



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra:	Por el camino de la pobreza
Autor:	Gutiérrez, Gustavo
Forma sugerida de citar:	Gutiérrez, G. (1988). Por el camino de la pobreza. <i>Cuadernos Americanos</i> , 6(12), 71-100.
Publicado en la revista:	<i>Cuadernos Americanos</i>
Datos de la revista:	
ISSN:	0185-156X
Nueva Época, Año II, Núm. 12, (noviembre-diciembre de 1988).	

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: [betan@unam.mx](mailto:betan@unam.mx)

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## POR EL CAMINO DE LA POBREZA

Por *Gustavo* GUTIÉRREZ  
CENTRO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS,  
LIMA, PERÚ

**H**AY CONSENSO en afirmar que el Concilio Vaticano II centró sus reflexiones sobre el tema de la Iglesia.<sup>1</sup> Teológicamente hablando, se aprovechaba así un esfuerzo de décadas por repensar el misterio de la Iglesia, su papel en el mundo contemporáneo, la relación de la Iglesia católica con otras confesiones cristianas y su postura frente a otras religiones. Este intento del Vaticano II inspiró posteriormente una serie de trabajos para comentar y profundizar los ricos documentos conciliares. Pese a que, al decir de S. Dianich, de este aliento no resultó "nada parecido a lo que en los años preconiliares era el tratado *De Ecclesia*";<sup>2</sup> el asunto se ha mantenido vigente. Una expresión de ese interés se halla por ejemplo en dos encuentros teológicos realizados recientemente<sup>3</sup> y en el cuaderno de *Concilium*, "¿Qué es hoy de la Iglesia?"<sup>4</sup>

Estas últimas reflexiones han recordado la nueva situación de la eclesiología, y al mismo tiempo han mostrado la permanente riqueza del Vaticano II.<sup>5</sup> En este artículo quisiéramos decir algo sobre estos temas desde la problemática que se nos presenta en América Latina. Nos parece sugestivo para ello tomar como hilo conductor lo que podemos llamar las intuiciones de Juan XXIII al convocar al Concilio. Intuiciones que no se agotan en la marca que ellas dejaron en los trabajos de esa asamblea.

Una inquietud domina la etapa previa a la realización del Con-

<sup>1</sup> Cf. K. Rahner, *The Church after the Council*, Nueva York, Herder and Herder, 1966, p. 138. El autor explica las razones de este hecho.

<sup>2</sup> "Estado actual de la eclesiología", en *Concilium* 166 (1981), p. 456.

<sup>3</sup> São Paulo, febrero de 1980. Actas publicadas en S. Torres and J. Eagleson eds., *The Challenge of basic Christian communities*, Nueva York, 1981 y Bolonia, abril de 1980. Actas publicadas en G. Alberigo, ed., *Les Eglises après Vatican II*, París, 1981.

<sup>4</sup> Citado *supra*, n. 2.

<sup>5</sup> Cf. A. Acerbi, "La recepción del Vaticano II en un contexto nuevo", en *Concilium* 166 (1981), pp. 435-446. Véase también, de' mismo autor, su acucioso trabajo *Due ecclesiologie. Eclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna, 1975.

cilio (inquietud a la que fueron ajenos, sin embargo, los esquemas preparatorios): la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Juan XXIII se refirió repetidas veces al punto y lo hizo en términos que sorprendieron a muchos en esos años. Contra aquéllos que él calificaba como "profetas de calamidades", el Papa Juan afirmaba que la Iglesia debía abrirse al mundo contemporáneo y saber reconocer los valores presentes en él. A su vez la Iglesia debía tener clara conciencia de lo que ella poseía como aporte propio a la humanidad de hoy. Se trata de la célebre apertura, diálogo y servicio al mundo que se constituyó pronto en el centro de la preocupación y actividad conciliares. En este asunto se jugaba además una parte importante de la cuestión del ecumenismo, es decir de la relación con otras iglesias cristianas. Caminando por este sendero los padres conciliares fueron llamados a profundizar en la noción de salvación con vistas a precisar la tarea de la Iglesia. Para todo esto podían apoyarse en la amplia y fecunda reflexión teológica llevada a cabo en los años que precedieron al Vaticano II.

Pero encontramos en Juan XXIII una segunda gran idea en relación con la Iglesia y que fue propuesta a la consideración del Concilio. Se trata de la inusitada (en aquella época) afirmación sobre "la Iglesia de los pobres". Menos presente en la conciencia eclesial, sobre todo en las Iglesias que se encuentran en los países ricos, ella no tenía como apoyo — pese a valiosos esfuerzos aislados — una elaboración teológica de la calidad que poseía el tema de la apertura al mundo. Esto explica, parcialmente al menos, la huella más tenue dejada por esta perspectiva en los trabajos conciliares. No obstante, las repercusiones eclesiológicas de esta aguda intuición del Papa Juan se han ido abriendo paso — no sin lentitud e incomprensiones — en tiempos recientes. Y hoy representan una rica veta de renovación eclesial.

En conexión con estos temas, en las páginas siguientes reflexionaremos primero sobre el significado de la más sintética, y a la vez la más importante afirmación del Vaticano II sobre la Iglesia: su carácter de "sacramento de la salvación universal". En un segundo momento nos interesa subrayar las perspectivas eclesiológicas que se abren desde el papel que tienen los pobres en el anuncio del reinado de Dios; es decir el significado que adquiere ese "sacramento universal de salvación" cuando — como lo dice un gran texto conciliar — hace su ruta histórica "por el camino de la pobreza" (*Ad Gentes*, 5).

Son muchos los puntos que podrían ser tratados aquí. Privilegiamos aquellos que nos parecen especialmente relevantes y actuales. Lo haremos en forma un poco esquemática porque nos interesa

más hacer resaltar continuidades teológicas profundas y contrastes históricos que detenernos en detalles. Somos conscientes, sin embargo, de que estas páginas llaman a un mayor desarrollo que permita entrar en matices y apelar a otras cuestiones importantes.

### 1. *Salvación e Iglesia*

¿Qué hacen allí mirando al Cielo?  
(Hechos, 1,11)

COMO es sabido el Vaticano II se negó a dar una definición de la Iglesia e intentó más bien penetrar en su misterio. La categoría de sacramento pareció adaptada a este propósito porque permitía sintetizar muchos aspectos de la Iglesia.<sup>6</sup> Se buscaba dar respuesta así a numerosos desafíos que se habían ido acumulando a lo largo de los últimos siglos —y que se hacían cada día más exigentes— a partir de situaciones históricas precisas, y a las cuales la acción eclesial y la reflexión teológica no habían respondido todavía suficientemente.

#### 1. En el cruce de muchas cuestiones

Es un hecho conocido que durante mucho tiempo la eclesiología —tratado de nacimiento tardío en teología— estuvo marcada por una óptica apologética y jurídica. Hay razones históricas (en particular el giro tomado en la confrontación con otras confesiones cristianas), que explican el asunto. Los textos preparatorios del Concilio Vaticano II presentados en la primera sesión conservaban mucho de esa manera de ver a la Iglesia. Su disconformidad con las grandes ideas de Juan XXIII era evidente. Al llamar al Concilio el Papa había afirmado con claridad meridiana la necesidad para la

<sup>6</sup> El uso que hizo el Concilio de esta noción produjo un impacto muy grande. Citemos algunos breves testimonios: "Por mi parte, considero esta afirmación como una de las más carismáticas del concilio", E. Schillebeeckx, *Le monde et l'Eglise*, Bruselas, 1967, p. 145. "En mi opinión, el más importante jalón del Vaticano II en el campo de la dogmática ha sido designar a la iglesia como sacramento", H. Muhlen "Das Verhältnis zwischen Incarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II" en *Theologie und Glaube* 55 (1965), p. 171. "La sacramentalidad de la iglesia es sin duda la más importante afirmación del concilio Vaticano II, esta verdad determina todas las demás declaraciones sobre la iglesia, M. Schmaus, *El credo de la iglesia católica*, Madrid, 1970, II, p. 244. K. Harner decía que cuando el cristiano de mañana estudie el concilio se asombrará de esta afirmación (*The Christian of the Future*, n. 82).

Iglesia de saber estar presente en el mundo de hoy en orden a una evangelización eficaz.

Los esquemas previos no respondían a esas expectativas; fueron por eso rápida y radicalmente rechazados. En la alocución inicial a la segunda sesión conciliar el nuevo Papa, Paulo VI, hacía notar el cambio de actitud que se había operado, afirmando, con profunda fidelidad a su predecesor, que la Iglesia no intentaba *conquistar* sino *servir* al mundo;<sup>7</sup> y un año después publicaba la encíclica *Eclesiam Suam*, insistiendo en este punto de vista.

Esta nueva postura acarrearba mutaciones radicales en el modo de entender la tarea de la Iglesia. La ruta a seguir en ese intento había sido vislumbrada y preparada, en años anteriores, por múltiples experiencias pastorales y por serios esfuerzos de reflexión teológica. Éstos habían intentado responder, desde mucho tiempo atrás, a los diferentes retos que el mundo planteaba al anuncio del Evangelio. Esos esfuerzos fueron acogidos y relanzados por el Concilio.

a) Un aspecto importante de la apertura al mundo era la postura hacia otras confesiones cristianas. Esta perspectiva ecuménica no podía evitar el tratamiento de una difícil cuestión eclesiológica: la relación entre los *aspectos institucionales y comunitarios* de la Iglesia. Ella había sido, en efecto, planteada con urgencia en el siglo XVI cuando tuvieron lugar la Reforma y la llamada Contra-reforma. Es conocida al respecto la rígida posición de Belarmino: la Iglesia es tan visible y determinada como el reino de Francia o la república de Venecia.

La cuestión se mantenía vigente en la relación con otras confesiones cristianas, pero no hay que olvidar que ella se planteaba también en el interior mismo de la Iglesia católica. No viene al caso recorrer las diferentes pistas que se fueron señalando con relación a este punto. Recordemos sólo que antes del Concilio la más importante y rica expresión del Magisterio sobre la cuestión se halla en la encíclica de Pío XII, *Mystici Corporis*. Jalón significativo que relanza la discusión pero que mantiene, según dice Congar, y vistas las cosas desde la óptica del Vaticano II, "la rigurosa identidad entre el cuerpo místico y la Iglesia católica romana, y por consiguiente la idea de que solamente los católicos son miembros del cuerpo místico, los no-católicos sólo pueden ser considerados como 'ordenados' a él".<sup>8</sup> El debate teológico sobre un enfoque institucional por

<sup>7</sup> "Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito no de conquistarlo, sino de servirlo; no de despreciarlo, sino de valorizarlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y de salvarlo" (29.IX.63).

<sup>8</sup> "The people of God", en J. Miller ed., *Vatican II: an interfaith appraisal* Nôtre Dame, 1966, p. 203.

un lado o comunitario por el otro había sido activo en los años que precedieron al Concilio. En esas discusiones se aportan muchos elementos y el Vaticano II los aprovechará en su comprensión de la Iglesia.

b) La actitud pastoral de apertura al mundo exigía, además, una nueva manera de entender la función de la Iglesia en *el plan de salvación*. En efecto, lo que estaba finalmente en cuestión —aunque en un comienzo este punto no apareció igualmente claro para todos— era el modo de entender la acción salvífica universal de Dios. Esta cuestión había sido planteada con agudeza en época reciente (en otro contexto tuvo también vigencia en los primeros siglos) por esa conciencia intelectual de los tiempos modernos que fue la Ilustración. Para la mentalidad ilustrada un Dios que salva a unos y condena a otros, independientemente de su libertad personal, aparece como un tirano, como un Dios "no democrático".<sup>9</sup> El mundo moderno con el cual la Iglesia se disponía a dialogar con vistas a un mejor anuncio del mensaje evangélico llevaba la marca, aunque el tiempo hubiese modificado su expresión, de esas objeciones reivindicativas.

A ellas debía hacer frente el Concilio si no quería limitarse a una simple cuestión de adaptación pastoral. La apertura al mundo implicaba, en profundidad, un aprecio de sus valores, cosa que el Concilio hizo en una forma marcadamente optimista; ella suponía también el reconocimiento de la presencia de Dios en la historia humana más allá de las fronteras visibles de la institución eclesial. Inevitablemente los documentos conciliares, al intentar —dentro de sus temas específicos— mantenerse en esta disposición de diálogo con el mundo, se topaban con el asunto de la salvación.<sup>10</sup>

En los años anteriores al Concilio, la teología había hecho avances significativos en cuanto al sentido y las posibilidades de la salvación universal. Sin embargo, no se tenían textos del magisterio

<sup>9</sup> Algunos postularán incluso una especie de religión racional (el cristianismo sería "irracional") y por consiguiente auténticamente universal. Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932, cap. V.

<sup>10</sup> Un ejemplo claro está constituido por el esquema conciliar más ásperamente discutido, el que trataba de la libertad en materia religiosa. El grupo conservador, "la minoría", fue lúcido sobre el asunto: la cuestión de la libertad religiosa implicaba un cambio importante en cuanto a la teología de las posibilidades de salvación. Pese a un pequeño, pero sólido, trozo teológico que reafirma la necesidad del conocimiento de la verdad religiosa, el espíritu pragmático de J. C. Murray y Mons. Pavan logró que fuera aprobado un texto basado en consideraciones de orden jurídico y filosófico, sin pronunciarse explícitamente sobre la cuestión de fondo.

suficientemente claros al respecto.<sup>11</sup> Esta última situación se modifica con la *Lumen Gentium* (precedida en ese punto por la encíclica de Paulo VI *Ecclesiam Suam*) y otros textos conciliares. Con moderación y matices se afirma la *posibilidad* de la salvación de toda persona humana (cf. *LG*, 16; *GS*, 3 y 22), don del Señor que debe ser acogido libremente por el ser humano. Si en la acción salvífica trabaja toda la historia humana, si Cristo está ya presente de alguna manera en ella, se comprende mejor el significado y la riqueza de la apertura al mundo. El famoso y mal interpretado axioma *extra ecclesiam nulla salus* quedaba atrás. Pasar a la actitud de diálogo propugnada por Juan XXIII acarrearía un cambio en el enfoque teológico sobre la salvación. El Concilio tuvo el coraje de hacerlo (consciente de que allí se jugaba un punto central de la eclesiología) y de no contentarse con una superficial "adaptación" a los nuevos tiempos.

c) Otro problema presente —tal vez menos acentuado que los dos anteriores— fue el que se planteó a partir de la llamada *cuestión social*. Este asunto recibe un fuerte impulso en el siglo XIX con la situación producida por el desarrollo industrial y su contrapartida de inhumana explotación de los trabajadores necesarios en ese nuevo modo de producción. La situación así creada plantea una cuestión de justicia social.<sup>12</sup> Son en primer lugar los sectores laicos los que se hacen eco de esto, en particular en Francia. Pero el asunto no se limita a un compromiso personal de los cristianos; la idea de un aporte oportuno y crítico de toda la Iglesia al mundo moderno madura en esa problemática (cf. la doctrina social de la Iglesia). Ese servicio se presenta como respuesta a un punto que el Concilio considerará uno de los males de nuestra época: el divorcio entre la fe y la vida (cf. *GS*, 43). Este asunto implicaba también una manera de entender la Iglesia y su tarea frente a los problemas sociales. Una fecunda reflexión teológica ha sido realizada en esta perspectiva en las últimas décadas,<sup>13</sup> ella se hará presente posteriormente en documentos conciliares como la *Gaudium et Spes*, y, abriendo una nueva etapa, también en la *Populorum Progressio*.

## 2. Sacramento universal de salvación

Poniendo en práctica la necesidad que tiene la Iglesia, en palabras de Paulo VI, de "profundizar la conciencia de ella misma",<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Cf. sin embargo la encíclica de Pío IX *Quanto conficiamur moerore* (1863).

<sup>12</sup> Cf. al respecto Juan Pablo II *Laborem exercens*.

<sup>13</sup> Pensamos entre otros en los trabajos de M. D. Chenu y de Y. Congar.

<sup>14</sup> *Ecclesiam Suam*, 10. Poco antes Paulo VI había afirmado: "La

el Concilio intentó responder —como ya lo hemos dicho— a esas diferentes cuestiones, sirviéndose básicamente de la noción de la Iglesia como un sacramento.

a) La categoría sacramental para pensar la Iglesia en cuanto *institución y comunidad* había sido estudiada con interés en los años que precedieron al Vaticano II. El asunto era controvertido y fue ardorosamente disputado en algunos círculos teológicos; pero ese enfoque se fue abriendo paso poco a poco. Uno de los teólogos que más trabajó estas cuestiones de eclesiología, Jerónimo J. Hamer, comprobaba en 1962: "la definición sacramental de la Iglesia... goza manifiestamente hoy del favor de los teólogos".<sup>15</sup> Uno de los trabajos que más contribuyó a esto fue el de O. Semmelroth que presentó a la Iglesia como el sacramento original con relación a los siete sacramentos.<sup>16</sup>

Pero Hamer, no sin razón si pensamos en ciertas afirmaciones de Semmelroth,<sup>17</sup> manifestaba su temor de que "el lenguaje sacramental, empleado sin discernimiento, corre el peligro de reducir la eclesiología al estudio de los elementos exteriores". Y sostenía: "en su totalidad viviente la iglesia es más que un *sacramentum*; ella es también la vida nueva de la Iglesia".<sup>18</sup> A esta posición Hamer opuso su concepto de la Iglesia como una comunión.

Pero precisamente afirmar esa vida y esa comunión era la intención de quienes estaban trabajando en esta pista. Ese era el caso de Schillebeeckx y otros.<sup>19</sup> Manteniendo el carácter derivado de la sacramentalidad de la Iglesia respecto de Cristo,<sup>20</sup> este autor afirma que "la Iglesia es una visible comunión en la gracia. Esta comunión

Iglesia es misterio, es decir, realidad penetrada por la divina presencia y por esto siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones" (Alocución del 19 IX.1963, subrayado nuestro).

<sup>15</sup> *L'Eglise est une communion*, París, 1962, p. 91.

<sup>16</sup> *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt, 1953.

<sup>17</sup> Posteriormente Semmelroth precisa y perfila su pensamiento en "La Iglesia como sacramento de salvación" en *Mysterium Salutis* IV, I, pp. 321-369.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 92 y 93.

<sup>19</sup> Recordemos los nombres de H. de Lubac, K. Rahner. Para una visión de conjunto sobre el asunto consultar el importante trabajo de L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972. J. B. Libanio escribe: "La estructura de la salvación es sacramental. Y la Iglesia se coloca en esa estructura, como sacramento fundamental", *A Volta á Grande Disciplina*, São Paulo, Loyola, 1983.

<sup>20</sup> Lo que se expresa en el título mismo de su obra *Christ, the sacrament of the encounter with God*. New York, 1963. En neerlandés la obra fue publicada en 1960. Esa es también la perspectiva de Rahner. Véase igualmente J. Alfaro, "Cristo sacramento del Padre: la iglesia sacramento de Cristo glorificado", en *Gregorianum* 48 (1967), pp. 1-27.

misma, constituida por miembros y una dirección jerárquica, es el signo terrestre de la gracia redentora de Cristo. Es necesario subrayar el hecho de que no sólo la jerarquía eclesial sino toda la comunidad de los fieles pertenece a este signo del don de la gracia que es la Iglesia".<sup>21</sup>

La problemática subyacente ---cargada de consecuencias para el diálogo ecuménico--- es netamente aquella de la relación entre los aspectos institucional y comunitario, así como entre lo visible y lo invisible, de la Iglesia que habíamos señalado anteriormente. De este modo llegó al Concilio el tema de la sacramentalidad, es decir, dentro de una problemática que se preguntaba por el ser de la Iglesia y buscaba tener en cuenta su carácter de institución y al mismo tiempo de comunidad.<sup>22</sup> Esa noción presentaba una rica capacidad de síntesis de aspectos que a menudo eran vistos como opuestos, respondiendo así a uno de los retos que se presentaban al Concilio.<sup>23</sup>

b) Pero no todo queda allí. Un paso decisivo se da cuando la sacramentalidad de la iglesia es vista con nitidez en relación con la *acción salvífica de Dios en el mundo*. Ya hemos hecho notar que la apertura al mundo exigía repensar el misterio de la salvación. La Iglesia es considerada en el Concilio como el "sacramento visible universal de salvación" (LG, 48; GS, 45). No obstante, no se comprende esta afirmación si no se percibe que se ha operado un *desplazamiento* en la significación del término 'sacramento' en relación con el sentido presente en la problemática institución-comunidad reseñada anteriormente. Nos referimos a la recuperación de la perspectiva bíblica y patrística que entiende la palabra sacramento como misterio, es decir, como la manifestación del plan salvador de Dios en la historia: "ese plan misterioso que permaneció secreto durante siglos y generaciones, hasta que ahora lo reveló Dios a los santos" (Col 1,26).<sup>24</sup>

El contexto de la salvación universal da así a la sacramentalidad de la Iglesia toda su significación. K. Rahner hace ver que gracias a esa nueva comprensión de la Iglesia "el católico cristiano debe

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pp. 48.

<sup>22</sup> Acerbi piensa que pese a todo en la *Lumen Gentium* se hacen presentes dos eclesiologías, la jurídica o institucional y, sobre todo, la de comunión, *op. cit.*

<sup>23</sup> Aun así el concepto de sacramentalidad encontró de parte de algunos padres dificultades para ser aceptado. El término sacramento aplicado a la Iglesia, se decía, puede confundir a los fieles acostumbrados como están a hablar de siete sacramentos.

<sup>24</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima, CEP, 1971, pp. 318-324.

experimentar la Iglesia como la vanguardia, como el signo sacramental, como la histórica realidad de la gracia salvífica que *va más allá* de lo que es sociológicamente tangible".<sup>25</sup> La consecuencia de esto es un cambio en el modo de entender la tarea evangelizadora de la Iglesia en el mundo.

Este enfoque de la sacramentalidad de la Iglesia repercute sobre la perspectiva que la coloca en la tensión institución-comunión, pero no se identifica con ella. Aquí se está respondiendo a otros desafíos y se está apelando a otros principios teológicos dentro de la unidad y riqueza de la noción de sacramento. Esto lo supo decir Schillebeeckx en una famosa y fuerte expresión: la Iglesia es el *sacramento del mundo*. Esto quiere decir "que se puede entender y percibir en ella [la Iglesia] lo que fuera de la Iglesia está ya presente allí donde los hombres de buena voluntad acogen y se apropian personalmente el ofrecimiento de la gracia divina, incluso si esto se hace de manera no reflexiva, no temática".<sup>26</sup> Mundo, precisa Schillebeeckx, significa, "en este contexto la confraternidad, la existencia orientada hacia el otro... el modo de existencia del hombre en diálogo con los demás". Esto lleva a afirmar que "la Iglesia de acuerdo al Concilio, debe ser realmente el sacramento de esta fraternidad".<sup>27</sup>

Toda una renovación de la misión evangelizadora, palabra y sacramento, de la Iglesia está implicada en esta perspectiva eclesiológica.<sup>28</sup> Además, percibir la Iglesia como signo visible trae importantes consecuencias para su vida interna. No se trata, en efecto, de un signo vacío. El signo debe ser tal que conduzca al significado, y en este caso que lo realice también (signo eficaz, según la vieja definición de San Agustín). Hay aquí una exigencia permanente de

<sup>25</sup> *The Church after the Council*, p. 56. Haciendo un balance de la eclesiología del Vaticano II Acerbi sostiene: "con esto se enfrentaba otro aspecto del único problema: es decir se trataba de conciliar la necesidad de la pertenencia a la iglesia visible para la salvación, con la certeza de que la gracia no es activa sólo al interior de la iglesia católica, sino que supera las fronteras visibles; de modo que la salvación es posible también a aquellos que no tienen un vínculo con la iglesia. La reflexión sobre este problema llevó a pensar la iglesia como sacramento de la salvación que Dios opera en confrontación con el mundo entero, es decir como *sacramentum mundi*" (*op. cit.*, p. 497).

<sup>26</sup> El texto continúa: "Como sacramento de salvación ofrecido a todos, la iglesia es 'sacramento del mundo': esperanza no solamente para aquellos que forman parte de ella, sino sunple y llanamente 'spes mundi', esperanza para todo el mundo".

<sup>27</sup> *God the Future of man*, p. 123.

<sup>28</sup> J. M. Castillo, *Símbolo de libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca, 1981, pp. 438-440), lo hace notar con perspicacia.

renovación y reforma de la Iglesia para responder a su tarea. El Concilio significó un importante paso en este camino, de allí las resistencias que encontró, y encuentra todavía, en el interior de la misma Iglesia.

La noción de la Iglesia como sacramento ofrecía, a no dudarlo, una base teológica sólida y fecunda para la apertura al mundo preconizada por Juan XXIII.

c) Habíamos señalado una tercera cuestión a la que responde igualmente, de alguna manera, la noción de la Iglesia como sacramento. Esta vez el asunto no concierne a la estructura interna de la Iglesia con la proyección ecuménica que es conocida, ni sólo a las grandes consecuencias eclesiológicas de las afirmaciones concernientes a la salvación universal. Se trata de una importante precisión de la tarea eclesial *en relación con el mundo social y político*. Concebir la Iglesia como sacramento de salvación permite colocar este punto en una pista fecunda.

Schillebeeckx afirmaba, aludiendo a la forma como ese problema era planteado en la *Gaudium et Spes*, "la fórmula 'la Iglesia es el sacramento universal de salvación' servirá de fundamento a una nueva síntesis práctica capaz de superar el divorcio entre la fe de la que se reclaman y el comportamiento cotidiano de un gran número". En esta nueva síntesis,

la Iglesia y el mundo concreto, existencial, no se hallarán simplemente yuxtapuestos como extranjeros; al contrario, en tanto que sacramento del mundo, la Iglesia debe llevar a los hombres a plantearse la cuestión capital del sentido último del mundo, ese sentido que ellos viven ya —en el mundo, aunque no venga del mundo— de modo no explícito y en búsqueda.<sup>29</sup>

Esto conduce a ver la tarea de la Iglesia en una perspectiva en la que se insistirá mucho en estos últimos años. Se trata de la función crítica y utópica de la Iglesia en relación con la sociedad contemporánea. También según esta óptica, que como decimos haría fortuna en la teología reciente,<sup>30</sup> la noción de la Iglesia como sacramento abría puertas a la reflexión teológica y a la práctica pastoral. De hecho, retomando el tema en un nuevo contexto y de modo sumamente fecundo, Y. Congar aportará en esta línea elementos que vale la pena señalar. En una obra reciente el gran eclesiólogo francés se plantea el problema de la relación entre "la salvación

<sup>29</sup> *La mission de l'Eglise*, Bruselas, 1969, p. 34.

<sup>30</sup> Su mejor exponente es J. B. Metz y su teología política. Pero Metz hace poco uso explícito de la noción de Iglesia como sacramento.

cristiana y el incoercible movimiento de las liberaciones humanas".<sup>31</sup> Para ello, después de un recorrido sobre el tema de la Iglesia sacramento de salvación,<sup>32</sup> apelará a otra gran idea del Concilio, de rancio abolengo bíblico y patrístico, para precisar la cuestión. La Iglesia como sacramento de salvación —dice Congar— es el pueblo de Dios, pueblo mesiánico, tomado en su conjunto y no sólo la institución como el término sacramento pudiera sugerir a algunos.<sup>33</sup> Esto da dinamismo histórico a la expresión sacramento universal de salvación, al mismo tiempo que su carácter mesiánico la remite a Cristo, el Mesías, y la forma como Él concibió su tarea frente a las liberaciones humanas.

La justicia escatológica que proclama Cristo, el Mesías, inspirará una crítica de las "situaciones y acciones que condena el Proyecto de Dios sobre el hombre", y simultáneamente buscará "traducciones humanas" dejándolas, sin embargo, "en su plan y orden propio". Estas consideraciones permitirán plantear la cuestión de "la fe y la política", como dice Congar, sin confusiones. El autor concluye: "Siempre el estatuto calcedoniano: sin separación, sin confusión", ésta es la última frase del libro.<sup>34</sup> Antes había afirmado resumiendo su pensamiento sobre el pueblo de Dios como sacramento "¿Quién es el sacramento de salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? En toda su vida, en toda su historia vivida en la historia del mundo. Ésa es la razón por la cual Dios (el Señor Jesús) nos ha dado el Espíritu Santo que ha hablado por los profetas".<sup>35</sup> La idea del recorrido histórico que debe hacer la Iglesia como sacramento, subrayada por su identidad con el pueblo de Dios, nos parece particularmente fecunda. Volveremos sobre el punto.

La misión del Espíritu Santo que subrayaba Congar es precisamente el tema central de una obra reciente de Moltmann. Nos interesa retener aquí sólo lo que se refiere a la cuestión que nos ocupa. El teólogo alemán estima importante pero insuficiente el fundamento cristológico que tanto K. Barth como K. Rahner (cuyos enfoques, aunque parten de premisas distintas, son convergentes según él) dan a la noción de sacramento. En efecto, como lo hemos recordado, la sacramentalidad de la Iglesia había sido considerada sobre todo en relación con Cristo como sacramento primordial. En

<sup>31</sup> *Un peuple messianique*, París, 1975, p. 7.

<sup>32</sup> Congar se inspira explícitamente en este punto en trabajos de Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 35, n. 19.

<sup>33</sup> Congar ha subrayado siempre el interés de la expresión pueblo de Dios para calificar a la Iglesia, cf. "The people of God", en J. Miller, *op. cit.*, pp. 197-207.

<sup>34</sup> *Un peuple...*, pp. 96 y 195.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 98.

una utópica ecuménica Moltmann se pregunta incluso si "la diferencia que pese a esa coincidencia básica persiste en las teologías evangélica y católica ¿no desaparecería por medio de la comprensión trinitaria del don escatológico del Espíritu Santo, en tanto que sacramento?". Apela para ello a la noción de misterio (sacramento) como revelación de Dios en la historia, a la que ya hemos aludido, y afirma que ella sólo puede entenderse desde una perspectiva escatológica. Eso hace que "el empleo del término *mysterium*, supere la cristología y penetre en la pneumatología, la eclesiología y escatología de la historia universal".

La conclusión se impone y está preñada de consecuencias: el envío del Espíritu Santo se presenta como "el sacramento del Reino" que lleva "a la Iglesia más allá de ella misma dentro de los sufrimientos del mundo y el futuro de Dios".<sup>86</sup> Este fundamento permitirá entender mejor el papel que la Iglesia deberá cumplir durante su periplo histórico frente a todo aquello que no concuerde con los valores del Reino.

El urgente llamado del Papa Juan sobre la apertura al mundo trajo como consecuencia una renovación de la eclesiología. La noción de la Iglesia como sacramento se constituyó en la piedra angular de una nueva reflexión para hacer frente a los desafíos del mundo moderno. En esa perspectiva la asumió y rechazó el Vaticano II, y fue profundizada por la teología posconciliar.

De las tres cuestiones (surgidas en momentos diferentes de la historia) que habíamos distinguido sin ninguna pretensión de exhaustividad, la segunda —la que concierne a la salvación universal— nos parece que ocupa el lugar central. Desde ella es posible leer mejor lo que el Concilio aporta a las otras dos. La noción de sacramentalidad de la Iglesia se hallaba trabajada por la teología anterior al Concilio, pero éste le dio una fuerza que no había tenido hasta entonces.<sup>87</sup>

Esta eclesiología buscó hacer frente a los retos presentes de la

<sup>86</sup> *Kirche in der Kraft des Geistes* Munich, 1975, los textos citados están en las pp. 222-231. (Al decir de Dianich en esta obra Moltmann se halla "muy cercano a la teología de la liberación", art. cit., p. 461). Cf. también las estimulantes reflexiones de M. D. Chenu, "Nueva conciencia del fundamento trinitario de la iglesia", en *Concilium* 166 (1981), pp. 340-353.

<sup>87</sup> Una cierta variedad de interpretaciones se presenta en estos últimos años. Cf. por ejemplo los trabajos de A. Dulles, *Models of the Church*, Nueva York, 1970, y *The resilient Church*, Nueva York, 1977. En esta última obra el autor se muestra menos distante del modelo institucional que él había criticado antes, y más bien desconfiado frente a la iglesia-servidora.

historia y mirar la vida terrena desde la acción salvífica de Dios. Se evita así caer bajo el reproche dirigido antaño a los discípulos: "¿Qué hacen ahí mirando al cielo?" (Hch 1,11). Reproche que continúa alertando a la comunidad cristiana respecto de los peligros de toda evasión espiritualista frente a las tareas que debe asumir como signo visible del Reino en la historia haciendo suyas las alegrías y las esperanzas de la familia humana. Este enfoque eclesiológico constituyó también un vigoroso llamado a la reforma interna de la Iglesia como condición del anuncio del misterio de Dios en un mundo secular, así como a las urgentes tareas de la comunidad cristiana en el mundo. Esos valores fueron subrayados repetidas veces en el inmediato posconcilio. Pero el proceso ha seguido su marcha.

## II. La Iglesia de los pobres

¿Por qué buscan entre los muertos al que está vivo?  
(Lucas, 24,5)

**H**ABÍAMOS mencionado ya al inicio de este artículo lo que puede considerarse una segunda intuición de Juan XXIII con referencia al Concilio. Aludíamos al llamado a hacer de la Iglesia de los pobres un tema importante de sus trabajos. No pudo ser así, como es sabido.

### 1. Ante la pobreza

Veamos primero cómo se presenta la cuestión en materia de eclesiológica. Un breve recorrido a través de algunos textos importantes nos ayudará a descubrir los interrogantes que se plantean.

a) Vale la pena retomar el texto central de Juan XXIII sobre este asunto. En un mensaje al mundo poco antes de la apertura del Concilio (el 11 de septiembre de 1962) el Papa decía: "Otro punto luminoso. Frente a los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal como es, y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres". Líneas más abajo hablará de "las miserias de la vida social que claman venganza en la presencia de Dios".<sup>38</sup> Nos interesa subrayar dos aspectos de este texto.

La confrontación con los países pobres es significativa. Se trata

<sup>38</sup> Texto en A. y G. Alberigo, *Giovanni XXIII, profeta nella fedeltà* Brescia, 1978.

de la *pobreza real* de las grandes mayorías de la humanidad, que desafía a la Iglesia a reencontrarse ella misma. Desde el inicio se subraya aquí un punto que nos parece cargado de consecuencias. La situación de miseria e injusticia que viven los pobres no es sólo materia de solicitud por parte de la Iglesia y de acciones orientadas a aliviarla; se trata de un desafío a la renovación de la conciencia eclesial a la que llamaría Paulo VI pocos años después. Juan XXIII va así a lo que es esencial, sin lo cual toda preocupación de la Iglesia por la pobreza corre el peligro de ser considerada como transitoria y extraña a su misión y a su propio ser. Se dirá enseguida que la Iglesia "es y quiere ser", es decir se trata de una realidad en proceso, ese querer ser implicará, como veremos, una auténtica conversión.

El texto plantea, en segundo lugar, los términos de una tensión importante. La Iglesia es (y quiere ser), se dice para comenzar, la *Iglesia de todos*; afirmación clara de la universalidad de su tarea. El amor de Dios es universal, nadie está excluido de él, la comunidad cristiana es una expresión de ese amor (un sacramento de él en la historia, diríamos ahora), ella se dirige por consecuencia a toda persona humana sin excepción. Es significativo que se empiece con esa afirmación para situar debida y fecundamente el otro polo de la tensión: la Iglesia es (y quiere ser) particularmente la *Iglesia de los pobres*. La particularidad, la predilección (no exclusividad, está claro) no se opone a la universalidad; es más, ella le da a esta última una exigente concreción histórica. El Dios anunciado por Jesucristo es el Dios cuyo llamado es universal, orientado a todo ser humano, pero es al *mismo tiempo* un Dios que ama con amor de predilección a los pobres y desposeídos.<sup>39</sup> Esta dialéctica entre universalidad y particularidad es capital para comprender el mensaje cristiano y el Dios que se revela en él.

Esta particularidad suscita temores en algunos círculos eclesiales. Se trata con frecuencia de los mismos que fueron partidarios de la universalidad de la salvación subrayada por el Concilio. Tienen miedo, tal vez, de que después de haber logrado vencer un tipo de particularidad (con carácter muchas veces, en este caso sí, de exclusividad), se caiga en otra. Temen que se pase así de la noción de una Iglesia depositaria exclusiva de la gracia salvífica a una Iglesia de los pobres que elimine de su seno otros sectores de la comu-

<sup>39</sup> J. Dupont es uno de los exégetas que más ha subrayado esta predilección del Dios de Jesucristo por los pobres reales, cf. las obras clásicas: *Les Beatitudes, la bonne nouvelle*, y *Les beatitudes. Les Evangelistes*, Paris, 1969 y 1973, respectivamente. Véase también sobre la noción de pobre el interesante trabajo de Elsa Tamez *La Biblia de los oprimidos*, San José, Costa Rica, 1979; traducción inglesa en Orbis Books, Nueva York.

nidad humana. Lo interesante (y aparentemente paradójico) es que los grupos eclesiales mencionados son acompañados en esta preocupación por quienes fueron sus opositores en la época conciliar. Pero los términos no son los mismos. En esa ocasión se trató de la relación salvación universal-Iglesia medio de salvación, a la que responde con equilibrio y hondura la noción de la Iglesia-sacramento que hemos recordado. Esta vez estamos ante la relación Iglesia-pobreza, es decir, frente a lo que ésta implica en el recorrido histórico de ese sacramento universal de salvación "por el camino de la pobreza". Las dos tensiones señaladas no se recubren; ellas provienen de desafíos diferentes. Uno madura en el mundo moderno, el otro surge desde el universo de los pobres. No pretendemos descalificar un enfoque teológico en beneficio de otro, sólo nos interesa señalar sus situaciones históricas y sus diferencias.

Pero la verdad es que la tensión que nos ocupa aquí es un reto para el actuar de la comunidad de discípulo del Señor. Ella no se resuelve optando unilateralmente por uno de los extremos. La universalidad considerada sin la preferencia por el pobre sería infiel a un elemento fundamental del testimonio de Jesús y corre el peligro de caer en una abstracción ahistórica. Por otro lado, la preferencia por el pobre que no se coloca en el contexto de la universalidad no tomaría en cuenta otro aspecto esencial del mensaje bíblico y tendería a cerrarse sectariamente sobre ella misma. Como ocurre siempre en estos casos, es difícil mantener juntas estas dos dimensiones del amor de Dios, del cual la Iglesia es una manifestación; pero eso es lo requerido si queremos ser fieles al Señor Jesús.<sup>40</sup>

Volveremos todavía sobre otros aspectos de la profética expresión de Juan XXIII. Vale la pena ahora comentar el destino que ella tuvo en el Concilio al que fue dirigida.

b) El llamado a la apertura al mundo encontró una reflexión que había madurado —no sin incompreensiones— durante varios años en la Iglesia. Esto permitió fundamentar teológicamente ese diálogo

---

<sup>40</sup> Este ha sido un punto constantemente subrayado por la teología de la liberación latinoamericana. Cf. por ej., Gustavo Gutiérrez, "Praxis de liberación, teología y anuncio", en *Concilium* 96 (1974), p. 360. J. Moltmann lo ha repetido con elocuencia en un párrafo titulado precisamente "Catolicidad y toma de partido" (*op. cit.*, pp. 373-378). Lo que ocurre es que "en A. L. —escribe con razón J. Comblin— el debate sobre la verdadera universalidad no es académico, miles de hombres han muerto por haber abandonado su universalismo abstracto tradicional en aras de un nuevo universalismo cristiano: el de la liberación de los pobres" ("El debate actual sobre la universalidad cristiana", en *Concilium* 155 (1980), p. 248). Véanse otros aspectos de la cuestión en Ch. Duquoc, "El cristianismo y la pretensión de universalidad", en *ibid.*

con el mundo y manejar con maestría y respeto por la tradición las implicaciones eclesiológicas consiguientes. Hoy, con mayor perspectiva, podemos decir que eso no sucedió con el "punto luminoso", es decir, el de la relación Iglesia y pobreza, precisamente por falta de madurez de este asunto en la experiencia y teología eclesiales de aquellos años.

En el *período conciliar* hubo sin duda quienes se propusieron hacer de esta cuestión el tema medular del Vaticano II. No se puede leer sin emoción (ni sin cierta nostalgia) la intervención del cardenal Lercaro que, intentando situar este tema dentro de las grandes preocupaciones conciliares, afirmaba "no responderíamos a las verdaderas y profundas exigencias de nuestra época, no responderíamos a la esperanza de la unidad que comparten todos los cristianos, si hacemos del tema de la evangelización de los pobres sólo uno de los numerosos temas del Concilio. No se trata en realidad de un tema cualquiera; se trata de alguna manera del tema de nuestro concilio". Y añadía "se puede decir que el tema central de este Concilio es la Iglesia en tanto precisamente que ella es la Iglesia de los pobres".<sup>41</sup> Profecía en el desierto: la tierra no estaba preparada.

Los grupos de trabajo que se constituyeron en esta perspectiva hicieron una labor meritoria. Sin embargo, los resultados no correspondieron plenamente a las expectativas. Se tuvo el breve, aunque rico, texto de la *Lumen Gentium*, 8 y el hermoso texto del decreto *Ad Gentes*, 5, además de otras importantes alusiones, pero este asunto no logró ser (¿acaso podía serlo?), el tema del Concilio como lo quería el arzobispo de Bologna siguiendo los pasos de Juan XXIII. Lo central de las preocupaciones conciliares estaba en otros puntos, vividos más cercanamente por la mayoría de los presentes,<sup>42</sup> y que la teología anterior al Concilio permitía abordar con fecundidad. En esta línea no cabe duda que el Concilio hizo una obra colosal, pero era tal vez demasiado pronto para abordar con hondura los retos que venían de la pobreza en el mundo. El asunto quedó, pues, como una cuestión abierta.

Cuando se leen hoy los textos y trabajos que esta cuestión motivó en los corredores conciliares o quizá más exactamente el eco que ellos tuvieron en esos años se tiene la impresión de que el tema

<sup>41</sup> Véase el texto en P. Gauthier, *Consolez mon peuple*, París, 1965. Este sacerdote francés fue uno de los que más trabajó en esta pista; la obra citada trae muchos datos al respecto.

<sup>42</sup> Schillebeeckx hace notar que el interés por el tema de la iglesia de los pobres se hallaba "algo determinado geográficamente" en el concilio (*L'Eglise au Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*. Le Puy, 1965), p. 120.

de la Iglesia de los pobres era fácilmente interpretado en dos líneas. Una, la más rica y profunda, insistía en el testimonio de pobreza que la Iglesia debe dar; en esta perspectiva se pedía el rompimiento con el poder político, el abandono de riquezas y privilegios, la comprensión de la autoridad como un servicio. Una Iglesia pobre aparece entonces como una exigencia de credibilidad para una evangelización en medio de los pobres de hoy.<sup>43</sup> La otra línea tenía tendencia a reducir la relación de la Iglesia con la pobreza a la llamada cuestión social. Problema importante en nuestro tiempo, sin duda, y al cual la Iglesia debe responder, como en realidad lo venía haciendo desde hacía un cierto tiempo.<sup>44</sup>

Lo que aparece menos claro en estas interpretaciones (algo hay sin embargo en la primera) es el papel que los pobres tienen en el anuncio del Reinado de Dios. Y por consiguiente en el mensaje mismo que la Iglesia debe proclamar. El efecto, el desafío de la pobreza no le viene a la Iglesia, no en primer lugar por lo menos, de la presente realidad social, casi como del exterior a ella, sino de su constitución misma como comunidad de discípulos del Señor que debe anunciar y realizar el Reino. La pobreza no es sólo un problema social, especialmente para la Iglesia que vive en países de mayoría pobre,<sup>45</sup> es sobre todo un asunto central para toda la comunidad eclesial en el seguimiento de Jesús. Estamos pues ante una cuestión decisiva para el ser y hacer de la Iglesia, ante un problema de eclesiología.

c) La perspectiva de la Iglesia de los pobres se hace presente en los textos de las conferencias episcopales latinoamericanas de *Medellín* y *Puebla*. A tres años del Concilio, y buscando aplicarlo

<sup>43</sup> Son significativas, p. ej., estas palabras de un obispo, Mons. Guerry, que se distinguió por su interés por el tema: "cuántos son aquellos que en las masas populares, reprochan a la iglesia sus riquezas aparentes, el fasto de sus ceremonias, su aparato exterior, el lugar que ella parece dar a los honores, al dinero, a las clases, hasta en los actos de culto. Allí también, obstáculo real a la evangelización de los pobres y de las masas obreras que piensan que no hay lugar para ellas en la iglesia" (cit. por Congar *Pour une Eglise servante et pauvre*, París, 1964, p. 148, que trae una selección de textos que van en esa línea).

<sup>44</sup> El mismo Mons. Guerry concluía el párrafo citado afirmando significativamente la necesidad de un "secretariado permanente... para el estudio de los grandes problemas humanos y sociales sobre todo de los pobres" (*loc. cit.*).

<sup>45</sup> Cuántas veces oímos decir comprensivamente los cristianos del llamado Tercer Mundo, "Sí, *Uds.* tienen ese problema". Pero, dejando de lado la responsabilidad económica y política de los países opulentos en el hambre y la miseria en el mundo de hoy, lo que interesa subrayar aquí es que la cuestión de la pobreza le viene a la Iglesia, a *toda* la Iglesia, del Señor mismo y no necesariamente de una experiencia inmediata de esa situación.

a este subcontinente pobre, Medellín hace de la preferencia por el pobre y de la solidaridad con su liberación integral el centro de su manera de concebir la Iglesia y su tarea. Y lo hace con un lenguaje profético que busca al mismo tiempo una expresión precisa y bien fundada. La experiencia de muchas comunidades cristianas comprometidas con los pobres así como los esbozos de una reflexión teológica sobre la fe vivida en ellas constituyen su punto de referencia inmediato. Desde la solidaridad con la vida, los sufrimientos y los esfuerzos de los pobres por liberarse de una injusticia secular, la tarea de la Iglesia es vista como una vivencia y un anuncio de la actitud de infancia espiritual y apertura al Señor.<sup>46</sup> Notemos la afirmación temprana de lo que será una constante de esta óptica: el lazo entre el compromiso con el pobre y la disponibilidad total ante Dios.

Puebla, recogiendo años de experiencia y reflexión, confirma dicha óptica. Destaquemos el tema (repetido seis veces sólo en el documento sobre la opción preferencial por los pobres) de la necesaria conversión para hacer nuestra la preferencia por el pobre. He aquí un texto que subraya esa exigencia: "Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (Puebla, 1134). Esa conversión de toda la Iglesia implica un cambio sustancial no sólo en el estilo de vida sino también en el modo de entender su propia misión. Conversión requerida, se precisa, "para el logro de una identificación con Cristo pobre y con los pobres" (Puebla, 1140). Sin una ruptura con una actitud anterior no hay solidaridad con los desposeídos. Y no hay tampoco una nueva eclesiología.

Todo esto ha nutrido en América Latina y otras partes del mundo, experiencias, compromisos y reflexiones en los que la Iglesia se descubre cada vez más vitalmente como una Iglesia de los pobres. Las conocidas comunidades eclesiales de base no son sino una expresión, pero sumamente importante,<sup>47</sup> de ese movimiento que es en verdad complejo. Como lo dijeron los obispos en Puebla, "Las

<sup>46</sup> He aquí un texto importante al respecto: "una iglesia pobre: a) denuncia la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra; b) predica y vive la pobreza espiritual, como actitud de infancia espiritual y apertura al Señor; c) se compromete ella misma en la pobreza material. La pobreza de la iglesia es, en efecto, una constante de la historia de la salvación" (Medellín, doc. Pobreza, no. 5).

<sup>47</sup> La bibliografía sobre las Cebes es abundante, cf. A. Ribeyro Guimaraes *Comunidades de base no Brasil*, Petrópolis, 1979, A. Barreiro *Basic Ecclesial Communities*, Nueva York, 1982. Para una reflexión teológica a partir de esta experiencia L. Boff, *Eclesiogenesis*, Petrópolis, 1977, y Gustavo Gutiérrez, "The irruption of the Poor", en *The Challenge of basic...*, pp. 107-123. Véanse también las interesantes observaciones de J. B. Metz, *The Emergent Church*, Nueva York, 1981, pp. 82-94.

comunidades eclesiales de base son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo" (n. 643). Pero ese movimiento, como cualquier derrotero histórico, está sometido a búsquedas y retrocesos, así como a la hostilidad de muchos. No han faltado, por eso, las dificultades y las polémicas sobre estos asuntos, y al calor de ellas excesos de lenguaje por un lado, y sobre todo, incomprendimientos por el otro. Pero una ruta ha empezado que, en lo que tiene de esencial, es de gran fecundidad.<sup>48</sup>

Es significativo por todo esto un párrafo importante de la encíclica que Juan Pablo II ha dedicado al *Trabajo humano*, y lo es de un modo particular debido al contexto inmediato (la solidaridad con la causa de los trabajadores) en que es recordado el tema de la Iglesia de los pobres. El punto no había sido tratado en los últimos años por el magisterio pontificio. El párrafo en cuestión dice lo siguiente: "La Iglesia está vivamente comprometida en esta *causa*, porque la considera como su *misión*, su *servicio*, como *verificación* de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres" (n. 8; subrayado en el texto).

Las líneas citadas están al final del número que lleva por título "Solidaridad de los hombres del trabajo". Se reitera allí la justicia de la reacción social a la que dio lugar el surgimiento debido al desarrollo industrial en el siglo XIX de la "cuestión proletaria". Se trata "de la reacción contra el sistema de injusticia y de daño que pedía venganza al cielo". La protesta fue, en efecto, contra un sistema y no contra una injusticia ocasional. El resultado es que el mundo obrero ha sido reunido "en una comunidad caracterizada por una gran solidaridad". La defensa que han hecho los trabajadores de su derecho ha tenido algunos frutos pero persisten profundas injusticias que incluso abarcan hoy a nuevos sectores sociales y alcanzan dimensiones universales. Esto crea la necesidad de "nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres de trabajo".

Éste es el marco inmediato del texto citado sobre la Iglesia de los pobres y da a esta afirmación un sentido preciso y fuerte. La *causa* es la de solidaridad entre y con los trabajadores contra la degradación del trabajo humano y por condiciones humanas de vida. Ésa es la causa con la cual la iglesia debe estar comprometida porque la considera su *misión*, su *servicio*. No es pues algo accidental o supletorio; precisamente en ese compromiso se *verifica* (la noción de verificación de toda teoría en la realidad es un tema frecuente en la encíclica) la fidelidad a Cristo. El compromiso con

<sup>48</sup> Cf. las hondas observaciones de J. Sobrino en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, 1981, en particular pp. 99-176.

los movimientos de solidaridad que luchan por la justicia, contra la explotación, la miseria y el hambre, se enlaza así con la fidelidad a la tarea asignada por el Señor, es decir, a la razón misma de ser Iglesia, asamblea de discípulos de Jesús. Ese compromiso resulta por eso una puerta de la autenticidad de la misión de la Iglesia. En ese horizonte la expresión "Iglesia de los pobres" adquiere una significación muy precisa e interpelante, prolongando novedosamente el uso hecho por Juan XXIII.<sup>49</sup>

Los textos que acabamos de citar insisten en la solidaridad con los pobres y sus luchas por vivir en dignidad y justicia. Pero plantean algo más: ese compromiso es un aspecto que define a la Iglesia en *cuanto tal*. Ése es el nervio de la intuición de Juan XXIII. No se trata de un servicio más que ella debe prestar entre otras tareas urgentes hoy, ni sólo —por importante que sea— de una exigencia de austeridad y pobreza para hacer creíble el mensaje cristiano a las inmensas masas pobres del mundo contemporáneo. En la solidaridad con los desposeídos y explotados se verifica, se hace verdad en la historia, la condición de la Iglesia como comunidad de los seguidores de Jesús.<sup>50</sup> El asunto no se resuelve con un secretariado sobre temas sociales.

Pero apenas se afirma esto hay quienes objetan: ¿no se está así pagando el precio de la identidad de la Iglesia al sacarla de su tarea propia? Sucede con frecuencia que la cuestión es colocada en la línea de una cierta interpretación de la célebre expresión de Bonhoeffer: "La Iglesia es la Iglesia cuando existe para los otros" que según algunos puede terminar en una disolución de la Iglesia.<sup>51</sup>

Una objeción semejante, es útil recordarlo, se presentó cuando

<sup>49</sup> Para evitar equívocos, el texto continúa señalando quiénes son esos pobres: "los pobres se encuentran bajo diferentes formas: aparecen en diversos lugares y en diversos momentos; aparecen en muchos casos como resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano". Para un comentario sobre la encíclica véase G. Gutiérrez, R. Ames, J. Iguñiz y C. Chipoco, *Sobre el trabajo humano*, Lima, 1982.

<sup>50</sup> "La Iglesia de los pobres se impone como condición de nuestra fe en aquello que fue la vida y la misión de Jesús" (Ivone Gebara "A igreja da A.L. comprometida com os pobres", en Cei (1978), supl. n. 2, p. 31.

<sup>51</sup> Se trata en nuestra opinión de un empobrecimiento de la idea de Bonhoeffer. Cf. sobre el asunto A. Dulles, *The resilient...*, pp. 17-27. El autor señala el peligro mencionado y recuerda con agrado la reacción que bajo el grito de "Let the Church to be the Church" se produjo en U.S.A. ante las tesis del Social Gospel (respecto del cual, digámoslo de paso, la Teología de la Liberación tiene importantes diferencias) que propugnaba un compromiso social de las iglesias protestantes. Dulles concluye "a mi entender la misión de la Iglesia es ser la Iglesia" (p. 26). De eso se trata, como veremos, cuando hablamos de una Iglesia de los pobres.

a propósito de la salvación se afirmaba su posibilidad —condicionada a la libre aceptación personal— más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. En esas condiciones, se decía entonces, ¿carece de sentido la tarea eclesial? ¿Para qué la iglesia si el Señor actúa salvíficamente en toda persona humana?, la teología de las misiones entró en grave crisis. Sabemos lo que ocurrió finalmente. En lugar de la temida pérdida de identidad, la conciencia eclesial se ahondó y enriqueció. Algo semejante está por producirse en los actuales dolores de parto, particularmente penosos y desconcertantes para aquellos que siempre temen el nacimiento de una nueva vida.

## 2. Fijense a quiénes llamó Dios

Sólo desde la perspectiva del Reino de Dios es posible plantear correctamente la relación entre pobreza e Iglesia. Cuestiones como las que hemos visto: universalidad y preferencia por el pobre, carácter accesorio o substancial de la relación Iglesia-pobre, eventual pérdida de identidad de la Iglesia, deben ser referidos al corazón del mensaje de Cristo. El anuncio, bajo la inspiración del Espíritu y a través de hechos y palabras, del Reinado de Dios es la tarea de la Iglesia.

a) El Dios que Jesús anuncia es el *Dios del Reino*. Reinado de amor, vida, paz, justicia, libertad, compasión, perdón, amistad, como nos lo enseñan las diferentes parábolas y gestos de Jesús. El Reino expresa la voluntad de Dios de la cual Jesús declara alimentarse. El Dios de la Biblia es inseparable de su voluntad, de su Reino, todo intento de invocarlo y encontrarlo divorciándolo de su Reino es fabricar un ídolo, adorar un dios diferente al Dios de Jesucristo. Un dios sin reino es un fetiche, obra de nuestras manos (Is 44, 14-17).<sup>52</sup>

A la pregunta de la que se hace eco el salmista “¿dónde está tu Dios?” (Sal 42), el evangelio de Jesús responde: en el Reino. Pero la presencia de Dios en la historia no se hará, en la espera de la parusía, sino de una manera discreta que obliga a un discernimiento espiritual. La Biblia se refiere muchas veces a Dios como a un dios oculto. “Vino a los suyos y no lo recibieron” (Jn 1,11). Cristo se hace presente precisamente a partir de los “ausentes” de la historia, de los no invitados al banquete (Cf. Lc 14, 15-24), de aquellos que no son los grandes, los bien considerados, “los sabios y entendidos” (Mt 11, 25). ¿Cuándo te dimos de comer, o de

<sup>52</sup> Es conocido el “Padre Nuestro” del poeta Jacques Prevert: “Padre Nuestro que estás en los cielos quédate allí...”

beber, o te visitamos en la cárcel?, preguntarán no sólo los rechazados sino también los llamados al Reino (cf. Mt 25, 37-45). Al identificarse con los pobres del mundo el Señor esconde en ellos su rostro y su actuar; nos recuerda así que la marginación del pobre es negación del Reino y ausencia de Él.

La tarea de la Iglesia es anunciar el Reino de Dios y combatir así la idolatría que se opera al separar a Dios de su Reinado. Denunciar la ausencia de Dios allí donde no se hace justicia al pobre, es un aspecto ineludible de su misión. En esta línea, Medellín afirmaba "allí donde se encuentra injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor, más aún, un rechazo del Señor mismo" (doc. Paz, 14). El otro lado de la medalla será reconocer y anunciar la presencia oculta de Dios en la historia. Por ello Puebla yendo a lo que para un cristiano está verdaderamente en juego en la realidad latinoamericana —más allá de análisis sociales—, señala: "La situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela" (n. 31).

Percibir y discernir este lazo entre Dios y el pobre es responsabilidad esencial de la Iglesia, porque su tarea es anunciar la realidad incipiente del Reino de Dios en la historia. El Reino es el sentido primero y último de la historia humana y a él están llamadas todas las personas; pero al mismo tiempo —según la práctica de Jesús—<sup>53</sup> los pobres (los desposeídos, los famélicos, los afligidos) ocupan un lugar preferente en el Reino.<sup>54</sup> Sin esta preferencia no se comprende el sentido y las exigencias de su universalidad, ésta a su vez pone dicha predilección en su verdadero contexto.<sup>55</sup> En ese marco deberá darse el compromiso solidario de la Iglesia con los pobres y explotados del mundo.

En este orden de ideas cuando afirmamos que la iglesia es el sacramento de la salvación universal, estamos diciendo —en lenguaje bíblico— que ella significa la presencia del Reinado de Dios que obra en la historia humana.<sup>56</sup> Un Reinado, por consiguiente, que no se entiende sin la preferencia que Cristo manifestó por los

<sup>53</sup> Cf. H. Echeagaray, *La práctica de Jesús*, Lima, 1980.

<sup>54</sup> Son los no invitados de la historia y por ello llamados preferentemente al Reino, cf. J. Dupont, "La parábola del ministerio de Jesús", en *La parabola degli invitati al lanchetto*, Brescia, 1978.

<sup>55</sup> Un conocido y excelente— exégeta francés decía con humildad, después de una visita a América Latina, "me doy cuenta ahora después de muchos años de trabajo que no es posible hablar del Reino de Dios sin hablar del pobre".

<sup>56</sup> Cf. *Puebla*, 227.

pobres al revelarnos el amor universal del Padre. En esta tensión está la riqueza y la originalidad del mensaje cristiano.

b) El lugar preferente de los pobres en el Reino de Dios, que acabamos de recordar, es una exigencia para la Iglesia llamado a ser sacramento de su presencia en la historia.

Esto ha hecho que se profundice en el sentido bíblico de la pobreza para una comprensión del ser y hacer eclesial. Numerosos trabajos le han sido dedicados en estos últimos años. De ellos surge con claridad el cruel contraste entre la experiencia de la *muerte* prematura e injusta que significa la pobreza en que viven las grandes mayorías de la humanidad, y el Reino de *vida* anunciado por Jesús. Esa confrontación coloca la cuestión de una Iglesia de los pobres más allá de una sensibilidad a la miseria social o de una lucha por la justicia y la construcción de un nuevo orden social y político. O para ser más exactos, la perspectiva de una Iglesia de los pobres sitúa esos legítimos requerimientos en su verdadero contexto: en el núcleo del mensaje cristiano, es decir *en relación con el Dios de la vida*.

La vida en clave bíblica significa siempre "vivir con", "vivir para", "estar presente ante los otros", es decir implica comunión. La muerte es la soledad absoluta. Por eso en tiempo de Jesús los leprosos separados de la comunidad son considerados como muertos, sanarlos los devuelve a la vida no sólo porque los cura de una enfermedad, sino también porque pueden reintegrarse a la comunidad humana. Es muy probable que el discutido término de *Yahvéh* se halle en esa línea y que signifique: yo soy el que está con ustedes, yo soy la vida.<sup>47</sup>

El cristiano es un testigo de la Resurrección, del don de la vida que vence definitivamente la muerte. Dar testimonio de la Resurrección del Señor se coloca entre la acogida a la gracia del Reino y las exigencias históricas que éste presenta. En esa relación se sitúa la tarea de la Iglesia. Ella está llamada a significar y realizar la vida del Reino en la historia, colocándose así bajo el juicio de la Palabra del Señor. Si lo que está en cuestión, en última instancia, en la pobreza de la mayoría de la humanidad es la disyuntiva muerte-vida, no estamos entonces simplemente ante el desafío de un "problema social", como si fuera más o menos *accidental* a los requerimientos fundamentales del mensaje evangélico. Nos hallamos más bien frente a algo contrario al Reino de vida anunciado por Jesucristo.

<sup>47</sup> Debo estas observaciones a J. Linskens, profesor de Sagrada Escritura en el Mexican American Cultural Centre de San Antonio, Estados Unidos.

Puebla llama por ello a "una Iglesia-sacramento de comunión, que en una historia marcada por los conflictos, aporta energías irremplazables para promover la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos", a "una Iglesia servidora que prolonga a través de los tiempos al Cristo-Siervo de Yahvé", a "una Iglesia misionera que... se compromete en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (nn. 1302-1304). Una comunidad de discípulos de Jesús que sepa asumir la condición de pobreza y de muerte de los marginados de la historia, hacer presente en medio de ellos el mensaje universal del evangelio y saber, desde allí, decir que la muerte no es la última palabra de la historia. Una Iglesia que sepa dar testimonio de que "hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos" (Jn 3,14) y que sea por eso mismo una Iglesia pascual.<sup>58</sup>

En América Latina ese testimonio (martirio) de vida lleva precisamente a la muerte. Con ella es castigada la solidaridad con los esfuerzos de los pobres por liberarse. El caso de Mons. Romero es el más conocido y límpido, pero él ilumina otras muchas situaciones semejantes.<sup>59</sup> De la sangre de los mártires, testigos de la voluntad de vida y del amor del Padre por los pobres, está surgiendo la Iglesia de los pobres que postulaba Juan XXIII. En el fondo, es una cuestión tradicional en la vida de la Iglesia pero que tal vez habíamos olvidado un poco. De allí el desconcierto presente de algunos.

c) La Iglesia de los pobres es una perspectiva eclesial que viene de lejos. San Pablo supo expresarla con fuerza insuperable. A la Iglesia que vive en la importante y rica ciudad de Corinto el Apóstol escribe: "hermanos, fíjense a quiénes los llamó Dios: no a muchos intelectuales, ni a muchos poderosos; ni a muchos de buena familia; todo lo contrario: lo necio del mundo se lo escogió Dios para humillar a los sabios, y lo débil del mundo se lo escogió Dios para humillar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, lo

<sup>58</sup> Este texto de Juan subraya que la vida es comunión, amor al hermano, como ya lo hemos recordado.

<sup>59</sup> Consciente de que los poderosos de su país lo habían condenado a muerte, Mons. Romero les decía en una homilía un mes antes de su asesinato: "no sigan callando con la violencia a los que estamos haciendo esta invitación, ni mucho menos, continúen matando a los que estamos tratando de lograr que haya una más justa distribución del poder y la riqueza. Y hablo en primera persona, porque esta semana me llegó un aviso de que estoy en la lista de los que van a ser eliminados la próxima semana. Pero que quede constancia de que la voz de la justicia nadie la puede matar ya... " (24 de febrero de 1980). Sobre el martirio en este contexto de vida-muerte cf. J. Sobrino "The Witness of the Church in Latin America", en *The Challenge of basic...* pp. 161-188.

despreciado se lo escogió Dios: lo que no existe, para anular a lo que existe, de modo que ningún mortal pueda gloriarse ante Dios" (I Co 1,26-29).

Para percibir la predilección de Dios por los pobres los corintios no tienen sino que mirarse entre ellos al interior de la comunidad cristiana. Es cuestión de experiencia histórica (en II Co 8,2 se hablará de la "extrema pobreza" de las comunidades de Macedonia). Pero el texto de Pablo lee teológicamente esa experiencia y expresa una comprensión de la Iglesia hecha a partir del verdadero y más exigente enfoque: desde Dios. Su misericordia y su voluntad de vida, se revelan en esta preferencia por lo que el mundo considera necio y débil, por lo plebeyo y lo despreciado, por "lo que no existe". La gratuidad de su amor se manifiesta en la confusión y humillación del sabio, del fuerte y de "lo que existe".

La Iglesia de los pobres de Corinto nos da la pauta: el anuncio del Reino de vida exige y nutre un lenguaje sobre Dios. Hablar de Dios, a través de gestos y palabras, es la tarea de la Iglesia. En el evangelio se dice que el Espíritu inspirará a la comunidad de discípulos lo que tiene que decir para dar testimonio de Jesucristo.

Ese discurso sobre Dios deberá echar sus raíces en una vida de compromiso con la situación de pobreza, así como en la solidaridad con los esfuerzos por librarse de la injusticia que ella representa. En esas condiciones viven, en efecto, las grandes mayorías (razas despreciadas, clases explotadas, culturas marginadas, mujeres discriminadas) de la familia humana. Esa experiencia deberá traducirse para el seguidor de Jesucristo en un lenguaje místico sobre Dios que reconoce la presencia y plenitud de su amor gratuito, pero tendrá que expresarse también en un lenguaje profético sobre un Dios liberador que rechaza la muerte injusta del pobre (*cf.* Ec 3-4). La conjunción de esos dos lenguajes nos permitirá anunciar al Dios que "ha tomado parte por los pobres",<sup>60</sup> y que desde allí llama a toda persona a entrar en el Reino.

Habíamos mencionado más arriba el temor de algunos respecto a una pérdida de identidad de la Iglesia. Hay aquí un equívoco que es necesario disipar. Siempre hay peligros posibles en las formas de entender la misión de la Iglesia. Creemos sin embargo que asumir la causa lejos de desvirtuar su tarea en el mundo, hace

<sup>60</sup> Documento único de la Congregación General XXXIII de la Sociedad de Jesús (1983), 26. El contexto es vigoroso: "La situación de los pobres que viven hoy en el marco en que las estructuras injustas fuerzan a la mayor parte de la familia humana a vivir en condiciones deshumanizadas debería ser un constante recuerdo para nosotros de que Dios ha tomado parte por los pobres, según el designio salvífico revelado en Jesucristo, quien "vino a proclamar la Buena Noticia a los pobres" (Lc 4,18).

más bien que la Iglesia encuentre su propia identidad como signo del Reino de Dios en la historia, en la medida en que sepa hablar de la grandeza de Dios y de su preferencia por los desposeídos de la tierra. Cuando se dice que la Iglesia debe ser servidora, es necesario pensar en primer lugar en un servicio a Dios. A Dios que se revela como Dios de todos en tanto que "siempre toma posición incondicional y apasionadamente de este lado y sólo de este lado: contra los soberbios y en favor de los humildes; contra aquellos que gozan de derechos y privilegios, y en favor de aquellos a quienes se niega y despoja esos derechos".<sup>61</sup>

No hay por lo tanto pérdida de identidad, hay ganancia de ella. Pero es verdad que debe pagarse un precio para ser una Iglesia de los pobres. No el precio del ser y hacer auténticos de la Iglesia, sino el de la libertad personal, la reputación, la integridad física y mental, la presencia en su propio país y en algunos casos la propia vida.

El sentido y las exigencias del Reino colocan radicalmente a la Iglesia de Jesucristo ante la cuestión de la pobreza resultado de un sistema injusto. No pretendemos que las realidades históricas no lo hagan también. Lo que queremos subrayar es que esas realidades sólo pueden ser asumidas en todos sus requerimientos por la comunidad cristiana si ellas son referidas a la voluntad de amor, de vida, del Padre. La razón última de *la opción por el pobre está en el Dios* en quien creemos. Puede haber —y hay— otras razones para esa opción, pero en última instancia la solidaridad con los desposeídos y explotados —con su vida y su muerte— está anclada en nuestra fe en Dios. En el Dios de la vida que se revela en aquel que no hay que buscar entre los muertos porque está vivo (Lc 24,5).

Por eso recurrir esa opción es para la iglesia negarse como asamblea animada por la fuerza del Espíritu.

### Conclusión

Dos breves observaciones para terminar.

1. Nuestro intento, pese a la primera impresión que la división en dos partes de este trabajo podría producir, no es oponer la perspectiva de la Iglesia como sacramento de salvación y la Iglesia de los pobres. Todo lo contrario.

Nos interesa eso sí, señalar cómo ellas responden a desafíos históricos distintos y encuentran diferentes niveles de madurez

<sup>61</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 1 (Zurich), 434.

—pastoral y teológica —al interior de la iglesia, pero también hacer ver su íntima relación remontándonos a las intuiciones de Juan XXIII. Es claro que la primera perspectiva tenía, en la experiencia eclesial y en la teología de la época del Concilio, una preparación de la que carecía la segunda. En el Vaticano II las grandes cuestiones vienen del así llamado mundo moderno, la pobreza de la inmensa mayoría de la sociedad es vista entonces por muchos bajo el ángulo de "un problema social", sus exigencias bíblicas y su carga teológica no son percibidas con claridad.

La situación empieza a cambiar hoy. Esto no quiere decir que la eclesiología contenida en la expresión "Iglesia de los pobres" sea fácilmente aceptada. En ciertos círculos, incluso, una oposición activa ha reemplazado a la indiferencia o a la ceguera anteriores frente a ella. Se la acusa, lo hemos visto, de politizar indebidamente la Iglesia y de desvirtuar su misión. En algunos casos eso puede haber sucedido, pero no es cierto para los más serios esfuerzos en esta línea. Depende de cómo se interpreten los acentos.<sup>62</sup> Lo que ocurre es que muchas veces se comprende la óptica que subraya la necesidad de una liberación de los pobres en el contexto de la discusión entre los que, desde hace mucho tiempo en Europa —y esto se agudizó en la época conciliar y posconciliar— se conocen como "conservadores" y "progresistas".<sup>63</sup> Se ve entonces la insistencia en una opción por los pobres como una radicalización política de la interpretación secular del evangelio, cuando no de

<sup>62</sup> Que se nos permita un pequeño ejemplo personal, y nos disculpamos por eso. En "Teología de la Liberación" afirmamos —con poca originalidad, es cierto; pero con profunda convicción!— que la primera tarea de la Iglesia es celebrar la Eucaristía (p. 325). Pero si en ciertos comentarios es imposible encontrar referencias a esta aserción, se menciona en cambio el señalamiento que hacemos de las dimensiones sociales de la tarea eclesial. Los amantes del folklore teológico encuentran seguramente muy poco "típico" de un "latinoamericano" decir que celebrar la Eucaristía es lo primero... Pero con esta omisión se pierde el contexto y se desvirtúa el sentido de otras afirmaciones.

<sup>63</sup> Bastaría ver cómo algunos "progresistas" reaccionan frente a la actitud —y la teología correspondiente— centrada en una solidaridad con los marginados y explotados en América Latina, para percibir las diferencias que tenemos con ellos. Algunos de éstos nos encuentran demasiado "tradicionales" y "espirituales", y excesivamente "eclesiales". Los "conservadores", claro está, no lo estiman así; para ellos se trataría más bien de un reduccionismo a lo político de lo que consideran como a la izquierda del "progresismo" al que están acostumbrados a combatir. La verdad es que cada vez sentimos con más claridad que esta perspectiva nos encierra en categorías que no son las nuestras, y que nos es imposible discutir pasando por las horcas caudinas de la polémica entre conservadores y progresistas. Este es un punto que deberá ser profundizado.

una "muerte de Dios" y de un silencio de la Iglesia sobre su mensaje propio. Ya hemos visto que no hay tal cosa en la perspectiva de la Iglesia de los pobres. Y que por el contrario ella nos devuelve a lo fundamental del anuncio del Reino.<sup>64</sup>

Como ya hemos recordado la óptica de la Iglesia de los pobres no contaba en la época del Vaticano II —sobre todo en los países cuyos episcopados y teólogos fueron los más activos en el Concilio— con la experiencia eclesial y la teología necesarias para una presencia fecunda en sus trabajos. Los problemas de la "mayoría" eran otros. Pero la intuición de Juan XXIII ha seguido abriéndose camino y se revela como una auténtica perspectiva eclesiológica. Un inicio por lo menos. La eclesiológica centrada en la noción de sacramento puede ayudar a percibir mejor su alcance.

El lazo y la complementariedad entre esas dos perspectivas se encuentra a nivel germinal en un texto de sople misionero al que ya hemos aludido. El decreto *Ad Gentes* después de recordar a la Iglesia como "sacramento de salvación", nos dice a propósito de su tarea en el mundo: "Como esta misión continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, a impulsos del Espíritu Santo, debe andar por el mismo camino que Cristo; es decir, por el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación propia hasta la muerte, de la que surgió victorioso por su resurrección" (n. 5).

El Reino, centro del mensaje de Cristo y del cual la Iglesia es signo visible, exige que ella como pueblo de Dios cumpla su tarea histórica "por el camino de la pobreza". Con todas sus consecuencias y promesas.

2. La invitación a la apertura al mundo trajo consecuencias eclesiales —y eclesiológicas— importantes. Las resistencias —inevita-

<sup>64</sup> Hemos insistido en la diferencia de una Iglesia de los pobres con una Iglesia de preocupación social, pero tampoco se trata de lo que a partir de un libro, interesante por lo demás, se ha comenzado a llamar "la tercera iglesia". El asunto no estriba sólo en inquietudes por la justicia social o en desplazamientos geográficos o históricos. La exigencia es más radical y bíblica. La Iglesia de los pobres es la Iglesia que anuncia y realiza el Reino. Se requiere por eso "una reflexión teológica que relacione el dato bíblico esencial con los signos de los tiempos que brotan de las profundidades de la historia a través de las dolorosas luchas de los pobres" (G. Alberigo y G. Gutiérrez, "Presentación" en *Concilium* 166 (1981), 319. Véanse al respecto las precisiones de Ronaldo Muñoz en *La Iglesia en el pueblo*, Lima, CEP, 1983, y de Alvaro Barreiro, *Os pobres e o Reino*, São Paulo, Loyola, 1983).

bles— que ellas encuentran no impiden un movimiento de fondo.<sup>65</sup> La noción de la Iglesia como sacramento universal de salvación subrayó un punto esencial: la acción de Dios en el mundo. Paso importante, a no dudarlo. Dianich sugiere, sin embargo, que la fórmula sacramental ofrece una posibilidad interpretativa "que permite 'decir', explicitar, observar el misterio de la Iglesia, pero no da criterios con los cuales, valorar y discernir".<sup>66</sup> Este autor apela a una reflexión sobre *la misión* de la Iglesia, que considera como una de las más promisoras vías en eclesiología hoy, para encontrar esas pautas.

La perspectiva de la Iglesia de los pobres está, tal vez, en condiciones de dar algunos de esos criterios. Hay aquí, como ya lo hemos notado, una fuerte exigencia de verificación de la tarea eclesial en el compromiso concreto. No se trata, por cierto, de algo mecánico y comprobable a cada paso, pero sí de una pista teológica (eclesiológica en este caso) estrechamente ligada a la realidad histórica y eclesial.

Por esa razón la teología que se hace en América Latina busca expresar y alimentar el compromiso de las comunidades eclesiales de base en el proceso de liberación que viven las masas pobres y oprimidas del subcontinente, para desde allí anunciar el evangelio. Esa es la razón de la preocupación y la presencia activa en la Iglesia de este discurso sobre la fe. Una eclesiología sin su correlato en la realidad eclesial y en el mundo latinoamericano resulta vacía.

Pero esta misma relación con la práctica es fuente de muchas dificultades. Más arriba aludíamos a la hostilidad que encuentra la perspectiva teológica de la Iglesia de los pobres tal como se comienza a vivir en América Latina por ejemplo. No obstante, esto no es sino un reflejo pálido de los problemas que encuentran los esfuerzos concretos por construir una Iglesia fiel al amor de Dios por todo ser humano, y de predilección por los desposeídos al mismo tiempo. La Iglesia de los pobres inquieta y hiere los intereses de los grandes de este mundo. Ella encuentra, por eso, la cruz del Señor en su camino. Si hay una Iglesia que no puede ser triunfalista, como se decía en la época del Concilio, es ésta. La sangre de los que testimonian su amor por Dios en la solidaridad con el pobre así lo está probando. "Sangre de los cristianos" que es semilla de nueva vida y de esperanza (*cf. Ad Gentes, 5*).

Eso mismo, sin embargo, la permite anunciar desde el sufrimiento y la muerte de muchos la esperanza de la victoria defini-

<sup>65</sup> Para ello será necesario retomar lo que Acerbi llama "la experiencia espiritual del concilio", más que la letra misma (art. cit., pp. 439-442).

<sup>66</sup> Art. cit., p. 458.

tiva de la vida del Resucitado. No es tarea fácil. Como decía Mons. Romero, en un llamado a la conversión de todo cristiano y de toda la Iglesia, dos semanas antes de ser asesinado: "convertirse, pues, en este lenguaje del evangelio de hoy, es un caminar doloroso entre llanto y luto, entre sufrimientos y penas, coronas de espinas, latigazos, torturas, pero que terminan en una victoria final: la resurrección del Señor que es la resurrección de todos nosotros" (Homilía del 9 de marzo de 1980).

La resurrección del Señor, victoria sobre la muerte, nos convoca como "ecclesia", como comunidad llamada a dar testimonio de la vida.