

De la liberación al discipulado

Proceso y horizonte eclesial latinoamericano al inicio del tercer milenio

FRANCISCO NIÑO SÚA, Pbro.*

RESUMEN



El artículo presenta una visión de la dinámica de autocomprensión de la Iglesia latinoamericana en relación con su ser y su quehacer. Dentro de este marco, el tema que orientará la reflexión de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, centrado en el discipulado y en la misión, aparece como una síntesis integradora de la aparente disyuntiva de la acción eclesial: evangelización o liberación.

Palabras clave: Teología de la liberación, ecclesiólogía, misión y discipulado.

Abstract

This article presents a vision of the self-understanding of the Latin American Church regarding its essence and activity. Within this framework, the theme that will guide the reflection of the V General Conference of Latin American and Caribbean Bishops, centered on discipleship and mission, appears as an integrative synthesis of an apparent opposition in Church action: evangelization or liberation.

Key words: Liberation theology, ecclesiology, mission and discipleship.

* Presbítero de la Arquidiócesis de Bogotá. Licenciado en Educación y Magíster en Psicología, Universidad Javeriana, Bogotá. Especializado en Sagrada Escritura, Escuela Bíblica, Jerusalén. Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Doctor en Dere-

La realidad eclesial latinoamericana se vincula de manera directa con el proceso histórico de los acontecimientos sociales y políticos que sacudieron al mundo y a la región en las últimas décadas. El siglo XX, especialmente en su segunda mitad, fue el marco de gestación de una realidad eclesial propiamente latinoamericana llamada a dar una respuesta original a una sociedad con características específicas.

Es claro que no se puede uniformar –y mucho menos idealizar– la realidad eclesial latinoamericana, porque no hay una sola categoría –tampoco alguna de las teologías de la liberación– que pueda expresar toda la compleja riqueza del proceso aquí vivido. Pero la reflexión teológica y el camino pastoral que se dieron con amplia difusión y considerables diferencias pueden ser sistematizados genéricamente en un modo nuevo de hacer teología y en una singular manera de experimentar la Iglesia.

Las dinámicas económicas que han caracterizado y caracterizan el subcontinente, con una situación de pobreza y marginación creciente han sido analizadas desde distintas perspectivas. Mientras los desarrollistas insisten en la necesidad de un avance técnico y económico, otros plantean la raíz última de la pobreza en la dependencia, primero, de los imperios hispano-lusitanos, después de Francia e Inglaterra y actualmente de los Estados Unidos y de los países del primer mundo.

Más recientemente, la teoría de la marginalidad proclama la necesidad de integrar los países de la periferia en la órbita de los países del centro, y la globalización y el neoliberalismo económico surgen como panaceas inútiles. Aunque no se puede negar el aumento de la calidad de vida en múltiples contextos, los sistemas económicos han terminado por favorecer el neocolonialismo en América Latina, mientras que los índices de pobreza y marginalidad se acrecientan cada día.

A la dramática situación económica se sumaron disímiles procesos políticos: a los regímenes hegemónicos de la primera mitad del siglo pasado sucedieron las dictaduras de los años '50. La multiplicación de los movimientos revolucionarios tras el triunfo de Castro en Cuba (1959) generó un

cho Canónico, Universidad Santo Tomás, Roma. Formador en el Seminario Mayor de Bogotá y profesor en la Universidad Javeriana. Director de *El Catolicismo*. Miembro del Consejo Presbiteral de la Arquidiócesis de Bogotá y del Comité Teológico de la Conferencia Episcopal de Colombia. Correo electrónico: franciskonino@javeriana.edu.co

fortalecimiento de los aparatos militares del Estado, amparados por la doctrina de la seguridad nacional; progresivamente se restablecieron los regímenes democráticos, pero en muchos casos de manera sólo nominal, pues familias y castas monopolizaron el poder sin que surgieran verdaderas instancias de participación.¹

Con pocas excepciones los países latinoamericanos entraron en el siglo XXI con dramas que tienden a acrecentarse: desempleo, narcotráfico, inflación, empobrecimiento creciente, disminución de la clase media, corrupción, etc.; en definitiva, con una situación de pobreza que en muchos casos traspasa el umbral de la miseria. Esta breve enumeración de circunstancias no constituye simplemente el contexto vital de los creyentes, el *Sitz im Leben*, sino –a decir de Jon Sobrino–, el *Sitz im Tode*.

Mientras las ciencias económicas y políticas tratan de brindar claves explicativas y de proponer líneas de acción alternativas a la situación de empobrecimiento de nuestros pueblos, y se realizan enormes esfuerzos para construir una sociedad más justa y equitativa, la Iglesia trata de hacer lo propio desde una perspectiva pastoral. En ello, el aporte de las ciencias sociales y de la sociología pastoral durante las décadas de los '50 y '60 fue enorme, y ha continuado enriqueciendo la creciente toma de conciencia de la realidad por parte de la Iglesia latinoamericana.

No fue un proceso fácil, pues se presentó desde una aceptación poco crítica de la metodología marxista de análisis de la realidad hasta una explosiva vinculación de la teología política y la teoría de la dependencia. Se pasó de la percepción de una “amenaza secularizante” (disminución de la práctica religiosa, escaso influjo de las instituciones eclesiales, aumento

1. La revolución cubana (1959) alimenta y multiplica los ideales subversivos y los movimientos guerrilleros (Camilo Torres muere en el '66 y Ernesto Guevara en el '67); la Alianza para el Progreso y las reformas populares de tinte socialista (Velasco Alvarado en Perú en el '68; Allende en Chile en el '70; en el mismo año, Torres en Bolivia; Perón en Argentina, por segunda vez en el '72), configuran respuestas pasajeras, porque los militares se fortalecen de nuevo, justificados ideológicamente en la doctrina de la seguridad nacional (desde el '64 en el Brasil, y posteriormente en Chile, Argentina, Paraguay, Bolivia, Venezuela, Perú, Ecuador, Haití, República Dominicana y en numerosas naciones centroamericanas). Aunque los sandinistas triunfan en 1979 en Nicaragua, y la guerrilla se hace fuerte en el Salvador en el '81, la década de los '80 puede caracterizarse por la recuperación de una democracia nominal en la mayor parte de los países: en el '82 a Bolivia, en el '83 a Argentina, en el '84 a Uruguay y al Brasil; en el '86 a Haití, en el '89 a Paraguay y luego a Chile.

de movimientos religiosos no católicos y el eclipse de una sociedad tradicional, patriarcal y agraria) a la gestación de un nuevo modo de vivir y proclamar la fe, que asume la crisis del catolicismo como un “signo de los tiempos”, como la exigencia de búsqueda de nuevos caminos que pasan por el testimonio y el martirio.

En esa dinámica, en la que han interactuado pastores y pastoralistas, ministros y comunidades vivas, reflexiones teológicas y praxis diversificadas, la Iglesia latinoamericana ha ido descubriendo la singularidad de su llamado a la conversión, para reencontrar su vocación original en el compromiso evangelizador integral y en el horizonte profético del discipulado y de la misión.

LA TRASFORMACIÓN ECLESIOLÓGICA

En el contexto de la segunda mitad del siglo pasado puede hablarse del surgimiento y consolidación de una nueva conciencia de la Iglesia en América Latina, tal como se titula la obra clásica de Ronaldo Muñoz (1974). En medio de una realidad de marginación e injusticia y con el protagonismo del pobre y del excluido, se ha gestado una nueva configuración eclesial y ha ido madurando una reflexión teológica que brinda valiosos aportes en lo que refiere al ser, a la misión y a la autocomprensión de la Iglesia. Algunas las características de esta eclesiología son: (1) Su dimensión política (referida al bien común y no simplemente a lo partidista); (2) su carácter sacramental e histórico; (3) la centralidad del Reino, la opción por los pobres y el seguimiento de Jesús; (4) la relectura de categorías eclesiológicas clásicas; (5) su renovación estructural y ministerial; (6) su creciente conciencia liberadora y evangelizadora.

Dimensión política

La categoría de la praxis surgió como un correctivo frente a la tendencia a la privatización de los aspectos sociales y públicos del mensaje cristiano. Ello implicó el compromiso teológico de avivar la conciencia de la libertad crítica, e impulsarla donde la transformación sociopolítica fuera más necesaria. En efecto, si la Iglesia quiere ser creíble, debe introducir en la sociedad el dinamismo del compromiso existencial, porque no basta la experiencia de fe en el ámbito privado, intimista o intelectualista.

Ciertamente, a lo largo de su historia la Iglesia ha dejado de decir con frecuencia su palabra profética, la ha dicho demasiado tarde, o bien ha vacilado o la ha pronunciado con voz demasiado débil; por eso debe denunciar toda ideología totalitaria y absolutista y evidenciar su dimensión social en favor de la justicia, de la libertad y de la paz para todos. Así, la eclesiología asumió las implicaciones de la teología política, para vincularse con las estructuras existenciales del hombre como ser histórico y para inspirar una vida cristiana más consciente de su función profética dentro de la sociedad.

Carácter sacramental e histórico

A partir del Vaticano II resulta indispensable recurrir a la categoría “sacramento de salvación” para intentar penetrar en el ser más profundo de la Iglesia, sin que con ello se pueda prescindir de otras categorías (cfr. *LG 6*). Las corrientes eclesiológicas latinoamericanas insisten en que la concepción sacramental orienta la mirada de la fe hacia la profundidad invisible de la Iglesia visible, al plasmar su referencia primigenia en el hecho de una salvación que no se da al margen de la historia pero que tampoco se agota en ella.

Dicha categoría teológica también permite entender que la Iglesia no existe para sí misma, no está al servicio de su autoafirmación, sino al servicio de la afirmación histórica de una salvación que la trasciende, de la que es sacramento, y de la cual debe ser signo e instrumento eficaz. Al mismo tiempo, se subraya que el centro de la Iglesia a la cual ella está totalmente referida es la obra del Padre por Cristo en el Espíritu: ella no es la salvación, sino que acogiéndola en la fe está a su servicio. La salvación rebasa sus fronteras y permite una concepción centrípeta de la Iglesia.

La sacramentalidad eclesial invita también a descubrir que el pobre y el oprimido son la mediación privilegiada del rostro del Señor. El prójimo no sólo es mediación necesaria para acceder a Dios, sino que ese prójimo es privilegiadamente el pobre y el oprimido; pero ellos no son sólo objeto de la acción pastoral de la Iglesia sino agentes, sujetos activos de la misma. No son sólo destinatarios privilegiados sino portadores del Evangelio de salvación.

En tal sentido, la Iglesia es sacramento de salvación porque de ella emerge y en ella se visibiliza. En la realidad de América Latina descubre su vocación de ser signo inequívoco de una salvación que no sólo tiene tintes espirituales, sino que es concebida como una liberación total, integral, como

proceso dinámico que incluye tanto la conversión personal del pecador como la liberación sociopolítica de estructuras injustas, para alcanzar la comunión con Dios y con los hombres. Por eso, la Iglesia ha de ser sacramento de una salvación plena, que es gracia de Dios y fruto del esfuerzo humano, que ocurre ya en la historia, que debe visibilizarse en el aquí y el ahora, a la vez que apunta a la consumación final.

Centralidad del Reino, opción por los pobres y seguimiento de Jesús

La noción bíblica "Reino de Dios" y su asunción en la práctica mesiánica de Jesús es clave en la comprensión del ser más hondo y de la misión de la Iglesia. Ella está llamada a ser signo del Reino, a hacerle presente y real. En la perspectiva de la visión eclesial reformulada por el Vaticano II, la Iglesia se diferencia sin desligarse del Reino, para ponerse a su servicio.

En la comprensión del significado del anuncio y la visibilización del Reino de Dios y en la insistencia de la opción por los pobres, la Iglesia en América Latina ha vivido un proceso de profundización en la inteligencia de su ser y de su misión, al prestar una mayor atención al camino histórico de Jesús, asumir existencialmente sus criterios liberadores, indagar en qué sentido la liberación histórica ha de entenderse como realización del Reino, profundizar en la evangelización, y hacer ver que es precisamente en su compromiso transformador en todos los niveles como realiza la tarea de ser signo y servidora del Reino.

El seguimiento de Jesús se impone como punto nodal de la vida cristiana y del quehacer teológico, para discernir, en cada momento de la historia, la voluntad salvífica de Dios.

Relectura de las categorías eclesiológicas clásicas

La comprensión de la Iglesia como *pueblo de Dios*, central en el Concilio Vaticano II (cfr. *LG* capítulos 2 y 7) fue profunda y radicalmente asumida en el contexto latinoamericano, hasta el punto de que las tendencias más extremas consideran que si la Iglesia quiere ser fiel a Dios ha de ser no sólo una Iglesia para el pueblo sino "del pueblo".

Aunque la categoría "pueblo" puede prestarse a confusiones e instrumentalizaciones y no puede admitirse en sentido exclusivamente sociológico

ni étnico, sí es percibida en América Latina como un desafío eclesiológico global: en cuanto comunidad-fermento al interior de los pueblos y con vocación universal, la Iglesia debe evidenciarse cada día más como “pueblo” elegido por Dios en medio de su pobreza, y como pueblo “de Dios”, pues de él viene y a él pertenece. Hacer y ser Iglesia de los pobres supone no sólo que la Iglesia se preocupa por ellos, que los pobres tienen en ella un lugar legítimo, sino que ellos la constituyen y le muestran, en la pobreza, la vocación eclesial por excelencia.

La eclesiología latinoamericana también se manifiesta novedosa al subrayar la dimensión para la historia de la Iglesia como *cuerpo de Cristo*: la Iglesia hace presente a Cristo como su cuerpo, preferentemente en los pobres y oprimidos de este mundo, a la manera del siervo de Yahveh; hace visible, en una sociedad aparentemente justa y organizada, a los marginados, a los excluidos, a los que son considerados “desechables”.

La Iglesia de Cristo es sacramento histórico de salvación, pero dicha sacramentalidad se basa en su corporeidad, es decir, que en ella “toma cuerpo” la realidad y acción de Jesucristo a la par que ella realiza una “incorporación” de Jesucristo en la realidad de la historia.

Finalmente, la Iglesia latinoamericana se redescubre como *templo del Espíritu*, por cuanto es dicho Espíritu el que “con la fuerza del Evangelio rejuvenece a la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su esposo” (LG 4). Se experimenta así la presencia del Espíritu en una Iglesia que vive la fidelidad a su misión en una decidida solidaridad con los más necesitados.

El Espíritu se hace presente en el desarrollo de la historia que no discurre mecánicamente, sino que va siendo escenario de una constante renovación de la Iglesia, signo y testigo del Dios que libera. Dejarse habitar e impulsar por el Espíritu hace a la Iglesia tomar conciencia de su misión de ser signo del Reino en la historia latinoamericana, preferencialmente, entre los marginados y excluidos.

Por otro lado, ante concepciones poco historizadas de las notas de la Iglesia, que pueden colaborar a legitimar posturas eclesiales ambiguas, la eclesiología latinoamericana ha reelaborado las nociones de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Por ejemplo, la unidad eclesial no es entendida sólo como confesión de fe ortodoxa y sujeción al primado, sino también

como ortopraxis; de tal manera, exige la superación de los conflictos y la creación de una auténtica fraternidad, al luchar contra la injusticia y optar solidariamente por los pobres. Esta opción no atenta contra la catolicidad, sino que la hace efectiva en cuanto visibiliza el amor preferente del Dios bíblico en favor de los débiles y oprimidos.

La santidad de la Iglesia ha de vivirse como permanente y concreta conversión hacia Cristo, presente en el pobre y excluido y en el compromiso profético y martirial del creyente. Por otro lado, la apostolicidad no es sólo fidelidad a una doctrina, a una tradición, sino que es fundamentalmente la actualización de la enseñanza de quienes fueron testigos de la experiencia fundante y el compromiso de los obispos, sus sucesores, por ser fieles a la misión radical y comprometida que se exige a los pastores y a la doctrina que proclaman.

Renovación estructural y ministerial

La significativa transformación en la autoconciencia de la Iglesia posconciliar implicó también un cambio profundo en la concepción y práctica de la estructura eclesial. Los obispos se vieron exigidos a abandonar un estilo de vida muchas veces principesco para asumir un compromiso pastoral más comprometedor; los sacerdotes se encontraron con una experiencia cercana de la gente, que los hizo más sensibles y fraternos; los religiosos se sintieron motivados a vivir profundas y radicales experiencias de inserción. Pero el cambio más significativo no se ha dado en el rol del ministerio ordenado y de la vida consagrada, sino sobre todo en el campo de las comunidades eclesiales de base, que –sin constituir un modelo rígido ni uniforme– ponen de relieve los aspectos comunitarios de la experiencia eclesial.

Las comunidades eclesiales de base no nacieron en un escritorio ni fueron fruto de planificación teológica o pastoral. Surgieron como obra del Espíritu, alimentando la fe de creyentes de base, y usualmente sin las pretensiones antijerárquicas o actitudes contestatarias que se les ha querido endilgar. Surgieron a partir de diferentes movimientos y círculos bíblicos, e incluso a partir de grupos y movimientos tradicionales y de religiosidad popular; muchas veces nacieron para responder a la falta de clero, y otras, a instancias de sacerdotes y religiosos; pero el elemento común fue la multitud de las experiencias comunitarias que las inspiraron, y el deseo de unir la fe y la vida, con una clara proyección social.

Esta experiencia eclesial se enriqueció con el dinamismo del protagonismo laical, con la creciente intervención de la mujer en la toma de decisiones, y con el surgimiento carismático de nuevos ministerios.

Creciente conciencia liberadora y evangelizadora

La consideración del actuar humano como *locus theologicus*, en donde se da una anticipación escatológica de la utopía del Reino y de donde se derivan imperativos éticos para el cristiano, así como la consideración de la categoría de los signos de los tiempos, se vincula a la nueva comprensión de la historicidad de la salvación, que evita el escapismo espiritualista, interioricista o liturgicista del misterio cristiano. La salvación está dada por el Hijo de Dios para la liberación del hombre en la dimensión personal interna y socioeconómica, pero no es solamente intrahistórica o metafísica.

La praxis surge así como camino de evangelización, medio de verificación y signo de credibilidad del mensaje proclamado; la fe se comprende como una realidad que tiene componentes noéticos (profesión de fe, sacramentos, pertenencia a una comunidad), y éticos (referencia a la realización de los valores cristianos), ambos, ordenados a la salvación y como signo de auténtica esperanza. Dicho viraje escatológico lleva a la eclesiología a profundizar en sus fundamentos y la propia vida eclesial aparece como *locus theologicus*. Además del concepto socioeconómico de pobre, otras formas de opresión y exclusión han venido siendo reconocidas: la racial (negros), la cultural (indios) y la sexual (mujeres).

Es papel de la teología contemplar el mundo con los ojos misericordiosos del Padre, buscar respuesta –a la luz de la Palabra de Dios– a las cuestiones apremiantes para los creyentes y proclamar el Reino a través del anuncio del Evangelio, la celebración de los sacramentos y la práctica del amor efectivo y de la *diakonía* responsable (teología como *intellectus amoris*). El fundamento de todo es el redescubrimiento del amor al prójimo como exigencia de la fe en su sentido bíblico.

Ciertamente el primado absoluto de la praxis sobre la reflexión puede llevar al activismo y al abandono de valores teológicos irrenunciables. Muchos de los conflictos de la teología de la liberación nacieron de sectores políticos que la veían como el avance del marxismo en la sociedad bajo el maquillaje religioso.

Por eso, en 1976, la Comisión Teológica Internacional, en un estudio sobre *Promoción humana y salvación cristiana*, hizo algunas observaciones y precisiones teológicas; más tarde, el papa Juan Pablo II escribió una carta a los obispos de Nicaragua sobre el riesgo de una Iglesia popular. En 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe escribió la instrucción "Algunos aspectos de la teología de la liberación" (*Libertatis nuntius*), seguida dos años después por otra (*Libertatis conscientiae*). Finalmente, en abril del mismo '86, el Papa, al escribir a los obispos del Brasil, afirmó que la teología de la liberación "no sólo es conveniente, sino necesaria".

No se puede ser ciego ante los peligros eclesiológicos que subrayan esos documentos, como el riesgo de la reducción a lo sociopolítico, o de limitar la salvación y la misión de la Iglesia a una fuerza intrahistórica de cambio social; el riesgo de priorizar el análisis sociológico sobre la fuerza de la Palabra; el riesgo de construir una "iglesia popular" al margen o en contra de la jerarquía. Sin negar que algunos grupos minoritarios hayan podido caer en esos errores, los riesgos no pueden ser convertidos en acusaciones. Por el contrario, han permitido la transformación de la Iglesia en América Latina y han estimulado la vinculación teórica y práctica entre salvación y liberación, entre liberación y vinculación.

EL EPISCOPADO COMO ATALAYA

El magisterio de los obispos, no por diferenciarse del ministerio teológico constituye un camino independiente al interior de la Iglesia: todo lo contrario. La mutua interacción, no exenta de tensiones y conflictos, se manifiesta en una articulación al estilo de los vasos comunicantes que permiten un creciente enriquecimiento y que en América Latina se puede observar de manera clara en las conferencias generales del episcopado promovidas por el Celam desde su fundación en Río de Janeiro, en 1955. Ellas han acogido, sistematizado y potenciado categorías como liberación, opción por los pobres, evangelización, comunión y participación, promoción humana, inculturación, nueva evangelización, encuentro personal con Cristo, que han jalonado y dinamizado los procesos eclesiales latinoamericanos.

Medellín

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 26 de agosto a 7 de septiembre de 1968) no significó una simple aplicación del

Concilio Vaticano II, sino constituyó una “apropiación creativa” de su doctrina a partir de la situación real del subcontinente. Al asumir la categoría conciliar de los signos de los tiempos, los obispos denuncian las estructuras de pecado y explicitan una opción por los pobres, iluminados por la entonces reciente encíclica *Populorum progressio*, de Pablo VI.

El texto de las *Conclusiones*, referidas a “La Iglesia en la actual transformación de América Latina”², presenta a la Iglesia ante todo como un misterio (cfr. LG 1-8) en el que existe gran diversidad de carismas al servicio de la comunidad que es orientada por el mismo Espíritu y que encuentra en Cristo su único y auténtico modelo. Dicha conciencia exige una renovación urgente de la Iglesia, de sus ministros, de los laicos, en sus acciones y estructuras.

A la Iglesia en América Latina se le plantea el reto apremiante de optar por los pobres y de evangelizar a todo el pueblo de Dios, sin discriminaciones ni exclusiones.

La Conferencia de Medellín inaugura una nueva etapa, difícil y conflictiva, pero enriquecedora y fértil en reflexiones y experiencias, dentro del caminar de la Iglesia que busca una pastoral adecuada para los nuevos tiempos; numerosos artículos reflejan cómo se cuestionan las estructuras y se examinan nuevos caminos, como fruto de una praxis que va madurando y de una reflexión sistemática que se va consolidando, vinculada con temáticas tan complejas como dinamizadoras (por ejemplo, comunidades eclesiales de base, ministerios, liberación, opción por los pobres, compromiso político, pastoral de masas y pastoral de élites, etc.).

Las iniciativas eclesiales, animadas por la renovada doctrina conciliar y pontificia y por las exigencias mismas de su peculiar realidad, se concretan en el esfuerzo por lograr una pastoral de conjunto, por favorecer el anuncio y vivencia de la fe en pequeñas comunidades y por comprometerse radicalmente con la causa de los pobres, dentro del marco de un intento de respuesta eclesial eficaz frente al anonimato y la marginalidad.

-
2. Las *Conclusiones* de Medellín, presentan 16 documentos articulados en tres partes: “Promoción humana” (Justicia, Paz, Familia y demografía, Educación y Juventud); “Evangelización y crecimiento en la fe” (Pastoral, Pastoral de élites, Catequesis y Liturgia); finalmente, “La Iglesia visible y sus estructuras” (Movimientos de laicos, Sacerdotes, Religiosos, Formación del clero, Pobreza de la Iglesia, Pastoral de conjunto, Medios de comunicación social).

Así, la crisis vivida al interior de la Iglesia latinoamericana en este período plantea como exigencia impostergable la asunción de un empeño evangelizador, y evidencia un cambio en la actitud y valoración del laicado (que en Río aparecía como simple “auxiliar del clero”), en el desempeño del ministerio ordenado y en el nivel de inserción y compromiso de los religiosos; las reiteradas críticas a la parroquia, la implantación de nuevas estructuras pastorales y la multiplicación de las comunidades eclesiales de base favorecen y estimulan el desarrollo de los ministerios, la vivencia de la opción por los pobres y el compromiso en favor de la justicia, dentro de un proceso que llevará a la proclamación de la vocación eclesial del laicado en la *Evangelii nuntiandi* (1975).

Puebla

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, convocada para los diez años de Medellín y postergada por la muerte de Pablo VI y de Juan Pablo I, se reunió en Puebla de los Ángeles, México, del 27 de enero al 13 de febrero de 1979, y contó con la presencia del papa Juan Pablo II.

El telón de fondo de *Puebla* está formado en gran medida por el triángulo *Medellín*, *Octogésima adveniens* y *Evangelii nuntiandi*. Este último documento será el hilo conductor de la reflexión previa y del documento definitivo, que debió integrar una doble postura respecto del ser y la misión de la Iglesia en Latinoamérica: la de quienes enfatizaban el problema de la pobreza y la de quienes subrayaban la urgencia de enfrentar el ateísmo y la secularización.

Puebla, sin dejar de tocar puntos conflictivos (juicio negativo de las ideologías, las acusaciones de un “magisterio paralelo”, etc.), y aunque con silencios significativos (la teología de la liberación, la vida de fe en Cuba, entre otros), ratifica la opción preferencial por los pobres y vincula la aparente disyuntiva entre liberación y evangelización, al partir de la escandalosa situación de pecado que exige un anuncio decidido y comprometido de la Buena Noticia para poder vivir la comunión y la participación (cfr. *DP* 1134).

Una consideración global del documento conclusivo³ permite descubrir una triple vinculación eclesiológica: *la Iglesia y Jesucristo*, en la que se insiste

3. La estructura del documento presenta cinco partes: “Visión pastoral de la realidad Latinoamericana”; “Desígnio de Dios sobre la realidad de América Latina”; “La Evangelización en la Iglesia de América Latina: Comunión y participación”; “La Iglesia

en su carácter institucional, que encuentra en Jesucristo su fundador y en su fundamento (cfr. DP 222- 225); *la Iglesia y el Espíritu Santo*, donde lo institucional es complementado por lo sacramental, siendo la Iglesia “sacramento de comunión que promueve la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos” (cfr. DP 1302); y *la Iglesia y el Reino*, donde no existe contraposición sino complementación entre lo que anuncia la Iglesia y lo predicado por Jesucristo (siguiendo muy de cerca LG 4, 5 y 8).

Cinco núcleos son explícitamente desarrollados en la eclesiología de Puebla: la noción de *pueblo universal*, que insiste en la filiación divina (cfr. DP 237-240); *familia de Dios*, que presenta su realidad sacramental, el alimento eucarístico y la función de la jerarquía (cfr. DP 242-249.); *pueblo santo*, que subraya la dimensión vertical y horizontal de la comunión con Dios y con los hermanos (cfr. DP 250-253); *pueblo peregrino*, que afronta la cuestión del orden sacramental, la autoridad, las comunidades eclesiales de base y las “Iglesias populares” (cfr. DP 254-262); y finalmente, *pueblo enviado*, donde se recalca la misión de la Iglesia: evangelizar y formar comunidad (cfr. DP 267-269).

Santo Domingo

La Conferencia de Santo Domingo, reunida en octubre de 1992 con ocasión de los 500 años de la presencia de la Iglesia Católica en el continente, manifiesta una continuidad con las precedentes, pero tiene un elemento del contexto mundial que es determinante: el fin del comunismo real. La cuarta Conferencia al insistir en la primacía del fundamento cristológico (cfr. Heb 13, 8) explicita un cambio de acentuación: mientras Puebla enfatizó en la pregunta de cómo cambiar las estructuras sociales, *Santo Domingo* enfatiza la cuestión de cómo cambiar al hombre.

Se percibe así una simultánea continuidad y novedad en la autocomprensión del ser y de la misión eclesial: la preocupación por la nueva evangelización consiste en retornar a Cristo articulando la evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana. El tradicional método ver-juzgar-actuar y la óptica de ciertos análisis sociales con implicaciones de lucha de clases da paso a la visión pastoral y profética de la realidad ya presente en

misionera al servicio de la Evangelización en América Latina”; “Bajo el dinamismo del Espíritu: Opciones pastorales”.

Puebla, concretando las implicaciones sociales, prácticas y comprometedoras del anuncio del Evangelio.

Gracias a este desarrollo, los obispos reunidos en Santo Domingo pueden proclamar explícitamente la necesidad de inculturar el Evangelio, para posibilitar el nacimiento de una nueva cultura, y para que en el nuevo contexto latinoamericano se pueda anunciar, asimilar y re-expresar la fe (*DSD* 256). La evangelización de la cultura es una exigencia para la Iglesia (*DISD* 21.22), pues como dijo el papa Juan Pablo II, una fe que no crea cultura “o no fue suficientemente anunciada, o no fue objetivamente asimilada, o no fue plenamente vivida”.⁴

En el discurso inaugural de Santo Domingo, el papa Juan Pablo II insiste también en que “en continuidad con las conferencias de Medellín y Puebla, la Iglesia reafirma la opción preferencial por los pobres”, así como en el principio de que “la Iglesia no puede en modo alguno dejarse arrebatar por

-
4. La historia de los términos que median la relación entre el Evangelio y la cultura es bien compleja: la constitución *Gaudium et Spes* se refiere al sano fomento del proceso cultural y a la situación de la cultura en el mundo actual al reconocer al hombre como autor de la cultura y al estudiar los problemas derivados de la relación e interconexión con la fe y con el Evangelio; el Concilio Vaticano II reconoció la variedad de formas culturales, y el surgimiento de un nuevo humanismo, e invitó a buscar nuevos caminos para que la salvación de Cristo “fecunde desde sus entrañas” las culturas, entendiendo por tal “todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales” (*GS* 44. 53-62). Sin embargo, durante el Sínodo de Obispos de 1974, del cual es fruto la *Evangelii Nuntiandi*, fueron duramente cuestionados los términos utilizados en el Concilio para referirse a la relación entre Evangelio y cultura, por cuanto los términos “adaptación” o “acomodación” sugerían la idea de trasplante, y aunque se utilizaba la rica expresión “fecundar desde dentro”, ésta se podía referir más a la ambientación del Evangelio ya inserto en otros ambientes culturales; también fue criticada la “aculturación”, por cuanto no sólo no expresaba toda la peculiaridad del encuentro *sui generis* entre Evangelio y cultura, sino asumía connotaciones negativas y peyorativas, como sinónimo de conflicto cultural, producto de la dominación político-económica, de dominación cultural, e incluso de “destrucción axiológica”. Juan Pablo II, en la exhortación *Catechesi Tradendae* (1979) introduce oficialmente en el discurso magisterial el término *inculturación*, al considerar que “a pesar de ser un neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la encarnación” (No. 53). Desde entonces, se ha impuesto esa expresión para indicar el proceso de evangelización de la cultura, asumiendo los sustratos conceptuales de la antropología y de la sociología cultural, pero redimensionándolos desde una clave teológica, y ubicándolos en íntima sintonía con el acontecimiento salvífico de la encarnación, tal como lo expresa el Papa en las encíclicas *Slavorum apostoli* (1985, No. 21), *Redemptoris missio* (1990, Nos. 39.52.67), y *Centesimus annus* (1991, Nos. 24.50.51), y en la exhortación *Pastores dabo vobis* (1992, No. 55).

ninguna ideología o corriente política la bandera de la justicia, lo cual es una de las primeras exigencias del Evangelio y a la vez fruto de la venida del Reino de Dios" (DISD 16).

En la misma línea, el documento conclusivo reconoce que "las situaciones trágicas de injusticia y sufrimiento se han agudizado después de Puebla" (DSD 23), y exigen una nueva evangelización que suscite la adhesión personal a Jesucristo (DSD 26) y la conversión eclesial "con estructuras y dinamismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal" (DSD 30).

617

Ecclesia in America

En la perspectiva del Gran Jubileo del año 2000, el papa Juan Pablo II promovió la celebración de una Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para cada uno de los cinco continentes; la dedicada a América, asumida de modo unitario, fue la segunda, se realizó en 1997, y sus aportes fueron sistematizados en la exhortación apostólica *Ecclesia in America* (22 de enero de 1999). La estructura del documento es sencilla y parte del encuentro personal con Cristo (capítulo 1), en la realidad continental del momento (capítulo 2), como camino de conversión (capítulo 3), para la comunión (capítulo 4) y la solidaridad (capítulo 5). En la medida en que se recorra ese camino, es posible la realización de la misión de la Iglesia en el continente: la nueva evangelización (capítulo 6).

El encuentro con Jesucristo no puede reducirse a algo meramente abstracto, sino se da, igual que en la Escritura y en la eucaristía, en los pobres, "con los que Cristo se identifica", que son "punto de partida para una auténtica conversión y para una renovada comunión y solidaridad" (EA 12).

No se trata de realizar un trabajo de adoctrinamiento o de favorecer una experiencia espiritual que posponga el enfrentar las causas de la injusticia, por cuanto es esa lucha contra la marginación, ese esfuerzo de asistencia, promoción y liberación, ese amor privilegiado por los pobres, el que se convierte en sí mismo en camino de encuentro con Cristo (EA 58). En tal sentido, "la mejor respuesta, desde el Evangelio, a esta dramática situación, es la promoción de la solidaridad y de la paz, que hagan realidad la justicia de manera efectiva" (EA 56).

DEL DISCIPULADO A LA MISIÓN

La *nueva evangelización*, explicitada como reto eclesial por el papa Juan Pablo II en 1983, y un año después trasformada por él mismo en la convocatoria de un proyecto misionero globalizante en la perspectiva del V Centenario, constituye una categoría no exenta de críticas y reticencias. Pero se trata de una noción que aparece ya en el “Mensaje a los pueblos de América Latina”, dirigido por los obispos reunidos en Medellín, y se ve concretada en el *Documento de Puebla*, que focaliza toda la temática de Santo Domingo y que es la dimensión englobante de *Ecclesia in America*.⁵

Pero la nueva evangelización no constituye una espiritualización del compromiso liberador del Evangelio y de la Iglesia. Por cuanto su destinatario fundamental y la razón última de la necesidad de inculturar el Evangelio son el hombre y la mujer latinoamericanos, particularmente, los pobres y marginados, tiene que expresarse en una entrega solidaria a los demás y en un eficaz empeño eclesial por la promoción humana.

Ya en la *Evangelii nuntiandi*, Pablo VI había planteado la estrecha relación existente entre evangelización y promoción humana (EN 31); pero será Juan Pablo II quien, tras reconocer que “el hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión” (RH 14), inserta el empeño por la promoción humana como constitutivo esencial de la praxis eclesial latinoamericana.⁶

5. En el *Mensaje a los pueblos de América Latina*, al concluir la Conferencia de Medellín, los obispos plantean –como compromiso de la Iglesia de América Latina– “alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida”; el término vuelve a aparecer en el *Documento de Puebla*, al referirse a “situaciones nuevas que nacen de cambios socioculturales y requieren una nueva evangelización” (DP 366), al expresar que “la Iglesia se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos” (DP 428), y al hacer explícito el desafío de “renovar su evangelización de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea” (DP 433), por cuanto “uno de los fundamentales cometidos del nuevo impulso evangelizador ha de ser actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización, partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los valores de la nueva civilización urbano-industrial en una síntesis vital cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios” (DP 436). La IV Conferencia no sólo se refiere al tema sino que lo asume de manera englobante, de manera similar a la *Ecclesia in America*, en la cual, expresa la misión fundamental de la Iglesia (cfr. EA 1. 66).
6. Es necesario resaltar que fue Juan Pablo II quien aportó el énfasis de la promoción humana a la temática de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,

Así, la Iglesia debe hacerse pobre para poder servir efectivamente a los pobres y para no legitimar el abismo que separa ricos y pobres, sobre todo, porque los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres (*DP 28*). “La Iglesia siempre fue la Iglesia de todos, pero últimamente ella quiere ser, sobre todo, la Iglesia de los pobres”, afirmaba Juan XXIII en 1962. En la misma línea, Juan Pablo II dice que “la Iglesia se encuentra vivamente empeñada en esta causa, porque la considera como su misión, como su servicio y como una comprobación de su fidelidad a Cristo, para poder así ser verdaderamente ‘Iglesia de los pobres’.” (*LE 8*)

Los pobres, como testimonia el Evangelio, son los primeros destinatarios de la Buena Noticia del Reino y la pastoral eclesial debe pensar la vida y anunciar la salvación a partir de su opción por ellos, con una opción ética que se opone al escándalo de la miseria; modelarse por una definición evangélica en la que los pobres son constituidos como criterio escatológico significa denunciar el actual modelo social, concentrador y excluyente. Por eso, “el potencial evangelizador de los pobres” “interpela constantemente” a la Iglesia, “llamándola a la conversión” (*DP 1147.1134*).

La promoción humana forma parte integral de la misión evangelizadora de la Iglesia, es su consecuencia lógica y su dimensión privilegiada. En efecto, el empeño en lo social “forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia” (*SRS 41*), y además de tener “el valor de un instrumento de evangelización” (*CA 54*) aparece como la consecuencia, exigencia y dimensión privilegiada de ésta (cfr. *DSD 159-160*).

La promoción humana, que se funda en la dignidad de la persona humana, criatura de Dios, en orden a responder a su situación concreta y a su liberación integral, no se limita al trabajo social ni al empeño filantrópico, sino está marcada por el designio salvífico del Padre, por el ejemplo de Cristo y por la acción del Espíritu, porque así “como de la acogida del Espíritu en Pentecostés nació el pueblo de la nueva alianza, sólo esa acogida hará surgir un pueblo capaz de generar hombres renovados y libres, conscientes de su dignidad” (*DISD 19*).

haciéndolo explícito junto con los elementos de la nueva evangelización y la cultura cristiana, en remplazo de la propuesta que le había sido presentada y que se titulaba “Una nueva evangelización para una nueva cultura”.

Tal es el horizonte de la exhortación postsinodal *Ecclesia in America*, que define el encuentro con Jesucristo vivo como el camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América y que permite comprender el tema aprobado por el papa Benedicto XVI para la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, a realizarse en Brasil en mayo de 2007: “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en él tengan vida.”

Junto con la frase bíblica que lo enmarca (“Yo soy el camino, la verdad y la vida”, *Jn 14, 6*), dicho tema invita a volver los ojos a la persona que tiene una experiencia personal del amor misericordioso de Dios y que al dejarse transformar por él toma conciencia de su vocación como discípulo (*EA 7*) y se convierte en apóstol y misionero. Estas dos últimas categorías no se refieren al campo doctrinal teórico, sino tienen una profunda carga existencial.

Por eso, el discípulo de Cristo llamado a evangelizar descubre en la promoción humana el medio concreto de realizar su misión y su llamada a la santidad (*EA 28*). Ya lo manifestaba Juan Pablo II al inaugurar Santo Domingo, cuando al citar *DP 1145*, reitera que

...acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, haciéndose hermano nuestro, pobre como nosotros. Por eso, el servicio a los pobres es la medida privilegiada, aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo. El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como Hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente. (*DISD 16*)

En una sociedad en la que desciende el número de católicos, en la que la voz de la Iglesia pretende ser acallada, en la que preocupa la globalización asimétrica de valores, en la que se atenta cotidianamente contra la vida y contra los derechos humanos, en la que la pobreza y el desempleo, la corrupción y la ingobernabilidad aumentan día tras día mientras se acrecienta la brecha entre ricos y pobres, la profundización en la riqueza bíblica y existencial del discipulado y la misión constituye la derivación lógica del caminar eclesial latinoamericano y a la vez es oportunidad para renovar el dinamismo profético de las palabras de Isaías proclamadas por Jesús en Nazareth: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva.” (*Lc 4, 18^a*)

BIBLIOGRAFÍA

- BOFF, CLODOVIS, *Uma Igreja para o próximo milenio*, Paulus, São Paulo, 1998.
- BOFF, LEONARDO, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- BOTERO, JUAN, *El CELAM, apuntes para una crónica de sus 25 años*, Copiyepes, Medellín, 1982.
- CASTRO, LUIS AUGUSTO, *El gusto por la misión*, Celam, Bogotá, 1994.
- CELAM (ED.), *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*, Celam, Bogotá, 1994.
- CODINA, VÍCTOR, *Para comprender la ecclesiología*, Paulinas, São Paulo, 1993.
- CODINA, VÍCTOR, *Qué es la Iglesia*, Vicaría Sur, Quito, 1997.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, BAC, Madrid, 1998.
- ELLACURÍA, IGNACIO, SOBRINO, JON (ED.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.
- ERRÁZURIZ, FRANCISCO, "Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", en *Boletín CELAM* 307 (marzo/2005), pp. 91-114.
- FEINER, JOHANNES ET ALII, *Mysterium salutis*, Cristiandad, Madrid, 1975, vols, IV/1 y IV/2.
- GONZÁLEZ, CARLOS, *Carta a las comunidades eclesiales de base (s.e.)*, Santiago, 1989.
- HUERTA, MARÍA Y PACHECO, LUIS, *América Latina: Realidad y perspectivas*, Celam, Bogotá, 1992.
- ILADES, *Cultura y evangelización en América Latina*, Paulinas, Santiago, 1988.
- MARINS, JOSÉ Y TREVISAN, TEOLIDE, *Las comunidades eclesiales de base siguen bien, gracias*, Enrique de Ossó, Guadalajara, 2000.
- MARTINI, CARLO MARIA, *A Igreja*, Loyola, São Paulo, 1987.
- MUÑOZ, ROLANDO, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- NIÑO, FRANCISCO, *La Iglesia en la ciudad*, Gregoriana, Roma, 1996.
- O'DONNELL, CHRISTOPHER Y PIÉ-NINOT, SALVADOR, *Diccionario de ecclesiología*, San Pablo, Madrid, 2001.
- PARRA, ALBERTO, *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, PUJ, Bogotá, 1984.

PARRA, ALBERTO, *Del progresismo teológico a la teología de la liberación*, Koinonía, Bogotá, 1992.

RATZINGER, JOSEPH, *La Chiesa*, Paoline, Milano, 1991.

RESTREPO, JAVIER DARÍO, *CELAM: 40 años sirviendo e integrando. Datos para una historia*, Celam, Santafé de Bogotá, 1995

SARANYANA, JOSEF-IGNASI, *Cien años de teología en América Latina*, Celam, Bogotá, 2005.

SOBRINO, JON, *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 1982.

SPEC, *La Iglesia y su misión*, Spec, Bogotá, 1982.

SPEC, *Sectas y grupos no cristianos*, Spec, Bogotá, 1994.

ZAGO, MARCELLO, *Le Chiese in America Latina*, Paoline, Milano, 1992.