

Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana. Un diagnóstico eclesiológico después de Medellín (1968)*

Álvaro Mejía Góez**

Resumen

En los años 60 y 70 en Latinoamérica se había iniciado todo un movimiento de renovación de la teología y de la Iglesia, gracias al intento de aplicación del Concilio Vaticano II en este continente. Los problemas eclesiológicos que nos ocupan en este artículo estaban al orden del día. A más de 40 años de distancia de esos acontecimientos y después de la celebración de las Conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida, el diagnóstico eclesiológico en este continente debe asumir un nivel distinto en la discusión y deberá preocuparse por otras realidades en la construcción eclesiológica. La credibilidad de la Iglesia es un componente de esa reflexión que queremos poner en consideración de los lectores.

.....

- * Este artículo hace parte de una investigación adelantada por el autor y que se ha incluido en la línea de investigación «Cuestiones de Teología Sistemática», de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.
- ** Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura. Magister en Teología Fundamental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido docente de Teología Fundamental en Medellín y asesor de investigaciones de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (Lasallistas) en Medellín, Pereira y Barranquilla. Ha prestado servicios como asesor disciplinar y pedagógico de las editoriales Santillana y SM. Contacto: amejia@academia.usbbog.edu.co

Palabras clave

Iglesia, credibilidad, testimonio, Teología de la Liberación, Teología Fundamental.

Abstract

As a result of the implementation of the Second Vatican Council in Latin America, a renovation movement of Theology and of the Church started in the 60's and 70's in this continent, when ecclesiological problems studied in this article were frequent. More than 40 years after the Conference of Medellin, and after the celebration of the Conferences of Puebla, Santo Domingo and Aparecida, the ecclesiological diagnosis in this continent must assume a different level in the discussion and must pay attention to other realities in the ecclesiological construction. The credibility of the Church, as a component of this reflection, is offered for the consideration of readers of this article.

Key words

Church, credibility, testimony, Liberation Theology, Fundamental Theology

El cardenal Alfonso López Trujillo fue, sin duda alguna, uno de los protagonistas de primera mano, en el desarrollo, aplicación y contención, de lo que significó la vida de la Iglesia a partir de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (DM) (1968). Como voz autorizada por los niveles de dirección a los que llegó en el CELAM, primero, y como cardenal, después, realizó abundantes diagnósticos sobre la situación eclesial pos Medellín; la mayoría de ellas se encuentran consignadas en el libro *De Medellín a Puebla*, publicado por la BAC en 1980. El libro es un compendio de

diferentes ponencias e informes realizados por el entonces arzobispo de Medellín y presidente del CELAM¹, en los años que median entre Medellín y Puebla. Dado mi interés por rastrear los asuntos del método teológico en la eclesiología pos Medellín; y ya que el cardenal López Trujillo fue protagonista cualificado en las discusiones sobre el tema, lo tomaré como referencia para mis análisis, que espero ampliar y cotejar con otras fuentes, igualmente autorizadas en nuestro contexto. Por los motivos de brevedad de este texto me centraré en la ponencia que monseñor López Trujillo presentó al Equipo Teológico-Pastoral del CELAM en 1977, que tituló *Tendencias Eclesiológicas en América Latina (Apuntes)*.

Según el parecer del reconocido obispo, los asuntos cristológicos y eclesiológicos están al centro de las discusiones teológicas en los primeros años posteriores a Medellín. Consideraba el entonces presidente del CELAM, que dependiendo de una postura cristológica se desprende una concepción de iglesia –cosa absolutamente cierta– y eso lo ha aplicado siempre el magisterio eclesiástico que, partiendo de una cristología deductiva, ha hecho siempre una eclesiología desde arriba, descendente, dogmática.

Pero, realmente, al parecer del cardenal López Trujillo, más que la cristología “la cuestión eclesiológica ocupa hoy, sin la menor duda, el primer puesto... [afirmaba el arzobispo y consideraba que]... Están en juego muchos asuntos medulares en torno a la comprensión de la unidad de la Iglesia, de su real naturaleza y su misión... [ya que para entonces se empiezan a sentir en el continente]... marcadas desviaciones”². ¿Cuáles serían para el cardenal esas desviaciones? ¿Cuáles son los asuntos a monitorear en la Iglesia latinoamericana?

-
- 1 Monseñor Alfonso López Trujillo fue elegido en noviembre de 1972, en Sucre (Bolivia), secretario general del CELAM y reelegido en Roma, en 1974, para el mismo cargo, por los obispos latinoamericanos. Desde marzo de 1979 hasta 1983 ejerció las funciones de presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano. Fue nombrado y confirmado por los papas Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II como secretario general de la Conferencia de Puebla. En 1983 fue creado cardenal. Rigió los destinos de la Arquidiócesis de Medellín desde 1979 hasta 1991. Al dejar la Arquidiócesis de Medellín hasta su fallecimiento en 2008, fue presidente del Pontificio Consejo para la Familia en el Vaticano.
 - 2 Alfonso López Trujillo, *De Medellín a Puebla* (Bogotá: CELAM, 1980), 139.

1. Se debe partir de la constatación de que en América Latina no hay tratados eclesiológicos serios ni sistemáticos, solo artículos dispersos y planteamientos de ocasión; por eso el cardenal López Trujillo prefería hablar de tendencias eclesiológicas que se enmarcan más en maneras prácticas de hacer pastoral; que el cardenal los llama "simples apuntes".
2. Parafraseando al padre Y. Congar, quien escribió un pequeño libro titulado "Esta Iglesia que yo amo", el entonces arzobispo coadjutor de Medellín con derecho a sucesión, consideraba que las posturas teológicas frente al ser de la Iglesia pasan necesariamente por la manera de amar a la Iglesia. Los ataques a la Iglesia, los más mordaces, le vienen de adentro y no de afuera, lo que pone a dudar al cardenal sobre la autenticidad con la que se ama la Iglesia. Parece entonces que según el cardenal, algunos teólogos latinoamericanos tendrían un "amor crítico" que termina por deformar o caricaturizar a la Iglesia, haciendo que los demás se alejen y yéndose ellos mismos.
3. En los últimos años ha hecho carrera la tesis de que es posible seguir a Cristo por fuera de la Iglesia; se "anuncia la muerte de la Iglesia institucional, pretendiendo que se alcanza mejor a Cristo prescindiendo de ella"³. Esta postura pareciera más presente en los jóvenes que buscan llegar a Cristo con más espontaneidad sin la mediación institucional. La pregunta que se hace el presidente del CELAM, es si esa postura es original de la juventud, o más bien es provocada por capellanes y asesores juveniles.
4. Tanto en lo cristológico como en lo eclesiológico, deben tratarse con equilibrio teológico las realidades de la trascendencia y la inmanencia. Citando a Comblin, el cardenal López considera que una "Iglesia espiritualista, distante del mundo, de la historia, con la tentación de saltar sobre el tiempo, en nombre de la fidelidad al Dios trascendente e inmutable, proyectará probablemente una

3 *Ibidem.* p. 146.

figura 'iconizada' de Cristo [...] Como en los iconos, dice Comblin, los gestos pierden su contexto humano y son estilizados para transformarse en signos del mundo trascendente e invisible"⁴.

5. En este tema, tanto el cardenal como en general el Magisterio de la Iglesia, se inscribe en la tradicional disputa entre Escuela Alejandrina y Escuela Antioquena, divinidad versus humanidad. Seguro que el Magisterio se siente más cómodo con la divinidad, aunque la exageremos. La exagerada humanidad es la que más incomodidades ocasionan al Magisterio Eclesiástico. De hecho es la postura antioquena la que es motivo de críticas para el cardenal López, ya que en esta postura están inscritos, según su análisis, los teólogos de la liberación, pues esta interpretación inmanentista de la Iglesia hace "coincidir el reino con el cambio revolucionario"⁵. Esta idea, al parecer del cardenal, ha sido difundida por el movimiento "Cristianos por el socialismo" y por las tesis de Jon Sobrino en su obra "Cristología desde América Latina".

En este punto llegamos al asunto más neurálgico del diagnóstico eclesiológico, por parte del entonces presidente del CELAM. La ponencia que monseñor López Trujillo presentó al Equipo Teológico-Pastoral del CELAM en 1977, enfila todas sus baterías contra el concepto de "Iglesia *del* pueblo", ya que es más correcto decir "Iglesia *en el* Pueblo"; esta expresión es la "afortunada expresión del documento del CELAM [...] para contraponerla con la 'Iglesia del Pueblo' y 'La Iglesia Popular' [...]"⁶.

4 Joseph Comblin, *Theologie de la Révolution* (París: 1970), 236. Esta cita se ha tomado directamente de Alfonso López Trujillo, *op. cit.*, p. 149.

5 *Ibidem*.

6 Este documento fue el resultado de la reunión del equipo teológico-pastoral, realizada en septiembre de 1976, sobre el tema «Iglesia y religiosidad popular en América Latina».

1. “Iglesia en el Pueblo”: eclesiología deductiva⁷

Esta eclesiología parte del supuesto de que la iglesia existe a-histórica o de manera a-temática en los individuos, para usar una expresión rahneriana; no sería necesario experimentarla históricamente, porque ella existe de modo “ontológico” como lo afirmaría la Congregación para la doctrina de la fe en la “Carta a los obispos de la Iglesia católica acerca de algunos aspectos de la comprensión de la Iglesia como comunión” (*Communio Notio*), publicada en 1992, siendo prefecto aún el cardenal J. Ratzinger.

Esta carta generó fuertes reacciones de parte de algunos obispos y especialmente del cardenal Walter Kasper, quien contestó con una conferencia, que después sería refutada por el mismo cardenal Ratzinger, creándose así una fuerte y pública confrontación entre ambos cardenales. A decir del Cardenal W. Kasper “Lamentablemente, el cardenal Ratzinger ha enfocado el problema de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares desde un punto de vista meramente abstracto y teórico, sin tener en cuenta situaciones y experiencias pastorales concretas”⁸ y agrega Kasper que “La relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares no puede explicarse en abstracto por la vía de deducciones teóricas, porque la Iglesia es una realidad histórica concreta”⁹.

En la conferencia de Ratzinger, ya mencionada, el cardenal hace su lectura del concepto “pueblo de Dios”, descalificando un cierto uso marxista del término, según él, por parte de la Teología de la Liberación (TdL); afirmaba el cardenal:

7 Para un análisis de la Iglesia del Pueblo véase: Juan Luis Segundo, «Estudio crítico sobre la Teología de la Liberación», *Cristianismo i justicia* (1986), www.fespinal.com.

8 El documento de la Congregación para la doctrina de la fe puede consultarse en: AAS 85 (1993) 838-850. La conferencia del cardenal Walter Kasper, en noviembre de 2001, puede leerse en: www.servicioskoinonia.org/relat/281.htm. La conferencia del cardenal Joseph Ratzinger, «Conferencia sobre la eclesiología de la *Lumen Gentium* pronunciada en el Congreso Internacional sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, organizado por el Comité para el Gran Jubileo del año 2000», se encuentra en: www.multimedios.org/docs/d000671/index.html.

9 *Ibidem*.

En una primera fase de la acogida del Concilio, junto con el tema de la colegialidad, domina el concepto de pueblo de Dios, que, entendido muy pronto totalmente a partir del uso lingüístico político general de la palabra pueblo, en el ámbito de la teología de la liberación, se comprendió, con el uso de la palabra marxista de pueblo, como contraposición a las clases dominantes y, en general, aún más ampliamente, en el sentido de la soberanía del pueblo, que ahora, por fin, se debería aplicar también a la Iglesia¹⁰.

En un segundo momento, el hasta entonces prefecto del ex Santo Oficio, se ocupa de las numerosas críticas al texto publicado por la Congregación a su cargo y deja claro que:

a partir de las palabras del Génesis, según las cuales el hombre y la mujer serán 'una sola carne' (Gn 2, 24), la imagen de la esposa se fundió con la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, metáfora que a su vez deriva de la liturgia eucarística. El único cuerpo de Cristo es preparado; Cristo y la Iglesia serán 'una sola carne', un cuerpo, y así 'Dios será todo en todos'. Esta prioridad ontológica de la Iglesia universal, de la única Iglesia y del único cuerpo, de la única Esposa, con respecto a las realizaciones empíricas concretas en cada una de las Iglesias particulares, me parece tan evidente, que me resulta difícil comprender las objeciones planteadas¹¹.

Al referirse nuevamente al tema de la existencia ontológica de la Iglesia universal con relación a las iglesias particulares, el cardenal analiza el texto lucano del relato de pentecostés y asevera que esta efusión del espíritu es dada a los doce junto con María y que ellos son la representación de la Iglesia universal y no miembros de una Iglesia particular. Aquí es donde radica la visión extrinsecista de Ratzinger y que es criticada por Kasper, ya que el cardenal no puede extraer a los doce junto con María de un contexto histórico y territorial concreto en el tiempo, como es Jerusalén en los días o meses posteriores a la muerte de Jesús de Nazaret. Al respecto afirma Kasper: "Esta argumentación es altamente cuestionable. Muchos exégetas sostienen que el 'acontecimiento de Pentecostés' en los Hechos de los Apóstoles es una construcción de Lucas. También ocurrieron

10 Joseph Ratzinger, *op. cit.*

11 Cf. *Idem.*

similares 'acontecimientos de Pentecostés', probablemente desde el comienzo, en las comunidades de Galilea"¹².

El cardenal Ratzinger hace una alusión personal al cardenal Kasper y afirma: "No expresa exactamente el sentido del texto de la Congregación para la doctrina de la fe Walter Kasper cuando, al respecto, dice que la comunidad originaria de Jerusalén fue de hecho Iglesia universal e Iglesia particular al mismo tiempo"¹³, a su vez el cardenal Kasper alude a Ratzinger diciendo: "Las reflexiones del cardenal Ratzinger fracasan al probar el primado de la Iglesia universal, así como fracasaron los argumentos históricos. La preexistencia de la Iglesia debe ser comprendida como la Iglesia concreta que es 'en y a partir de' las Iglesias particulares"¹⁴.

Como lo he querido mostrar ampliamente, el cardenal Ratzinger y el entonces y luego cardenal López Trujillo se ubican en la misma eclesiología neoescolástica extrinsecista, dogmática, deductiva, que considera una Iglesia preexistente, ontológica, a-histórica, a-temporal, fuera de un pueblo y unas personas concretas, que por lo tanto existe no desde el pueblo sino *en el* pueblo, como si ésta viniera en un segundo momento a habitar *en el* pueblo y no que el pueblo sea la iglesia.

Felizmente el cardenal Kasper recuerda en medio de su debate una frase de Henri de Lubac quien afirmó: "Una Iglesia universal que tuviera una existencia separada o que alguien pudiera imaginar como existente fuera de las Iglesias particulares es una mera abstracción". Explicó además: "Dios no ama abstracciones vacías. Ama a seres humanos concretos de carne y hueso. La voluntad salvífica eterna de Dios quiere la encarnación del Logos en vista de la Iglesia concreta compuesta por gente de carne y hueso"¹⁵.

12 Walter Kasper, *op. cit.*

13 Joseph Ratzinger, *op. cit.*

14 Walter Kasper, *op. cit.*

15 Citado por Walter Kasper en la mencionada conferencia.

2. Una posible salida

Con el pasar de los años, en la distancia de las viejas discusiones entre el magisterio eclesial y la teología de la Liberación, la eclesiología ha mutado de intereses y ha trasladado sus preguntas y preocupaciones a otras esferas. Más allá de la discusión sobre las categorías sociológicas que se le aplicaron a la Iglesia, la eclesiología fundamental se está preguntando sobre la credibilidad de esta Iglesia que se dice es de Cristo. En este apartado, pues, intento dibujar un modelo de Iglesia que sea capaz de hacer que ella sea una institución, como sacramento, creíble o digna de fe. En definitiva quiero buscar la respuesta a dos preguntas que la cultura posmoderna nos coloca: ¿cómo puede ser la Iglesia, para el hombre contemporáneo, un signo que le induzca a pensar que Ella es el lugar de la salvación? ¿En qué medida, y cómo, para creer, hemos de apoyarnos en el testimonio de la Iglesia?

Al intentar responder a estas cuestiones damos por aceptado que la Iglesia es "una instancia crítica de la fe", es decir que su conciencia de ser sacramento de salvación para los hombres no ha sido siempre significativa en la vida del hombre moderno¹⁶; el problema, por tanto, no es solamente la discusión si la Iglesia fue fundada o no por Cristo, o si lo correcto es decir "Iglesia de los pobres" o "Iglesia popular", esto permanece más en la esfera de las discusiones de los teólogos; lo que realmente toca la sensibilidad de la cultura del hombre posmoderno es si esta Iglesia que afirma ser fundada por Cristo es realmente el espacio donde se reconoce a Cristo, se vive la verdadera libertad de los hijos de Dios, se puede ser auténticamente humano, los pobres tienen un espacio preferencial como en la vida de Jesús. Estas y otras tantas inquietudes deben ser respondidas por una teología que no sólo se ocupe de "dar razón" desde la razón, sino

.....

16 Cf. Álvaro Mejía Góez, «Anámnesis y metanóia, categorías de un nuevo paradigma eclesiológico», *Cuestiones Teológicas* 81 (2007).

que elabore un discurso más contextual y que haga a la Iglesia, no sólo razonable para el creyente, sino sobre todo digna de fe.

¿Es la Iglesia “motivo u obstáculo para la fe?”¹⁷; si “la fe cristiana es, por su naturaleza, fe eclesial” como lo afirma A. Dulles¹⁸, el tema de la credibilidad concede un relieve fuertemente destacado a la Iglesia en cuanto mediación necesaria para llegar a Jesús y en cuanto guardiana y trasmisora garante de la revelación¹⁹. En esta medida, en la revelación no sólo interesa el quién y el qué, sino también el cómo o los medios queridos por Dios para su automanifestación. Fácilmente se advierte la vinculación de las cuestiones de la revelación con las cuestiones eclesiológicas, ya que la Iglesia representa un especial signo de credibilidad en cuanto es Iglesia de Cristo, y por lo tanto en ella la revelación de Cristo adquiere una dimensión histórica objetiva y, como lo afirma la teología dogmática, solamente en la Iglesia se puede tener a Cristo y recibir su fuerza significadora. Pero también es cierto que la Iglesia tiene un aspecto humano, defectible, que juzgado sólo desde criterios fenomenológicos, desconociendo su dimensión de misterio, la hace ver un contrasigno o escándalo de su relación con la acción salvadora de Dios.

Según lo anterior, la relación Revelación-Iglesia-Credibilidad nos remite con pleno derecho a la Teología Fundamental ya que ésta se centra en la reflexión de la Iglesia como instancia que da acceso y hace creíble el conocimiento por la fe del misterio de la revelación²⁰. En este contexto valdría la pena analizar la obra teológica de Salvador Pie Ninot, quien ha hecho un intento por construir una eclesiología fundamental para nuestros tiempos.

17 Felicísimo Martínez Diez, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana* (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997), 150.

18 Cf. Avery Dulles, «La Chiesa: Sacramento e fondamento della fede», en *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, ed. Rene Latourelle y Gerard O'Collins (Brescia: Queriniana, 1982), 326.

19 Al hablar de la Iglesia, no hablamos de un ente abstracto, de una idea. La Iglesia como realidad empírica está hecha de personas, de comunidades, de instituciones. Vale la pena leer lo que, al respecto de este tema sobre la Iglesia «de abajo», o la «iglesia de arriba»; mejor aún, la iglesia «desde dentro» o «desde fuera», nos presenta Hans Waldenfels, *Teología fundamental contextual* (Salamanca: Sígueme 1994), 433.

20 Cf. Román Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe* (Salamanca: Sígueme, 1981), 317.

En la cuarta parte de su libro *la teología fundamental*²¹, este teólogo centra su reflexión en la Iglesia, parte que en los tratados clásicos era vista como la *Demonstratio catholica* o tratado *De Vera Ecclesia*. A partir de la evolución experimentada por el Vaticano II en su enfoque de la eclesiología, tal tratado fue desapareciendo de la Fundamental e incorporándose a la Teología sistemática. En todos estos documentos se percibe un cambio decisivo en el enfoque sobre la Iglesia: la prioridad la tiene su carácter de misterio y por tanto de objeto de fe, y ya no se la presenta directamente como motivo de credibilidad, tal como hace el Vaticano I. En efecto, se pasa de una concepción que veía la Iglesia principalmente como *societas* y que tuvo fuerte reflejo en el Vaticano I y en los tratados eclesiológicos que le siguieron, a una concepción más bíblica, de raíz litúrgica, atenta a una visión misionera, ecuménica e histórica, donde la Iglesia es descrita como *Sacramento de Salvación* (LG 1, 9, 48, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5), fórmula que es eje de las afirmaciones del Vaticano II.

Junto con esta reflexión se ha puesto progresivamente de relieve, sobre todo a partir del sínodo de los obispos de 1985, que la visión eclesiológica del Vaticano II introduce, aunque sea de manera implícita, el concepto de *communio* (LG 4, 8, 13-15, 18, 21, 24s; DV 10; GS 32; UR 2-4, 14s, 17-19, 22). Afirma Pie-Ninot:

la tarea propia de la fundamental en estos años del postconcilio ha surgido progresivamente de nuevo y con fuerza [...] Esta incorporación de la eclesiología aparece, no como un intento de abandonar el lugar privilegiado y propio que ha adquirido en la dogmática, particularmente después del Vaticano II, sino que refleja la necesidad de que también se afronten diversas cuestiones de eclesiología desde la perspectiva de la credibilidad²².

La necesidad, pues, de retomar la perspectiva de teología fundamental en la eclesiología se ha hecho cada vez más urgente en estos últimos años. Subraya con fuerza esta idea Pie Ninot citando las palabras de K. Rahner que sobre este tema decía: "el católico

21 Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001).

22 Salvador Pie-Ninot, *Introducción a la eclesiología* (Navarra: Verbo divino, 1999), 28.

moderno vive la conciencia de la Iglesia del concilio Vaticano I y la peculiaridad de éste consiste en que su acento (naturalmente no su contenido exclusivo) se apoya en la Iglesia como motivo, experimentable empíricamente, de credibilidad, y no en la Iglesia como objeto escondido en sí de fe²³. En efecto, a pesar de que el Vaticano II analizó con tanto detalle la Iglesia, no se puede negar que la experiencia eclesial continúa siendo una experiencia difícil para el hombre contemporáneo; de ahí que se haya subrayado de nuevo la importancia de retomar un tema clave: la credibilidad de la Iglesia que se fundamenta en Jesús y se testimonia con la vida.

El autor quiere introducir en su visión eclesiológica la categoría de credibilidad basada en el testimonio y lo hace estructurando su discurso así: una exposición sobre las "notas" de la verdadera Iglesia –el gran tema de la Apologética Católica desde el siglo XVI–. Igualmente la *vía empírica* como camino de acceso a la credibilidad de la Iglesia. También nos da una panorámica del uso de las tres vías –la *vía notarum*, la *vía histórica* y la *vía empírica*– en la eclesiología posconciliar. El último apartado apunta al testimonio como signo eclesial de credibilidad, desde el testimonio fundante, es decir, el testimonio apostólico, hasta el testimonio constante que es el testimonio de vida de la Iglesia hoy, que sea capaz de "dar razón de la esperanza". Daremos una mayor atención al cuarto, que nos ayudará a encontrar una primera respuesta a la cuestión de la eclesiología en la posmodernidad.

3. El testimonio: signo eclesial de credibilidad

Para ubicar mejor el concepto de "credibilidad basada en el testimonio" como paradigma eclesiológico propuesto por Pie-Ninot, es necesario entender la manera clásica de hacer eclesiología en la teología apologética y manualística antes y después del Vaticano I.

23 Karl Rahner, *Escritos de Teología V* (Madrid: BAC, 1968), 378. Citado en: Salvador Pie-Ninot, *Introducción a la Eclesiología*, op. cit., p. 29.

La demostración católica ha conocido tres formas clásicas a lo largo de la Edad Moderna: *la vía histórica*, *la vía de las notas* y *la vía empírica*. Examinando los documentos antiguos la vía histórica se proponía mostrar que la Iglesia católica romana es la verdadera Iglesia de Jesucristo. Una forma simplificada de esta demostración es la llamada *vía primatus*, ya que se limita a probar que el Obispo de Roma es el legítimo sucesor de Pedro. La vía de las notas –Una, Santa, Católica y Apostólica– se propone demostrar que la Iglesia católica romana tiene las cuatro notas esenciales que Jesús otorgó a su Iglesia.

La vía empírica se propone probar que la Iglesia católica romana es la verdadera Iglesia, mostrando su historia y su existencia, su expansión y su fecundidad, como un auténtico milagro moral, como verdadero signo de su origen divino; así esta vía valora la Iglesia en sí misma como milagro y signo de credibilidad que la convierte en "signo levantado entre las naciones" (DZ 3014)²⁴. Esta vía le servirá al profesor Pie-Ninot como base para fundamentar su propuesta, que ampliaremos más adelante. Concluye Pie-Ninot que "de estos tres métodos de demostración, *la vía notarum* ha sido el más utilizado durante la época moderna"²⁵ y ha servido para desarrollar una nueva vía que Pie-Ninot ha llamado *vía paradoxae*. En ella queda evidenciada la paradoja de la Iglesia que considero debe ser valorada hasta sus últimas consecuencias como una posibilidad de dar "respiro" a una concepción de la Iglesia demasiado "angelical".

La paradoja eclesial trabajada desde varios frentes teológicos se muestra como una salida a la tensión entre Iglesia misterio e Iglesia institución; entre Iglesia santa e Iglesia en camino de conversión. Estoy convencido que esta vía puede hacer más creíble y aún más razonable la afirmación del Vaticano II de que la Iglesia es

24 Cf. La exposición de Salvador Pie-Ninot, Iglesia: «La Vía Empírica», en *Diccionario de Teología Fundamental (DTF)*, ed. Rene Latourelle y Rino Fisichella (Madrid: Paulinas, 1992), 661-662.

25 Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental*, op. cit., p. 480.

“sacramento”²⁶; además que la coloca en una dimensión escatológica que la pone en camino de perfección.

4. La vía empírica

Pie-Ninot parte de la certeza de que esta vía tiene gran importancia y significatividad como camino de acceso a la credibilidad de la Iglesia. Ella ha estado presente de manera implícita en la reflexión teológica desde los Padres de la Iglesia de los siglos I al IV, pasando por Savonarola en el siglo XV, con Bossuet y Pascal en el XVII y J. Balmes en el siglo XIX. Su gran sistematizador y quien se encarga de introducirlo como paradigma teológico en el Vaticano I es el cardenal Dechamps.

a) La Vía Empírica en el Vaticano I (1870)

En el capítulo referente a la fe dentro de la Constitución dogmática sobre la fe católica se habla del papel de la Iglesia en el proceso creyente. En él encontramos algunos puntos centrales:

- Dios instituye la Iglesia por medio de su Hijo.
- La provee de unas notas que sirven para que sea reconocida como guardiana maestra de la Revelación.

26 Este tema de la paradoja ha sido tratado desde diversos ángulos por teólogos católicos y protestantes, y se da tanto en las notas de la Iglesia como en la vía empírica al constatar que los atributos de la Iglesia no sólo son una realidad ya presente en Ella, sino también una tarea, porque la respuesta humana en ocasiones ofusca esta realidad sacramental en la Iglesia. J. Moltmann, por ejemplo, reformula las notas añadiendo a la Unidad la *libertad*, a la catolicidad la *toma de partido*, a la santidad la *pobreza* y a la apostolicidad el *sufirimiento*. Cf. *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una Eclesiología mesiánica* (Salamanca: Sígueme, 1978). A. Dulles, por su parte, afirma que la Iglesia es y debe ser una, *para ser signo eficaz*; santa *por la fuerza de la gracia de Dios*; Católica *por la muerte de Cristo por toda la humanidad*; y apostólica *en continuidad con sus orígenes*. Un argumento interesante al respecto se encuentra en Avery Dulles, «La Chiesa, sacramento e fondamento della fede», en Rene Latourelle y Gerard O'Collins, *op. cit.* La teología de la liberación también contribuye a esta visión de una iglesia entendida y asumida desde la paradoja, pregonando por una Iglesia que sea veraz, que sea ella misma y digna de crédito; para ello también re-formula las notas: la *unidad* entendida desde la *comunión*; la *catolicidad* desde la *opción por los pobres*; la *santidad* como *tarea de conversión* y la *apostolicidad* como *fidelidad histórica a la misión*. Cf. Álvaro Quiroz, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1983).

- Ella "por sí misma" es "un gran y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina" (DZ 3013) y demuestra serlo por los atributos que posee: santidad, fecundidad, unidad universal e invicta estabilidad.
- Basada en el texto de Is 11,12 la Iglesia puede afirmar que ella es "un signo levantado entre las naciones" (DZ 3014).

Podemos resumir en un breve silogismo el principio de la vía empírica: "La Iglesia Católica afirma ser la verdadera Iglesia de Cristo. Dios ha afirmado esto por medio de signos sobrenaturales. Por tanto la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia"²⁷. Los promotores de tal vía fueron especialmente R. Garrigou-Lagrange, M. Nicolau, S. Tromp. Es necesario recordar que estos teólogos se ubican en la época de la teología manualística que nace en el siglo XIX y va hasta mitad del siglo XX. Esta ofrece una ayuda a la Iglesia que está siendo atacada por el protestantismo, el cual cuestiona la fidelidad de la Iglesia de Roma a los designios de Cristo, en cuanto ésta se ha corrompido haciéndose una organización humana. De ahí que la teología asuma un carácter apologético subrayando la dimensión visible y jerárquica de la Iglesia; aquí prevalece el método dogmático, el magisterio eclesial es el lugar privilegiado para hacer teología, ésta se organiza en tratados o manuales y la escritura no es objeto de estudio sino un instrumento para argumentar.

b) La vía empírica en el Vaticano II (1962-1965)

Pie-Ninot hace un análisis de la terminología para constatar cómo el Concilio Vaticano II no cita casi el tema de la Iglesia como signo entre las naciones, pero se encuentran referencias significativas al tema de la vía empírica. Hablando, por ejemplo, de las comunidades separadas, se recuerda y exhorta a los católicos "a la purificación y a la renovación, a fin de que la señal de Cristo resplandezca con mayor claridad sobre la faz de la Iglesia" (LG 15 - GS 43), haciendo uso del término *signum*. En la Constitución sobre la Liturgia podemos leer:

.....
27 Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental*, op. cit., p. 562.

[...] Al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo del Señor y morada de Dios en el Espíritu, hasta llegar a la medida de la plenitud de la edad de Cristo, la liturgia robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo y presentar así la Iglesia, a los que están fuera, como estandarte [signo] levantado en medio de las naciones bajo el cual se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos, hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor. (SC 2)²⁸.

Igualmente cita Pie-Ninot pasajes como (LG 50) que utiliza el término testimonio; o (AG 36) y (UR 2) que utilizan el pasaje de Isaías antes mencionado pero ya no en el sentido estricto como fue utilizado en el Vaticano I sino dándole un enfoque renovado. "En efecto, el centro de la constatación del signo de la Iglesia se sitúa progresivamente en la categoría *testimonio*"; y sigue diciendo que "son los propios cristianos que por su vida 'santa' y las comunidades cristianas por su vida 'de unidad en la caridad' que constituyen el testimonio del signo Iglesia"²⁹. Podemos concluir entonces con toda certeza que algo ha cambiado a partir del Vaticano II como nos lo dice Felicísimo Martínez Díez:

A partir de este acontecimiento eclesial, la eclesiología ha experimentado un vuelco radical [...] Dos factores han contribuido de forma especial a estos cambios experimentados por la eclesiología. En primer lugar, los pasos dados en el campo del ecumenismo [...] En segundo lugar, la nueva relación Iglesia-mundo ha contribuido no poco a superar los viejos resabios apologeticos de la eclesiología [...] El paso del anatema al diálogo ha sido definitivo en este sentido. La nueva eclesiología no se propone únicamente examinar la identidad de la Iglesia de Jesús en el ámbito teórico: procura mostrar su significación y credibilidad en el ámbito histórico. La reflexión eclesiológica no se ocupa solamente de la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma. Se preocupa también de analizar la visión que el mundo moderno tiene de la Iglesia"³⁰.

Esta nueva manera de abordar el tema eclesiológico, apunta Pie-Ninot, lleva a concluir que lo que el Vaticano I entendía por signo de la Iglesia con sus atributos *milagrosos*, el Vaticano II lo refiere

28 La versión de los documentos del Concilio Vaticano II, está tomada de Bilbao: Ediciones Mensajero, 1996.

29 Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental*, op. cit., p. 570. Sin duda está citando a Rene Latourelle, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación* (Salamanca: Sígueme, 1971), 25.

30 Felicísimo Martínez Díez, op. cit., pp.148-149.

al *testimonio* personal y comunitario. En esta línea el testimonio de vida aparece como el signo eclesial de credibilidad por excelencia.

Después del Concilio son escasos los estudios especializados sobre el tema del testimonio en referencia explícita a la vía empírica, pero en algunos teólogos y documentos magisteriales se puede rastrear el tema abordado de diversas maneras³¹. Lo que sí es claro es que en la nueva eclesiología sacramental se trata de hacer una síntesis entre la dimensión misteriosa e histórica de la Iglesia, al igual que se dimensiona más el testimonio personal y comunitario de los miembros de la Iglesia, dejando a un lado la cuestión de los atributos; así como se habla más del testimonio significativo de la presencia salvadora de Dios en el mundo y se deja a un lado la expresión "milagro moral".

5. El testimonio, nuevo paradigma de la eclesiología fundamental

Pie-Ninot ha hecho una recepción bastante amplia de lo que ha sido la vía empírica en el transcurso de la apologética hasta su transformación en el Vaticano II; así como elenca un buen número de teólogos que ampliaron esta temática después del concilio. Nos muestra el autor que igualmente algunos documentos magisteriales, como *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, dieron "carta de ciudadanía" al paradigma *testimonio* como columna vertebral en la nueva Eclesiología. Pero también incluso filósofos como Paul Ricoeur trabajan este argumento³². Para Ricoeur el testimonio no se agota en la coherencia entre lo que se cree y lo que se vive, sino que el testimonio apunta a una trascendencia. Recuerda Ricoeur que el testigo da testimonio de algo o de alguien que le supera, lo que quiere decir que el testimonio procede del *Otro* y que el compromiso del testigo es también

31 El autor elenca un buen número de teólogos, al igual que a lo largo de toda la obra presenta abundante bibliografía. Cf. *La teología fundamental, op. cit.*, p. 505.

32 Pie Ninot sostiene la tesis de que la categoría testimonio aparece en la filosofía a través del pensamiento personalista de G. Marcel y H. Bergson, entre otros; y que luego es desarrollado por la filosofía analítica y la hermenéutica. Cf. *La teología fundamental, op. cit.*, p. 577.

la acción del *Otro* que testimonia. Con estos presupuestos entendemos la distinción que Pie-Ninot hace entre testimonio apostólico, testimonio de vida y testimonio interior del Espíritu. Estas dos fuentes, teología y filosofía, darán a nuestro autor las bases para afirmar que “el testimonio puede convertirse en signo eclesial de credibilidad [...] que se sitúa en una dinámica comunitaria e histórica [...]”³³.

Esta doble dinámica del testimonio nos sitúa en dos vertientes: *el testimonio fundante* que nos remite al testimonio de la Iglesia Apostólica como fundamento de la Iglesia de todos los tiempos; y *el testimonio de vida* como signo constante y actualizador de la Iglesia. Nos detendremos en el segundo aspecto ya que toca más de cerca con la problemática de la posmodernidad. El tema del testimonio fundante es hoy una discusión importante en el ámbito académico, por eso elenco varias obras que pueden iluminar la cuestión³⁴.

Me parece más importante, para el objetivo de este trabajo, el segundo aspecto ya que, como lo dije más arriba, el problema del hombre postmoderno no es si la Iglesia fue fundada o no por Cristo, o si es el resultado del testimonio de los apóstoles, o si la escritura es inspirada o no. No quiero banalizar dichos temas, sólo quiero reafirmar mi constatación pastoral: el cristiano de hoy tiene fe e incluso principios morales, pero a menudo tiene crisis de identidad con su “Iglesia institucional”. El segundo aspecto, es decir, el testimonio de vida, nos puede acercar más a la comprensión de dicha dificultad para intentar una respuesta.

33 *Ibidem.*, p. 582.

34 Hans Wandenfels., *Teología fundamental contextual*, op. cit.; Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1998); Claudio García Extreño, *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo* (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1999); Felicísimo Martínez Díez, *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, op. cit.; Rene Latourelle, «Testimonio», en *Diccionario de Teología Fundamental*, op. cit.; Yves Congar, «La Chiesa: ¿Aproccio o ostacolo?» en *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*. Ed. K. H. Neulfed (Brescia: Queriniana, 1983); Bernard Lauret, y Francois Refoule, *Initiation à la pratique de la théologie III* (Paris: Cerf, 1983); Conferencia Episcopal Colombiana, *Cuestiones actuales de Cristología y Eclesiología* (Bogotá: Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano-Spec, 1990); Jacque Galot, «Cristo, revelador, fundador de la Iglesia, principio de vida eclesial», en *Vaticano II. Balance y prospectivas*, ed. Rene Latourelle (Salamanca: Sigueme, 1989).

5.1 El testimonio de vida

"El término designa el acuerdo que debe existir entre el Evangelio predicado y el Evangelio vivido"³⁵. Este testimonio acredita la revelación, la muestra creíble en la medida que él revela con hechos lo que anuncia. Este testimonio no debe ser entendido desde el ámbito meramente interior o subjetivo de cada cristiano sino que debe aparecer como referencia en la praxis eclesial, ya que el testimonio de vida es determinante en la relación de la Iglesia con el mundo. Sólo en el diálogo con "los signos de los tiempos" el testimonio de la Iglesia puede ser motivo de credibilidad y racionalidad de la fe. Es muy importante para la Eclesiología fundamental que el signo de credibilidad de la Iglesia y los cristianos hoy sea el compromiso evangelizador a favor de la transformación del mundo, ya que esta actitud genera *una praxis eclesial capaz de "dar razón de la esperanza"* (1Pe 3,15).

Después de un análisis de algunos documentos conciliares como (AG 11,15, 21, 24, 37); o (LG 12, 20, 31, 35, 41); igualmente (GS 43) y (AA 4, 6, 13); Pie-Ninot muestra cómo el concilio invita a un testimonio, no sólo al entero Pueblo de Dios sino que, especialmente los que en él tienen algún ministerio –los obispos, presbíteros y religiosos– son invitados a vivir el Evangelio, a manifestar la cotidianidad de la revelación presente en la historia y a dar testimonio de una vida santa.

El testimonio de vida es punto de referencia de la misión y acción eclesial en su relación con el mundo; de ahí que la Iglesia deba preguntarse cómo se muestra al mundo de hoy que ella es "sacramento universal de salvación", para que consciente de sus testimonios (y a veces antitestimonios) tome iniciativas pastorales que la lleven a compromisos más radicales por la transformación del mundo y logre ser verdaderamente "signo de credibilidad". Este signo resulta paradójico por la misma naturaleza de la Iglesia que es "convocación de Dios" pero encarnada en los hombres. Así como existe la paradoja en el análisis de las notas de la Iglesia, también el testimonio resulta ser

35 Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental*, op. cit., p. 627.

paradojal en su vivencia y aplicación concreta. Efectivamente, anota Pie-Ninot que teólogos eminentes como K. Rahner, Y. Congar, Von Balthasar y el mismo J. Ratzinger han dado espacio relevante a este tema³⁶.

El Concilio Vaticano II deja claro el carácter paradójico de la Iglesia cuando afirma: "La Iglesia que comprende en su seno pecadores es santa y, a su vez, siempre necesitada de purificación" (LG 8); también evidencia la paradoja eclesial diciendo: "La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella como institución terrena y humana, necesita continuamente" (UR 6)³⁷. Es obvio entonces que el fenómeno "Iglesia-testimonio" suscite interrogantes y problemas, y que exija explicaciones. "En definitiva, reclama algo más y pide encontrar un principio de inteligibilidad"³⁸; y a su vez necesita ser discernida para poder ser aceptada de manera razonable, con su dimensión de pecadora y en camino de purificación y poder decir con K. Rahner:

Por ello estamos obligados a ver la Iglesia en su concreción, en su limitación, en el peso de su historia, en todos sus descuidos e incluso evoluciones falsas, y así hemos de aceptar sin reservas esta Iglesia concreta como el espacio de nuestra existencia cristiana: con humildad, con valiente serenidad, con un amor realmente operante a esta Iglesia y con la disposición a conllevar su carga, de modo que por nuestra propia vida y la debilidad de nuestro testimonio no seamos una nueva carga para la Iglesia. Pues en definitiva, de acuerdo con un elemento de la concepción y vivencia de la Iglesia Católica en el Vaticano II: la Iglesia somos nosotros mismos, los hombres de poca monta, los primitivos, los indolentes, pues representamos todos juntos a la Iglesia. Si la consideramos desde fuera, por así decir, no hemos entendido que nosotros somos la Iglesia y que en el fondo lo que nos mira desde la Iglesia no es sino nuestra propia insuficiencia. El cristiano no sólo no tiene derecho a idealizar su Iglesia en forma falsa, sino que tiene además la obligación de fe de reconocer la congregación de Jesucristo en esta Iglesia concreta de la pequeñez, de

36 En la página 651 del libro *La teología fundamental* y que hemos estado citando, se encuentra la nota a pie de página 448 que señala las obras donde estos teólogos abordan el tema.

37 No sin razón el Papa Juan Pablo II, con motivo del jubileo del año 2000, afirmaba la necesidad de purificación de la memoria, de pedir perdón por los pecados de la Iglesia, como una valiente toma de posición ante el antitestimonio que en el trascurso de la historia la Iglesia ha proyectado. Como testimonio quedan registrados los distintos actos realizados por el Papa en el marco de jubileo y como material de consulta es importante la carta *Tertio Millennio Adveniente* (TMA), 16. 33-36 y la *Nuovo Millennio Ineunte*.

38 Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental*, op. cit., p. 657.

la amenaza histórica, de la claudicación histórica, de la falsa evolución histórica de la Iglesia de Dios. Pues aquí, en esta forma de siervo bajo la cruz de su Señor, en la exposición constante a los poderes de las tinieblas y de la muerte, en ello y no a espaldas de ello, se realiza la victoria de la gracia de Dios en nosotros los hombres [...]³⁹.

En la conclusión de este apartado el padre Pie-Ninot cita a K. Rahner quien afirma "que un discurso religioso que por diversas razones no pudiese ser llamado testimonio, llegaría a perder completamente toda significación [...]"⁴⁰. Es claro pues que el testimonio, planteado así por nuestro autor, apunta a la necesidad de dar más atención a la coherencia doctrinal y a la elaboración de nuevas propuestas teológicas que expliciten aun más la necesidad de conversión en la manera de hacer teología, de entender el hombre, de hacer una recepción sana del pluralismo; nuevas propuestas donde se dialogue con lo diferente y lo marginado. Estas nuevas propuestas se están elaborando dentro y fuera de la Iglesia católica, empujados precisamente por esta nueva situación cultural llamada posmodernidad, para tratar de entablar un diálogo maduro que haga de la Iglesia una institución con posibilidades de futuro⁴¹.

5.2 El testimonio como paradigma eclesiológico en el Episcopado latinoamericano

Me parece importante hacer mención de los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) que han hecho una recepción muy positiva de este paradigma⁴², dando a la eclesiológica

39 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, op. cit., p. 449.

40 Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental*, op. cit., p. 631.

41 Un trabajo reciente que nos aporta en este tema de la Iglesia en busca de un paradigma que la haga más creíble, es el de Alfio Filippi y Francesco Strazzari (eds.), *Lo más importante para la Iglesia* (Santander: Sal Terrae, 2001). Sobre todo son importantes las dos primeras partes que nos colocan frente a cuestiones como la búsqueda de sentido, la fe, la espiritualidad, la renovación, el ecumenismo, la confrontación con el mundo contemporáneo, etc.; cuestiones que nos llegan a través de voces bien diversas pero suficientemente autorizadas en el ámbito teológico y eclesial. Algunos de ellos son: Bartolomeo I, Patriarca ecuménico de Constantinopla; Joseph Dore, teólogo y arzobispo de Estrasburgo; José Ignacio González Faus; el cardenal Walter Kasper; el controvertido Hans Küng; el también Alemán J.B. Metz; Rene Latourelle; y tantos otros que nos ayudan a descubrir lo más importante en la Iglesia.

42 El profesor Pie-Ninot sólo los menciona. Se encuentra una referencia más amplia en Argiro Restrepo Sierra, «La revelación según Rene Latourelle», (Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Gregoriana, 2000).

latinoamericana características que la hacen más cercana al hombre y a la realidad que él vive, aunque esto la haga "víctima de sospechas" por parte de Europa y un sector de la Iglesia "oficial":

a) La Conferencia de Medellín (DM) (1968)

Realizada en Medellín (Colombia), es el primer intento que el Episcopado latinoamericano hace de aplicar los documentos del Vaticano II a la realidad concreta en América Latina. Hablan los obispos de la relación que hay entre evangelización y testimonio. La evangelización debe estar en relación con los "signos de los tiempos", debe ser histórica, ha de realizarse a través del testimonio personal y comunitario, la cual necesita como soporte una "Iglesia-signo" (Cf. DM 7,13). Todos los cristianos, según la Conferencia de Medellín, son llamados a dar testimonio en la vocación concreta a la cual Dios los ha llamado. En primer lugar se refiere a los esposos cristianos; también al sacerdote que debe ser un testimonio de espíritu de fe, como la mayor exigencia de la espiritualidad vivida en relación con su ministerio. La vida religiosa ha de ser "testimonio escatológico" (Cf. DM 12,2) por medio de su consagración plena al servicio de Dios, viviendo con intensidad su compromiso histórico, sin ser ajeno a los problemas sociales, a la mentalidad pluralista, entendiendo la misión como una manifestación del designio de Dios en la historia de la salvación.

Aparece un elemento que concreta bastante el aspecto del testimonio: *La pobreza como signo de testimonio*. Todo el capítulo 14 desde el numeral 12 al 17 nos habla explícitamente del testimonio. Esta pobreza debe ser trasparente en una vida modesta y de desprendimiento, no sólo de cosas materiales sino también de actitudes arrogantes; de ahí que los obispos pidan a sus sacerdotes que los traten como padres y pastores y renunciando a títulos honoríficos "propios de otra época" (Cf. DM 14,12-17).

Aquí es importante subrayar que una lectura posterior de este documento por parte de teólogos latinoamericanos dio origen y cuerpo a la llamada "teología de la liberación" que marcará grandes

momentos de la vida eclesial en América Latina. Sin entrar a precisar sus características hermenéuticas o su particular interpretación de la Biblia, me parece que esta teología es un intento muy positivo de hacer una inculturación de la fe; un original intento de entender la salvación en un continente donde es imposible hablar de salvación sin hablar de liberación; o donde es imposible entre tantos pobres, ser signo de un Jesús que se hace pobre si, como institución mediadora de esta presencia, la Iglesia se muestra cargada de lujos y en indiscutible unión con los poderosos, que son los culpables de la pobreza de la mayoría. Es así como entendemos la categoría «pobreza» como paradigma de vida en la Iglesia latinoamericana y su pretensión de hablar desde este centro proféticamente a la Iglesia de todo el mundo. En este paradigma reconocemos la posibilidad de futuro para la Iglesia.

b) La Conferencia de Puebla (DP) (1979)

El Episcopado latinoamericano en su tercera conferencia general, celebrada en ciudad de Puebla (México), se ocupó en la tercera parte del tema del testimonio. Dice que el testimonio es el elemento primero de la evangelización que hace eficaz la misma predicación. En toda la Iglesia, y de manera especial, en la vida latinoamericana, debe ser un "signo" de la presencia del Señor que atraiga a muchos. Sin embargo, reconocen los obispos, "no todos los miembros de la Iglesia han sido respetuosos del hombre y su cultura [...] obrando injustamente y lesionando la unidad de la sociedad y de la misma Iglesia" (DP 966).

La Conferencia describe en qué consiste propiamente el testimonio cristiano: Jesús es el testigo del Padre, su testimonio es veraz porque manifiesta lo que ha visto y hace las obras de su Padre. El cristiano para dar el mismo testimonio de Cristo tiene que estar unido a Él. De acuerdo con lo anterior describe lo que es el testimonio cristiano: "El verdadero testimonio de los cristianos es, por tanto, la manifestación de las obras que Dios realiza en los hombres. El hombre da testimonio, no basado en sus propias fuerzas, sino en

la confianza que tiene en el poder de Dios que lo transforma y en la misión que le confiere" (DP 970). Ya se nota en esta expresión el intento de matizar la posición radical que a partir de Medellín había surgido con la opción preferencial por los pobres; por lo tanto aquí encontraremos una dimensión distinta de la pobreza, ya no en sentido sociológico sino evangélico.

El testimonio se expresa en las obras y por eso es necesario que "la jerarquía como el laicado y los religiosos vivamos en una continua *autocrítica*, a la luz del Evangelio, a nivel personal, grupal y comunitario para despojarnos de toda actitud que no sea evangélica y que desfigure el rostro de Cristo" (DP 972. La cursiva es mía). Hay un llamamiento dentro de la misma Iglesia para que revise su vida de acuerdo a la línea directriz del documento: la comunión y la participación con los pobres, los humildes y sencillos; es necesario, por tanto, no sólo transformar las estructuras externas, sino, sobre todo, una conversión interior. Que el testimonio surja de una Iglesia convertida⁴³.

c) La Conferencia de Santo Domingo (DSD) (1992)

El tema del testimonio es tratado nuevamente por el Episcopado latinoamericano en Santo Domingo (República Dominicana), en el marco de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América. Retoma la idea de los documentos anteriores en el sentido de que el testimonio es la primera forma de evangelización; que corresponde a todo el Pueblo de Dios evangelizar, dando testimonio vivo, sobre todo, con una vida de fe y de caridad. "El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de evangelizar" (DSD 33). Se trata de un testimonio que dé pautas para la pastoral de la nueva evangelización, donde la fe y la vida estén en plena correspondencia; debe cultivar una sólida conciencia moral; educar a los cristianos para que descubran la armonía que existe entre el

43 Cf. *Ibidem*. p. 219.

orden de la creación y de la redención; donde no falte el testimonio y el encuentro personal, así como la confianza (Cf. DSD 29)⁴⁴.

A diferencia del documento de Medellín, donde el tema del testimonio ligado a la pobreza se trata con más agudeza, este documento toma distancia doctrinal, ya que su objetivo, trazado desde Roma, es analizar el problema de la cultura sin hacer demasiado énfasis en la pobreza como opción de vida eclesial, ya que la teología de la liberación fue interpretada como marxismo y por lo tanto sofocada por los grupos conservadores de la curia vaticana. De todas maneras el documento nos abre un camino de reflexión muy amplio, para revisar seriamente el papel de la Iglesia en una cultura religiosa cada vez más indiferente. La "nueva evangelización" apunta precisamente a la necesidad de dar "un nuevo rostro" a nuestras viejas maneras de aproximar el evangelio al hombre moderno.

d) La Conferencia de Aparecida (DA) (2007)

En el Santuario de Nuestra Señora Aparecida, en Brasil, se ha congregado, sin duda alguna, una Iglesia más madura. Esta madurez se evidencia en un documento más pausado y sistemático, discutido en un ambiente donde las tensiones pasadas entre "Iglesia oficial" e "Iglesia popular", distinciones nacidas en las confrontaciones con las distintas teologías de la liberación, fueron superadas gracias a largos años de discernimiento, de aceptación de parte y parte, y seguramente, por la mayor madurez en la argumentación y sistematización del método de la teología latinoamericana. Ciertamente, el largo pontificado de Juan Pablo II, con su abundante enseñanza magisterial, los esfuerzos ingentes por parte del prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el entonces cardenal J. Ratzinger, que en esta ocasión presidió como Papa, para "matizar" algunos asuntos

.....

44 Otros apartes que pueden ampliar esta noción son los numerales 71, 76, 85, 86, 145, 156, 200. En el sínodo de los obispos, celebrado en octubre de 2001, se encuentran no pocas intervenciones de obispos, la mayoría de ellos africanos y latinoamericanos, que tratan explícitamente el tema del testimonio como camino de credibilidad.

teológicos en nuestro continente, se empiezan a notar en las posturas tanto magisteriales como de los teólogos.

El tema del discipulado ocupó la atención central de la conferencia, por tanto la cristología y la eclesiología atravesaron teológicamente todo el documento. Esta transversalidad de Cristo y la Iglesia como fundamentos del seguimiento, justifican a todas luces que el tema del testimonio también aparezca numerosas veces en el documento; y no en un apartado exclusivo sino también transversalizando todo el documento. Cristo - Iglesia - Testimonio constituyen entonces una triada esencial en la misión de ser discípulos en América Latina.

En los mismos inicios del documento, el testimonio se define como un lenguaje que llena de significado una vivencia (Cfr. DA 55) y se reconoce a su vez que este testimonio se ha vaciado de significado por la ambigüedad de algunos miembros de la Iglesia; pero que, sin embargo, esta Iglesia latinoamericana y del Caribe ha dado testimonio de Cristo, desde el anuncio y desde sus compromisos sociales con los más pobres. Es de anotar aquí, que ya de entrada el documento asume la categoría "testimonio" desde la perspectiva eclesiológica de la "vía empírica", de la que ya hemos hablado como una vía que quiere demostrar el origen divino de la Iglesia desde la credibilidad de sus obras.

El testimonio no es entendido o reducido exclusivamente a un asunto moral, que se evidencia en el comportamiento recto de los individuos, sino que es ante todo un compromiso social dentro de la Iglesia (Cfr. DA 99f); es más, "el testimonio de caridad debe ser el primero y principal anuncio (Jn 13,35)" (DA 138).

Una vez más el magisterio eclesiástico se pone en la misma vía del Vaticano II y considera que el testimonio debe considerarse seriamente como condición para hacer "creíble la fe" que se profesa (DA 210). En este sentido Aparecida confirma una vez más las intuiciones de este trabajo, en cuanto que coloca el tema del testimonio al lado de la necesidad de la conversión y ella misma como un fruto del testimonio eclesial (Cfr. DA 226a).

En definitiva, el documento recoge lo que los pastores entienden por testimonio en el n.º 363 cuando afirma que es necesario que la iglesia de un testimonio de "cercanía afectuosa, escucha, humildad, solidaridad, compasión, diálogo, reconciliación, compromiso con la justicia social y capacidad de compartir, como Jesús lo hizo".

6. Valoración crítica

La primera tarea de la eclesiología fundamental: reconocer con honestidad los datos que arroja una historia crítica de la Iglesia, y aceptar con humildad las zonas oscuras de la misma. Esta honestidad y esta humildad dicen más en favor de la credibilidad de la Iglesia que una apologética a toda costa. La verdad de la Iglesia no brilla más ocultando el pecado que hay en ella. La verdad de la Iglesia brilla también cuando ésta se confiesa pecadora y necesitada de reforma; y la Iglesia es más verdadera cuanto más concreta es su fidelidad histórica al Evangelio de Jesús.

Es preciso superar toda apologética que se empeñe en comparar la Iglesia católica con las demás confesiones cristianas y con las grandes religiones, para concluir la superioridad y monopolio salvífico de aquella. R. Latourelle propone para la eclesiología fundamental lo que él llama "la vía de inteligibilidad interna o de búsqueda de sentido". Esta eclesiología toma como punto de partida las paradojas y tensiones que tejen su historia y su vida: las paradojas y tensiones de la unidad, las paradojas y tensiones de la temporalidad, la paradoja del pecado-santidad de la Iglesia. Estas paradojas dan mejor cuenta de la Iglesia tal como aparece en su historia y en su vida concreta a los ojos de creyentes y no creyentes.

La credibilidad de la fe cristiana cada vez está menos ligada a la autoridad doctrinal de la Iglesia, y cada vez depende más de la autoridad moral de ésta. Esta es hoy una constatación empírica en el mundo moderno: "Vemos también –afirma E. Schillebeeckx– que el fundamento de la adhesión de fe de los creyentes, portadora de

salvación, es hoy cada vez menos la autoridad doctrinal oficial de la Iglesia"⁴⁵. Por consiguiente, una segunda tarea de la eclesiología fundamental será mostrar cómo la fe cristiana se hace creíble más por los signos de salvación que la Iglesia pone en medio de los pueblos, que por el ejercicio autoritario de su magisterio doctrinal. La autoridad de la Iglesia no está en el autoritarismo doctrinal, sino en su calidad evangélica. Su autoridad más reconocida es la autoridad moral y evangélica. Esta se hace creíble entre nuestros contemporáneos en la medida que la Iglesia se convierte en signo y sacramento visible de salvación para la humanidad. De hecho, entre los motivos del ateísmo el Concilio señala las deficiencias históricas de la comunidad cristiana:

Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno originado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión. (GS 19)

No es de extrañar que autores como Juan Martín Velasco, hablando del fenómeno de la no-creencia y de la necesidad de credibilidad en la Iglesia, coloquen el tema de la "fe testimoniada como uno de los elementos que ayudaran al cristiano a discernir su misión en el mundo, para que la luz que contiene [la fe] brille sobre el candelero y alumbré en un mundo como el nuestro, caracterizado por el clima cultural de la no-creencia"⁴⁶.

La preocupación por la credibilidad de la Iglesia en una cultura donde los relatos y los símbolos han entrado en crisis, nos hace preguntar: ¿Qué signos del Reino son hoy especialmente significativos y relevantes para mostrar la credibilidad de la Iglesia y de la fe cristiana? ¿Qué prácticas y compromisos evangélicos convierten a la

45 Edward Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1994), 319.

46 Juan Martín Velasco, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio* (Santander: Sal Terrae, 1988), 131.

comunidad cristiana en luz para las gentes y sacramento de salvación en medio de la historia humana?

Sea mediante el testimonio de su fidelidad en los compromisos históricos o sea mediante el testimonio de un sincero reconocimiento de sus infidelidades en esos compromisos, la credibilidad de la Iglesia está siempre enfrentada con el desafío del testimonio. Hoy la eclesiología fundamental no se puede quedar en el ámbito teórico de la reflexión sobre la Iglesia sino que debe conducir al centro mismo de las prácticas eclesiales.

Bibliografía

- Congar, Yves. «La Chiesa: ¿Aproccio o ostacolo?» En *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, editado por K. H. Neulfed. Brescia: Queriniana, 1983.
- Conferencia Episcopal Colombiana. *Cuestiones actuales de cristología y eclesiología*. Bogotá: Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano-Spec, 1990.
- Dulles, Avery. «La Chiesa: Sacramento e fondamento della fede». En *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, editado por Rene Latourelle y Gerard O'Collins. Brescia: Queriniana, 1982.
- Filippi, Alfio y Strazzari, Francesco (eds.). *Lo más importante para la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Galot, Jacques. «Cristo, revelador, fundador de la Iglesia, principio de vida eclesial». En *Vaticano II. Balance y perspectivas*, editado por Rene Latourelle. Salamanca: Sígueme, 1989.
- García Extremeño, Claudio. *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1999.
- Kasper, Walter. «Acerca de la Iglesia» (2001), www.servicioskoinonia.org/relat/281.htm. (Consultado el 4 de marzo de 2009).

- Latourelle, Rene. *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Lauret, Bernard y Refoule, Francois. *Initiation à la pratique de la théologie III*. Paris: Cerf, 1983.
- López Trujillo, Alfonso. *De Medellín a Puebla*. Bogotá: CELAM, 1980.
- Martínez Díez, Felicísimo. *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997.
- Mejía Góez, Álvaro. «Anámnesis y metanóia, categorías de un nuevo paradigma eclesiológico». *Cuestiones Teológicas* 81 (2007): 175 – 196.
- Moltmann, Jürgen. *La Iglesia, fuerza del espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Pie-Ninot, Salvador. *Introducción a la eclesiología*. Navarra: Verbo divino, 1999.
- _____. Iglesia: «La Vía Empírica». En *Diccionario de Teología Fundamental (DTF)*, editado por Rene Latourelle y Rino Fisichella. Madrid: Paulinas, 1992.
- _____. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.
- Quiroz, Álvaro. *Eclesiología en la teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1998.
- _____. *Escritos de teología V*. Madrid: BAC, 1968.
- Ratzinger, Joseph. «Sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II» (2000), www.multimedios.org/docs/d000671/index.html. (Consultado el 4 de marzo de 2009).
- Restrepo Sierra, Argiro. «La revelación según Rene Latourelle». Tesis doctoral, Pontificia Universidad Gregoriana, 2000.

Sánchez Chamoso, Román. *Los fundamentos de nuestra fe*. Salamanca: Sígueme, 1981.

Segundo, Juan Luis. «Estudio crítico sobre la Teología de la Liberación», *Cristianisme i justicia* (1986), www.fespinal.com. (Consultado el 4 de marzo de 2009).

Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Velasco, Juan Martin. *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Santander: Sal Terrae, 1988.

Waldenfels, Hans. *Teología fundamental contextual*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Recibido: abril de 2010
Arbitrado: junio de 2010