en cuanto que está presente y actúa en el mundo *una eclesiología que revisa críticamente aquella comprensión* en la que ineludiblemente se apoya⁸⁸.

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

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

b) *Presencia mínima en algunas ecclesiologías*

La conciencia de que sea necesario articular con la reflexión ecclesiológica una comprensión crítica de la actual realidad histórico-social *no aparece* con particular relieve en diversas elaboraciones recientes. Esto, que ya estaba indicado al hablar de la conciencia de la historicidad eclesial, quedará ahora más claro en una consideración ejemplificativa a propósito de las ecclesiologías a que nos hemos ido refiriendo⁸⁹.

1. EdMS: una sociedad que margina a la iglesia

Podría sonar un tanto extraña la pregunta por *el tipo de comprensión de la realidad actual* que subyace a una ecclesiología de intención predominantemente sistemática como la EdMS, y la forma cómo tal comprensión *afecta* el tratamiento de los diversos temas. Sin embargo, tal pregunta resulta pertinente desde el momento en que se capta no sólo que en dicha ecclesiología *está presente* una determinada comprensión de la realidad, sino también que ello *influye* significativamente en la manera cómo se enfocan las cuestiones propiamente ecclesiológicas⁹⁰. Es verdad, con todo, que la EdMS *no concede mayor relevancia* a dicha comprensión como componente de su perspectiva ecclesiológica. Parece más bien suponer que se trata de una comprensión *suficientemente obvia*; por ello solamente la refiere de paso y en términos generales sin preocuparse mayormente de discutirla o justificarla.

Lo anterior significa que la EdMS *no sólo asume* algún tipo de comprensión de la realidad actual en que vive la iglesia sino *entiende* también que de alguna manera *construirá su discurso ecclesiológico en referencia a ella*. Para la EdMS, en efecto, la situación histórica en que hoy vive la iglesia representa *un contexto en el que su existencia* está puesta en tela de juicio, «sometida a discusión total»; a lo que se debe añadir que la cuestión sobre la iglesia ha sido desplazada por la cuestión sobre Dios⁹¹. Al referirse a esto, la EdMS explicita los factores que han pro-

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

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

91. Cf., MS, 290.

ducido esta situación y que, podemos suponer, son para aquélla rasgos decisivos del momento histórico actual: las diversas formas de ateísmo, el secularismo, el positivismo, la nueva ilustración y los movimientos de emancipación en todas sus formas⁹². Ahora bien, aunque la EdMS *no discuta más* la relación entre comprensión de la realidad actual y reflexión eclesiológica, es natural que desarrolle su discurso como *un intento de responder a la situación descrita*. La cual, entre otras cosas, puede resultar beneficiosa para la iglesia por cuanto que, marginándola en el escenario del mundo, la remite a su más honda autenticidad, a su existencia como comunidad de creyentes apoyada en la palabra de Dios y en la fuerza del Espíritu, y no en alianzas y prestigios terrenos⁹³. Otro tanto se descubre, como luego mostraremos con más detalle⁹⁴, en la forma cómo la EdMS enfoca la cuestión del sentido de la iglesia. Pues si el mundo actual se caracteriza por una tendencia cada vez más acentuada a la socialización y a la afirmación de la individualidad —valores éstos que no se reconocen a la iglesia— es natural que se produzca de nuevo la puesta en tela de juicio, el desplazamiento, la marginación. Y que la reflexión eclesiológica, como respuesta a ello, intente fundamentar sobre todo que tiene sentido que haya iglesia⁹⁵.

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

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

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

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

94. Cf., *infra*.

95. Cf. MS, 298.

si fuera evidente una comprensión determinada y *a partir de ella plantea* severas cuestiones a la iglesia. Para él es claro que ésta debe sentirse confrontada por el actual desarrollo del mundo⁹⁶. Pero se le escapa que la forma como se entiende ese desarrollo debe ser asimismo criticada. Y esto no sólo porque dicha manera de entender el mundo de hoy sea más o menos insuficiente sino particularmente por el tipo de eclesiología a que lleva. Este influjo, en sus aspectos más particulares, se irá señalando en el desarrollo de nuestros siguientes capítulos. Ahora consideraremos brevemente *la comprensión de la realidad actual* que Küng supone en su eclesiología y *la determinación más general* que produce en el conjunto de su elaboración.

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

A grandes pasos se va acercando la iglesia a su tercer milenio. *Para el mundo* en que ella vive, *el futuro ha comenzado ya*: el dominio del microcosmos y del macrocosmos, del átomo y del espacio, los medios de comunicación cada vez más rápidos y perfectos, la abundancia de instrumentos recién inventados, de materias sintéticas y de métodos racionalizados de producción, la prolongación en decenios de la vida humana... Todo esto constituye, en resumidas cuentas —no obstante las grandes catástrofes y amenazas que han sido el destino de nuestro tiempo—, *un progreso que por su variedad y rapidez produce francamente pavor*. Los pueblos de Europa y América, con su alta técnica, han propagado su ciencia sobre la tierra, el mundo se ha hecho uno, y se está formando una economía y civilización y tal vez también una cultura mundial⁹⁷.

96. Cf. HK, 13.

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

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

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

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

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

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

las guerras y el mantenimiento de la paz, la lucha contra el hambre y la miseria social, la formación de las masas... Tan numerosos como los temas son las oportunidades»⁹⁹. Ahora bien, el mismo señalamiento de estas deficiencias está enmarcado en la comprensión benévola de un mundo para el cual ciertamente ha empezado ya el futuro si bien aún no está dominada la actualidad¹⁰⁰. Si tales problemas son sólo eso, reminiscencias de una actualidad no dominada por un mundo que se ha adueñado ya del futuro, entonces no hará demasiada falta analizarlos con detalle, darles mayor importancia, hacerlos que ocupen un lugar central en el conjunto de la reflexión eclesiológica¹⁰¹.

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

Es preciso señalar que, de las tres eclesiologías a que nos hemos venido refiriendo es la de Moltmann la que *más expresamente tiene en cuenta* la realidad histórica, mediada por una comprensión más crítica de la misma, como necesaria referencia en el desarrollo de la eclesiología¹⁰². En efecto, Moltmann muestra *una especial sensibilidad* (que simplemente no aparece en las otras dos elaboraciones) respecto de la realidad actual en lo que se refiere a sus inocultables aspectos de pobreza y opresión, y de los significados de dependencia estructural que comportan. Al mismo tiempo se percata de que ello va a repercutir significativamente en la misma reflexión eclesiológica.

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

99. HK, 14.

100. *Ibid.*, 102.

101. Tiene, pues, fundamento la queja y la extrañeza latinoamericana ante comprensiones así de la realidad actual. Las cuales pasan de largo ante «la magnitud cuantitativa y cualitativa de lo que es la opresión histórica de la actual mayoría de la humanidad»: I. Ellacuría, *El pueblo crucificado*, en CyR, 66.

102. Es probable que esto, entre otras cosas, no sea ajeno a su diálogo con la TdL; cf., *La iglesia, fuerza del Espíritu*, 34-35.

Alemania y dentro de la iglesia nacional evangélica, pero intenta superar la limitación que ello conlleva¹⁰³.

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

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

1. Articulación característica

Como ya anticipamos, la TdL pretende ser una reflexión crítica que articula la comprensión *creyente* de la realidad y de la historia con una comprensión de la realidad y de la historia *al nivel de las ciencias histórico-sociales*. En dicha teología, y concretamente en su reflexión eclesiológica, *es explícito el reconocimiento* del influjo que tiene la forma cómo se comprende la realidad actual en la manera cómo discurren las consideraciones sobre la significación y las tareas de la iglesia¹⁰⁴. Todo esto es una consecuencia inmediata de su inserción en la praxis liberadora¹⁰⁵. En

103. *Ibid.*, 13. Moltmann advierte expresamente que su «punto de partida no determina el contenido del libro. La propia situación sólo es una entre otras muchas». Sin embargo, a nuestro juicio, esta determinación tiene más importancia; lo muestra la diferencia de los resultados a que se llega.

104. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 113.

105. «La motivación central de la opción por el pobre nace de la fidelidad al evangelio, en la interpretación que los recientes documentos de la iglesia hacen de la situación de los pobres. Esta inserción lleva a descubrir la miseria, pero no se detiene allí... Los hechos cotidianos se van explicando por causas estructurales profundas. El no-tener, el no-poder, el no-saber de los pobres, hunde sus raíces en mecanismos estructurales que regulan el reparto del tener, del poder y del saber»: Equipo teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*, 19, subrayados nuestros.

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

A partir de esta persuasión se va elaborando, como dijimos, *una relectura de la historia de A.L. desde la óptica del pueblo pobre y oprimido* —relectura de esa historia que siempre ha sido escrita por los vencedores¹⁰⁷. En ella se descubren causas y condicionamientos explicativos de la actual situación y se revalorizan y destacan las «áreas verdes», las «aguas profundas», los impulsos liberadores que también la han jalonado¹⁰⁸. En el contexto de esa historia se procede a diagnosticar críticamente la situación actual que se define como *de dependencia y opresión estructural*¹⁰⁹, y se sitúa en ella *la creciente conciencia y la práctica liberadora y revolucionaria*¹¹⁰. Todo lo cual se mantendrá como referencia constante en la reflexión ecclesiológica. Y esto no sólo porque la iglesia tiene ineludiblemente una presencia histórica e institucional en esa realidad sino también porque son ya muchos cristianos los que participan activamente en ese proceso en el cual también la iglesia ha tomado globalmente significativas posturas¹¹¹.

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

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

108. *Ibid.*, 45.

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

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

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

2. Historia dual; situación dependiente

En esa relectura global de la historia latinoamericana desde la óptica del pobre se descubre *la presencia de dos proyectos antagónicos* (colonizador-colonizado; oligarquías dominantes-pueblo oprimido) en los cuales está enraizada la situación también dual del sub-continente¹¹². Asimismo se descubren en ese desarrollo *dos maneras* de ser iglesia según el grupo histórico y el proyecto con que la iglesia —en sus instituciones y en sus hombres concretos— se ha solidarizado. Tanto la oposición de proyectos como la dualidad de la presencia eclesial *perduran* en el hoy latinoamericano; y ello plantea a la iglesia la necesidad de *optar* solidariamente por los débiles, los pobres y oprimidos, cosa que ha ido haciendo de múltiples maneras en la última década.

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

5. SUJETO HISTÓRICO, ECLESIAL Y TEOLÓGICO

a) *Una consideración poco común*

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

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

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

1. EdMS: protagonismo oculto

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

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

113. MS, 258.

aspectos de la vida de la iglesia¹¹⁴. No parece que haga mucha falta articular explícitamente ese tipo de trabajo teológico *con alguna modalidad particular de reflexión creyente*. La imagen tradicional del sujeto teológico *manet in possessione*¹¹⁵.

2. H. Küng: protagonismo del teólogo profesional

En línea parecida a la EdMS *tampoco* hace Küng consideraciones explícitas sobre el protagonismo especial de algún grupo en el desarrollo histórico de la humanidad. Ni intenta hacer demasiadas precisiones acerca de si hay o no algún o algunos grupos de quienes deba esperarse la renovación eclesial en alguna forma privilegiada. Si bien no deja de considerar a las movimientos heréticos y de iluminados como portadores de elementos de verdad y de un fermento de reforma benéfico para la iglesia¹¹⁶. Representan también para él un paradigma de la manera cómo de hecho las reformas ocurren. No en el sentido de que la renovación de la iglesia suponga fatalmente la ruptura de la comunión sino en cuanto ponen de manifiesto la conflictividad que los cambios y reformas estructuralmente conllevan.

Más bien acentúa Küng el papel del *teólogo profesional* como *sujeto particularmente impulsor de la renovación eclesial* por cuanto rescata el modelo eclesial primigenio y confronta con él la realidad situacional de la iglesia¹¹⁷. La función teológica la considera incluso como un carisma permanentemente ligado a la vida de la iglesia, y en el cual se daría una especie de sucesión¹¹⁸. Por ello subraya el aporte que puede significar la revisión crítica de la doctrina corriente y la reflexión retrospectiva sobre el mensaje original¹¹⁹. Ahora bien, al describir tal aporte y tal función, parece

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Respecto a lo primero, Moltmann explicita *una función de índole profética* propia de la teología, cuya misión es «hacer valer, de un modo crítico y autocrítico, el 'interés de Cristo' frente a todos los demás»¹²⁰. Ahora bien —y esto merece subrayarse—, desde este punto de vista, para Moltmann «*todo cristiano* es 'teólogo'»¹²¹. Su reflexión —y su práctica— es importante y por ello el trabajo del teólogo 'profesional' *ha de saber articularse con ella*. Moltmann no precisa esta articulación pero sin duda la incluye en su insistencia en que la reflexión eclesiológica ha de estar vinculada a aquellos sectores especialmente vivos que actúan como factores de renovación en la iglesia¹²².

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

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

121. *Ibid.*, subrayado nuestro.

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

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

es centro en la comunidad eclesial. Esto no implica particularismo o exclusivismo alguno pues no niega la universalidad sino precisa el sitio desde el cual se opera la convocación cristianamente universal¹²⁴.

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

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

La TdL —y esto tiene particular importancia en su reflexión eclesiológica— *plantea expresamente* la cuestión del protagonismo a los diferentes niveles a que nos hemos estado refiriendo. Si la realidad actual ha de ser efectivamente transformada, si la iglesia ha de renovarse en su fidelidad, si la teología ha de decir en todo ello una palabra significativa, hace falta reflexionar sobre *el sujeto* de esos procesos. Un sujeto ciertamente *no exclusivo*, pero que, por determinadas razones históricas y a partir de centrales referencias a la revelación bíblica, ha de considerarse como *prioritario y privilegiado*. Como resultado de su reflexión la EdL atribuye un lugar y una misión protagónica al *pueblo pobre, explotado y creyente*, tanto al nivel de la praxis histórica, como al de la renovación y vida eclesial, y al de la reflexión teológica¹²⁵.

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

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

1. Protagonismo histórico

Solamente con el protagonismo histórico del pueblo oprimido puede darse una verdadera liberación. Es ésta una convicción que se subraya con vigor y que se ha ido descubriendo al interior de la praxis liberadora en la que participan comprometidamente muchos cristianos en A.L. Se postula que la construcción de una nueva sociedad sea asumida por el pueblo oprimido mismo y se realice a partir de sus valores: «No basta decir que la praxis es el acto primero, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora ausentes de la historia»¹²⁶. Importa señalar que esta convicción no es la mera expresión de un deseo o la conclusión de un análisis socio-histórico más o menos consistente. Es, mucho más que eso, *la constatación de lo que está sucediendo efectivamente*: «Los hasta ahora 'ausentes' de la historia se están haciendo presentes en ella. Los pobres pasan al centro de la escena en la sociedad y en la iglesia latinoamericana»¹²⁷. Por otra parte, este protagonismo se entiende en referencia a un *proyecto histórico concreto*, cuya realización, sin identificarse, ni mucho menos, con el reino, sí se considera como una de sus mediaciones en cuanto que representa un estadio que permite superar condiciones actuales de opresión insufrible y establecer relaciones más cercanas de justicia y fraternidad¹²⁸. Proyecto histórico en el que se reconoce la necesidad de una permanente vigilancia crítica, pero a propósito del cual se señala que

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

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

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

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

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

2. Protagonismo eclesial

De manera semejante —y en relación, sin duda, con lo anterior— la EdL *reconoce* en el pueblo pobre, explotado y creyente *un protagonismo activo en la renovación eclesial*. Un protagonismo que es también *experiencia vivida*, la cual se expresa diciendo que en A.L. la iglesia nace del pueblo por la fuerza del Espíritu santo. En efecto, esta experiencia de renovación eclesial acontece a partir de una comprometida participación creyente en la praxis de liberación, con lo que se experimenta una nueva forma de convocación eclesial en la solidaridad con los pobres y oprimidos¹²⁹. Tal praxis y tal solidaridad constituye el medio vital del nacimiento y el desarrollo de comunidades pobres, que constituyen la mejor riqueza de la iglesia latinoamericana.

Ahora bien, este protagonismo del pueblo pobre —que como el anterior se considera a la vez como experiencia gratuita y esfuerzo comprometido— *se enraíza* en la destinación privilegiada del reino tal como la revela el evangelio¹³⁰. Se entiende que esto no resulte de fácil y rápida aceptación. Más aún, en su realización ha conllevado una dosis de conflictividad por cuanto supone *una apropiación social del evangelio*¹³¹ por parte de los pobres y una puesta en cuestión de reales vinculaciones de la iglesia con el *status quo*, y de formas de estructuración al interior de ella misma que no parecen tan consonantes con la enseñanza del reino. A través de esto, echando la iglesia raíces en las clases oprimidas y marginadas surge un pueblo de Dios que es una verdadera

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

130. Cf. *infra*.

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

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

3. Protagonismo teológico

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

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

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

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

134. Cf. más adelante, cap. 3.

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

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

con la buena noticia que le ha sido privilegiadamente destinada. Ahora bien, esta participación realmente protagónica del pueblo no sólo *no excluye* el trabajo exigente del teólogo «profesional» sino que *lo ubica en su verdadero contexto*. Lo concibe como *orgánicamente ligado* al proyecto popular de liberación, a las comunidades cristianas que viven su fe en el compromiso con ese proyecto¹³⁷.

Con todo esto no se enuncia una teología elaborada o una reflexión completa sobre la iglesia, más bien se pone de relieve una apertura, un factor renovador que, entre otras cosas, podrá producir rupturas y conflictos al nivel de lo teológico, las cuales estarán enraizadas en posiciones más fundamentales respecto de la praxis de liberación y su significación cristiana¹³⁸. Esta esperanza y este riesgo son los que mantienen alertas a los cristianos comprometidos ya en este proceso.

6. EDL: EN LA PRAXIS DE LA LIBERACIÓN Y EN LA PERSPECTIVA DEL POBRE

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

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

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

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