

REFLEXIONES ANTE LA NUEVA SITUACION ECLESIOLOGICA

INTRODUCCION:

- 1) Relación entre hechos históricos, conciencia eclesial y eclesiología resultante.
- 2) Marco u horizonte general de los nuevos intentos eclesiológicos.

I.—HECHOS HISTORICOS, PRESUPUESTOS, MOTIVACIONES DE LA SITUACION ACTUAL.

1. *El marco de nuestra reflexión:* la eclesiología de 1965-1975, que naciendo después del Concilio no es sólo *posconciliar* sino ante todo *trasconciliar*.
2. *Movimientos teológicos espirituales* que dan cauce a las nuevas inquietudes y expresión a los nuevos problemas.
3. *Puntos de entronque de las nuevas actitudes con el Concilio:*
 - a) La *Gaudium et Spes* como método de análisis de la realidad.
 - b) La iglesia sacramento de salvación universal.
 - c) La Iglesia pueblo mesiánico, pueblo profético.
 - d) Su antropología integral superadora de dualismos.
 - e) El reconocimiento de las iglesias locales y de los carismas personales con la consiguiente historificación de la iglesia.
 - f) Otros temas: la pobreza, la iglesia peregrinante...
4. *Los dos intentos de re-centrar la iglesia más allá del Concilio:*
 - a) Por referencia a sus orígenes a la luz de la moderna hermenéutica bíblica.
 - b) Por referencia a sus funciones actuales, descubiertas a la luz de las ciencias humanas y sociales que analizan y constatan unas situaciones de dependencia, que hacen imposible a los hombres y a los pueblos protagonizar sus destinos.
 - c) **Resultado:** movimientos liberadores en el tercer mundo, y movimientos revolucionarios en Europa, junto con el malestar general de la cultura en Occidente.

5. *La nueva experiencia* de una iglesia que comienza de verdad a existir «en el mundo de este tiempo» (*Gaudium et Spes*):
 - a) El ingenuo optimismo del Concilio soñando con un mundo manso y deseoso de practicar el evangelio.
 - b) La constatación de unas situaciones objetivas de injusticia y de pecado que no toleran ser cuestionadas.
 - c) La iglesia en la alternativa al descubrir que también ella es elemento constituyente de ese mundo injusto: permanecer en él o emigrar a otro mundo nuevo utópicamente pensado (socialismo).

II.—LA NUEVA CONCIENCIA ECLESIAL: SOSPECHAS, CONVICCIONES, IMPERATIVOS EN LA IGLESIA.

1. *Nueva praxis de liberación como lugar hermenéutico de fe e iglesia*:
 - a) El hombre presencia privilegiada de Dios.
 - b) El amor al prójimo: esencia del cristianismo.
 - c) La existencia de la Iglesia = a la de Cristo = «entrega por».
 - d) La iglesia solidaria de los «no-hombres» en la pobreza y en la esclavitud.
2. *Imperativos que la situación actual presenta a la Iglesia y criterios para una nueva relación con el mundo*:
 - a) Rechazo de todas las ideologías o programas que presupongan las actuales relaciones de dominación o dependencia.
 - b) Proclamación de todos los derechos y denuncia de todas sus violaciones.
 - c) Relectura de la propia historia de la iglesia y conciencia de culpabilidad en este orden: haber sucumbido a los poderes de este mundo, silenciando el evangelio.
 - d) Nueva jerarquía de valores y nuevos criterios para las actitudes cristianas.
3. *Los movimientos revolucionarios de Europa paralelos a los movimientos de liberación en el tercer mundo*:
 - a) La sospecha radical: la real ideologización de la iglesia.
 - b) Las mediaciones no eclesiales que la iglesia necesita para hacerse presente y operativa en la historia.
4. *La corporeización que la iglesia va dándose en la historia*:
 - a) Integración en una estrategia política.
 - b) El paso por el marxismo y el tránsito al ateísmo.
5. *Conciencia eclesiológica resultante*:
 - a) Nuevas opciones correlativas a los silencios y omisiones anteriores.
 - b) La nueva jerarquía de valores.

III.—LA NUEVA ECLESIOLOGIA RESULTANTE.

1. *La praxis eclesial como matriz de la nueva eclesiología.*
2. *Una eclesiología reverso de la actual:*
 - a) Reactiva.
 - b) Negativa.
 - c) Utópica.
3. *Características positivas:*
 - a) Iglesia libre, abierta, funcional, comunidades y no institución.
 - b) Los ejes de la nueva eclesialidad: no la fe o el culto sino la praxis de liberación.
4. *Referencia al Jesús de la historia y al Espíritu:*
 - a) Desconexión con la interpretación de Juan y Pablo.
 - b) Apelación al Espíritu y rechazo del pentecostalismo.
5. *Iglesia del pueblo:*
 - a) Exigencias del ser pueblo.
 - b) La cultura popular.
 - c) El pueblo de los oprimidos y la lucha de clases.

IV.—REFLEXION CRITICA: AFIRMATIVA E INTERROGATIVA.

1. *Aspectos positivos y recuperación de nuevos valores:*
 - a) Reconocimiento de las relaciones entre modo de pensar y situación de vida. Ecología de la mente.
 - b) Insistencia sobre las mediaciones que la Iglesia necesita para ser: su valor y ambigüedad.
 - c) Voluntad de superación de toda actitud dualista.
 - d) Desenmascaramiento de un falso apoliticismo de la iglesia.
 - e) Descubrimiento de las complicaciones de la iglesia con los poderes de este mundo.
 - f) Recuperación de una conciencia eclesial dinámica.
 - g) Aceptación de la sorprendente novedad y ruptura de la historia.
2. *Aspectos menos esclarecidos o ambiguamente expuestos:*
 - a) Afirmaciones universales indiferenciadas no evidentes.
 - b) Iglesia y revolución.
 - c) Iglesia y cultura.
 - d) Pecado y lucha de clases.
 - e) La Iglesia pueblo de Dios.
 - f) La unidad de la iglesia y su universalidad.

- g) Unidad de la iglesia, eucaristía y lucha de clases.
- h) Iglesia y Humanidad.

3. *Silencios y ausencias problemáticas:*

- a) Función crítica y «función nutricia» en la iglesia.
- b) La identificación del «pueblo de Dios» en la historia.
- c) Utopías y análisis científicos.
- d) Ausencia de una ética, pedagogía y pastoral concretas.
- e) Relación entre las estructuras de creación y de gracia.
- f) La salvación como conquista y como don.

INTRODUCCION

1. Las páginas siguientes intentan llevar a cabo una prospección en la conciencia que la iglesia tiene de sí misma, de su lugar y de su función en el mundo, preguntándose a la vez por los fenómenos históricos intraeclesiales y extraeclesiales que la han generado, y finalmente descubriendo qué articulaciones sistemáticas va creando esa nueva conciencia eclesial. La nueva eclesiología es fruto de una nueva conciencia eclesial, de aquella percepción que la iglesia tiene sobre sus orígenes fundacionales, sobre su trayectoria en el tiempo, sobre su sentido para la existencia humana y sobre su tarea específica en el concierto de cosmovisiones teóricas y de ideologías prácticas. Pero a la vez que es fruto, es causa de una nueva conciencia eclesial, porque entre conciencia previa y eclesiología resultante se da un proceso permanente de retroalimentación (feedback), por el cual la eclesiología nueva modifica, enriqueciendo o cuestionando, la propia conciencia eclesial de la que había nacido.

Se tratará por tanto en primer lugar de descubrir esos fenómenos históricos de orden secular o de orden religioso que han hecho posible o necesario el nacimiento de la nueva conciencia eclesial, preguntándonos cuáles son sus características, sus valores y contravalores desde la perspectiva del evangelio; e intentando finalmente descubrir cuál ha sido la reacción que la iglesia ha tenido ante ellos y por qué está motivada la asimilación o el rechazo. Una vez analizados los hechos que han generado esa conciencia eclesial y expuestas las líneas sistemáticas en que se busca articular la nueva eclesiología, terminaremos con una reflexión interrogativa: afirmativa, en un sentido y crítica en otro, es decir, mostrando qué descubrimiento de

valores positivos encontramos en las nuevas corrientes de pensamiento, qué nuevas posibilidades se abren a la vida de la iglesia desde ellas y a la vez qué afirmaciones teóricas o qué actitudes prácticas encontramos en ellas que no nos parecen del todo claras, otras que consideramos positivamente ambiguas, o que están reclamando una «reintegración católica» para permanecer verdaderas; es decir deben abandonar el carácter absoluto con que son preferidas y afirmadas, para saberse aspectos parciales de una síntesis más ancha, que a su vez impone ciertos recortes para hacer lugar a todos los valores del evangelio. Muchas afirmaciones válidas en sí, pierden su validez en el instante en que mantienen su incondicionalidad y no toleran afirmaciones complementarias junto a sí.

Es nuestro deseo profundo intentar com-padecer, consentir y comprender, sopesar y dubitar ante la nueva situación histórica antes de pasar a emitir una crítica o un juicio de valor.

2. Para comprender la expresión que hemos puesto en el título de estas páginas: «nueva situación eclesiológica», es necesaria una previa anotación histórica. Los años del posconcilio se han caracterizado en sus expresiones más vivas no sólo por un deseo de actualizar o incluso de reformar una iglesia ya constituida adaptándola a las nuevas situaciones, sino especialmente por una voluntad de «retroquedar su estructura», de «nueva forja» de sus contenidos, actitudes y programas. A este intento ha contribuido decisivamente la superación de una visión meramente cristológica de la iglesia que la refiere a Cristo como su origen o fundador, por otra que pone de relieve su dimensión pneumatológica, según la cual el Espíritu es tan esencial como el mismo Cristo a la Iglesia hasta el punto de que puede ser considerado como «coconstituyente»; y esto no sólo en cuanto que en el origen fuera el Espíritu su fuerza unificadora y animadora, tal como aparece descrita en Pentecostés, sino en cuanto que la va «troquelando», dando vida y corporeidad histórica diferenciada a lo largo de los siglos.

Ese intento de nuevo troquelado eclesial se ha llevado a cabo desde tres puntos de referencia o mirando en las tres direcciones siguientes:

a) *Referencia bíblica.* El origen confiere originalidad y con prelación establece la norma y autoridad respecto de posibles determinaciones históricas posteriores. La iglesia de Jesús y la iglesia de

los apóstoles son espejo y tribunal de todas las conformaciones, estructuras y personas subsiguientes. La conciencia de Jesús y la comprensión de sus discípulos inmediatos son el punto de referencia necesaria para saber qué, para qué y quién es iglesia. Si la Biblia es el sedimento-testimonio de los orígenes y de la palabra tanto del Jesús histórico como de la primera comprensión apostólica, ella se convierte en la palanca de Arquímedes, única capaz y única legitimada, para mover y remover la iglesia. La hermenéutica bíblica se convierte así en la clave de la nueva eclesiología.

A la hora de examinar esta actitud no se puede ignorar que ninguna hermenéutica, por más fiel a los orígenes y a la historia primitiva que se proclame, opera con independencia del presente, ya que sólo en la «fusión de los dos horizontes», aquél que se intenta entender y aquél desde el que se entiende, se logra una comprensión de los hechos históricos¹. Ello quiere decir que a veces las hermenéuticas más radicalmente decididas a oír el original mensaje primitivo están sucumbiendo a la dictadura de unos presupuestos contemporáneos de comprensión, que operan más eficazmente por ser más inconscientes para quien los sufre². A la vez es necesario constatar cómo aquí opera una concepción fixista y retrospectiva de la historia, que implícitamente ve su curso como una decadencia o degradación respecto de un origen, y no concede al hacer y quehacer humanos una capacidad acrecentativa de la verdad y de lo real³.

1 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermenutik (Tübingen 1965) 289 ss., 356 ss., 375. Cf. M. Renaud, 'Réflexions théologique sur l'herméneutique de Gadamer', *Revue Théologique de Louvain* (RTL) 3 (1972) 428-48.

2 El ejemplo máximo lo encontramos en la investigación histórico-crítica de la vida de Jesús durante el último siglo, que en un esfuerzo e intento genial por recuperar el pasado en su lejanía y a Jesús en su semítica originalidad, ha redescubierto un Jesús que era el remedo de la comprensión histórica, que el propio investigador y la época actual tenían de sí mismos. Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (München 1906-1966) especialmente la: Reflexión final 2, 620-30.

3 Aunque parezca extraño esa es la limitación mayor de la eclesiología de Hans Küng: que comprende a la iglesia primariamente desde el Jesús histórico, que no ha reflexionado hasta el fondo sobre las relaciones entre historia y escatología, sobre las relaciones entre el Jesús de la historia y el Espíritu Santo y consiguientemente sobre la plenificación de la verdad en la historia por la acción del Espíritu. De ahí ese vacío cristológico, que a él le parece toda la historia de la iglesia, y su modelo ideal de una iglesia renovada por un retorno al Jesús de la historia. Cf. H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969); el mismo, *Sinceridad y verdad. En torno al futuro de la iglesia* (Barcelona 1970); el mismo, *Was in der Kirche bleiben muss* (Freiburg 1968); H. Häring - J. Nolte, *Diskussion um Hans Küng «Dir Kirche»* (Freiburg 1971); H. Küng, *Christ sein* (München 1974) 454-500.

Esta ausencia de una cristología consecuente y sobre todo de una pneuma-

b) *Referencia ecuménica*. En realidad esta segunda perspectiva no es sino la realización concreta de lo descrito en el párrafo anterior, añadiendo algunas perspectivas nuevas. Se quiere recrear la estructura eclesial católica, poniendo entre paréntesis su forma actual, y haciendo entrar en juego las opciones e interpretaciones que otras iglesias y comunidades eclesiales han dado a lo largo de la historia. La actitud ante ellas ya no es por supuesto refutar sino ante todo comprender, más aún sospechar incluso qué ausencias, supervaloraciones o distorsiones católicas han sido o perduran siendo el fundamento o la ocasión para que aquéllas existan; y finalmente queda la cuestión de si algunas determinaciones dogmáticas que ha hecho la iglesia católica, vistas a la luz de esas otras comunidades, no serán una desfiguración o incluso una desnaturalización de lo cristiano y por consiguiente si no habrá valores allí que no sólo han de ser integrados en el universo católico sino incluso pasar a ser fundamento de nuevas conformaciones eclesiales que suplanten a las católicas vigentes hasta ahora.

Los problemas de la estructuración sinodal de la iglesia, la específica referencia cúllica a la trascendencia, la acentuación de la pneumatología con la consiguiente relativización de los elementos institucionales: esos son algunos de los aspectos más significativos que la eclesiología católica necesita reconsiderar a la luz de la eclesiología ortodoxa. La presencia activa del Espíritu en el corazón de cada creyente, la fuerza santificante de la palabra de Dios acogida como gracia y como juicio, el evangelio original aceptado como ley y vida para la comunidad, la libertad del cristiano desde la justificación que ya tenemos en Cristo en orden a existir con confianza (parresia) ante Dios y frente a los poderes de este mundo, pudiendo así crear justicia para los hermanos, la precariedad de la iglesia y su ordenación al reino de Dios que está todavía delante de ella, su destino profético y magisterial en el mundo paralelo al de Jesús: he ahí otros tantos aspectos que ha explicitado con especial intensidad la eclesiología protestante⁴.

tología es lo que con razón ha dado ocasión para hablar en él de una «jesuologische Ekklesiologie». Cf. L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie* (Mainz-München 1975) 198, nota 315.

⁴ Cf. J. Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput I-III (München 1967-68); H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*. Systematische Theologie (Stuttgart-Berlin 1972) 353-430; F. Buri - J. M. Lochmann - H. Ott, *Dogmatik im Dialog*. I: *Die Kirche und die*

c) *Referencia histórico-política.* Se trata de una nueva manera de sentir las relaciones entre la subsistancialidad de lo real y la presencia activa de Dios en todo lo real; una nueva manera de pensar las relaciones entre la autonomía de la libertad humana y la acción de la gracia, entre las estructuras del orden natural y las estructuras derivadas de la revelación histórica de Dios en Cristo. Resultando de todo ello está en juego la manera nueva de insertarse la iglesia en el mundo concretísimo, de presentar su palabra como una palabra teóricamente consistente y prácticamente rentable para unos hombres a quienes la conexión entre aquendidad y allendidad no aparece como superposición objetiva de planos simultáneos ni como mera secuencia cronológica, sino como interpenetración e interacción de dimensiones intrascendibles entre sí y propias del único ser real, es decir, del hombre histórico.

La historia concreta de los hombres operando desde su libertad —mundo— se convierte así en la pantalla en la que la iglesia se ve reflejada a sí misma, en la que percibe sus formas y deformaciones, siente el eco o el silencio que producen sus palabras, y descubre las esperanzas o rechazos que el mundo opera respecto de ella. En esa pantalla la iglesia encuentra los tres elementos mayores y constituyentes del presente espiritual de la humanidad:

aa) *Religiones*, como universos de sentido que proyectan una luz propia sobre la totalidad de lo real y dan desde ella una respuesta específica a las cuestiones humanas fundamentales: el sentido, la comunión personal, el futuro, el malogro personal en la muerte o el logro personal en la salvación. Religiones múltiples, variadísimas, complejas, hoy día conscientes de sí mismas y dispuestas a misionar de nuevo los viejos y nuevos continentes. Aquí reaparecen los viejos problemas del diálogo religioso, del pluralismo reductible o irreductible a la unidad que desde san Justino y san Agustín pasando por Nicolás de Cusa y tantos otros no ha dejado de preocupar hasta nuestros días, de los caminos objetiva y subjetivamente válidos para la

letzten Dinge (Gütersloh 1973); J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (München 1975).

La última eclesiología ortodoxa aparecida es: N. Afanassief, *L'Eglise su Saint Esprit* (Paris 1975), pero su contenido es una tesis doctoral de los años cincuenta. Para las publicaciones más recientes véanse los boletines bibliográficos de RSPT (Y. Congar), *Istina, Irenikon, Una Sancta* (Paderborn), *Diálogo Ecuménico* (Salamanca), y O. González Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid 1975) 555-80 (Cristología y pneumatología); 555-56 (La iglesia de Jesús y el Espíritu de Jesús).

salvación, de la catolicidad de la iglesia. Problemas que ya no se puede intentar solucionar como hasta el presente ni por inquisiciones eclesiásticas ni por reales pragmáticas, ni por demostraciones científicas con voluntad apodíctica, ni por presiones sociales o por sociales creaciones de ghettos⁵.

bb) *Culturas* como expresiones de un hombre que se asume y despliega desde su libertad creadora, corporeizándose individual y colectivamente, como creador de sentido para todas sus necesidades y como determinador de todo su futuro. La cultura con que la iglesia se encuentra hoy día ya no es una cultura cristianamente conformada, y por tanto el hombre creyente no ve reflejada en ella su propia identidad, ni el mundo le devuelve los rasgos del Dios en quien cree. Pero esa cultura no sólo no es cristiana sino a veces incluso militantemente pagana, en cuanto que está decidida a no buscar el sentido para la totalidad humana más allá de los propios resortes activos y de los logros subsiguientes, sino más bien hacerle nacer como fruto propio de las propias entrañas fecundas. La cultura actual si no es una cultura decididamente abierta a la trascendencia, tampoco podemos decir que sea cerrada, aún cuando no parezca estar dispuesta a aceptar que una «conversión» de sí misma, que la fuerce a desbordarse sobre lo que en un primer instante le parece natural, sea la condición de su mejor logro y de sus mejores frutos. Que la verdad de lo real haya de ser investigada con libertad y autonomía absoluta de la inteligencia humana, pero que al tiempo haya de ser «personalizada», en un doble sentido (por deber buscar la significación de esa verdad para las personas a quienes está destinada y por su radicación en un fontanal origen que es también personal): ese es el grave problema, mejor dicho, el reto que la fe propone a toda cultura, y como consecuencia del cual ésta a la larga se hace cristiana en el corazón de los hombres que la elaboran o se torna anticristiana.

Como a su vez la fe consiste y persiste en la medida en que implica una inteligencia de lo real y esta inteligencia es siempre histórica; y como por otro lado la iglesia no llega a sí misma si no es por

5 Los documentos conciliares *Nostra aetate*, *Gaudium et Spes* y sobre todo el más significativo, *Ad Gentes*, han transformado la vieja cuestión de la salvación de los paganos en una nueva: la significación salvífico de todas esas religiones que corren paralelas al cristianismo y consiguientemente ha surgido la «teología de las religiones». Una bibliografía detallada en H. Küng, *Christ sein...*, 610, notas 32-35; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1970) 325-403 (Die Kirche und die nichtchristliche Welt).

mediación de los saberes interpretativos de los hombres que la forman, una fragmentación cultural en la raíz, un pluralismo radical de interpretaciones de lo real, una cultura que afirma su autonomía incondicionalmente, ¿todo eso no parece hacer imposible la eclesialidad del cristianismo, imposible una comunidad de fe, que sea real fuente de coherencia personal, es decir intelectual y moral para sus miembros? Y si tal coherencia y comunidad de fe es posible, ¿qué repercusiones tiene en el orden de la inteligencia? ¿Será posible por tanto la fe concreta y única de los hombres diversos y será posible la unidad de la iglesia, sin ir precedidas de una violenta eliminación de los pluralismos? ⁶.

cc) *Políticas e ideologías* como intentos concretos no ya de descubrir sentido personal sino de crear sentido en perspectiva de comunidad, de historia, de relaciones económicas y sociales; y ello en un instante de la evolución humana en que las interrelaciones de unos grupos humanos con otros, de unos continentes con otros, son sentidas como violentas y antihumanas, porque suponen una dominación y una dependencia que no son ocasionales o que desaparecerán con la ulterior evolución sino estructural y por ello progresivamente crecientes. De ahí nace una especie de «necesidad y pasión revolucionarias» no para extender más el poder de quienes ya lo tienen, sino para arrancarlo a quienes injustamente lo detentan, es decir a los que lo ejercen con violencia e intentan mantener una dominación por la cual unos hombres condenan a otros a ser «menos hombres» o incluso «no hombres», al estar privados de derechos que son necesarios para que el hombre sea consciente de su destino en el mundo y lo asuma como un proyecto que ha de realizar en un tiempo, en un lugar, y en referencia a una comunidad y a una patria.

Desde el reconocimiento humilde y veraz de tales situaciones históricas, en las que la iglesia es sujeto pasivo unas veces y activo otras; desde la confrontación en la acción y desde el diálogo honesto con quienes quieren superar tales situaciones, y para ello hacen programas ideológicos y proyectos políticos, es desde donde se ha inten-

⁶ Aquí aparecen los tres temas mayores de la conciencia cristiana actual: el pluralismo, la unidad de la Iglesia y la identidad cristiana. Cf. *Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973); el mismo, *El pluralismo teológico* (Madrid 1976); Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971); F. Sebastián - R. Belda y otros, *El hecho y la significación del pluralismo contemporáneo* (Bilbao 1976); O. González de Cardedal, *La identidad cristiana* (Madrid 1977).

tado sobre todo «forjar» una nueva iglesia. Una vez nacida esa iglesia nueva surgiría una nueva eclesiología. Esta referencia consciente a los movimientos espirituales y proyectos histórico-políticos que configuran la humanidad contemporánea, y a la luz de los cuales se quiere repensar la misión de la iglesia, es la que va a prevalecer en las páginas siguientes, silenciando las otras referencias a las que hemos aludido en párrafos anteriores. Pensamos que los diversos intentos eclesiológicos que en ese orden se han hecho: desde los pioneros de la teología política, pasando por los de la teología de la revolución y liberación, hasta las construcciones de cristianos por el socialismo e iglesia popular, no son separables entre sí ni comprensibles aisladamente, porque aún cuando hayan nacido en continentes distintos y se estructuren cada uno de ellos en torno a unos ejes filosóficos diversos, todos ellos sin embargo responden a unas preocupaciones o convicciones de fondo, que nos parecen ser aproximadamente las siguientes:

— «La acción manifestativa y redentiva de Dios para el mundo no se agota en la iglesia; llega más allá de ella, y por consiguiente más allá de ella hay gracia y revelación de Dios por un lado, y por otro fe, amor, respuesta salvífica de los hombres».

— «Los llamados "signos de los tiempos" no son otra cosa que las "señas de Dios" que opera en medio del curso del mundo, hechas a todos los hombres que buscan; y todos los hombres buscan porque en el fondo de su ser ya han sido encontrados por Dios, y por eso pueden reconocerle en el mundo porque ya en el hondón de sí mismo le conocen. Ese Dios que se nos ha identificado claramente a sí mismo en la revelación de Cristo es "reconocido" como actuando más allá de la iglesia, que por tanto no puede suplantar al mundo, sino considerarse como centro focal desde el que el Dios de todo el mundo es discernido en una actuación manifestativa y salvífica para el mundo todo, que son como luz que no cesa y palabra que no calla».

— «La revelación de Dios, habiendo acontecido de forma personal y cualitativamente última en Cristo, no ha dejado exhausto u ocioso a Dios respecto de los tiempos ulteriores. Por ello ningún pasado puede ser considerado como su límite o como un canon absoluto para el presente, en la medida en que Jesús no es comprensible en su literalidad histórica sin el Espíritu, aún cuando éste no negará nunca el señorío y la filiación de Jesús. Y ello porque nuestra audición de su palabra y la comprensión de su sentido nunca son completas.

El Dios de los cristianos, a diferencia de los dioses de otras religiones, filosofías o deísmos, no es nunca un "*deus otiosus*", sino más bien, como decía Leibniz, un "*deus summe historicus*", y dándose a los hombres no queda atrapado en su propia palabra, aun cuando permanezca siempre fiel a sus promesas. Precisamente porque él es el "*deus semper maior*": mayor que su propia palabra finita, y limitada por las mediaciones expresivas y por las condiciones de receptividad humana, y sobre todo mayor que las conceptualizaciones que de esa palabra y de su Misterio hacen los hombres, también los cristianos. Por eso ninguna palabra de él será considerada como dique frente a otra ulterior, y en caso de aparente oposición la última será criterio de la primera y no a la inversa. (Aquí aparece una de las claves y uno de los escándalos del cristianismo: la primacía cualitativa dada a un tiempo, un lugar, una persona y una experiencia subsiguiente, como ámbitos privilegiados y normativos de la manifestación de Dios a los hombres, constituyéndose en clave de lo anterior y de lo subsiguiente).

— «La iglesia es lugar e instrumento de la gracia precisamente en la medida en que es lugar e instrumento de la libertad humana transformando el mundo. No es construible un hacer o quehacer eclesial como si la iglesia, formada por hombres, pudiera realizarse pensando, celebrando, predicando, atestiguando unas realidades o valores distintos y superpuestos a la tela real de las acciones, valores y empresas de los hombres. La iglesia es iglesia en la medida en que nace como resultado de la acción de Dios en medio de la única historia de los hombres; es por tanto resultado único de la doble acción protagonista, y esa doble acción se trenza en la construcción del único mundo, es decir, en la historia como fruto de la libertad creadora. La iglesia como mediación de la gracia es iglesia y crea gracia en la medida en que realiza el único mundo que existe, es decir, sin la posibilidad de crearse un cielo en la tierra, cielo que estaría libre de las ambigüedades, tentaciones y degradaciones que insuperablemente afectan a todo lo humano».

A la luz de lo anterior podríamos concluir diciendo que la vida de la iglesia y no menos las eclesiologías actuales están determinadas consiguientemente por los tres factores siguientes:

1. Aquel saber fontal que la propia fe de los creyentes, suscitada por la audición de la Palabra y la acción del Espíritu, crea en el

individuo y en la comunidad, y que opera en ella como instinto de afirmación, de discernimiento, de preferencia y de rechazo.

2. Las articulaciones teóricas de la propia fe y de la iglesia, derivadas de un confrontar esa conciencia creyente con las realidades mayores de nuestro mundo actual, como índices de la creatividad humana y de una implícita revelación de Dios, que ha de ser auscultada, referida al hecho único de Cristo y fielmente respondida. Esos lugares mayores los hemos situado en tres órdenes: religiones, culturas, políticas e ideologías.

3. Los intentos concretos de articular constitucionalmente la iglesia de forma nueva y de hacerla realmente presente en el mundo. Aquí habría que enumerar todas las formas nuevas de testimonio misional, de presencia política, de comunidades de base, de grupos de oración, de organizaciones populares, de asociaciones de vida común, de grupos ecuménicos, de realizaciones monásticas.

Este sería el marco o esquema general, con cuya ayuda podríamos tipificar las distintas corrientes de conciencia eclesial y consiguientemente los distintos esbozos eclesiológicos. En las páginas que siguen nos vamos a referir exclusivamente a una parcela de ese inmenso campo: *aquella parcela teológica que repiensa la iglesia y elabora la eclesiología desde una referencia privilegiada a la situación socio-político-económica del mundo y a las implicaciones y responsabilidades de la iglesia dentro de él*⁷.

7 Esta situación eclesial y eclesiológica nueva viene determinada por los siguientes hechos históricos significativos:

a) La «segunda Ilustración» que ha tenido lugar en Europa, y la crítica interna nacida del propio seno de la sociedad capitalista.

b) La crisis del desarrollismo y con ella la crisis de las democracias cristianas en América Latina, enfrentadas ante los dos grandes modelos políticos operativos: capitalismo de procedencia y determinación norteamericana y socialismo marxista, orientado en la experiencia de los países socialistas del Este europeo. Si de la crisis de la conciencia cristiana dentro de la sociedad capitalista europea nació la teología política y luego la teología de la revolución, de la crisis de la conciencia cristiana en América Latina nace la teología de la liberación, al verse enfrentada aquélla ante esos dos grandes modelos políticos.

c) El tercer momento es el paso a una acción histórica de los cristianos políticamente eficaz. Con ello surge el movimiento de «Cristianos por el socialismo» e «Iglesia popular».

A la vez hay que enumerar algunos de los nombres más significativos, que han sido los protagonistas del proceso: G. Gutiérrez, H. Assmann, J. Comblin, E. Dussel, J. C. Scannone, L. Gera, J. L. Segundo, E. Pironio, B. Avila, A. López Trujillo, S. Galilea, R. Alves, L. Boff. Su influencia se ha ejercido no sólo a través de sus publicaciones sino a través de la palabra hablada —recordemos que estamos en un hemisferio no de cultura escrita sino de cultura verbomotriz, según expresión de ellos—. Por ello es necesario enumerar ahora aquellos congresos

I.—HECHOS HISTORICOS, PRESUPUESTOS, MOTIVACIONES DE LA SITUACION ACTUAL

1.—*El marco de nuestra reflexión* lo constituyen los diez años transcurridos desde la clausura del Concilio Vaticano II, porque consideramos que todos los fenómenos de orden teológico y pastoral que han acontecido a partir de él tienen una conexión profunda entre sí

que han hecho de altavoces, afirmadores o negadores de las nuevas corrientes de pensamiento, que se inician ya en el mismo seno del concilio, aún cuando sólo aparezcan como marginales, cuando no marginadas. La preocupación que está detrás de tales corrientes es común a católicos y a protestantes y se centra en lo siguiente: establecer una nueva relación entre fe y mundo, entre iglesia y sociedad, entre identidad del cristianismo fiel a sus orígenes y función salvífica del evangelio para todos los hombres y para todo el hombre, cumpliendo su sentido profundo: ser un mesianismo, y cumplir así la iglesia su real naturaleza: ser un pueblo mesiánico, es decir, que aporta la salvación a todos. He aquí algunos de estos congresos o reuniones, informales pero decisivas: Ginebra (1966: Conferencia Mundial del Consejo ecuménico de las Iglesias), Upsala (Asamblea General CMI 1968), Zagorsk (1968, Coloquio sobre Iglesia y Sociedad), Medellín (1968, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano), Bruselas (1970, Congreso organizado por *Concilium* en torno al tema: El Futuro de la Iglesia), Roma (1971, Sínodo Mundial de los Obispos Católicos con el tema: La Justicia en el mundo. 1973: La Evangelización); El Escorial (1972, Jornadas organizadas por el Instituto «Fe y Secularidad» de Madrid), Bangkok (29 diciembre 1972 - 8 de enero de 1973: Comisión de Evangelización del CMI con el tema: «La salvación hoy»), Nemi-Roma (1972), Todelo (1973), Ginebra (CMI 1973), Estrasburgo (1973), Bogotá (CELAM 1973), Detroit (1975), México (1975: Encuentro Latinoamericano de Teología), Nairobi (Asamblea General del CMI 1975), Chile (1972: Primer encuentro Latinoamericano de C.P.S.), Québec (1975, Congreso mundial del C.P.S.), Roma (1976, Reunión de Teólogos: CELAM-ADVENIAT), Lovaina (1976: Congreso «Foi et Société»).

Aparte de los libros publicados por los autores citados anteriormente hay que citar los *volúmenes colectivos* que expresan o reflejan la nueva sensibilidad histórica: *Signos de renovación. Recopilación de documentos posconciliares de la Iglesia en América Latina* (Lima 1969); *Cristianos por el socialismo: ¿Consecuencia cristiana o alienación política?* (Santiago de Chile 1972); *Sacerdotes para el tercer mundo. Crónica, documentos, reflexión* (Buenos Aires 1972); Instituto Fe y Secularidad, *Fe Cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial 1972 (Salamanca 1973); R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Santiago de Chile 1973 y Salamanca 1975); *Teología de la Liberación*. Conversaciones de Toledo 1973 (Burgos 1974); R. Metz - J. Schlick (éd.), *Idéologies de liberation et message du salut* (Strasbourg, CERDIC 1973); Celam, *Liberación: Diálogos en el CELAM* (Bogotá 1974); E. Ruiz Maldonado (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina* (Encuentro latinoamericano de Teología; México 1975); K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz, Alvarez Bolado, *Dios y la ciudad. Nuevos Planteamientos de Teología política* (Semana de Teología Alemana en Madrid, 29 de marzo al 1 de abril de 1974; Madrid 1975); A. Fierro - R. Mate, *Cristianos por el socialismo. Documentación* (Estella, Navarra 1975); P. Richard, *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación* (Salamanca 1976); Número monográfico de la revista *Lumière et Vie*, 'Cristiano marxista' (Estella, Navarra 1975); *Actes du Congrès «Foi et Société»* (Louvain 1976); J. Rey - J. Tamayo, *Iglesia popular* (Madrid 1976).

Para una ulterior información bibliográfica nos contentamos con remitir al artículo de K. Lehmann en este mismo volumen y a R. Vekemans, *Teología de la*

y son incomprensibles los unos sin los otros. Por ello nosotros postulamos considerarlos todos como un conjunto que tiene una lógica propia y común en todas y cada una de sus expresiones.

Visto en una mirada retrospectiva en realidad el concilio nos aparece como el momento final de una larga maduración eclesiológica que reasume todo el pensamiento de medio siglo, lo sanciona y lo da una extensión a toda la comunidad católica. Y sin embargo esa significación profunda, que tuvo en cuanto reasunción de todo un pensamiento, no ha ido paralela con otra función simétrica respecto del futuro: haber sido fuente de reflexión, comprensión y acción eclesiales en continuidad con sus ideas teóricas y criterios pastorales. Más bien parece que ha comenzado una fase nueva, que mira agradecida hacia el concilio, considerándole más como puerta de paso hacia una tierra nueva que como real iniciación a una tierra conocida. Parece no haber habido tiempo para que los contenidos del Concilio configurasen a nivel de catolicidad una nueva conciencia eclesiológica y una nueva praxis pastoral; la eclesiología que él ha introducido en las grandes constituciones LG, DV, GS, SC, no ha sido repensada en horizontes más amplios, no ha sido sistematizada en conexión de fecundación recíproca con el resto de los tratados teológicos. *La eclesiología subsiguiente al Vaticano II más que posconciliar deberíamos llamarla transconciliar*, porque no se sitúa meramente después del Concilio, sino que postula ir mucho más allá e integrar en la conciencia creyente y en la reflexión eclesiológica elementos de la conciencia histórica y de la praxis humana para las cuales el Concilio no sintió la necesidad o la posibilidad de integrarlas⁸.

Liberación y cristianos por el socialismo (Bogotá 1976); A. Bandera, *La iglesia ante el proceso de liberación* (Madrid 1975); A. Fierro, *El evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas* (Estella, Navarra 1975); P. I. André-Vicent, 'Les «théologies de la libération»', *Nouvelle Revue Théologique* 98 (1976) 109-25; F. H. Lepargneur, 'Théologie de la libération et Théologie tout court', *ibid.*, 126-69; M. Schooyans, 'Théologie de la libération: quelle libération?', *Revue Théologique de Louvain* 2 (1975) 165-93; el mismo, 'La théologie de la libération', *ibid.*, 3 (1976) 309-28; el mismo, *Chemins et impasses de la Théologie de la libération. Document de travail* (Louvain 1976); A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe* (Salamanca 1976); Cf. Boff, *Théologie et libération. Questions d'épistémologie* (Memoria de doctorado; Lovaina 1976).

8 En el inmediato posconcilio encontramos cuatro grandes tendencias eclesiológicas:

a) Las que en una u otra forma prolongan la doctrina conciliar orientándose ante todo a la luz de la *Lumen gentium* y en segundo lugar de la *Gaudium et Spes*. Se concentran en la historia y análisis del texto conciliar; y desde él intentan una exposición sistemática del resto de los problemas. Cf. M. P. Philips, *L'Eglise*

Este Concilio que estaba llamado providencialmente a ser el quicio entre dos épocas y entre dos generaciones, a superar una forma de relacionarse la iglesia con el mundo y a iniciar otra nueva, está a punto de quedarse como un punto neutro, situado en tierra de nadie

et son mystère au IIe Concile du Vatican I-II (Paris 1968 y Barcelona 1968); G. Alberigo - F. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica* (Bologna 1975); LThK, *Das zweite Vatikanische Konzil*, I-III (Freiburg 1966-68); G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia* (Barcelona 1967). En esta línea se sitúan los manuales, que aún cuando hayan aparecido con posterioridad revelan la fase preparativa tanto como la inmediatamente subsiguiente al concilio: *Mysterium Salutis* IV, 1-2 (El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana) (Madrid 1973-75); L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (Paris 1970); J. Ratzinger, *Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969); I. Ruidor, *Iglesia de Dios - iglesia de los hombres*, I-II (Madrid 1972); J. Collantes, *La iglesia de la Palabra* (Madrid 1972), I-II; J. J. Hernández Alonso, *La Nueva Creación. Teología de la Iglesia del Señor* (Salamanca 1976).

b) Las que se concentran más que en el análisis de las estructuras de la Iglesia actual en el análisis de sus estructuras originarias, dadas por el Jesús de la historia y por los apóstoles, haciendo a aquéllas criterio y fermento crítico de todas las actuaciones e instituciones nuevas de la iglesia. Ya hemos aludido a H. Küng como exponente de esta eclesiología jesuológica. Cf. U. Horst, *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie* (Regensburg 1971. *Cuestiones candentes de eclesiología*, Barcelona 1974); A. Houssiau, 'La portée de l'église des Apôtres pour l'église d'aujourd'hui', RTL 4 (1973) 400-6; Varios, *Katholizität und Apostolizität* (Göttingen 1971).

c) Las que subrayan más que la naturaleza, la función mesiánica y sacramental de la iglesia para el mundo. La justificación de la iglesia deriva de ser instrumento de Dios en orden a la salvación de los hombres, signo de la redención ya anticipada en el hombre nuevo Jesús, manifestación orgánica de la unidad que crea la presencia oculta de Dios en la historia. La idea de sacramentalidad se constituye en el centro de esta eclesiología, que se elabora sistemáticamente en referencia a las necesidades y esperanzas históricas de salvación por parte de una humanidad que sufre su irredención a nivel mundial, y que a nivel mundial ya ha tomado conciencia de ella. Cf. Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement de salut. Salut et libération* (Paris 1975; Madrid 1976); L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Paderborn 1972); E. Klinger (Hrsg.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche* (Freiburg 1976); E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970) 125-50.

d) Las que intentan recuperar la dimensión pneumatocéntrica de la iglesia, bien porque postulan una estructuración de la iglesia no desde el principio institucional de autoridad cuanto desde el principio carismático de actualidad creadora, y con ello constituyen a todo cristiano en sujeto creador y en testimonio autorizado de Cristo, que reparte sus carismas por medio del Espíritu a quien quiere; o bien porque acentúan la dimensión experiencial de la existencia cristiana, por la cual la integración en la iglesia no significa el «apuntarse» a una asociación sino ante todo el hacer la experiencia del Espíritu que nos hace hijos, nos hace gustar la anticipación del futuro y con ello nos hace libres en este mundo (movimiento pentecostal). Cf. Varios, *La experiencia del Espíritu. Homenaje a E. Schillebeeckx* (Madrid 1974); C. Heitmann - H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des heiligen Geistes* (München 1974); O. González de Cardedal, *Jesús de Nazareth. Aproximación a la cristología* (Madrid 1975) 555-70 (Cristología y pneumatología); 'Ecclesia a Spiritu Sancto edocta', *Mélanges théologiques, hommage à Mgr. G. Philips* (Gembloux 1970); E. D. O'Connor, 'Charisme et Institution', NRT 96 (1974) 3-19, con bibliografía sobre el movimiento pentecostal); G. Hasen-

entre una iglesia de mera continuidad con el pasado que no reconoce ninguna capacidad innovadora a la historia, y que por tanto parece ignorar que el Espíritu es coconstituyente de la iglesia y va completando la verdad en el tiempo; y por otro lado otra iglesia de radical desconexión con la historia, que parece situar toda la verdad de lo real y del hombre en el futuro ofrecido a la conquista humana, fruto de la acción radicalmente innovadora de la libertad humana y de la acción del Espíritu, sin que se intente establecer la conexión entre la palabra de Jesús que nos envió su Espíritu y el Espíritu que hoy completa la palabra de Jesús. Las palabras siguientes son profundamente reveladoras:

«Las discrepancias mayores ya no son las que existen entre tradicionalistas preconciarios y reformistas posconciarios, preocupados éstos casi únicamente con la reforma intraeclesial y pastoral, y tendientes al ausentismo político. La discrepancia realmente profunda, que amenaza convertirse en abismo, es la ya existente entre reformistas intraeclesiales de posconcilio y los cristianos comprometidos con las urgencias del proceso de liberación»⁹.

2.—A partir del Concilio han surgido en la iglesia una serie de *movimientos teológicos, de grupos apostólicos y de convicciones diluidas* a través de la prensa y de la acción pastoral, que han generalizado la nueva eclesiología, entendida ésta más que como sistema completo como nueva manera de sentir, pensar, realizar y proyectar la iglesia.

El elemento común a todos los movimientos que vamos a enumerar es la convicción de cómo la iglesia ha de salir de sí, de sus preocupaciones y de sus intereses para estar activa y críticamente en el mundo de los hombres en orden a ser para ellos el signo claro y eficiente de la salvación que ofrece Dios a todos. Común les es también la convicción de que el amor a Dios pasa históricamente por el amor al hombre, porque éste es el único espejo que tenemos donde se refleja la gloria de aquél; la convicción de cómo la iglesia ha de

thüttl, *Das Charisma als Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg 1969); L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionslehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie* (München 1975) 166-83 (Charismatische Ekklesiologie); 205-26 (Politische Christologie und Ekklesiologie); 227-41 (Die politische Transformation der Theologie).

Punto y aparte es la cristología de Rahner, cuya última síntesis nos ofrece en su *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg 1976) 313-87 (Christentum als Kirche).

⁹ H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América independiente* (Salamanca 1973) 95.

organizar toda su vida e instituciones en orden a ser para los que la vean signo transparente y eficaz de la salvación que Dios ofrece a todos los hombres, y que por consiguiente todo aquello que la haga opaca e impida a los hombres de una generación, reconocer la palabra y presencia de Dios en ella, ha de ser rechazado y reformado. Común les es finalmente la idea de una iglesia signo de salvación en solidaridad con aquellos para quienes es signo, obligada por tanto a compartir su forma de existencia histórica y a asumir su destino, especialmente cuando se trata de un destino de pobreza, de marginación o de esclavitud.

En este orden de cosas debemos enumerar las diversas teologías que han articulado estos intereses: la teología política, la teología de la esperanza, la teología de la revolución, la teología de la liberación, la teología del cautiverio, los cristianos por el socialismo y la iglesia popular. En una u otra forma constituyen la asunción desde dentro de la iglesia de los movimientos mesiánico-escatológicos, que la modernidad ha desencadenado, intentando darles un contenido y una orientación cristiana. Casi todos ellos operan con un modelo utópico de sociedad y de iglesia, que sitúa la plenitud no en el pasado que habría que recordar sino en el futuro que habría que añorar; que da primacía a la esperanza sobre la memoria, y que hace de la redención que aún esperamos cuando vuelva Cristo criterio tan decisivo para comprender nuestra situación actual, como la salvación que ya inicialmente poseemos a partir de su venida en carne mortal. Este talante utópico ha llevado consigo la recuperación del Antiguo Testamento, como elemento integrante de la fe cristiana, y de los modelos de acción salvífica (pattern) que Dios ha instaurado con los hombres, haciendo así presente la simultaneidad de liberación política y liberación religiosa, de llamada de la cautividad y de introducción a la alianza.

En el orden pastoral deberemos enumerar todos los movimientos sacerdotales tendentes a una presencia más encarnada y activa en las opciones temporales y a un protagonismo político por parte de la iglesia, bien por razón propia o por razón de suplencia dando voz, conciencia y expresión a todos aquellos que por su situación de miseria, inconciencia o esclavitud no pueden tenerla. Aludamos a los «sacerdotes solidarios» en Europa, a los diversos «grupos de contestación», a los «grupos de intercambio y diálogo», «sacerdotes del

tercer mundo» en su configuración propia dentro de cada uno de los países de América Latina.

3.—Sin embargo sería erróneo pensar que la nueva eclesiología surge en desconexión total respecto del *Concilio*. Si no prolonga la totalidad de las afirmaciones de éste sin embargo tiene su *matriz de nacimiento en algunos conceptos claves que aquél formuló* y sobre todo en las actitudes que el mismo concilio practicó. El punto de partida, que actúa como generador y modelo permanente de la nueva eclesiología, es la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, por el método de reflexión teológica y de comportamiento pastoral de la iglesia frente al mundo que introduce. Para esa Constitución el punto de partida es la mirada consciente, receptiva y benevolente respecto de la realidad con que la iglesia se enfrenta; la actitud exigida es la del diálogo con el mundo, como derivada de la actitud que ha tenido Dios con los hombres en la revelación, dialogando con ellos como amigo; la exigencia propuesta fue la de la lectura e interpretación de los signos de los tiempos como posible ocasión de una nueva palabra de Dios a su iglesia. Todo esto significa que la iglesia comprende a Dios y se comprende a sí misma no ya sólo en la memoria de una historia privilegiada que llamamos historia de salvación o gestas mayores de Dios en favor de los hombres, sino en la atención a una historia actual, que puede ser mediación de la presencia y de la exigencia de Dios para la iglesia. Esa historia se torna así teológicamente pregnante: puede nacer de ella la gracia de Dios para el hombre, y ser religiosamente exigente: el hombre que no la ausculta y no la interpreta puede cerrarse a la palabra de Dios sobre su vida. Consiguientemente la comprensión, interpretación y programación pastoral de la iglesia tendrá lugar desde una permanente confrontación con el mundo, de tal forma que se podrá llegar a una especie de reinterpretación sucesiva de la conciencia eclesial en función de las variantes de la conciencia y de los hechos históricos sucesivos. Desde la *Gaudium et Spes* va un hilo directo a la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio*, a la que responde el *Mensaje de los obispos del tercer mundo*, y sobre todo a la II Conferencia general del Episcopado latinoamericano celebrada en Medellín (1968), que se constituye en el punto de referencia permanente de toda la reflexión teológica sudamericana.

«La teología de la liberación se elabora de acuerdo a un método oficializado por la *Gaudium et Spes* y por Medellín, hecho paradigmático en todo tipo de reflexión latinoamericana como una especie de ritual: análisis de

la realidad —reflexión teológica— pistas de acción pastoral. Esto constituye una verdadera revolución metodológica frente al modo de practicarse la teología en los centros metropolitanos. Decididamente no se parte ya de marcos teóricos elaborados abstractamente y sistematizados totalizadamente, sino de una lectura científicamente mediatizada de la realidad, dentro de la cual se procesa la praxis de la fe. A partir de ellas habiendo captado las urgencias, los anhelos y las interpelaciones a la conciencia cristiana, se opera la reflexión teológica. Esta a su vez no se substantiva y se encierra en el gozo de la iluminación, sino que se abre como praxis de fe liberadora»¹⁰.

Pero no ha sido este único elemento conciliar el que está operando en la eclesiología a que nos venimos refiriendo. Hay otros más: ante todo la noción de iglesia como «sacramento de salvación para todos los hombres», como «germen segurísimo de unidad, de esperanza y de paz», como «sacramento visible de la unidad salutífera» cuyo principio es Cristo, como «pueblo mesiánico» (LG 9): nociones todas ellas que determinan la esencia misma de la iglesia por su ordenación positiva al mundo, para significarle la unidad, la paz y la salvación que nos ha ofrecido Cristo y no menos para causarla eficazmente, ya que esa salvación se logrará cuando los hombres se refieran todos ellos filialmente a Dios y fraternalmente entre sí; y en esta perspectiva la iglesia es definida «como un sacramento, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

A esa definición de la iglesia como «pueblo mesiánico», es decir pueblo que anuncia, ofrece y crea salvación, se le exige concreciones, referencia a una historia donde esa salvación es negada por unos poderes muy concretos, y entonces se desencadena toda una serie de preguntas sobre cómo se articula la salvación que la iglesia anuncia con la salvación múltiple que los pueblos necesitan y que piden a gritos, es decir qué referencia hay entre la salvación religiosa y la salvación integral de la persona humana y de la historia.

Hay que añadir también que el Concilio ha presupuesto y ha partido de la superación de una antropología dualista, intentando establecer las referencias entre: cuerpo y alma, entre lo espiritual y lo temporal, entre este lado de la realidad y el otro lado, es decir, entre la aquendidad y la allendidad, entre la relación que el hombre

¹⁰ L. Boff, '¿Qué es hacer teología desde América Latina?', *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina* (México 1975) 129-54, cit. en 131.

instaura con el mundo y el prójimo por un lado y la relación que instaura con Dios por otro, entre la iglesia y la sociedad, entre la revelación como palabra de salvación ofrecida libremente por Dios al hombre y la conquista y creación histórica de valores que el hombre va haciendo y haciéndose a sí mismo. Con ello ha devuelto a los cristianos la conciencia tranquilizada para operar su salvación trabajando la tierra, transformando la sociedad, siendo responsables de la situación actual del mundo, y determinando el logro de la otra vida por la manera real y generosa de servir a Dios en los hombres durante esta vida. Con ello la responsabilización con la tierra es condición de la posesión del cielo, la inmersión en la ambigüedad de la historia la condición de la pureza del espíritu, la participación en la aventura incierta siempre de programar el destino colectivo, es decir en la política, como una forma más y hoy día inevitable de lograrse a sí mismo y de ejercer el amor al prójimo.

Queda finalmente otro elemento en el Concilio de importancia decisiva: la aceptación de las iglesias locales, la integración [como elemento constituyente de la conciencia de la iglesia] del individuo con su libertad personal y sus carismas del Espíritu, la historicación de toda la iglesia en el lugar y tiempo donde se celebra la eucaristía y se proclama la palabra del Señor, con la consiguiente autonomía de cada iglesia local, de cada nación, de cada región, de cada cultura, de cada comunidad eucarística. Este necesario «aquí y ahora» en que acontece la iglesia, asumiendo los valores, las esperanzas y los problemas, siendo no sólo elemento adveniente sino en parte constituyente de la iglesia como ordenada y servidora del mundo: esto ha hecho que de pronto todos los problemas nacionales y locales se hayan injertado convirtiéndose en problemas directamente eclesiales, sin posibilidad de establecer una diferenciación entre problemas internos de iglesia y problemas externos de sociedad. La iglesia se vivirá y la eclesiología se elaborará en referencia constante e insoslayable a esos problemas particulares de cada iglesia; quedando de manifiesto que la unidad de la iglesia no puede basarse en ninguna teología, en ninguna estrategia pastoral, sino exclusivamente en la unidad de confesión de fe.

4.—En los años inmediatamente siguientes al Concilio ha tenido lugar un *doble intento de superar o de reelaborar la eclesiología conciliar*; se ha intentado re-centrar a la iglesia actual por referencia doble: desde sus orígenes bíblicos y desde sus funciones actuales. La

significación histórica de la obra de Hans Küng consiste en querer reajustar la imagen teológica de la iglesia a la luz de la moderna hermenéutica bíblica, desbordando el biblicismo de meras citas acumuladas que parece ser el sustrato o fundamento de la eclesiología de la LG; convencido de que sólo el origen legitima, de que sólo lo originario es normativo y de que toda otra realidad o forma adveniente a la iglesia carece de valor y por consiguiente de futuro. La sintonía con la conciencia popular opera como elemento selectivo de las perspectivas bíblicas, que se convierten en líneas directivas y reguladoras de la nueva construcción eclesiológica.

El segundo intento de reajuste teológico de la iglesia consiste en definirla desde sus funciones históricas, y en la determinación de éstas mediante un análisis histórico de las necesidades del mundo y de las expectativas que proyecta sobre la iglesia. Este segundo intento tiene históricamente lugar en un momento en que se dan otros movimientos de conciencia decisivos para el futuro: la descolonización de casi todos los países de Africa y América Latina, la aparición consiguiente de las culturas populares y de las nuevas fuerzas espirituales (la negritud, el mundo árabe, los grupos marginados en las grandes sociedades como los negros de Norteamérica), los movimientos independentistas, el rechazo masivo por parte de las juventudes del mundo recibido de sus mayores y muy en especial de la sociedad capitalista y burguesa tal como Occidente se la había legado, el diálogo real y verdadero con otras cosmovisiones ideológicas e incluso religiosas y muy especialmente con el marxismo que pone en cuestión no sólo las formas históricas de realización de la iglesia sino sobre todo la función social-política que ella ha cumplido en la evolución del último siglo y no en último lugar cuestiona la especificidad, validez y permanencia de su oferta para una sociedad que haya llegado a su autoconciencia y a su emancipación.

Sobre todo es capital el descubrimiento de la pobreza, de la dependencia, de la marginación, del imposible desarrollo y de la incapacidad para asumir la propia historia haciendo de ella un proyecto por parte de los pueblos del tercer mundo. Ese descubrimiento: «ser pobre por estar maniatado para no autodesarrollarse —la historia es tarea de cada hombre y de cada pueblo con su cultura específica—», ese binomio constituye el fermento revolucionario de la actual humanidad, que indirectamente se convierte en fermento revolucionario

para la actual iglesia al ser un elemento integrante de las fuerzas dominadoras por un lado y de los pueblos dominados por otro.

Los movimientos liberadores en los pueblos del tercer mundo tienen su correspondencia en los movimientos revolucionarios de Europa, movimientos de juventudes, hippies, que son expresiones lúcidas en unos casos y ciegas o instintivas en otros de un rechazo radical del tipo de sociedad en que estamos creciendo, en cuanto que ella sólo ofrece al hombre productos y no sentido, seguros para vivir a corto plazo y una carencia absoluta de seguridad frente al Futuro que realmente interesa; que le acumula cosas y le hace cada día más difícil la comunicación personal. Estamos asistiendo a un *malestar general de la cultura* en Europa, que sufre de una conciencia de incapacidad para superar las propias contradicciones, las esclavitudes que ella misma se crea con sus productos, que termina haciendo imposible la vida en libertad, inviable el ocio, el juego, la imaginación. Malestar que es el horno donde se fragua una esperanza revolucionaria radical, donde la imaginación tiende a sustituir a la racionalidad y a elevarse hasta el poder.

Este malestar general de la conciencia europea tiene sus profundas razones en el orden religioso y ético. Europa comienza a dudar de su propia moralidad y por consiguiente de su propia verdad al haber gestado y propagado en todo el mundo un proyecto de hombre, una imagen del prójimo, una verdad de la historia que se están revelando como radicalmente falsas. Los frutos que Europa ha generado en la historia son de doble orden: en el orden económico la dominación de la mayor parte de la humanidad por una parte mínima que vive a costa de esa mayoría, en una relación progresiva de dominación por lo cual aquélla mayoría será cada vez más pobre en función de esta minoría que será cada vez más rica; y en el orden político: el mundo ha terminado organizándose considerando cada uno a su prójimo como el enemigo, como el que tiene que ser vencido y aniquilado para que él viva.

5.—Cuando la iglesia entra en contacto con estas situaciones reales, comienza a sospechar que el Concilio vivió de un ingenuo optimismo, cuando hablaba del mundo y de su relación con el evangelio. Cuando la iglesia está de verdad en medio de este mundo de nuestro tiempo constata que las dificultades para oír y acoger el evangelio no sólo radican en las instituciones o métodos de la propia iglesia

sino en algo mucho más radical. Primero porque el concilio habló del mundo en general siempre describiéndole con una macrofenomenología inócua, y no con un análisis realista de los factores de poder, de las situaciones de violencia, de las instancias que generan perpetuamente injusticia. Ese mundo manso y bueno, deseoso de que se le anuncie el evangelio, ese mundo no existe. El mundo real vive bajo el pecado individual e institucional, no busca el evangelio, tiene una dinámica férrea, no tolera consejos y menos correcciones de su curso interno, que es un curso de intereses, y de fuerzas opuestas entre sí.

Esa es la constatación decisiva: los hombres no pueden oír el evangelio porque están enclavados en estructuras de producción, convivencia o pensamiento que tienen su lógica propia, y no es precisamente la lógica del amor, lógica que no se deja quebrar por las proclamaciones verbales del evangelio, sino frente a la cual sólo vale la acción; una acción que sea del mismo orden y de mayor potencia que las que operan en esas instituciones. No es por tanto la palabra sino la acción, no es el logos sino la praxis histórica la mediación necesaria para que la iglesia sea sacramento de salvación, y para que sea con realismo un pueblo mesiánico. Pero hay una segunda constatación: entre las fuerzas objetivas que contribuyen a una organización de la sociedad y del mundo, tal como la hemos descrito, está la iglesia ya que ella ha nacido, está enclavada y aliada a aquellas áreas culturales, a aquellas fuerzas dominantes en Occidente que han creado esos sistemas de dominación política y económica mundiales. La iglesia tendría introyectada una ideología y unas actitudes que derivarían no del evangelio sino más bien de la «cultura dominante», es decir de aquella que constituye el soporte de un sistema que divide a los hombres en dominadores y dominados.

Así el realismo, que ingenuamente inició el Concilio invitando a la iglesia a estar sinceramente «in mundo huius temporis», la ha llevado a un cuestionamiento de sí misma, porque parece que ella también forma parte de los sistemas de dominación y esclavización, en cuanto que apoya o da legitimación ética al actual sistema de producción y convivencia vigente en Occidente. Cuando se ha llegado a este punto se hace necesaria la opción: permanecer formando parte de unos sistemas globales de dominación, lo cual significaría la degradación ética y la autoaniquilación religiosa de la propia iglesia; o el tránsito a otro sistema nuevo, aún no conocido del todo, en el que

puedan ser posibles el amor, la libertad, la participación y determinación personal del propio destino por parte de hombres y pueblos, el acceso real y fraterno a las fuentes de riqueza, es decir de saber y poder. El tránsito a este mundo nuevo, que por carecer de otra palabra mejor se denomina socialismo y que sin embargo no se debe entender a la luz de ninguna realización socialista ya existente sino a la luz del propio proyecto elaborado sobre la marcha de los esfuerzos por liberarse del sistema actual, tiene lugar por una doble vía: *liberación* en los países del tercer mundo, *revolución* en los países del primero y segundo mundo. Si los puntos concretos de partida, y las motivaciones circunstanciales, han sido distintas en unos y otros países, en el fondo la aspiración latente es la misma y para la iglesia plantean un mismo y radical problema cómo ser en uno y otro mundo el signo histórico, veraz para con los hombres y veraz para con su Señor, de la liberación integral, y de la unidad de los hombres entre sí y con Dios. ¿El rechazo de ese mundo anterior en que ella ya estaba encarnada del que formaba parte activa y responsable de su configuración interior, significará el rechazo total de sí, del evangelio, de Dios? ¿O tendrá que sufrir una metamorfosis, precedida de una dolorosa kénosis, mediante la cual pueda en un mundo nuevo ser significativa? ¿Qué actitud tomar en el entretanto del proceso: resistir y oponerse a la aniquilación o forzarla para acelerar el renacimiento? Estos son los problemas de fondo.

II.—NUEVAS SOSPECHAS, CONVICCIONES, IMPERATIVOS EN LA IGLESIA

El Concilio se asienta sobre una conciencia eclesial consciente de sí misma y de los puntos de referencia a los que tiene que mirar para orientarse, gozosamente segura de sí frente al mundo que puede ser benévolo u hostil, pero que no inmuta desde dentro los contenidos propios del cristianismo. La actual conciencia católica en cambio se asienta sobre bases mucho más fluctuantes, menos seguras y menos gozosas a nivel psicológico: operan en ella unos complejos de omisión, de culpabilidad, de retraso respecto del curso general de la historia, de angustia y de prisa para no perder el ritmo de los tiempos, de recuperación precipitada de valores que antes no habíamos

reconocido como tales o como conciliables con el evangelio. Esto lleva consigo el que nazca una iglesia de la sospecha y de la sorpresa ante todo lo nuevo, decidida a asumir todos los descubrimientos, valores, enjuiciamientos y estrategias de la modernidad, más inclinada a descubrir la fuerza complementadora y perfectiva del evangelio respecto de todas las creaciones humanas que la fuerza condenativa respecto del pecado y sanativa respecto de las debilidades y enfermedades del espíritu humano. Pues incluso el ejercicio crítico de la iglesia respecto de la sociedad, sus sistemas y valores, parece llevarse a cabo más bien desde el instrumental conceptual que ofrece una filosofía crítica o una dialéctica negativa del neomarxismo que desde los núcleos específicamente cristianos tales como aparecen en el Nuevo Testamento.

1.—El valor inicial con que el Concilio invitó a la iglesia a ser una comunidad de pobres o profetas, y a elevar la voz proféticamente para anunciar a aquellos la buena nueva de salvación ofrecida por Dios y la permanente condenación que a los poderes de la tierra les reserva, llevó consigo el que los sacerdotes y seglares apostólicamente más arriesgados se situasen en los enclaves de pobreza, de marginación social y política, y que intentasen hacer resonar precisamente allí el evangelio como la buena nueva de la liberación de oprimidos y de la libertad para cautivos. Con ello se estaba iniciando simultáneamente una *nueva praxis eclesial, que inducía una remodelación de la vivencia de la fe y de la vivencia de iglesia resultante*. La fe que puede ser vivida ante todo como la iluminación que Dios hace de nuestra inteligencia por la cual manifestándosenos tal como él, nos da a conocer a nosotros mismos y el resto de lo real, liberándonos del error; puede ser comprendida en un segundo instante como encuentro personal con ese Dios que introduce a toda la persona en una nueva relación con él, que nos libra de nuestros engaños subjetivos, de nuestra soledad y de nuestra desolación en el mundo al situarnos en una comunión dialogal con él; puede en un tercer instante ser sentida como la acción transformadora de Dios sobre nosotros que nos arranca a nuestros pecados, nos da conciencia de nuestra esclavitud y fuerza para superarla, y en el mismo instante nos torna mensajeros y responsables de la salvación y rescate de nuestros prójimos respecto de todas las opresiones que la historia y la sociedad ha creado sobre ellos, proyectando así en gracia recreadora sobre el prójimo lo que nosotros en la fe percibimos como don de Dios. De

estas tres formas de exponer la revelación-fe se derivan tres nuevos modelos de praxis cristiana, de conciencia eclesial y finalmente tres modelos distintos de eclesiología ¹¹.

En el momento actual va a prevalecer una noción de revelación como la praxis liberadora de Dios sobre el hombre a la que corresponde una noción correlativa de fe, como respuesta activa a Dios prologando nuestro agradecimiento en la correspondiente acción de gracia, es decir en la liberación de nuestro prójimo de todos los sometimientos y privaciones a los que se halle sometido; liberación que vaya dando testimonio de la salvación que ya tenemos y de alguna forma anticipe sobre el mundo, mediatizando en sí misma la liberación plena y total de nuestros cuerpos y de la creación toda que operará el Mesías. Si el lugar real de la praxis hoy día es la política, la política se convertirá en el crisol de verificación de una iglesia verdadera y de una verdadera teología, que se definirá a sí misma como la instauradora de una correlación de reciprocidad hermenéutica entre la política y el evangelio: «relectura evangélica de la política como praxis de liberación y relectura política del evangelio» ¹². El lugar hermenéutico necesario para que surjan tanto una iglesia como una eclesiología auténtica va a ser de manera privilegiada la praxis, y sobre todo la praxis privilegiada actualmente: la política ¹³.

Lo principal por tanto, y lo desencadenante de nuevas actitudes en la iglesia actual, es la nueva relación, activa unas veces, pasiva y crítica otras pero siempre conscientemente tomada por parte de la iglesia, respecto de la historia concreta de los hombres y de los países. La nueva praxis es el hogar de la nueva teología. Es decir la nueva relación con el hombre, con la sociedad, con el poder, con las estructuras internacionales de producción, información, intercambio, creación de opinión. Praxis de la iglesia que se niega a ser elemento integrado o integrante de sistemas o cosmovisiones que, bajo una capa de aparente cordialidad, resulten objetivamente inconciliables o in-

11 L. Boff, *l. c.*, 146-54.

12 L. del Valle, 'Hacia una prospectiva teológica a partir de acontecimientos', *Liberación y cautiverio...*, 103-27, cit. en 126.

13 Sobre el lugar hermenéutico para esa eclesiología y sobre la necesaria praxis eclesial cf. O. González, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología...*, 593-95; 536-40; 598, nota 122; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México 1976); J. Lois, *Condiciones mínimas de posibilidad para el encuentro con un Cristo liberador* (Madrid 1977).

cluso radicalmente opuestos a los principios teóricos y a los imperativos éticos del cristianismo. Esta nueva praxis se asienta en varias convicciones primordiales:

a) El hombre es la presencia privilegiada de Dios en el mundo para el otro hombre. La relación real que tenemos con el prójimo da la medida de nuestra relación con Dios, porque toda otra relación con éste no está al abrigo de oscuras sospechas y egoístas necesidades subjetivas.

b) El amor al prójimo cercano y lejano, individuo y masa, en cuanto amor real a un prójimo históricamente real, pertenece a la esencia del cristianismo con la misma verdad que el amor de Dios. Su defensa y servicio puede exigirle al hombre los mismos sacrificios y el mismo martirio que el amor a Dios y ha de estar dispuesto a abominar, rechazar y anatematizar de los que destruyen al hombre lo mismo que de los que niegan o destruyen a Dios; o con mayor empeño aún porque el hombre es destructible por su prójimo y en cambio Dios escapa a la destrucción por parte del hombre y no necesita nuestra defensa.

c) Si la iglesia revive en cada uno de sus miembros en cuanto discípulos la existencia de Cristo, ha de estar dispuesta a vivirla individual y colectivamente como él la vivió: «entregada por», testimoniando fielmente el amor de Dios por los hombres, sus imágenes, y el valor sagrado de éstos hasta el final frente a poderes y dominaciones, en una consecuente aceptación de la propia aniquilación como Cristo aceptó su muerte decidida por los poderes políticos y religiosos conjuntamente. La iglesia tiene que revivir el proyecto utópico del amor hasta el límite que anunció y encarnó Cristo: o se vive desde esta utopía o carece de legitimidad histórica. Y ser ese signo utópico significa hoy día tener vocación inmediata de martirio, dada la actual organización mundial tanto de la economía, como de la política y de la estrategia militar que llevan consigo el que la mayoría humana subdesarrollada o dominada sea víctima de otra minoría dominante o explotadora.

d) Esta crisis o agonía mundial del hombre como ser libre, esperanzado y hermano de su prójimo, al haber sido convertido en mero productor y consumidor de los propios productos, en colaborador en la creación de armas que van a aniquilar a su prójimo: todo ello fuerza a la iglesia a una nueva manera de testimonio en nombre

de las víctimas de todos esos sistemas que reducen el hombre a no-hombre por la pobreza o la carencia de libertad, que someten unos continentes al subdesarrollo como condición de la riqueza y lugar estratégico dominante de los otros, que se relacionan con los pueblos pequeños en razón de su oferta de materias primas exclusivamente o de su posible significación militar. La iglesia desde su comprensión evangélica se siente avocada a dar un testimonio con palabras y obras, y un testimonio público, colectivo y claro contra tales sistemas, consciente de que eso sin duda le costará la pérdida de su prestigio social y reconocimiento internacional, de que incluso le conducirá al martirio o desaparición de determinadas regiones, especialmente en aquellos continentes como Sudamérica donde extirpada la democracia incluso formal presiden regímenes militares. Pero si no hiciera esto habría negado su misión y su actitud sería semejante a la del sacerdote o del levita que pasan de largo frente al prójimo caído y apaleado por los ladrones. ¿Qué legitimidad ética y religiosa tendría un culto a Dios, que hubiese ignorado a su imagen viviente en el mundo, y que no hubiera sentido la necesidad de reconciliarse con él, y cuando uno está postrado en la pobreza o esclavitud la única forma de reconciliación y redención es la solidaridad de destino? ¹⁴.

2.—A la luz de estas situaciones le nacen a la iglesia dos *imperativos primarios*. Primero el rechazo de todos los proyectos económicos, sociales y políticos que mantengan o presupongan una marginación, dominación o dependencia de unos hombres o pueblos como condición del desarrollo de otros hombres o pueblos. A esta luz se comprende el desprestigio moral y el rechazo incondicional que han sufrido por parte de los líderes ideológicos sudamericanos los programas de desarrollo en ese continente, porque se han revelado como una forma encubierta de dominación económica e ideológica, que más que tender a una promoción integral que les permitiera asumir en libertad el protagonismo de su propia historia, tendía a mantenerlos como zonas de reservas en materias primas, de aprovisionamiento estratégico, o de descarga de tensiones políticas de carácter internacional. La llamada «teoría de la dependencia» ha desenmas-

¹⁴ Cf. A. Alonso Schökel, 'La Rédemption oeuvre de solidarité', NRT 93 (1971) 449-72; W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 254-70 (*Jesus Christus der Mensch für die andern und die Solidarität im Heil*) = *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976) 265-80 (La solidaridad en la salvación).

carado y desacreditado moralmente todo el desarrollismo de la década de los años cincuenta e indirectamente ha mostrado que América latina sólo llegará a su propia madurez mediante una previa revolución cultural que haga conscientes a los hombres de su esclavitud desde sus propias reservas espirituales, su cultura y su tradición, si es necesario, cultura y tradición previas al descubrimiento y a la colonización colombinas ¹⁵.

El segundo imperativo, derivado del análisis anterior, que le nace a la iglesia es la proclamación de los derechos humanos de todos y cada uno de los hombres, de todos y cada uno de los grupos humanos, de todos y cada uno de los continentes, rechazando como legitimadores cualquier hecho o sistema de los que hayan nacido las diversas colonizaciones que han mantenido a los sujetos respectivos en niveles infrahumanos tanto en el orden de la libertad, como de la justicia y de la esperanza. Esta proclamación y denuncia recae directamente sobre la Iglesia española de la colonización, que identificó el convertir los hombres a Cristo con el sometimiento al rey de España y a la cultura europea; y no menos sobre todas las iglesias de la metrópoli (con esta palabra se designa a los actuales centros de poder y dirección político-económico mundial y en concreto a Europa y a Estados Unidos), que han formado parte integrante de esos sistemas de dominación, dejándose llevar por la lógica inhumana de ellos y no siendo capaces de recibir la lógica del evangelio. Estamos por tanto ante el descubrimiento por parte de la iglesia de unos hechos estremecedores para su conciencia, de unos enjuiciamientos que la manifiestan culpable, de unos valores nuevos que es necesario asumir, y finalmente de unas estrategias que serían el cauce obligado para la encarnación de los nuevos valores y para superar las omisiones y culpabilidades de otro tiempo. Todo ello repercute directamente sobre la conciencia cristiana haciendo cristalizar unas experiencias nuevas, nacidas no de la reflexión sobre el cristianismo como verdad teórica, como experiencia interior de salvación o como mera exigencia ética individual sino ante todo de una praxis de Dios para los hombres, de la que se deriva una praxis de los hombres frente a sus prójimos; praxis en uno y otro caso liberadora de la

¹⁵ Cf. R. Poblete, 'La teoría de la dependencia. Análisis crítico', *Liberación. Diálogos en el CELAM* (Bogotá 1974) 212-20; T. Tönnies Evers - P. von Wogau, '«Dependencia» Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung', *Das Argument* 15 (1973) 404-52; P. L. Berger, *Welt der Reichen - Welt der Armen* (Politische Ethik und Sozialer Wandel) (München 1976).

opresión que el individuo y la sociedad, bajo el pecado, crean y recrean perenne y encarnizadamente.

Descubierta esta praxis liberadora de Dios en Cristo como su paradigma de acción, la iglesia constata sorprendida cómo muchas veces se ha dejado llevar a una identificación de la ética cristiana con las concepciones filosóficas vigentes, y sobre todo con la legalidad constituida, con el status quo vigente o con el respectivo gobierno imperante, olvidando que ninguna ley externa, ninguna moralidad pública, ninguna política establecida es fuente última de moralidad ni norma suficiente para una conciencia cristiana¹⁶. Esta constatación de la pérdida de las propias coordenadas éticas bajo la presión de las filosofías, políticas o costumbres imperantes, ha reconducido a la iglesia hacia un evangelio virgen, hacia un Cristo histórico todavía no interpretado bajo la presión de ningún interés de clase, y con ello a unos instintos cristianos primordiales, que están en estado virgen, y que aún no se han articulado en una reflexión objetiva y realista con las exigencias teóricas y las condiciones históricas de lo real. Esta recuperación de los pobres de la tierra, como lugar privilegiado de la presencia y acción de la iglesia por un lado, y del Jesús que cercano al pueblo de la tierra sucumbió bajo los poderes nacional-religioso y extranjero-político: esa es la clave para una reorientación moral del cristianismo contemporáneo, en los contextos que venimos analizando. Recuperación todavía a nivel utópico, que no ha pasado a una articulación teológica, mediante la integración de los otros elementos constituyentes del cristianismo tal como aparecen en el Nuevo Testamento; y mediante la integración de las estructuras de la creación que el evangelio no niega, pues de lo contrario establecería un dualismo entre creación y redención, entre el Dios de Jesús y Jesús hijo de Dios.

Una ulterior consecuencia en la iglesia es la negación de confianza, el distanciamiento o rechazo global e indiferenciado de aquellas filosofías, teorías políticas y formas de gobierno que están apoyando o legitimando los regímenes dominantes en Occidente; con el consiguiente tránsito a otras formas de gobierno que sean la inversión de los presupuestos fundamentales de aquéllos. La secreta predilección de la iglesia por las izquierdas en casi todo el mundo no

16 L. Gera, 'Reflexión teológica', *Sacerdotes para el tercer mundo* (Buenos Aires 1972) 200-33.

es tanto la expresión de un asentimiento positivo a sus programas cuanto la expresión de un rechazo de las derechas, a la luz de sus resultados históricos; predilección que es inevitable al no existir un camino de salida intermedio entre esas dos visiones globales.

Finalmente asistimos a una traslación o nueva jerarquía de valores en la experiencia cristiana. La primacía ha pasado de la fe al amor, del amor de Dios al amor al hombre, del hombre individual al hombre colectivo, de la humanidad en abstracto al prójimo-masa bajo unas peculiares determinaciones sociales y políticas, del pensar bien respecto de Dios y de nosotros mismos al obrar de acuerdo con el obrar de Dios en favor de los hombres, del cristiano explícito sin obras de amor eficaz al cristiano implícito o incluso al ateo que vive coherentemente el precepto evangélico del amor al prójimo y sirve en los hermanos al mismo Jesús¹⁷. Esto a su vez lleva consigo una nueva valoración cristiana de los no cristianos, enjuiciados no a la luz de una confesión de fe sino a la luz de una operación de obras. A diferencia de la formulación clásica que admite una fe verdadera aun cuando no existieran las obras de caridad, hoy se estará inclinado a considerar verdadera y formada una fe implícita en las obras aun cuando no se tematice, o incluso rechaza la tematización eclesial en un credo o en una explicación teológica. La fe estará así a punto de quedar situada en el plano de la verificación ética, teniendo como contenido al prójimo en su objetividad que puede o puede no incluir una referencia a Dios. Se considerará cristiano quien realiza las obras del evangelio aun cuando no las acompañe con la confesión cristológica y quien sirve al prójimo aun cuando no lo reconozca como imagen de Dios. Frente a éste se denegará condición cristiana a quien proclama al Dios viviente pero explota o no sirve al prójimo como a sí mismo. La clave por consiguiente de identificación cristiana, y correlativamente de denegación cristiana, queda así fijada en la «operación histórica de la verdad en el amor».

En verdad de todo esto resulta «una manera global de asimilar, proclamar y vivir el cristianismo»¹⁸, que tiene su real novedad res-

17 Mt. 25, 31-46.

18 «Todo el sentido del reflexionar teológico debe desembocar en una efectiva liberación integral del hombre. Esta liberación integral pasa por un proceso, donde cada etapa lograda está abierta para un *plus*, hasta la plenitud escatológica. Para implementar el proceso liberador, la teología de la liberación tiene que considerar la racionalidad propia de cada paso, hacer juicios prudenciales sobre la viabilidad de sus proyectos y tener en cuenta el régimen general de

pecto de las formas anteriores. Por ello la teología de la liberación puede convertirse en una palanca de fecundación eclesial y de evangelización del mundo, porque no se trata exclusivamente de añadir un capítulo más a la teología anterior que explicita las responsabilidades éticas en orden social y político, sino de una nueva relectura del cristianismo desde la situación continental de opresión, es decir desde el «no-hombre», desde el no protagonista de su destino¹⁹. Esta experiencia histórica de la iglesia viviendo apasionadamente al servicio de los pobres y oprimidos podría significar un nuevo resurgimiento de una teología más cercana al evangelio, algo así como los movimientos espirituales del medievo, ortodoxos unos y heterodoxos otros, fueron el ámbito en que surgieron las grandes figuras evangélicas de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, y de ellos a su vez la gran teología del siglo XIII. Se trata de un problema de fermentación, providencialmente ya existente; pero no menos de decantamiento y cristalización. Es decir el problema consiste en saber si la iglesia actual tendrá equivalentemente lo que significaron san Francisco, santo Domingo, san Buenaventura y santo Tomás.

3.—Las sospechas y convicciones que hemos intentado explicitar están operando no sólo en los movimientos de liberación de *América*

cautividad en el cual están sumergidos casi todos los países del Continente que obliga a la praxis de fe a nuevas tareas.

Como sistema elaborado, la teología de la liberación está aún lejos de serlo. Sin embargo contiene un horizonte tan vasto y ya se enuncian tales tendencias, que puede ser una manera global de asimilar, proclamar y vivir el cristianismo». L. Boff, *l. c.*, 145.

19 Es ese hombre a quien no le es permitido ser protagonista de su destino el que está en el centro de la teología de la liberación. Hombre que ha llegado a madurez histórica en la medida en que ha tomado conciencia de su pobreza, de su domesticación por poderes extraños, de la incapacidad histórica resultante para ser protagonista de su destino colectivo, y de la violencia institucionalizada que termina suscitando la violencia de los oprimidos.

«Está constatado, no solamente por parte de individuos y pequeños grupos aislados, sino por una creciente corriente de opinión y por el episcopado latinoamericano reunido en Medellín que en nuestro continente se da una violencia institucionalizada, una tiranía económico-social. El pueblo ya está injuriado y de ello toma creciente conciencia.

Agotándose las palabras y reclamos pacíficos, esta violencia institucionalizada pone en la tentación de responder con la contra-violencia por parte de los oprimidos e injuriados. Se constata también que en muchos casos se ha superado el plano de la tentación y llegado a poner en práctica esa contraviolencia. Señal de que en algunos la paciencia ha llegado a su fin.

Ante esta constatación el Movimiento prefiere denunciar aquella violencia institucionalizada y preliminar que es causa de la contraviolencia de los oprimidos. Es aquella la que ha de ser realmente suprimida, para que pueda desaparecer la tentación y el uso de ésta». L. Gera, *l. c.*, 229.

Latina sino también en Europa y de manera mucho más explícita y radical en determinados grupos revolucionarios para los cuales el pecado capital de la Iglesia es su presencia, colaboración o sanción de los regímenes capitalistas europeos y su negación directa o indirecta a rechazar públicamente esa coalición con tales regímenes, y sobre todo a integrarse en la lucha por la forma nueva de existencia política, que por falta de nombre mejor se llama socialismo.

Y esta es la sospecha radical e inquietadora: la iglesia está de hecho articulada en sí misma, en propia comprensión y proyecto, a la vez que determinada en sus acciones históricas por evidencias inconscientes y por criterios que no derivan del evangelio sino de la cultura establecida, es decir de la sociedad burguesa, de la economía liberal-capitalista y de una ciencia tecnificada que silenció el valor absoluto del hombre, criterio y meta de toda acción histórica; criterios y métodos con los que inconscientemente se está viviendo la iglesia que analizados de cerca se nos revelan en sí mismos, a la luz de sus efectos como anticristianos. Ella debería por tanto deponer esos criterios y asumir aquellos otros criterios teóricos y prácticos que permitan al hombre ser protagonista de su propia historia. Al constatar que la única forma de sociedad en que eso parece ser posible es la socialista, ésta se convertiría por razones teológicas en normativa para la iglesia. La primera tarea sería por tanto operar la «desideologización» de la iglesia misma mostrándole cómo su vida y su dinamismo derivan no sólo de causas eclesiógenas propias sino que son el resultado de otros muchos factores de naturaleza no religiosa y que considerará a la iglesia como puro efecto de la acción del Espíritu y de la fe de los hombres equivaldría a no entenderla y a sacralizar ingenuamente como realidades religiosas hechos, movimientos o aspiraciones que tienen su fuente en otros grupos ideológicos.

La iglesia para ser iglesia en la historia tiene que integrar en su propia constitución elementos que no son de naturaleza teológica; para realizarse y llegar a su propia comprensión necesita de mediaciones teóricas y prácticas que desbordan a la teología y pertenecen a las ciencias humanas y sociales. Esa corporeidad, que la historia presta a la iglesia para ser ella misma, puede naturalizarla o desnaturalizarla, puede ser vehículo de verificación ética o de contradicción. Por ello la iglesia siendo ella misma en alguna medida está a merced de lo otro, no teológico, no religioso, en lo que es ella misma. Ser conscientes de este componente no eclesial de la iglesia es condición

indispensable para conocer y reconocer, formar y reformar esa iglesia. Esto exige igualmente la no absolutización o identificación de la iglesia con ninguna de sus mediaciones, porque ninguna encarnación histórica puede reclamar ser el hombre nuevo que exige el evangelio y posibilita el Espíritu. Esto le pone igualmente ante la tarea de revisar si han pasado a ser considerados como elementos esenciales y normativos hechos o ideas que son deudores no de su origen o de su dinamismo propio sino de la necesaria y accidental corporeidad no teológica.

Ante este hecho de la pertenencia y presencia activa en la iglesia de elementos eclesiales, que son heterogéneos a su esencia y que siendo imprescindibles pueden convertirse en elementos heterogeneizantes respecto de su misión, haciéndole olvidar su identidad y sus exigencias éticas, ante este hecho digo caben dos actitudes:

a) La que afirma que la iglesia tiene en sí misma capacidad para detectar y corregir esa fuerza maléfica y esas influencias externas heterogeneizantes, orientarlas y ponerlas a su servicio, sin dejarse nunca determinar por ellas hasta el fondo. En definitiva está convencida de que las fuerzas motrices de la iglesia, las que la sustentan y orientan, son de naturaleza teológica y no se dejan reducir ni domesticar por las fuerzas humanas. Dios hace prevalecer su proyecto de salvación a pesar de todo por medio de ese sacramento de salvación universal que es la iglesia.

b) La que considera que la iglesia reconoce su esencia, determina sus acciones y corrige su curso principal o exclusivamente a la luz de factores exteriores, sin que esto signifique en principio negar su identidad o especificidad religiosa. Serían por consiguiente situaciones, personas o ideas nacidas y operantes fuera de la iglesia las que en última instancia juegan con la iglesia y deciden de ella. Hoy en concreto sería la lucha revolucionaria, la lucha de clases, la que naciendo fuera de ella, la va a decidir a vida o muerte²⁰. Esto a su vez puede ser leído en una clave correcta o en otra más problemática. Puede afirmarse con razón que todo acontecimiento histórico es decisivo para la vida de la iglesia, la pone en un trance inexorable y la fuerza a identificarse y actuar en una línea. O bien puede por el contrario entenderse como si la iglesia estuviera no en función del

20 «Le lieu décisif de la lutte qui se déroule dans l'église et pour l'église se situe en dehors d'elle». A. Durand, *Pour une église partisane* (Paris 1974) 106.

mundo y de los hombres solamente sino a merced de ellos, reaccionando en pura respuesta a las acciones de aquéllos, mera función derivada de sus proyectos, sin tener la posibilidad de tomar posición frente a ellos o de reasumir consciente y críticamente los impulsos exteriores integrándolos en su propio proyecto o rechazándolos como incompatibles.

4.—Un paso ulterior de la reflexión determinará *la corporeidad no teológica que la iglesia ha de asumir hoy* para ser una presencia eficaz en la lucha actual por una sociedad más justa. Dada por un lado la carencia de contenidos materiales concretos que la iglesia tiene para poder ofrecer a los cristianos un programa de acción histórica; dada la necesidad de integrarse en un marco de estrategias políticas globales para ser eficaz; dada por último el imposible apoliticismo de ningún grupo humano y por consiguiente de la iglesia, ya que la política es hoy el necesario e inevitable motor de propulsión de todo lo humano: dado todo esto se le tornaría necesario e inevitable a la iglesia su integración en una estrategia política, pues de lo contrario sería utilizada contra su voluntad, siendo aprovechada su inconsciencia o indecisión por las fuerzas reaccionarias, o finalmente sería aniquilada por aorillamiento en la corriente de la historia.

Esa necesaria opción política y la nueva estrategia de la iglesia no pueden ser otras que la estrategia revolucionaria de la lucha de clases, porque ella es la única prácticamente viable hoy y es ésta realidad externa a la iglesia la que con su peso de evidencia y de verdad históricas, en cuanto activadora de las masas en busca de su libertad, la que se convierte en la palanca que determina el movimiento y enclave de la iglesia. Dado por otro lado que hay una correlación necesaria entre situación de clases, práctica política y práctica religiosa sería necesario inmutar la actual situación de clase de la iglesia, si se quiere lograr una iglesia religiosamente verdadera. Este modelo radical de cristianismo incluye una lucha política, ideológica y teológica contra la actual forma de la iglesia²¹.

Frente a una iglesia inmutable que se adapta, y a una iglesia instrumentalizada por la revolución socialista, sería necesaria la

21 J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas* (Salamanca 1973) 129. Esta es la ideología que está sustantiva a la mayor parte de los documentos del grupo «Cristianos para el socialismo».

opción por una iglesia que se transforma, en la que «la jerarquía acepte reconocer la validez para los cristianos de la opción revolucionaria, con todo lo que realmente lleva consigo especialmente el paso por el análisis marxista y la libre determinación de los modos de acción y de organización adecuados a cada situación concreta... El paso por el ateísmo se manifestará de nuevo como condición para la acción revolucionaria; tendrán derecho a preguntarse si no será quizá esta última hipótesis la que está a punto de imponerse para muchos cristianos»²². La necesaria revolución aparece aquí como el Absoluto, que establece las formas históricas de existencia tanto para el individuo como para la iglesia. Los criterios e imperativos de esa obligada revolución, que se lleva a cabo según la estrategia política que en orden a la mayor eficacia marca un partido, serían los criterios e imperativos últimos para el sujeto creyente y para la comunidad eclesial.

¿Hasta qué punto es posible y legítima esa cercanía, colaboración y casi homogeneización de criterios de la iglesia con los establecidos por un partido, sea el que sea? ¿La acción revolucionaria no se erige aquí en un nuevo dios al que hay que servir y adorar? ¿Le queda a la fe vivida e interpretada con referencia a la historia de Jesús por todos los creyentes bajo la autoridad de los apóstoles alguna palabra normativa que decir, algún valor que ofrecer, alguna esperanza que alimentar, alguna frontera que establecer? ¿Una fe y una iglesia así subsumidas sirven específicamente para algo y merecen la pena a alguien?

5.—¿Cuál es la conciencia y proyectos eclesiológicos que nacen y se perfilan en tal coyuntura histórica? Una iglesia con el suelo agrietado en el que tenía hundidas sus raíces y en el que ya no parece poder arraigar; se ha despegado de unas adhesiones y fidelidades y está dubitando sobre las nuevas fidelidades obligadas, preguntándose sobre todo si ha de estar siempre a merced de una corporeidad histórica que no puede generar de dentro a fuera de sí misma, sino que tiene que conformarse por integración de elementos exteriores, mediante una reconfiguración e identificación previas con sus líneas de fuerza y sus exigencias. Por consiguiente una iglesia a la búsqueda de nuevas inserciones, decidida a jugar con verdad real donde están los problemas reales de los hombres reales; decidida a dar contenidos

22 J. Guichard, *l. c.*, 133-34, 104-5.

históricos a su oferta de salvación, poniendo nombres concretos donde antes ponía sólo nombres abstractos, y designando posibilidades presentes donde antes sólo aludía a promesas futuras²³; decidida a reconocer este mundo como lugar de verificación de sus valores y junto con otros grupos controlarlos «en la dura piedra de la realidad»²⁴; decidida a no dar apoyo material, caución ética o bendición religiosa a ningún poder de este mundo que no reconozca con obras al hombre como imagen de Dios, lugar sagrado de verificación, criterio y meta de todos los proyectos históricos; decidida a no remitir sólo a la allendidad la verificación de su oferta a los hombres, convencida de que no hay posible servicio a Dios conciliable con la marginación, silenciamiento o violación del prójimo; decidida a estar en el lugar de Dios en el mundo, es decir en la base, allí donde están los que crean y no son recreados por el propio trabajo, porque no son protagonistas de la organización y de la plusvalía del propio esfuerzo²⁵; decidida a entrar en el combate histórico por la liberación, corriendo todos los riesgos de desprestigio, denudación institucional, pérdida de peso social y productividad teológica, porque los pobres sólo son evangelizados con la presencia y solidaridad; decidida a aceptar el pluralismo como valor y condición de despegue y desdoblamiento en la iglesia para determinados grupos, pero temiendo que se pueda convertir en una nueva trampa para no colaborar en la obligada unión ante la revolución inevitable; decidida consiguientemente a sufrir dentro de sí los conflictos que vive la sociedad, y que viven sus propios miembros al tener que estar simultáneamente presentes y operantes en una sociedad dividida; decidida finalmente a perderse en su forma actual —morir—, confiada en que Dios la resucitará como a su hijo Jesús a una forma nueva de existencia, si es que como él ella pone su vida en amor por los muchos.

En la imposibilidad histórica de asumir todas las tareas y de reali-

23 Aquí aparece uno de los más difíciles problemas y por consiguiente de las más graves tareas para la conciencia cristiana: establecer la conexión entre fe y experiencia histórica, entre contenidos de la predicación y realidades de este mundo. Significativas en extremo son las palabras que H. Assmann pone como prólogo de su libro *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973): «En el día en que ustedes logren transformar sus muchos substantivos abstractos en pocos substantivos concretos, con substancia experimentable, quizá vuelva a tener sentido que nos hablen de Cristo y de Dios».

24 «Me hiciste construir sobre la realidad como sobre una roca», dice Pablo Neruda hablando del partido comunista. Cf. *Canto General* (Buenos Aires 1970) XV, 27 (A mi partido).

25 Cf. J. M. González Ruiz, *Dios está en la base* (Barcelona 1970).

zar todos los valores habrá que establecer primacía de metas y de medios, lo cual supone otorgar una plusvalía a unos valores convirtiéndolos en el valor máximo, es decir en el valor criterio y crítica para discernir y ordenar el resto. Aquí es donde está la sima que divide a las dos mitades del mundo: para unos el valor primero es la libertad, aún cuando tenga que aceptar dentro de sí determinadas injusticias; para el otro es la liberación que conduce a la justicia aún cuando para llegar a ella haya que soportar determinadas carencias de libertades. La liberación es contradistinguida aquí frente a la libertad. Aquélla es sinónimo de justicia, participación, concientización de los oprimidos y desposeídos para que puedan levantarse a decidir y realizar su propio proyecto de hombres. A su luz lo que Occidente llama libertad es la fachada que oculta sus privilegios, su dominación, su degustación animal de los placeres y de los productos, mientras la gran masa humana sigue en el subdesarrollo y en la miseria. Una libertad así concebida es éticamente indigna del hombre y podrá ser limitada y violentada en función de lograr aquella liberación, porque se ha degradado en un valor reaccionario, en manos de la clase imperante, y es utilizada como arma para frenar el cambio social²⁶.

III.—LA NUEVA ECLESIOLOGIA RESULTANTE

1.—La extensión que hemos dado al análisis de la conciencia eclesial y a sus nuevas formas ha sido considerablemente superior a la extensión que vamos a dar al análisis de la eclesiología sistemática existente en estos movimientos. Sencillamente tal eclesiología no existe, porque de acuerdo con el principio fundamental operante en ellos: *la «praxis como lugar de verificación de la fe en el sentido de que llega a sí misma y se percata de su propio sentido, y consiguiente-*

²⁶ Por ello para muchos de los autores, cuyo pensamiento estamos intentando exponer con toda fidelidad, la libertad ha de ser pospuesta a la instauración de un régimen político de justicia: «En los momentos de construcción del orden nuevo la libertad, como valor supremo y en sí, es un momento de una ideología reaccionaria, ya que quita a la disciplina su unidad, crea el divisionismo y en nombre del divisionismo imposibilita el cambio real. Ya llegarán los tiempos de la diversidad y la elección, pero no se puede matar al niño antes que nazca». E. Dussel, 'Sobre la historia de la teología en América Latina', *Liberación y cautiverio...*, 19-68, cit. en 33. ¡Crea vértigo pensar que con estas verdades se han legitimado siempre todas las violencias, todas las dictaduras y todos los fascismos!

mente se puede elevar a un logos analítico», aún no ha existido tal praxis nueva suficientemente amplia y coherente en sus diversas formas como para permitir una reflexión que desborde la mera narración de cada cosa y pueda pretender un cierto valor de universalidad.

Por otro lado es un elemento propio de la nueva situación el negar que la teología pueda surgir a distancia de la acción y que pueda ser realizada por hombres especializados, que discuten sobre esas realidades como podrían discutir sobre otras que no les afectan. La teología deja de tener por sujeto creador al teólogo individual para convertirse en la tarea de toda la comunidad inserta en la acción histórica confrontando su análisis con el análisis que de la misma realidad hacen otras ciencias en una necesaria interdisciplinaridad²⁷.

Para este trabajo aún no ha habido tiempo, ni las comunidades han madurado, como para llevar a cabo esta intercomunicación entre sus miembros y esta confrontación con la reflexión hecha por otras lecturas filosóficas, sociales y políticas de la misma realidad. Los mismos protagonistas del movimiento confiesan estos límites: «Le falta a la teología de la liberación, por esta situación polémica y porque no se trata de teólogos sentados en un escritorio sino involucrados en una praxis pastoral, una eclesiología de la liberación a partir de la praxis. No se ha desarrollado después del Concilio, sino que hay pistas nada más para esto al hablar de una Iglesia, misterio de salvación para ella misma. Pero no se ha desarrollado una eclesiología posconciliar ni una eclesiología de la teología de la liberación, aunque hay buenos anuncios, muchos augurios, reconocimientos de esta deficiencia; con todo exige Pastores que propicien una praxis pastoral que impulse o estimule al menos una eclesiología diferente a partir de la praxis. Desaparecería ese convulsionismo existente entre diversas teologías de la liberación, en el pulular de otras teologías y surgiría además una nueva Iglesia, verdaderamente histórica, y comprometida en esta tarea de recreación de la sociedad»²⁸.

Se tratará por tanto de intuiciones que esbozan el marco o los grandes rasgos de lo que debería ser la nueva iglesia; convicciones de lo que en ningún caso podría ser, fragmentos por tanto de una

²⁷ Significativo de la nueva situación, y a la vez programático hacia el futuro, fue en este sentido la ponencia de J. P. Jossua, «De la teología al teólogo», presentada al congreso de Teología de Bruselas, septiembre 1970. Cf. *Concilium* (diciembre 1970), 'El futuro de la iglesia'..., 209-15.

²⁸ S. Ruiz, 'Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina', *Liberación y cautiverio...*, 83-98, cit. en 88-89.

reflexión sistemática que aún no se detecta en el horizonte, y que según ellos debería hacerse toda ella con los materiales nuevos ofrecidos por la nueva praxis, ya que los instrumentos teóricos que ofrece el pensamiento occidental están determinados por los contextos burgueses y liberales de procedencia, y si no han de ser rechazados todos ellos en principio, en todo caso deberán ser pasados por el fuego crítico de la nueva situación humana y eclesial. Cuando por otro lado se pregunta por el tipo de *praxis nueva*, de la que surgiría la nueva iglesia y la nueva eclesiología, por las condiciones para llevarla a cabo como praxis de fe, por los criterios para valorar sus resultados y diferenciarla de otras praxis posibles o de la misma praxis en cuanto es referible a otros universos de sentido: para estas preguntas no encontramos respuestas adecuadas.

2.—Si quisiéramos no obstante enumerar algunas de sus características, diríamos ante todo que es *una eclesiología ante todo reactiva o negativa por relación a las inmediatamente anteriores*. Comienza por el rechazo de la actual configuración eclesial por considerarla ideológica y políticamente hipotecada; hipoteca que le vendría ya de hace siglos, al pactar con los poderes sucesivos que han llevado consigo la no liberación de todos los hombres. La próxima iglesia sería un poco como el reverso de la presente: frente a un apoliticismo proclamado, aún cuando de hecho aprovechado y usufructuado por las fuerzas de la derecha conservadora, la iglesia nueva proclamaría su explícita inclinación hacia las fuerzas subversivas del actual status quo; frente a una iglesia monolíticamente unificada por la autoridad, en una «determinación clerical de la verdad»²⁹ surgiría una iglesia diversificada en comunidades que asumen sus compromisos en función de sus situaciones específicas; frente a una prevalencia de la autoridad tendría prevalencia la percepción nueva de la verdad desde la acción realizada por los creyentes que en cuanto tales asumen compromisos históricos.

Esta negación de la iglesia existente se completa con un proyecto utópico: esa nueva iglesia aún no existente, y que con dolores está ya gestándose en el seno de la actual, apenas sería comparable en casi nada a la presente. La utopía se construye en parte como superación o inversión hasta el límite de la actual configuración eclesial. Tendrá rasgos distintos según que el rechazo de la iglesia presente

29 A. Durand, *Pour une église partisans...*, 89.

venga de grupos que postulen una reconfiguración evangélica con la simplicidad, carencia estructural y dimensión pneumática de los orígenes; o bien ese rechazo venga de grupos que postulan una iglesia que participe y desde sí misma protagonice la nueva fase de la humanidad, en una línea de socialización y de liberación política. «La nueva dialéctica de lo político y de la fe implica un nuevo tipo de iglesia: sería completamente inútil empeñarse en describirlo: no sería en definitiva más que una proyección de la iglesia deseada, de una iglesia utópica, de una iglesia que como sucede en todas las utopías no sería probablemente más que la simple negación, el puro revés de la iglesia de hoy. Por el contrario lo mismo que hemos intentado descubrir la lógica interna de una iglesia dispuesta a romper con su actual estrategia centrista, también será posible descubrir, partiendo de la experiencia cristiana actual, algunas líneas maestras del período de transición que estamos atravesando»³⁰.

3.—Si ahora tuviéramos que enumerar algunas *características positivas* diríamos que esta eclesiología postulada sueña con una iglesia libre para acoger las nuevas situaciones y permitir los nuevos experimentos, con una iglesia más que obsesionada por la fidelidad a un pasado gozosamente abierta a la novedad de la historia y que se vaya estructurando e institucionalizando en función de las tareas que sucesivamente tenga que ir asumiendo; una iglesia finalmente funcional preocupada más que por su propia esencia inmutable y por las estructuras de origen o por las personas que la forman, preocupada por la función histórica que ha de cumplir en medio de los hombres, a la luz de la cual pierden importancia los problemas interiores, ya que al ser «apostólica» es decir enviada a todos los hombres considera que son las expectativas salvíficas de estos hombres las que establecen los criterios de su configuración institucional y de su acción. Cuando se habla de origen casi nunca se distingue lo que es un origen que funda un sentido y crea una misión, de lo que es el revestimiento histórico, caduco y mutable que tuvo lugar en aquel momento. Cuando se habla de estructuras e instituciones no se distingue si se refiere a las pautas normativas de fidelidad a la palabra de Cristo y a las mediaciones de su gracia que él se eligió o si se trata del sucesivo revestimiento cultural, sociológico y de la perma-

30 J. Guichard, *l. c.*, 131.

nente reinterpretación teológica que la iglesia se debe ir dando desde la conciencia sucesiva que la humanidad tiene de sí misma.

Los ejes de la nueva eclesialidad serán no tanto el elemento doctrinal, cultural o institucional cuanto el elemento profético de testimonio y de praxis liberadora: «Teológicamente estos cristianos realizaron en términos efectivos un dislocamiento del eje referencial primero de su fe, que ya no es un cuerpo doctrinario, ni el eje del culto (ambos importantes pero casi diríamos complementarios) sino claramente el polo representado por el proceso histórico de la liberación. Eso entraña evidentemente una nueva visión de la eclesialidad y somete a revisión las categorías más centrales de la teología tradicional. Lo que resalta con mucha evidencia es que el elemento profético del cristianismo —profecía como denuncia y praxis— adquirió para ellos prevalencia sobre los elementos institucionales»³¹.

4.—La nueva iglesia se querrá *referida ante todo al Jesús de la historia*, como personaje histórico que establece los modelos de comportamiento, imitable por consiguiente en directo por nosotros, sin hacer demasiados esfuerzos por integrar en esta visión la muerte y la resurrección sobre todo en la interpretación paulina y joánica, que constituyen al Cristo viviente clave de relectura de toda la vida del Jesús histórico y de toda la recuperación de sus palabras; pero estos dos teólogos no gozan de excesiva querencia en los nuevos movimientos. Pero al tiempo se querrá *referida al Espíritu de Jesús* que opera en todos y cada uno de los creyentes, en todos los hombres y en todas las situaciones, pero sin que se nos ofrezcan criterios para discernir cuando es el Espíritu de Jesús el que está operando o cuando son las sospechas o las utopías humanas. Se afirma una necesidad pneumática para que los pobres de Yahvé hablen y actúen con la fuerza del Dios viviente, pero al tiempo se rechazan los movimientos pentecostales porque frenarían el riesgo de la praxis introduciendo una dimensión individualista y una puerta para la evasión de la historia³².

Consiguientemente esta eclesiología en gestación acentuaría lo que constituye a la iglesia como comunidad, surgida al amor, en el recuerdo y en el seguimiento de Jesús, frente a lo que podríamos llamar

31 H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación...*, 131.

32 S. Ruiz, 'Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina', *Liberación y cautiverio...*, 88-89.

su estructura institucional. En este sentido anhela la cohesión en orden a la eficacia histórica pero teme la encarnación porque toda forma histórica es deficiente respecto del ideal; por ello intentará comprenderse más a la luz de su realización escatológica como Jerusalem celeste y como esposa sin mancha, que a la luz de su pasado pobre y pecador. Privará en ella la esperanza sobre la memoria, y la relativización de todas sus creaciones frente al amor querencioso que recoge una herencia y que cultiva el legado de sus hermanos en la fe. Todos los pretéritos quedan relativizados frente al Futuro nuevo, que es del que recibe sentido nuestro presente incierto.

5.—Iglesia, que rechaza todas las particularidades, y se querrá deudora de todos y para todos. En este sentido querrá *ser pueblo*: y por consiguiente no ser élite, ni grupo privilegiado, ni apoyo a ningún tipo de poder que no apoye al pueblo; *ser en el nivel histórico del pueblo*: ser pobre y participar efectivamente de la situación sociológica de pobreza, relegando las pobrezas espirituales como expresiones sublimadas de una sociedad burguesa que con ellas acallaba su conciencia; *ser en solidaridad con el pueblo oprimido*: ser ante todo su conciencia interpretativa, su voz expresiva, su altavoz y su paráclito ante el mundo, es decir defensor y acusador al tiempo frente a los sectores o clases que lo explotan en sus obras y lo frenan en sus proyectos de liberación ³³.

Ser iglesia del pueblo equivale a decir que el pueblo es la iglesia. Se querrá por tanto morada de todos los expoliados, de todos los que buscan y carecen. Todos serán admitidos sin que se les exija ningún carnet de identidad cristiana explícita. Su medio de expresión y de realización habrá de ser la cultura popular, porque en ella se expresa y se encuentra el pueblo como existiendo con sentido en el mundo, porque es anterior a la cultura tecnificada y funcionalizada de las sociedades modernas que persiguen logro y no sentido, productos y no comunicación, rentabilidad y no amor. La predilección por la cultura popular incluye el rechazo de las culturas de la metrópoli en la medida en que ella es vehículo de un modelo de hombre, de sociedad y de historia que son alienadores. Apoyarse la iglesia en ella significaría subyugarse a un modelo irredento de humanidad,

³³ R. Vidales, 'Evangelización y liberación popular', *Liberación y cautiverio...*, 209-33, esp. 221-26: La Iglesia popular. a) Una reflexión visceral. b) ¿Quién es el pueblo? c) Una iglesia del pueblo y para el pueblo. La apropiación social del evangelio por los pobres.

que presupone y cultiva en el hombre los instintos de dominación y no de amor, de utilización y no de servicio a su prójimo.

Tal predilección por el pueblo así definido hace que una noción de unidad de la iglesia de carácter interclasista será considerada éticamente ilegítima, porque presupondría la aceptación del actual modelo de sociedad y la sustentación de las relaciones opresores-oprimidos. Sólo la superación de esa relación crearía la posibilidad real y haría evangélicamente legítimas una unidad, catolicidad y celebración eucarística que no fueran el sello indirecto puesto por la iglesia a unas relaciones de dominación. Entretanto la lucha de clases sería el medio inevitable y necesario para reconducir la sociedad a unas relaciones humanas auténticas e indirectamente se convertiría en el camino que conduce a una iglesia nueva, camino que ella debería andar activamente y no esperar a que la sociedad transítase por él, para luego instalarse en él cómodamente al final, porque una sociedad que luchase por la superación de clases, con una iglesia neutra y distanciada, la rechazará al final de la batalla, como indigna de la victoria, y como un resto ilegítimo de los poderes reaccionarios.

IV.—REFLEXION CRITICA: AFIRMATIVA E INTERROGATIVA

El enjuiciamiento personal de las corrientes teológicas que hemos diseñado es especialmente difícil, cuando se quiere hacer desde una percepción aguda de la novedad de la actual conciencia histórica, y no simplemente a la luz de unas nociones heredadas de un manual. En este sentido a la luz de la eclesiología clásica la mayor parte de las afirmaciones de esta teología son falsas; pero es que ella lo que hace es subvertir el suelo desde el que aquellas nociones se han construido y tienen validez. Estas corrientes presuponen un nuevo modelo de relaciones humanas a nivel mundial, un proyecto de humanidad regida por los principios utópicos de total justicia, de total amor, y de total solidaridad, que si son principios evangélicos esenciales y por tanto normativos para el creyente, han de contar en su realización con la determinación pecadora del hombre, que merece respeto y no puede ser aniquilado aún cuando sea pecador, y esté equivocado. La violencia no es legítima ni para inducir a la

verdad ni para sacar del error. El juicio ha de ser diferenciado: fundamentalmente positivo en lo que estos movimientos tienen de intento revolucionario hacia un mundo más justo, de voluntad de movilizar a toda la iglesia para des-solidarizarse de las fuerzas reaccionarias e integrarla en los movimientos que tienden a lograr una liberación de todos los pobres de la tierra, englobando el anuncio evangélico en ese proyecto de liberación integral. Quizá no pueda ser tan positivo, y a veces deberá ser explícitamente crítico, cuando se trata de articular ese intento revolucionario fundamentalmente legítimo en unas categorías teológicas, cuando se eligen las estrategias indiferenciadamente, cuando se proyectan las mediaciones de la presencia de la iglesia en el mundo, cuando se da primacía a unos elementos reales de lo cristiano, pero que quizá no dejan espacio suficiente para integrar la totalidad de lo cristiano. El futuro de estos movimientos dependerá de la voluntad lúcida y generosa con que la iglesia toda vea los problemas reales a los que ellos aluden, y de la lucidez con que ellos sepan aceptar otras dimensiones de la realidad percibidas desde otras perspectivas y consientan en integrarlas en la nueva comprensión teológica.

1. Comencemos enumerando lo que nos parecen *logros positivos de la nueva teología*, que exigen una afirmación por nuestra parte:

a) Reconocimiento de todo lo que la sociología del conocimiento nos ha señalado sobre la determinación de nuestras actitudes teóricas por nuestros enclaves prácticos; sobre la introducción en la iglesia de actitudes y situaciones que derivan de la cultura y poder dominante, y en nuestro caso concreto de la cultura burguesa y de la economía liberal-capitalista; que su presencia en otros continentes ha acontecido bajo estos presupuestos y ha contribuido al no cultivo o la eliminación positiva de culturas populares e indirectamente a la incapacitación de los pueblos para ser protagonistas de su destino. Todo eso significa igualmente que la iglesia tiene que ser sensible no sólo para lo que ella teóricamente cree y piensa sobre sí misma sino para la función histórica que de hecho cumple en el lugar donde existe, preguntándose a quién sirven sus tomas de postura teóricas, y a quiénes confirma o desautoriza indirectamente con sus confesiones de fe.

b) Reconocimiento de cómo la iglesia tiene que ser sí misma con elementos, ideas y situaciones que no derivan plenamente o exclu-

sivamente de sí; que por ello la cultura, la política son los medios necesarios para llegar a ser sí misma y que pueden operar una desnaturalización de su esencia, si no opera sobre ellos una inflexión de su sentido reconvirtiéndolos. Todas las mediaciones que la iglesia asume para desplegar su esencia tienen que sufrir una especie de doblegamiento profundo que las lleva a deponer su autonomía y convertirse en forma expresiva de un sentido que las desborda y que no es deducible del análisis de sus estructuras propias. Por ello una realización eclesial de la iglesia en una cultura realmente contemporánea y una real secularidad no son tan fácilmente conciliables, y sólo tiene lugar cuando las opera un hombre que ha dejado permear su personal humanidad por los valores de la fe y por los valores de la cultura.

c) Radical voluntad de superar todas las actitudes dualistas, falsamente intimistas, individualistas o trascendentalistas, recuperando así una visión más unitaria e integral de lo humano, de lo histórico y de lo eclesial. Con ello se ha superado la acumulación de lo cristiano con lo espiritual, lo eterno, lo trascendente y se le ha devuelto al cristiano a este mundo como el lugar real de la presencia y exigencia de Dios de cuya aceptación y gestión depende el logro o malogro de su destino.

d) Intento de desenmascaramiento de un falso apoliticismo de la iglesia y de sus instituciones, ya que en la actual situación de la humanidad todas las palabras y los silencios, las acciones y las omisiones cobran una significación política. Por ello es necesario y obligado darse una identidad política, porque si no se la da uno mismo se la da el prójimo incluso contra la propia intención. Todo en la iglesia, desde el ejercicio del supremo magisterio hasta la celebración de un sacramento tiene unos presupuestos de orden ideológico general, es decir presuponen la aceptación consciente o al menos la tolerancia de un marco englobante de valores y de referencias normativas; y con su ejercicio mismo los afirman consolidándolos o los subvierten cuestionándolos o rechazándolos explícitamente.

e) Descubrimiento de las múltiples formas de opresión en las que concomitantemente la iglesia está implicada, y cómo esas situaciones hacen inverosímil, inaudible e increíble la palabra del evangelio como buena nueva de la liberación para los pobres y cautivos. Cuando un continente se profesa mayoritariamente católico y mayoritariamente yace en la dictadura militar y en el subdesarrollo econó-

mico es comprensible que la iglesia se sienta responsable cuando no explícitamente culpable de haber ofrecido unos criterios de existencia que no mostraron cómo el amor y el culto a Dios son inconciliables con el odio o la esclavización del prójimo.

f) Recuperación de una conciencia eclesial dinámica, que se alimenta de la utopía del Reino futuro que viene y desde el cual relativizamos todos los logros y proyectos históricos. Recuperación también de una especie de autonomía del individuo creyente y de una personalización de la fe por la cual el cristiano es creador, tiene una misión propia en la historia que posee una novedad que podemos dirigir. Recuperación de una conciencia creyente para la cual la autoridad no sustituye la iniciativa y en la que el riesgo es la condición para el encuentro de la verdad. Recuperación de una iglesia en la que la ley no hace innecesario al Espíritu, que nos sigue desvelando la verdad única de Cristo y llevándonos así a su plenitud; iglesia en la que se confiesan los errores históricos sin que ello signifique una duda radical de la propia verdad eclesial fundamentada en la presencia incesante de Cristo a ella; iglesia en la que es pensable una reconstrucción histórica siempre nueva, en el sentido de que sus elementos originantes y constituyentes permiten muchas y distintas formas de corporeización en el tiempo, y que esta encarnación histórica distinta tiene lugar por la integración de las diversas culturas y de la creatividad histórica permanentemente innovadora posibilitando así que cada generación de hombres acceda desde su libertad y verdad propias al misterio de Cristo; una iglesia que tiene que contar no sólo con los principios generales de moral uniformes y uniformadores, sino que toma absolutamente en serio las situaciones concretas, cuenta con los problemas particulares, con los casos límites y que por ello enfrenta a sus miembros no sólo con la propia legislación sino con los imperativos personales y con las exigencias que el Espíritu planta a cada creyente.

g) Constatación de cómo hay situaciones históricas tan insospechadamente nuevas que no son reductibles a los cuadros anteriores de comprensión y que hay que asumirlas desde la presencia y análisis diario, intentando educir su verdad y desde ella deducir nuestro comportamiento y responsabilidades frente a ellas. Frente a una visión excesivamente estática y unívoca de la historia estas concepciones nos han acentuado saludablemente su sorprendente novedad con una continuidad que implica sus saltos y sus rupturas; saltos y rupturas que

sólo a quien mira en mucha profundidad se le revelan como la forma única de perduración y expresiva de la real continuidad y homogeneidad de la vida humana, en la que la lucha y los conflictos cumplen una función genética y mayéutica inignorables.

2.—Pasamos ahora a enumerar aquellos *problemas, cuya solución en estos movimientos no nos parece suficientemente clara*, o incluso ambigua. Reconocemos que no son sistemas completos sino fragmentos de una verdad y de una iglesia que se busca a sí misma. Son por tanto dubitaciones que proferimos delante de ellos, interrogaciones que les hacemos en función de una mayor luz. La catolicidad de la fe nos permite presentar la visión que el Espíritu sugiere en nuestra ladera para preguntarnos en qué medida es conciliable con lo que sugiere en otras laderas; y si existe discordancia indagar cuando no es el Espíritu Santo el que habla sino nuestras ignorancias, nuestros temores o nuestros encubrimientos pecaminosos.

a) Encontramos unas *afirmaciones universales*, totalizadoras e indiferenciadas, que no parecen hacer justicia a la verdad histórica y a la larga tornan sospechoso lo que afirman. Hay una serie de presupuestos implícitos que casi nunca están explícitamente clarificados, y cuya aceptación no se sabe si viene exigida por el evangelio, normativo para todos, por la aplicación de unas técnicas sociológicas o por unos presupuestos ideológicos, legítimos quizá en sí, pero que no podrían ser reconocidos como vinculantes para todos los cristianos.

En este sentido hay una convicción profunda respecto de la inmoralidad fundamental de la sociedad capitalista occidental y de todo lo que de ella se deriva. La condenación respecto de la forma histórica concreta en que se ha manifestado esa sociedad, con los resultados que de hecho ha producido, parece evidente. Ahora bien, ¿ese sistema tiene en sí una forma negativamente determinante que lo torna irreformable y por consiguiente lo mantiene como inmoral e inaceptable para todo cristiano? ¿La respuesta a esa pregunta deriva sólo de un análisis desde la fe o desde un análisis científico? Paralelamente existe la convicción de que una sociedad socialista es una alternativa obligada por razones éticas y de eficacia política. Ahora bien, las encarnaciones históricas del socialismo son igualmente rechazadas por razones éticas y de eficacia política; se añade que el socialismo previsto nada tiene que ver con los existentes, que es un socialismo nuevo y utópico. Frente a eso se podría argüir que el

capitalismo ha ido introduciendo por convicción o por violencia externa unos correctivos de sí mismo que le lleva prácticamente a los mismos resultados que un socialismo democrático. ¿Desde dónde sabemos que el resultado final de valores totales es mayor en un modelo de sociedad que en otro y que por ello nos sería obligatorio el paso de un modelo a otro? Esta cuestión ¿se puede decidir desde la fe y por consiguiente puede ser impuesta por la autoridad eclesial a los cristianos o sólo es decidible desde la ciencia, y por consiguiente dependería a su vez de los diversos instrumentos de análisis científico que cada uno usase y una y otra solución serían aceptables dentro de un legítimo pluralismo?

La sociedad socialista, ¿nacerá por la pura lógica de las transformaciones económicas y políticas o será también el resultado de otra cosa: de unos hombres dispuestos a vivirse como realmente prójimos, copartícipes y hermanos entre sí? ¿Qué o quién, no por la violencia sino por el amor y en la libertad, será capaz de crear los hombres que establezcan y mantengan esa sociedad? ¿No ha de mediar una conversión del hombre y una redención del propio corazón, como condiciones para el logro de ese proyecto socialista? Y esa redención del pecado y esa radical, duradera capacidad de amor al prójimo también pecador, ¿son logrables sin una apertura orante y amorosa al Absoluto, necesaria en todas y cada una de las fases del proceso, sin las cuales invertiría su sentido? ¿Y no sería esa la más genial y generosa aportación de la iglesia a ese proceso: mostrar cómo ninguna estructura humana de convivencia ni de producción, son de por sí generadoras de amor y de libertad sin un corazón redimido por la apertura y desbordamiento en el amor hacia el Dios viviente?

b) *Iglesia y revolución.* La iglesia se define a sí misma, a vida y muerte, como agente de la revelación de Dios y de la praxis de Cristo. ¿Son esta revolución y esta praxis subsumibles en alguna otra revolución hasta el punto de que la iglesia pueda unirse e identificarse con ella? Aquella revolución de Dios y aquella praxis de Cristo son las que a ella le son siempre normativas, y las que siempre debe tener ante los ojos en medio de todas las ambigüedades históricas en las que ella misma se pone y a las que es invitada por otros. Por ello no podrá sumarse indiscriminada ni acriticamente a ninguna otra revolución ni sancionar sus métodos o sus resultados. La iglesia entra en diálogo con una cultura y con una praxis históricas acogiendo y exigiendo, dejándose influenciar e influenciando. ¿No parece existir

una mitificación excesiva de la praxis socialista como si pudiera ser mediación directa e inequívoca de la fe y praxis eclesiales? La iglesia no puede asumir esa cultura sin una previa asimilación anterior, que lleva siempre consigo una inflexión de no pocos de sus nervios de fuerza, mediante un sometimiento a los principios de orientación y supremos criterios de valor que ella encuentra en el evangelio. Si es verdad que la iglesia se ha doblegado a toda cultura no menor verdad es que la iglesia ha doblegado toda cultura de la que se ha servido³⁴.

Querer mantener a la iglesia un protagonismo en el orden de la cultura, de la sociedad o de la política, es querer asignarle, pese a todo, una «estructura constantiniana». Ella vive en una masa que le preexiste y si la fermenta es hacia otra dimensión nueva que ella crea, comenzando por descubrir la carencia que esa sociedad tiene de tal dimensión, aún cuando esa masa la desconozca y por ello la desprecie³⁵.

c) *Iglesia y cultura*. La tensión entre iglesia y culturas o movimientos históricos es insuperable y permanente, porque en cuanto comunidad de fe no es homogeneizable con ninguna cultura; consiguientemente no puede absolutizar ni universalizar ninguna de ellas como mediación necesaria de la fe. Su acción e influencia pasa siem-

34 Por ello es necesario postular una conversión de todo hombre, de todo el hombre y de toda cultura, para que sea posible la fe en Cristo. De otra forma se seguiría manteniendo un absoluto frente a él, es decir frente al Padre. Ninguna cultura es de antemano cristológica. «El ejemplo del helenismo nos lleva a concluir que toda cultura tiene su camino propio para alcanzar la fe en Cristo, y que al fin de cuentas la fe no es posible como la meta natural y lógica del camino, sino que exige siempre un salto y una superación de la propia cultura». R. Cantalamessa, 'Las objeciones contra la divinidad de Cristo en el contexto helénico', *Cristo ayer y hoy. Actas del VIII Simposio Internacional de Teología* (Salamanca 1974) 93-117, cit. en 116. La historia de la cristología es la historia de esta conversión sucesiva de culturas desde la fe y de la extensión significativa de la fe a la luz del encuentro con nuevas culturas sucesivas. Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología...*, 450-520 (La singularidad de Cristo).

35 La religión sólo sacia las necesidades que previamente crea. Es a ese hombre nuevo creado desde la relación y abertura permanente al Misterio a la que ella responde. En perspectiva cristiana, el evangelio no sólo repara un hombre «degradado» por el pecado o agrandado por la historia sino que suscita una nueva creación y una nueva humanidad. Por eso la iglesia no va a la caza y a la zaga de lo que el mundo crea de nuevo para afirmarlo luego sin más en una angustia de adaptación nunca lograda del todo. Ella tiene por el contrario la perenne novedad de abrir los hombres al Misterio de Dios, de suscitar la nueva humanidad que hace posible Cristo, y de hacer posible la gustación anticipada de nuestro propio futuro, que es el Futuro Absoluto, mediante el Espíritu Santo. «Prophetic religion has to create in men deeper needs which it claims to fulfil». A. D. Nock, *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933-69) 9.

pre por medio de las conciencias y se ejerce desde un corazón convertido. De ahí que la iglesia exorcice toda razón absoluta y toda cultura que se quiera señora última del sentido de la vida humana y del destino último del hombre. Por ello es radicalmente débil y está absolutamente indefensa frente a las grandes creaciones culturales y políticas porque ella no se afirma desde la fuerza sino desde la conciencia y las juzga no en relación con sus propios valores sino en la perspectiva de la justificación ante Dios. Ella proclamará siempre que siendo valiosas y necesarias para la plenitud de lo humano no justifican al hombre: ya que éste no se justifica por sus obras ni individuales ni colectivas, ni culturales ni políticas sino por la misericordia de Dios, que le acontece al hombre desde la revelación y su respuesta en la fe.

Por ello la iglesia se verá siempre oprimida por todos y deberá afirmarse libre ante todos: ella no tiene que justificarse en última instancia ante los hombres sino ante Dios y no cesará nunca de proclamar que el hombre no se podrá afirmar, acoger y amar, es decir no se justifica desde sí y ante sí, desde la sociedad o ante la historia, ante el pasado o ante el futuro, sino exclusivamente ante Dios. La iglesia es servidora de la justicia que Dios da al hombre y de la justificación que el hombre debe lograr ante Dios; y desde ahí proclamar que nadie puede enseñorearse ni esclavizar al hombre porque nadie le puede justificar; correlativamente el hombre no puede entregar su libertad a nadie porque nadie se la puede redimir del todo en su fondo. La doctrina paulina de la justificación no puede ser evacuada de la antropología y de la eclesiología; aun cuando tampoco se la puede dejar reducida a su polo de significación teológica, sino que hay que prolongarla en imperativo histórico: la libertad que nos es dada debe ser prolongada en liberación para el prójimo; la justicia que Dios nos otorga en superación de las injusticias que hacemos todos y en la lucha por establecer una sociedad en la que el hombre pueda oír la voz del Dios que justifica.

d) *Pecado y lucha de clases*. La bondad o la maldad en la existencia humana no puede ser explicada objetiva y exhaustivamente sólo desde el hecho de la existencia de la lucha de clases. Todo el pecado no es reducible al hecho individual y estructural de la opresión de unas clases respecto de otras. Esto, siendo real en una perspectiva, su absolutización llevaría consigo una visión parcializada y empobrecedora de la existencia humana. El hombre necesita una

reconciliación múltiple: consigo mismo, con su prójimo, con la naturaleza, con la sociedad, con el absoluto de la historia en el pasado y en el futuro, pero sobre todo, con el futuro absoluto y personal que llamamos Dios. Esta irreconciliación no es toda ella deducible de la situación de clases, y la reconciliación que necesita no puede venir por consiguiente de la mera superación de las clases sociales.

La iglesia por consiguiente no puede centrarse exclusivamente en una forma de acción histórica, que no acepte esta complejidad de la irreconciliación, y esta complejidad de fuentes de donde le puede venir al hombre una existencia nueva y reconciliada; e igualmente no puede posponer la oferta de reconciliación a cada hombre en espera de superar unas situaciones históricas, ya que el sentido de cada hombre siendo solidario del sentido de todos lo desborda y se logra o malogra desde sí mismo, en la muerte o en la vida. La iglesia no puede olvidar que es primordialmente «exhortación a reconciliarse con Dios» (2 Cor. 5, 16-21), y como condición previa o consecuencia resultante exhorta a los hombres a reconciliarse entre sí, declarando qué hechos, hombres, ideas y sistemas son fuente ocasional o permanente de irreconciliación de los hombres entre sí y con Dios. Sin embargo una vez que ha denunciado esas situaciones de irreconciliación proclama que es posible abrirse a Dios y confesarle en toda situación y desde ella acoger la gracia reconciliadora que él nos ofrece ³⁶.

e) *La Iglesia pueblo de Dios*. Esto significa que es aquella porción de la humanidad que sintiéndose llamada por Dios ha consentido a esa vocación, ha reconocido en Cristo la presencia y acción de Dios Padre y accede a dejarse configurar por la acción del Espíritu para

36 «No todas las situaciones son igualmente justas para el hombre, pero en todas ellas, en la felicidad y en el dolor, en la abundancia y en la pobreza, en la vida y en la muerte, tiene el hombre la posibilidad y la necesidad de invocar a Dios y de confiar en él. Es Dios mismo quien nos ha dado esta facultad haciéndonos así superiores a todo sufrimiento y a cualquier opresión. Negarle al hombre esta posibilidad hasta que resuelva suficientemente los problemas de la tierra, o relegarla a segundo plano porque no sirve para resolver estos problemas, es suprimir la más alta dignidad humana, hacernos esclavos de la necesidad y candidatos para la desesperación.

Esta persuasión, fundada en la fe, no la entendemos como una forma más o menos sutil de invitación al conformismo o de legitimación implícita de situaciones de injusticia e insolidaridad. La vida de fe en el Dios verdadero suscita inevitablemente en el corazón del hombre creyente el deseo de un compromiso para eliminar todas las formas de relación y los obstáculos estructurales que lesionan la dignidad humana y por ello deforman la imagen de Dios en sus hijos». F. Sebastián - O. González de Cardedal y otros, *Afirmaciones para un tiempo de búsqueda* (Salamanca 1976) 3-4.

ser enviada a todos los pueblos como signo de la salvación que Dios ofrece a todos, como germen de esperanza, de unidad y de paz (LG 9).

Ese pueblo así descrito no es el mero resultado de una voluntad de agregación para conseguir unos fines personalmente elegidos. Nace y perdura como resultado de una llamada previa y de una respuesta consiguiente que llamamos fe; existe para estar entre los hombres significándoles a Cristo como posible y necesaria salvación de todos. Una iglesia así comprendida es enviada a todos, pero muy especialmente como Jesús al «pueblo de la tierra», es decir a los pobres, marginados y pecadores. La iglesia es enviada primordialmente a los que están como ovejas sin pastor, y les anunciará la salvación como Jesús con palabras y obras, pero sobre todo con una obra máxima: la solidaridad con su destino hasta el final.

La misión de la iglesia es hacer de ese «pueblo de la tierra» un pueblo de Dios, configurado como cuerpo de Cristo y como ámbito de la acción del Espíritu Santo; es darles a conocer la llamada universal de Dios a la filiación y fraternidad, invitarles a la conversión y realizar ante sus ojos los valores del evangelio. Las palabras deberán ser confirmadas por las obras y a su vez las obras recibir su verdadero sentido a la luz de las palabras. Hablar por consiguiente de una «iglesia popular» tiene un sentido válido: los pobres son los que tienen capacidad de oír el evangelio como buena nueva, Dios desposee a los poderosos, deja hambrientos a los satisfechos y vacíos a los ricos (*Magnificat*), afirma su señorío universal y despoja de toda soberanía humana, que se ejerza como tiranía y no como servicio. En la iglesia la universal paternidad de Dios y la común filiación de Jesús fundan una radical igualdad entre los hombres.

Pero el pueblo de la tierra no es sin más pueblo de Dios. El tránsito del uno al otro se opera por la acogida personal de la llamada de Dios, a la que se responde con la fe y la conversión. No hay una prolongación homogénea del uno al otro. La iglesia para poder permanecer tal en el mundo ha de identificarse día a día a sí misma desde la audición del evangelio, desde la confesión de sus pecados, desde la renovación en la muerte de Cristo celebrada sacramentalmente, desde el testimonio y el amor eficaces. Desde esa identidad propia podrá reconocer a los demás, tendrá capacidad de amar al pueblo, siendo con él pueblo de la tierra, y tendrá el valor para identificar a los hombres ante Dios, mostrándoles sus posibilidades y sus carencias, sus esclavitudes múltiples, las reconocidas y las ignoradas,

y consiguientemente la múltiple liberación que necesitan. La iglesia como pueblo de Dios y pequeño rebaño enviado a todos los pueblos no se puede identificar con ningún otro cuya constitución derive de su raza, cultura, situación social o configuración política. La iglesia es para todo pueblo, pero no todo pueblo es iglesia. Es necesario establecer los criterios de identificación y de reconocimiento para que alguien pueda integrarse, ser reconocido como miembro del pueblo de Dios, para que pueda vivir y conformarse a sí mismo como miembro, para que pueda relacionarse con los demás desde sus valores propios y desde las propias responsabilidades.

f) *La unidad de la iglesia y su universalidad.* La reflexión teológica contemporánea ha tenido el enorme valor y mérito de hacer un análisis realista de la unidad histórica que de hecho vive la iglesia, diferenciándola, en cuanto tal de aquella otra unidad, que consideramos propiedad constitutiva y nota diferenciante de la iglesia de Cristo. Con ello ha mostrado cuáles son las fuentes específicamente teológicas de esa unidad³⁷ y en qué medida y bajo qué condiciones se puede prolongar en otra unidad eclesial de carácter distinto, es decir, una unidad *sociológica* (adhesión a un núcleo de creencias, de herencia cultural y de instituciones sociales), *política* (resultante de una conjunción de fe y poder, de iglesia y estado), *sistemática* (derivada de la compartición de unos sistemas de pensamiento o de teologías interpretativas de la revelación), *autoritaria* (fundada en la mera adhesión exterior a una autoridad eclesiástica), *meramente religiosa* (que se limita a la confesión de fe, instaurando una dicotomía entre creer y obrar, haciendo concordable la recitación común de un credo con el odio o la violencia en el resto de la vida)³⁸. La situación de los pluralismos contemporáneos nos torna mucho más sensibles a lo que deriva del «credo de los apóstoles», el único que puede imponer la iglesia y que funda su unidad, diferenciado de otros credos filosóficos,

37 Sobre el Espíritu Santo y los apóstoles como fuente de la unidad eclesial, cf. O. González, 'La nueva conciencia de la iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos', en G. Baraúna, *La iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la iglesia* (Barcelona 1967) 249-78; Y. Congar, 'Propiedades esenciales de la iglesia. La iglesia es una', *Mysterium salutis* IV, 1, 382-471; H. Schlier, 'Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament', *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, II (Freiburg 1964) 178-192.

38 Cf. J. Girardi, 'Unidad y divisiones en la iglesia de hoy', *Cristianismo y liberación del hombre* (Salamanca 1973) 127-208 (Cristianismo y lucha de clases); 179-208 (Unidad y divisiones en la iglesia de hoy).

económicos, o sociales y políticos que en momentos anteriores quizá hayan podido ser comunes a los cristianos en cuanto tales, pero que hoy no pueden ser unificadores para ellos ni menos impuestos por la iglesia.

Estos análisis nos han obligado a todos a reflexionar sobre los criterios, contenidos y límites de esa unidad eclesial, sobre los órganos autoritativos que la fijan, sobre el pluralismo de opciones posibles a los cristianos dentro de esa unidad, y sobre la consiguiente disensión de opiniones y oposición de programas para los problemas temporales entre los cristianos. A esta luz la unidad se ha tornado menos fácil en la iglesia. Es a la vez una tarea para ella. No puede decirse que esté realizada por el hecho de la simple proclamación; ni menos cuando la situación y enclave histórico de los creyentes abre entre ellos simas de diferencias, oposiciones y odios. La unidad no puede ser entonces predicada como un manto que vela, silencia o encubre esas diferencias, sino como un grito que las declara ilegítimas, como una fuerza que tiende a erradicarlas, como llamada a no asentarse definitivamente en ellas. Porque de hecho si no se instaura un esfuerzo continuado por superar esas situaciones que hacen difícil o imposible la unidad, al final ésta se convertirá en una farsa o en una complicidad pecaminosa³⁹. La unidad es un don que se nos convierte en una tarea, un indicativo de gracia de Dios que se nos torna imperativa de creación de gracia y superación de divisiones entre los hombres⁴⁰.

39 En este sentido tiene razón G. Gutiérrez al afirmar cómo la unidad obligada para los cristianos podría convertirse en una especie de chantaje, lanzado por otros grupos de dentro o de fuera de la iglesia, para frenar o imposibilitar determinadas tareas históricas, que son urgentes. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 1972) 352-62 (Fraternidad cristiana y lucha de clases).

40 Pocas páginas hemos encontrado tan lúcidas y tan realistas sobre la unidad de la iglesia como L. Gera, 'Reflexión', *Sacerdotes para el tercer mundo. Crónica, documentos, reflexión* (Buenos Aires 1972) 198-233.

«La unidad y la consistencia de la iglesia tienen sus causas en ella misma, en la palabra de Dios anunciada y aceptada, en la conversión permanentemente renovada, en las celebraciones sacramentales, en el carisma de unidad de sus pastores y en la vida fraterna continuamente reconstruida en el nombre de Jesús. Pero así mismo los factores sociopolíticos, que afectan a la naturaleza de las relaciones de convivencia entre los hombres, preparan, favorecen o deterioran esa unidad eclesial.

Si en una sociedad concreta los cristianos se hallan distribuidos entre las clases y grupos sociales que guardan entre sí la relación de dominadores y dominados, sería erróneo concebir la unidad eclesial al margen del esfuerzo firme y decidido por estirpar las causas estructurales y personales que han producido tal situación objetiva de opresión. La unidad eclesial no se reduce a la reconciliación de los hombres en una hipotética sociedad futura sin explotadores y explotados, pero tampoco se edifica sin conexión con las luchas por acercarse

g) *Unidad de la iglesia, eucaristía y lucha de clases.* La iglesia aún reconociendo las divisiones que separan a los hombres, aún constataando las dificultades para llegar a la unidad y luchando por superarlas, no puede dejar de afirmar que la unidad es la vocación de la humanidad; que Dios ha sembrado en el corazón de los hombres esa necesidad de unión y fraternidad, y que frente al pecado, que es la suprema fuente de división, el hombre puede arriivar a esa unidad final, si se abre a Cristo que es el principio de la paz y de la unidad (LG 9).

Al reconocer que esa unidad es don de Dios y tarea humana a un tiempo, la iglesia no podrá exigir que esté siempre plenamente lograda como condición para que los cristianos puedan participar en la celebración eucarística. Ella es el signo expresivo de una unidad inicial en la fe y en el amor, pero sobre todo de una unidad superior deseada y buscada siempre de nuevo porque siempre la amenazan y quiebran nuestros pecados y sólo el Señor que unifica a los hombres en su raíz comunicante puede otorgarla; unidad buscada en Cristo y acogida desde él como don que nos posibilita vivir cercanamente a hombres a quienes por instinto o por otras razones particulares odiamos. Por ello la iglesia admitirá a la celebración a todos los que desean de verdad y eficazmente la unidad, siendo conscientes y estando dispuestos a cumplir las exigencias históricas realísimas que ella implica para la configuración de la vida personal y de la vida social-política, en el convencimiento profundo de que la «koinonía» en el cuerpo del Señor implica en su entraña la «koinonía» en todos los demás bienes.

Si ella a su vez no proclamase esa exigencia y no mostrase las ambigüedades en que a veces es vivida, se haría culpable y reo del cuerpo del Señor pues el pan que compartimos es el signo de una vida, que tendríamos que compartir en todos sus contenidos. La eucaristía es por tanto signo de unidad preexistente entre los creyentes, pero sobre todo es don de Cristo y creación o recreación de una unidad que nosotros no podemos alcanzar, y que alcanzada quebramos continuamente. Por ello debe ser admitido a su celebración todo creyente, que se confiese pecador y confíe en la fuerza sanativa y reunificadora del cuerpo de Cristo, en quien dejaron de existir el judío

cuanto sea posible hacia dicho objetivo». F. Sebastián, O. González de Cardedal y otros, *Afirmaciones para un tiempo de búsqueda* (Salamanca 1976) n. 13.

y el gentil por su muerte en la cruz para nacer un hombre nuevo (Ef. 2. 16).

La actual división de la sociedad en clases, ¿es una fuente generadora de opresión y de odio en tal medida que quien no lucha por destruirla no pueda ser reconocido como cristiano veraz y por consiguiente deba ser excluido de la eucaristía? Y esta cuestión, ¿es de una naturaleza tal que pueda ser decidida desde la fe o desde un análisis técnico que presupone unas lecturas interpretativas de la realidad hechas con un determinado método y desde una cosmovisión muy concreta? ¿Puede por consiguiente la iglesia constituir la en criterio de autenticidad cristiana en orden a la participación eucarística? Dificiles cuestiones. Personalmente no veo que se deba responder con Dificiles cuestiones. Personalmente no veo que se deba responder afirmativamente, si antes no se hacen determinadas clarificaciones de la noción de «clase» y de «lucha».

Para quienes responden afirmativamente surge un problema ulterior: ¿cómo superar esa división de la sociedad en clases, en opresores y oprimidos: por la mera detección y proclamación de las injusticias que genera, o por la acción violenta contra ellas, que podría terminar en la violencia armada? ¿Sería por tanto la revolución así ética-mente derivada del amor realista al prójimo oprimido el primer imperativo de la conciencia cristiana, al que debía sumarse colectiva y públicamente la iglesia institucional? A la segunda pregunta podría contestarse del modo siguiente: Si es evidente para una conciencia cristiana el deber de luchar por la superación de este tipo de sociedad capitalista, cuyos resultados antihumanos constatados a nivel mundial la invalidan éticamente, sin embargo la determinación de cuál es el tipo de nueva sociedad que deba sustituirla, parece que es más bien un problema técnico, y que en general no puede ser decidido desde la fe con carácter general y siendo la solución normativa para toda la iglesia.

A la primera pregunta existen dos tipos de respuesta: la de aquellos que consideran la situación de nuestros pueblos como una opresión violenta, duradera por inconsciente, que ciega los derechos de la persona y pone en grave riesgo el bien común, y según la doctrina clásica legitimaría la propia defensa y haría que la guerra fuera justa⁴¹. Otra respuesta prefiere la no-violencia activa, por conside-

⁴¹ Así parecen opinar H. Assmann, J. Guichard, A. Fierro frente a los que como H. Cámara y otros prefieren sufrir la violencia a infligirla, clamar esa

arla más concorde con la palabra y la actitud total de Cristo, y a la larga más subversiva y amenazadora: proclamar la justicia de Dios y la injusticia de los hombres, aceptando las consecuencias de esta proclamación. Si la primera respuesta parecía legitimar el hecho de matar, considerando que las muertes actualmente infligidas por la opresión institucional son mayores que las vidas que costaría la revolución, esta segunda considera más cristiano, incluso lo único cristiano, el dejarse matar por el prójimo antes que matar al prójimo. La primera quiere mirar con duro realismo a los hombres como imágenes de Dios desfiguradas y deshechas por el prójimo y quiere rescatarlos para que viviendo alaben a Dios y sean hombres; la segunda deja en manos de Dios la restauración de su obra y la instauración de la justicia, y como Jesús prefieren entregar su espíritu al Padre, es decir su empresa y su fracaso, pidiendo a la vez perdón por quienes los matan porque no saben lo que hacen.

h) *Iglesia y humanidad*. Hemos recuperado una conciencia muy viva de que iglesia no es un «en sí» sino un «para los hombres», y el discernimiento crítico para ser conscientes de a quién sirven directa o indirectamente sus acciones y opciones religiosas, y a la luz de esto asumir su significación histórica. Esto ha sido un inmenso logro. La fecundidad de ese ser «para los hombres» es proporcional a su conciencia de «ser desde Dios en Cristo» y a la apertura receptiva y transmisiva respecto de esa gracia de Dios en Cristo. Sólo en la medida en que la Iglesia posea o recupere la confianza absoluta en la fuerza humanizadora total de la fe cuando es vivida auténticamente y abre el hombre al Absoluto; en la medida en que sea consciente de que tiene una aportación específica que hacer a la humanidad: ofrecer como posibilidad de existencia a todos los hombres aquella manera nueva de ser y existir en el mundo derivada de la fe y esperanza en el Cristo personal; en la medida en que acepte humildemente sus límites y su debilidad, sin asumir protagonismos o liderazgos mesiánicos que no podría llevar a cabo: en esa medida será capaz de estar presente entre los hombres siendo eficazmente para ellos signo de la salvación personal y del logro de la historia, y no sucumbirá a un pesimismo o a un titanismo que son humanamente comprensibles pero que no serían legítimos para una visión creyente que sabe

violencia a todos los violentos, pero tomar la actitud de Jesús que, llegado a la situación extrema y al caso límite, prefirió sucumbir muriendo a manos del prójimo violento que ejercer él la violencia eliminando al prójimo.

cómo los destinos últimos de la historia están en manos de Dios y que ni el hombre, ni las revoluciones, ni la iglesia pueden violentar ese desvelamiento ni anticipar por la violencia el advenimiento del reino de Dios y con él la plenitud del hombre en la historia.

Decirle al hombre que su vida y su historia son un proyecto obligado de su libertad y que debe combatir para que históricamente le sea dado realizarle frente a todos y a pesar de todo, pero que el logro definitivo sólo se da en la abertura y entrega de nuestra libertad a aquél que es su fuente: decirle eso a la humanidad actual es liberarla para que no sucumba a la desesperación, tenga valor para amar su mundo y su tiempo, sin el asco del escéptico y sin la degustación animal de quien no espera otro futuro. No es esta la menor tarea que la iglesia debe cumplir, y al proclamar esto es radicalmente revolucionaria respecto de todos los proyectos y sistemas, tanto frente a aquéllos que reservan la felicidad del hombre para un etéreo y futuro cielo manteniéndolos entretanto esclavos en esta tierra, como frente a aquéllos que dejan al hombre cerrado en sus límites y le niegan la posibilidad de realizar el sentido de su vida en la abertura al Absoluto y al Futuro.

3.—*Silencios y ausencias problemáticas.* En la prisa de la acción o en la euforia del propio descubrimiento, y sobre todo por las urgencias históricas, estos movimientos teológicos no han tenido tiempo de ofrecer unas visiones completas que hagan un lugar propio a la totalidad de lo cristiano y han operado unos silenciamientos peligrosos y un corrimiento de evidencias hacia un lado de la realidad y hacia un lado del cristianismo. Es nuestra intención enumerar algunos de estos silencios o acentuaciones sospechosas. Nuestras preguntas están proferidas no para negar sus grandes intuiciones o para restar urgencia a sus programas sino para intentar verificar aquéllas y éstas en cristiano.

a) La iglesia puede y debe ejercer una función concienciadora y crítica, y muy en especial en favor de los pobres y oprimidos. ¿Pero no es a la vez necesario el ejercicio de lo que llamaríamos la *función nutricia*, por la cual abre los hombres al horizonte, valores y exigencias de la fe? Tenemos la impresión de que siempre se da por supuesto lo que es el cristianismo, la iglesia, el evangelio sin el suficiente énfasis, asimilación y análisis de sus valores objetivos. El testimonio y la praxis para ser teológicamente significantes y dar la base de una

eclesiología nueva tienen que estar configurados desde unas bases evangélicas verdaderas, pues de lo contrario sus resultados no podrían fundar ninguna conclusión. ¿No se afirma demasiado de prisa que la praxis es absolutamente neutra siempre? ¿Cómo puede el hombre obrar sin referencia a un cuadro fundamental de valores y de sentido?

Por otro lado sería necesaria una pedagogía que preparase a los cristianos para una actitud de lucha hacia la liberación, pero no menos para permanecer en una actitud de aguante, de «hypomoné», en medio de situaciones que son insuperables y en medio de las cuales se debe seguir alabando a Dios y amando al prójimo, sin ceder a la desesperación. Pedagogía de asimilación, enraizamiento, cultivo de la identidad cristiana, porque nunca es evidente el ser y el permanecer cristiano en el mundo.

b) La iglesia es el pueblo de Dios, constituida ante todo por los pobres de la tierra. ¿Pero cómo se integran en ella, cómo logrará convertirse en hogar para todos ellos: por su liderazgo y fuerza revolucionaria exclusivamente, permaneciendo en ella hasta que se hayan liberado de su pobreza, o porque antes en medio y después, les ofrezca el pan de la palabra, la esperanza que da el amor a Jesús y la fuerza de su espíritu?

c) ¿No asistimos en estas teologías a unas visiones utópicas globalizadoras, a una carencia de realismo y de concreción a la hora de integrar cada una de las ciencias, a la hora de medir las posibilidades históricas existentes, que nos dicen lo que en cada momento de la evolución es posible? ¿No tenemos la impresión de que es una utopía —con todo su inmenso valor y fecundidad por un lado, pero sin el necesario y obligado paso a la determinación de proyectos concretos que han de articularse con la ayuda de otras ciencias, cuyos resultados hay que integrar?

d) ¿No deberíamos pedirles que nos elaboren una *pedagogía* más concreta de la liberación, que nos establezcan una *ética*, que nos permita establecer la coherencia entre el gran proyecto utópico y la acción diaria, entre las grandes necesidades y las pequeñas o grandes posibilidades, y en qué medida la conciencia cristiana queda determinada por las bienaventuranzas y por la muerte y resurrección de Jesús como paradigma de existencia en el mundo y en qué medida éstas permiten o exigen determinadas actuaciones? Finalmente, ¿no

sería necesario que esta teología nos hiciera una relectura de los elementos esenciales de la iglesia para ver cómo pueden ser integrados en el nuevo modelo: el culto, la institución ministerial, los sacramentos, la oración? ¿No es igualmente necesario ofrecer un modelo aún cuando sea mínimo de la institución eclesiástica, que integre los elementos normativos, las creaciones intermedias a nivel de grupos entre las personas de autoridad y la masa indiferenciada? Y no en último lugar, ¿no sería necesario ofrecer un programa pastoral que haga posible el tránsito a la vida real traduciendo, concretando las posibilidades que cada cristiano, cada comunidad, cada iglesia local, cada iglesia en un continente tiene? ⁴².

e) ¿Las relaciones con las estructuras de creación no desearían ser repensadas más a fondo: la relación de la iglesia con las instituciones de la sociedad y del Estado, los límites y competencias de cada una de ellas? ¿Cuál es el sentido de la soberanía de Cristo en el mundo y en la iglesia? ¿Cuál es el sentido de esa soberanía respecto de cada uno de los creyentes y de las instituciones de este mundo, con sus respectivas soberanías? ⁴³.

f) Finalmente, ¿no sería necesario integrar las dimensiones de gratitud radical que nos descubre el evangelio, la verdad ofrecida al hombre como don y como tarea, el carácter comunitario de la fe y su dimensión institucional, por la cual unos hechos, unos hombres, unos signos fundan nuestra fe, que sólo tiene consistencia por referencia de esa libertad hacia ellos? ¿Será posible el situar la verdad sólo delante de nosotros, sin constatar que ese Futuro Absoluto nos atrae hacia adelante porque nos empuja desde atrás y con su luz alumbraba nuestra búsqueda? ⁴⁴.

42 Cf. C. Floristán, 'Método teológico de la Teología pastoral', *Liberación y cautiverio...*, 235-52, esp. 249-51 (Demandas de la teología pastoral a la teología de la liberación).

43 Cf. A. Methol Ferré, 'Política y teología de la liberación', *Liberación. Diálogos en el CELAM* (Bogotá 1974) 135-93, esp. 181-91 (Iglesia y Estado); A. Dumas, 'Unité de l'humanité et unité de l'église', *RTL* 5 (1974) 3-25.

44 Uno de nuestros más grandes poetas contemporáneos nos ha legado, como fruto de su larga y sinuosa búsqueda de Dios, esta letrilla que es una confianza a la vez que un programa:

•Luz del alma, luz divina,
faro, antorcha, estrella, sol...
Un hombre a tientas camina;
lleva a la espalda un farol•.

Sólo cuando se haga sincera y radicalmente estas preguntas la teología habrá recuperado el sentido de la libertad y responsabilidad históricas, junto con la conciencia de especificidad cristiana y la capacidad de permanencia en una praxis cristianamente significativa. Si se las hace a fondo, y desde el fondo responde, la teología actual habrá contribuido a un real enriquecimiento de la vida de la iglesia y de la vida del mundo.

Salamanca, 1 de septiembre 1976.

Olegario González de Cardedal