

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XI

1985

Núm. 22

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Ramón Arnau: Ética y dogma en la "Iglesia de comunión"	177
Carlos Elorriaga: Modos de hacer teología y sistematización teológica	195
Antonio Benlloch Poveda: Nuevas perspectivas del Derecho de la Iglesia ante la cultura del ocio	225
Manuel Ramos Valera: La revisión fichteana de la filosofía de Kant	241
Luis José López Ortiz: Reflexiones sobre el pensamiento moral y religioso de León Tolstoi	297
Nota: Vicente Vilar: Los estudios de Antiguo Testamento en España en nuestro tiempo	313
Recensiones	327
Actividades	339

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

ÉTICA Y DOGMA EN LA “IGLESIA DE COMUNIÓN”*

Por Ramón Arnau

Enjuiciar la llamada “Iglesia de comunión” dentro del conjunto de la teología de la liberación resulta un quehacer harto complicado por la pluralidad de aspectos que aglutina este movimiento teológico. Téngase en cuenta que la teología de la liberación es simultáneamente un movimiento pastoral, un deseo de superar la desigualdad social, un intento de promover la participación del pueblo en la vida de la Iglesia, una reformulación de categorías teológicas, y otras cosas más que podrían añadirse. Por ello, tomar en consideración conjunta esta variedad de realidades sería algo tan contra razón como intentar sumar números heterogéneos. Y para no cometer semejante dislate es preciso fraccionar los temas y estudiarlos por separado. En consecuencia, tomemos como objeto de nuestra reflexión estas tres cuestiones: A) Motivación ética de la teología de la liberación, B) Planteamientos dogmáticos en la Iglesia de comunión, y C) Componente evolutivo en la “eclesiogénesis”. Y como autor de referencia elegimos a Leonardo Boff en sus dos obras *Eclesiogénesis*¹ e *Iglesia: carisma y poder*.²

A) MOTIVACIONES ÉTICAS

Quien se cuestione el porqué de la teología de la liberación y su arraigo en Latinoamérica, tendrá que buscar la respuesta en la preocupación suscitada por la injusticia reinante en muchos de aquellos pueblos. La autorizada voz del episcopado latinoamericano, reunido en Medellín

* Conferencia pronunciada el 24 de abril de 1985 en el seminario *El Dios de la Teología de la liberación*, organizado por el Secretariado Trinitario, de Salamanca, y la Facultad de Teología, de Valencia.

¹ L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, tercera edición, Santander, 1986. En las citas: *Eclesiogénesis*.

² L. Boff, *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, tercera edición, Santander, 1985. Citas: *Iglesia*.

y Puebla, ha proclamado a voz en grito la deplorable situación de los pobres. Y su palabra, ni dudosa ni capciosa, ha denunciado en Puebla: "Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas".³ Y esta situación de extrema indigencia denunciada por los obispos afecta tanto a los bienes de consumo como a los valores fundamentales de la persona, que con mucha frecuencia son violados.⁴

La Iglesia latinoamericana, dirigida por el magisterio de su episcopado, ha sentido como propio el lacerante dolor físico y moral de los que padecen, y ha asumido en el quehacer de su labor pastoral el intento de dar remedio a tan deplorable situación. De ahí su opción preferencial por los pobres.⁵ Semejante estado de cosas, tan firmemente reprobado por los obispos de Latinoamérica, ha sido enjuiciado por los teólogos, dando pie a la llamada teología de la liberación, es decir, a aquel movimiento teológico que subraya el factor existencial de la fe o su carácter liberador y social.⁶

Que la teología de la liberación ha tenido una noble motivación ética, nadie puede ponerlo en duda.⁷ Y que el movimiento de la teología de la liberación ha optado decididamente por los pobres ha de ser admitido por todos.⁸ Esta actitud de los teólogos de la teología de la liberación, que hasta aquí coincide con lo propuesto por el magisterio de la Iglesia,⁹ merece el reconocimiento de cuantos desde la fe en Jesucristo admiten que el amor al necesitado es el máximo precepto de la ley evangélica.

Ahora bien, si la teología de la liberación se redujese a fomentar la ayuda al prójimo necesitado, no presentaría problema alguno. Su proceder sería afín al de muchos otros a lo largo de la historia de la Iglesia. Pero, en verdad, no es éste el caso, porque la nueva corriente teológica da un giro y se muestra disconforme con la "Iglesia *para* los pobres", con la Iglesia de la caridad, y propugna una "Iglesia *con* los pobres y

³ *Puebla*, BAC Minor, Madrid, 1979, p. 79.

⁴ Cf. *Puebla*, p. 82.

⁵ Cf. *Puebla*, p. 261.

⁶ Boff, *Iglesia*, p. 29, cf. pp. 125 y 161.

⁷ Expresión del comportamiento ético seguido por los teólogos de la Teología de la liberación son los datos con que Boff inicia su reflexión sobre "La Iglesia y la lucha por la justicia y el derecho de los pobres", en *Iglesia*, p. 45.

⁸ La fundamentación de la opción preferencial por los pobres, en Boff, *Iglesia*, pp. 47 y 61.

⁹ Cf. *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"*, V, 1-8, dada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe el 6 de agosto de 1984, y las referencias al magisterio ofrecidas por Boff, en *Iglesia*, p. 49.

de los pobres".¹⁰ Es decir, una Iglesia a partir de los pobres. Y desde aquí elabora unas categorías eclesiológicas de tipo conceptual. El original planteamiento pastoral de la opción por los pobres ha derivado hacia el ámbito de las categorías conceptuales, que son susceptibles de revisión crítica.

B) PLANTEAMIENTOS DOGMÁTICOS EN LA IGLESIA DE COMUNIÓN

A poca que sea la perspicacia de quien lee a Boff advierte con rapidez que este autor tiende a construir una eclesiológica desde las categorías de pueblo de Dios y de participación. A primera vista el intento resulta laudable por ofrecer una posible conexión con la eclesiológica de san Pablo,¹¹ sin embargo la atenta lectura de las proposiciones de Boff permite advertir la distancia que las separa de la enseñanza paulina. Unas simples observaciones serán suficientes para ponerlo de manifiesto.

Lo primero que salta a la vista en los libros de Boff es el método que en ellos se emplea para enjuiciar tanto el desarrollo de la Iglesia como su estructura. Este método no es otro que el análisis materialista de la historia, propio del pensamiento marxista. Veamos en resumen este planteamiento metodológico.

Boff para elaborar su análisis parte de estos presupuestos: 1.º "La Iglesia no trabaja en un campo desocupado, sino en una sociedad históricamente situada", 2.º "el eje organizador de una sociedad consiste en su modo de producción peculiar" y 3.º "las acciones religioso-eclesiológicas... poseen su especialidad propia, pero al expresarse sociológicamente quedan transidas, limitadas y orientadas por el modo de producción peculiar de un tipo determinado de sociedad". Y de aquí deduce que la Iglesia, influida por la sociedad occidental, con la que ha tenido que convivir, se ha desarrollado siguiendo el *modo de producción disimétrico* propio del capitalismo, y se ha estructurado según el esquema de la sociedad de clases con el poder disimétricamente distribuido. Fruto de esta realización histórica ha surgido en el seno de la Iglesia la distinción de clases entre sus miembros, y el clero se ha apropiado los medios de producción religiosa en contra del pueblo cristiano.¹² El análisis de la Iglesia llevado a cabo por Boff valiéndose de la consideración materialista de la historia, arroja como resultado último la antagónica escisión "entre Iglesia-Pueblo-

¹⁰ Boff, *Iglesia*, p. 18.

¹¹ A este respecto puede ser consultada la obra de A. Quiroz Magaña, *Eclesiológica en la teología de la liberación*, Salamanca, 1983.

¹² Boff, *Eclesio-génesis*, pp. 54-58.

de-Dios e Iglesia-Jerarquía”¹³ y afirma que en esta escisión la jerarquía ha asumido el poder y la docencia.

Este antagonismo es el que desea superar la eclesiología de comunión mediante la participación del pueblo en la vida integral de la Iglesia. Semejante propuesta, como deseo, podría ser aceptable, ya que supondría traducir eclesialmente la realidad sacramental de la incorporación a Cristo por el bautismo, pero como plan de realización deja mucho que desear, pues presenta graves dificultades. Tomémoslas en consideración partiendo de las propias formulaciones de Boff.

Empecemos recordando sus palabras cuando describe la Iglesia-institución. Dicen así: “Cuando hablamos de Iglesia-institución, no entendemos por Iglesia la comunidad de los que creen y testimonian en medio del mundo la presencia de Cristo resucitado como acontecimiento anticipador y lleno de sentido de la resurrección del hombre y del cosmos: lo que entendemos en este caso por Iglesia es la organización de dicha comunidad de fieles, con su jerarquía, con sus poderes sagrados, con sus dogmas, con sus ritos, sus cánones y su tradición”.¹⁴ Como se trasluce de sus propias palabras, Boff distingue entre comunidad de los creyentes, auténtica razón formal de la Iglesia, e institución, que es sinónima de organización y siempre tiene algo que ver con el poder que corrompe.¹⁵

El proceso por el que la comunidad de creyentes ha llegado a ser Iglesia-institución lo explica Boff por la necesidad que ha sentido la comunidad de asegurar su propia pervivencia y el cumplimiento de su finalidad evangelizadora. Esta formulación no debe pasar inadvertida por cuanto su contenido encierra una de las cuestiones fundamentales en la eclesiología, ya que, según se desprende de la misma, la organización de la Iglesia —piénsese en el Papa, obispos, sacerdotes y laicos— no pertenecería a la naturaleza de la Iglesia, al *esse ecclesiae*, sino tan sólo a la buena organización de la misma, al *bene esse ecclesiae*. Que dicho en otras palabras equivale a afirmar que la organización de la Iglesia no corresponde al derecho divino e inmutable, sino al derecho humano-eclesiástico que puede variar según las necesidades de los tiempos.

Si intentamos resumir el pensamiento de Boff a sus categorías elementales, podemos enunciarlo en estos términos: La comunidad para asegurar su propia pervivencia se ha institucionalizado y en este proceso el poder ha sido asumido por la jerarquía. Esta formulación es susceptible de diversas valoraciones, de tipo histórico, sociológico, e incluso psicológico, pero dejando de lado todas estas posibles evaluaciones y reduciendo la

¹³ Boff, *Iglesia*, p. 94.

¹⁴ Boff, *Iglesia*, p. 93.

¹⁵ Boff, *Iglesia*, p. 94.

consideración a un planteamiento estrictamente teológico, hay que afirmar que en la proposición de Boff se cuestionan estos dos temas eclesiológicos: la determinación del sujeto de la potestad en la Iglesia y la explicación del desarrollo histórico de la Iglesia. Como sobre uno y otro habremos de volver más adelante, por ahora tan sólo los dejamos planteados.

Otra manifestación de la distinción de clases dentro de la Iglesia, efecto del modo de producción disimétrico del trabajo religioso, es la distinción entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens*, entre Iglesia que enseña e Iglesia que aprende. Esta distinción, según Boff, pone de manifiesto la existencia de un poder de enseñar, de hecho reservado al Papa y a los obispos, que en cuanto se afirma como una realidad en sí usurpa una de las competencias de la comunidad.

Las páginas que Boff dedica a esta consideración son altamente significativas ya que recogen los que pudiéramos llamar puntos fundamentales de la eclesiología de comunión. En su planteamiento se advierten las siguientes proposiciones: 1.^a no es aceptable una visión epifánica de la Iglesia, como si hubiese salido perfecta y directamente estructurada de la voluntad y de las manos de su fundador, 2.^a la aparición de la jerarquía, con su función docente, es efecto de un proceso socio-religioso, y 3.^a del seno de una comunidad de iguales se destaca la jerarquía, con una diaconía para todos: la de producir y reproducir una visión global y coherente de la fe cristiana.¹⁶ Este resumen del pensamiento de Boff nos alerta otra vez sobre las dos cuestiones con máxima repercusión eclesial: el sujeto de la potestad y el desarrollo de la Iglesia. De nuevo tenemos que dejarlas planteadas.

La crítica que hace Boff a la Iglesia-institución se recopila en una palabra: dominio. El dominio de la jerarquía que con sus estructuras de poder y de docencia suplanta al pueblo. Y para desbloquear esta situación, efecto de un "pacto histórico con las fuerzas hegemónicas",¹⁷ Boff, y con él el resto de la teología de la liberación, propone "la emergencia de una Iglesia popular con características populares".¹⁸ Es decir, la Iglesia de las comunidades de base.

Si con el deseo de profundizar en la eclesiología de comunión abrimos una pregunta sobre las comunidades de base, la respuesta que recibamos tendrá matices distintos según venga formulada por unos o por otros. Porque mientras para el Episcopado Latinoamericano "las comunidades de base son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo",¹⁹ para Boff la existencia de las comunidades de base "lanza

¹⁶ Boff, *Iglesia*, pp. 222-23.

¹⁷ Boff, *Iglesia*, p. 92.

¹⁸ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 62.

¹⁹ *Puebla*, p. 241.

un desafío a la jerarquía que monopolizó en sus manos todo el poder sagrado”.²⁰

El tono tan desigual de estas dos presentaciones de las comunidades de base permite atisbar que los términos de que se sirven cuantos exponen los comportamientos pastorales de Latinoamérica no tienen valor unívoco, y que con las mismas palabras expresan concepciones que no coinciden plenamente en sus contenidos. Quizá sea conveniente recordar aquí que el cardenal Ratzinger hizo notar que existen varias teologías de la liberación.²¹ Para evitar todo equívoco, nosotros, siguiendo el plan que nos hemos propuesto, estudiamos las comunidades de base según el planteamiento que de las mismas hace Boff.

Si comenzamos el estudio buscando una posible definición de la comunidad de base, podemos recurrir a esta formulación de Boff: “Es una nueva manera de ser Iglesia y de concretar el misterio de la salvación vivido comunitariamente”.²² Y si de esta expresión entresacamos sus elementos fundamentales, debemos quedarnos con la noción de novedad y la de comunidad.

Cuando Boff predica de las comunidades de base la razón de novedad, está afirmando de éstas que son algo distinto, algo nuevo, frente a la Iglesia-institución. La comunidad de base o Iglesia popular, que ambas denominaciones son frecuentes entre los teólogos de la liberación, no queda reducida a ser un mero instrumento de acción pastoral, sino que adquiere el rango de la categoría que estructura a la Iglesia de los pobres. Así aparece en las quince características con que Boff describe “la Iglesia encarnada en las clases oprimidas”, frente a las quince notas de la Iglesia, formuladas por S. Roberto Belarmino, “famoso eclesiólogo de la Iglesia encarnada en la clase hegemónica”.²³ La sistemática exposición de Boff sobre las características de las comunidades de base está elaborada sobre un doble plano: el constitutivo y el práctico. Y en el constitutivo, que es el que nos interesa para el estudio, se destacan estas cuatro características de la comunidad de base: 1.ª ser una Iglesia del pueblo oprimido y seglar, 2.ª ser depositaria del poder sagrado, 3.ª tener naturaleza sacerdotal y 4.ª estar en comunión con la “gran Iglesia”, aunque sin reproducir esquemas del pasado, sino recreando otros en función de las actuales llamadas históricas.

Con respecto a la primera de las características, ser una Iglesia del pueblo oprimido y seglar, Boff escribe: “las comunidades de base cons-

²⁰ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 63.

²¹ Cf. *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”*, III, 3.

²² Boff, *Iglesia*, p. 201.

²³ El desarrollo de las quince características en Boff, *Eclesiogénesis*, pp. 61-72.

tituyen fundamentalmente un movimiento de seglares".²⁴ Esta afirmación no supondría novedad —recuérdese que en otros tiempos se han dado florecientes movimientos seglares en la Iglesia como, por ejemplo, el de Acción Católica— si no implicase una formal contraposición al "sistema eclesiástico vigente asentado sobre el eje sacramental y clerical",²⁵ es decir, si no propugnase una comprensión de la comunidad eclesial que en su misma estructura es seglar y en la que el ministerio no aparece como nota fundamental. Muy pronto habremos de ver el sentido funcional que esta visión de la comunidad de base otorga al ministerio.

La segunda de las características atribuidas a las comunidades de base hace de éstas el sujeto de la potestad eclesial. En estos términos expresa Boff su pensamiento: "La comunidad se considera la depositaria del poder sagrado y no sólo unos pocos dentro de ella... siendo el poder función de la comunidad y no de una persona".²⁶ Estas palabras, que a simple vista podrían parecer el feliz deseo de una fraternal convivencia en la Iglesia, son portadoras de uno de los problemas más arduos planteados por Boff. Formulado en términos técnicos responde a esta pregunta: ¿quién es el sujeto de la potestad en la Iglesia? Y otra formulación más sencilla en sus términos pero idéntica en su contenido podría decir así: ¿la potestad en la Iglesia es ejercida unipersonalmente por el Papa y los obispos o colectivamente por la comunidad? La respuesta de Boff ya la hemos oído: la comunidad. Y con esta respuesta se altera no sólo el planteamiento de la ciencia teológica, sino la misma naturaleza de la Iglesia. A la gravedad de esta comprensión eclesial nos hemos referido ya en dos ocasiones anteriores, y ahora hemos de tomarla en consideración.

Pero antes de entrar en una confrontación conceptual con el pensamiento de Boff es conveniente advertir que su planteamiento no resulta nuevo en la historia de la teología. La Iglesia, en el correr de su ya larga existencia, ha tenido que hacer frente en ocasiones anteriores a quienes han defendido que la comunidad es el sujeto de la potestad. Para no excedernos aportando datos, recordamos tan sólo que ésta fue la teoría defendida en el siglo XIV por Marsilio de Padua y por cuantos sustentaron una comprensión conciliarista de la Iglesia.

Quienes en el pasado han sostenido que la comunidad es el sujeto de la potestad, han pretendido encontrar en el Nuevo Testamento los principios en que fundamentar su teoría. Y Boff sigue idéntico proceder. Por ello recurre a la doctrina neotestamentaria, y de la misma saca estas

²⁴ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 10.

²⁵ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 10.

²⁶ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 65.

deducciones: 1.^a que el poder que tiene Cristo, la *exousía*, y que trasmite a los Apóstoles, no es un poder al estilo humano sino que es el poder del amor,²⁷ 2.^a que la potestad no capacita a los Apóstoles sólo para servir a los otros en la predicación del mensaje de Cristo sino también para construir la comunidad y para defenderla,²⁸ 3.^a que Jesús no escogió a los Doce para que fueran los fundadores de futuras Iglesias, sino que constituyó a los Doce como comunidad, como Iglesia mesiánica y escatológica,²⁹ y 4.^a que individualmente cada uno de los Doce no es enviado, sino que el grupo, el colegio, es decir la primera y minúscula “ecclesia” en torno a Jesús fue la enviada y, por consiguiente, toda comunidad es apostólica y no únicamente algunos miembros de la misma.³⁰

Las razones con que Boff elabora su pensamiento no pueden ser tomadas como un dechado de perfección analítica. En ellas, con expresiones más retóricas que precisas, dice las verdades a medias, que es la manera más fácil de sembrar la confusión. Es cierto que la potestad conferida por Cristo a los Apóstoles ha de ser ejercida como un comportamiento de amor y de diaconal servicio a los demás, pero esto no la priva de ser auténtica potestad que capacita, a quien la ha recibido, para que en nombre de Cristo predique el Evangelio, administre los sacramentos, edifique nuevas comunidades y corrija el posible comportamiento deficiente. Con respecto a la consideración de los Doce como “primera y minúscula ‘ecclesia’ en torno a Cristo”, para desde aquí concluir que la comunidad es apostólica y negar que algunos de sus miembros son quienes están revestidos de la potestad conferida por Cristo, la imprecisión de Boff es máxima. Olvida que en el Evangelio aparece una doble llamada, una universal y salvífica: el que crea y sea bautizado se salvará,³¹ y otra particular y ministerial: subió al monte y llamó a los que él quiso... para enviarles a predicar.³² Y no tiene en cuenta que en la elección de Matías se establece una nítida distinción entre haber visto al Resucitado y ser testigo de la resurrección. Al Resucitado le habían visto muchos —san Pablo habla de apariciones ante más de quinientos hermanos—,³³ sin embargo toda esta multitud no fue “testigo de la resurrección”, porque según la propuesta de san Pedro había que elegir a uno de cuantos habían convivido con el Señor para ser “constituido testigo con nosotros de su

²⁷ Boff, *Iglesia*, p. 115.

²⁸ Boff, *Iglesia*, p. 116.

²⁹ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 42.

³⁰ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 71.

³¹ Mc 16, 15.

³² Mc 3, 13-15.

³³ 1 Cor 15, 6.

resurrección".³⁴ Y entre Matías y José el Justo, que también había convivido con Jesús y le había visto resucitado, Matías fue integrado a los "testigos del Resucitado".

Es cierto que toda la comunidad es apostólica, porque está fundamentada sobre los Apóstoles y su doctrina; pero no toda la comunidad es apostólica si con este calificativo se pretende suplantar la competencia eclesial de quienes han sucedido a los Apóstoles y se pretende negar el ejercicio unipersonal de la potestad conferida por Cristo a los Apóstoles para que sean sus "testigos".³⁵ La lectura serena y desapasionada del Nuevo Testamento no permite hacer de la comunidad el sujeto ordinario de la potestad eclesial.

Cuando se ha llegado a afirmar que la comunidad es el sujeto de la potestad, por un imperativo de la lógica ha de surgir la pregunta sobre la naturaleza y la finalidad del ministerio. ¿Cómo explicar el ministerio sacerdotal dentro de una comunidad dotada toda ella de la potestad sagrada? La respuesta que Boff ofrece a esta pregunta dice así: "Toda la comunidad es ministerial... la Iglesia es representante de Cristo y los ministros representantes de la Iglesia".³⁶

Quien escucha estas palabras y medita sobre ellas con talante teológico advierte que con las mismas se ha dado un giro al planteamiento del ministerio sacerdotal que no permite afirmar que el ministro actúa en nombre de Cristo pues es un mero delegado de la Iglesia,³⁷ y nota también que la base en la que Boff asienta su visión del ministerio tiene grandes coincidencias con la del primer Lutero, es decir, con el Lutero que durante los primeros años de la Reforma afirmaba del ministro que obraba en nombre de la comunidad.³⁸

Boff, como el primer Lutero, en su reflexión sobre el ministerio parte de la consideración de la Iglesia como cuerpo de Cristo y saca estas dos deducciones: en la Iglesia existe una igualdad fundamental, y el poder de Cristo, que está en un primer y fundamental sentido en toda la Iglesia, se ha ido diferenciando orgánicamente en sus diferentes portadores (Papa,

³⁴ Hch 1, 15-26.

³⁵ Cf. Hch 1, 8.

³⁶ Boff, *Eclesiogenésis*, p. 66.

³⁷ Que se ha dado un verdadero vuelco en el planteamiento de la teología del ministerio lo sabe muy bien Boff cuando en *Iglesia*, p. 211, escribe "La concepción de Iglesia-Pueblo-de-Dios invierte la relación por lo que se refiere a los ministerios, lo cual supone una transformación de la eclesiología... Los servicios son posteriores. Lo anterior es la comunidad".

³⁸ Sobre la diferencia entre el primero y el segundo, Lutero, con sus distintas apreciaciones del ministro en cuanto actúa en nombre de la comunidad (an der Gemeinde statt), o en nombre de Cristo (an Christus statt), puede verse R. Arnau-García, *El ministro legado de Cristo, según Lutero*, Valencia, 1983.

obispos, etc.) en virtud de las diferentes situaciones culturales con las que la Iglesia ha tenido que convivir.³⁹

Con respecto a la igualdad fundamental de todos los cristianos, Boff escribe: “Existe en la Iglesia una igualdad fundamental. Todos son Pueblo-de-Dios. Todos participan de Cristo directamente, sin mediaciones. Por eso, todos participan del servicio de enseñar, santificar y organizar la comunidad. Todos son enviados en misión, no sólo unos cuantos; todos son responsables de la unidad de la comunidad; todos deben santificarse”.⁴⁰ He aquí otro texto ambiguo de Boff, cuyo sentido no acaba de comprenderse. Intentemos descifrarlo.

Es cierto que en la Iglesia existe una igualdad fundamental desde el momento en que por el bautismo hemos sido incorporados a Cristo y a la Iglesia. Y efecto de esta incorporación bautismal, como enseña san Pablo, ya no hay diferencia entre judío ni griego, entre esclavo ni libre, entre hombre ni mujer,⁴¹ y al decir de san Pedro todos hemos sido constituidos en pueblo sacerdotal.⁴² ¿Se refiere Boff a esta igualdad bautismal? Parece ser que sí, pero otorgándole una amplitud que ni el Nuevo Testamento ni el magisterio de la Iglesia permiten concederle. Porque Boff en la igualdad constitutiva del bautismo comprende también la misión que Cristo confirió personalmente a los Doce.⁴³ Con su planteamiento ambiguo, Boff confunde el constitutivo cristiano con la misión ministerial y niega que por derecho divino exista en la Iglesia una distinción por razón del ministerio.

Para acabar de comprender el pensamiento de Boff es conveniente reparar en estas palabras suyas: “En un primer momento, el dato dominante es una igualdad fundamental de todos. Por la fe y por el bautismo todos están insertos directamente en Cristo... En la comunidad todos son enviados, no sólo algunos... En un segundo momento, surgen las diferencias y jerarquías dentro de la unidad y en función de la comunidad. Todos son iguales pero no todos hacen todas las cosas”.⁴⁴ Si los momentos a que se refiere el texto se toman no en sentido cronológico sino constitutivo —y en este sentido parece que han de tomarse— se debe concluir que, según Boff, la individualización del ministerio no arranca de Cristo sino de la comunidad, y que la razón de ser del ministerio en

³⁹ Cf. Boff, *Iglesia*, pp. 78-79.

⁴⁰ Boff, *Iglesia*, p. 210.

⁴¹ Gal 3, 27-28.

⁴² I Ped 2, 9-10.

⁴³ Mt 28, 18-20 y Jn 20, 21-23.

⁴⁴ Boff, *Eclesiología*, p. 41.

la Iglesia no es constitutiva sino meramente funcional.⁴⁵ Y el proceso por el que han ido fraguando en la Iglesia los distintos ministerios ha respondido a factores coyunturales, es decir, a aquellas distintas situaciones culturales con las que la Iglesia ha convivido y de las que ha asumido diversas formas de organización y de gobierno.⁴⁶

Sentados estos principios e intentando darles una aplicación en el presente, es lógico que Boff afirme: "Esta Iglesia —la de las comunidades de base— se construye día a día, abriéndose a nuevos ministerios según las necesidades de una comunidad orientada a la totalidad de la vida humana y no sólo al espacio y al gesto cultural".⁴⁷ ¿A qué ministerios se está refiriendo Boff cuando habla como habla? Ni él lo dice, ni nosotros lo sabemos. A otros ministerios, a los que la comunidad necesite. Determinar este particular carece de interés. Lo auténticamente importante es haber constatado su afirmación: que la comunidad, por ser toda ella ministerial y por ser la portadora de la potestad conferida por Cristo, puede instituir ministerios respondiendo a sus propias necesidades y a tenor de las circunstancias culturales con las que convive. Este es en síntesis el pensamiento de Boff sobre el ministerio en la Iglesia.

Las repercusiones de esta manera de pensar no se han hecho esperar. Quienes, siguiendo estos principios, han intentado elaborar una reflexión teórico-práctica sobre el ministerio han llegado a conclusiones como ésta: "Es la promisoría experiencia de las CEBs la que impulsa una renovación en sus ámbitos y ofrece realizaciones iniciales de formas carismáticas de ministerio, servicio y participación eclesial... Los ministerios han de corresponder a las particularidades socio-culturales y a las correspondientes necesidades de la comunidad; se ha de tender a que los ministerios surjan de las mismas comunidades".⁴⁸ O como esta otra: "El pueblo llegará al punto de poder entrar en lo íntimo de la función sacerdotal (hasta ahora cerrada para él a causa de la ley canónica) y de asumir los 'servicios', los servicios sacramentales, como una función suya (y no como una ayuda que él da al sacerdote). No será para él un regalo reci-

⁴⁵ Todos los extremos de esta reflexión coinciden plenamente con los del primer Lutero. Veamos un solo texto para confirmarlo. En un sermón predicado en 1522 Lutero dice así: "Nosotros debemos decir a los clérigos: Sabemos que tenéis el ministerio para absolver, predicar y bautizar. Este ministerio se nos ha dado a todos por igual, pero nosotros os damos el poder a vosotros", WA 10/3, 398, 8-11.

⁴⁶ Cf. Boff, *Iglesia*, p. 79 y pp. 98-109.

⁴⁷ Boff, *Iglesia*, p. 119.

⁴⁸ A. Quiroz Magaña, *Eclesiología de la teología de la liberación*, Salamanca, 1983, p. 321.

bido de la generosidad de la jerarquía, que liberalizó la ley canónica, sino que será una conquista del propio pueblo, a partir de su vivencia”.⁴⁹

La consideración de Boff sobre el ministerio es parcial y cae en el extremo opuesto de lo que critica. Frente al peligro de una eclesiología que acaba anulando al pueblo por efecto de exagerar la función de la jerarquía, Boff elabora una eclesiología sin capitalidad ministerial, al vincular colectivamente al pueblo las competencias ministeriales. En el tendencioso zigzag que va del absolutismo jerárquico a la democracia popular, Boff se coloca en el segundo extremo y no es capaz de repensar el ministerio como una institución divina en función de la comunidad, a la que debe servir siendo instrumento de unidad, mediante la predicación de la palabra de Dios y la administración de los sacramentos, y sobre todo mediante la celebración de la Eucaristía.

C) COMPONENTE EVOLUTIVO DE LA “ECLESIOGÉNESIS”

Todo el planteamiento eclesiológico de la teología de la liberación queda reflejado en el término “eclesiogénesis”. Con este neologismo, al que tantas veces y con tanto cariño se refiere, Boff expresa “la génesis de una Iglesia que nace de la fe del pueblo”⁵⁰ o “la emergencia de una Iglesia popular con características populares”.⁵¹

La idea de novedad, tan presente en las explícitas referencias a la “eclesiogénesis”, se viene repitiendo de una o de otra manera en casi todas las páginas con contenido eclesiológico escritas por Boff. Este insistente planteamiento de una Iglesia nueva, concretada en la comunidad de base, le ha urgido la necesidad de explicar qué vinculación tiene con la Iglesia de la tradición, porque en la medida que ha subrayado con trazos vigorosos su razón de novedad, ha corrido el riesgo de desvincularla de la tradición y de la apostolicidad. Y si se llegase a este supuesto no sería posible reconocer a la nueva Iglesia como Iglesia cristiana. Boff lo sabe bien, y por ello se esfuerza afanosamente en demostrar que la eclesiogénesis genera comunidades nuevas, pero abiertas a la comunión con el todo, que constituye la garantía de autenticidad cristiana.⁵² Y esta apertura de comunión de cada una de las comunidades de base al resto

⁴⁹ C. Mesters, “El futuro de nuestro pasado”, en *Una Iglesia que nace del pueblo*, SEDOC, Salamanca, 1979, pp. 154-155.

⁵⁰ Boff, *Iglesia*, p. 207. En p. 25 ha escrito: “eclesiogénesis: una Iglesia que nace de la fe de los pobres”.

⁵¹ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 62.

⁵² Boff, *Iglesia*, p. 120.

de las Iglesias particulares la hace recaer sobre el doble vínculo de la fe común y de los "dirigentes" de las comunidades.

La fe, en cuanto principio salvífico para el hombre, es en sí anterior a la comunidad que se realiza, precisamente, cuando sus miembros aceptan la fe y se constituyen en "communitas fidelium", en una comunidad de creyentes. Por ser la fe la que constituye a la comunidad, cada una de las comunidades de creyentes está en comunión con las otras, y por ello con la Iglesia universal.⁵³

Con respecto al vínculo de comunión entre las distintas comunidades forjado por los "dirigentes", Boff no es muy explícito, pero en una ocasión se refiere a los cristianos habitantes de poblados perdidos en el ancho Brasil que se reúnen para orar y para comprometerse en una acción liberadora "unidos por los dirigentes que son principio de unidad y de comunión con otras comunidades de base y con la comunidad parroquial y diocesana".⁵⁴ Es cierto que con estas palabras Boff no se está refiriendo al ministerio sacerdotal en su finalidad de vínculo de unidad eclesial, pero también es cierto que de algún modo pone de manifiesto que las comunidades se vinculan en comunión a través de aquellos que las presiden o dirigen.

Grande es el esfuerzo que hace Boff para legitimar las nuevas comunidades de base desde el fundamental principio de la comunión eclesial, y reiterativas son sus afirmaciones para poner de manifiesto que entre las nuevas comunidades de base y la Iglesia tradicional no existe ruptura. Sin embargo todo el planteamiento sistemático de la eclesiogénesis deja envueltos en peligrosa penumbra algunos puntos de máximo interés. Para esclarecerlos es preciso estudiar el modelo de Iglesia que Boff propone como principio legitimante de la eclesiogénesis.

Para asentar el proceso de la eclesiogénesis establece una relación entre cristología y eclesiología. Téngase en cuenta, y no se olvide, que la historia de la teología obliga a concluir que toda eclesiología presupone una cristología. Boff es muy consciente de esta conclusión y por ello escribe: "la Iglesia latina tomó a Jesucristo como modelo para comprender a la Iglesia".⁵⁵ Y precisamente desde esta verificación somete a revisión crítica la comprensión tradicional de Iglesia que parte del esquema Encarnación-Iglesia cuerpo de Cristo, y este esquema lo considera estrecho y deficitario por no tomar suficientemente en cuenta la resurrección.

El modelo cristológico, del que debe deducirse el eclesiológico, lo expone Boff en estos términos: "La Iglesia debe ser concebida no tanto

⁵³ Cf. Boff, *Eclesiogénesis*, p. 32.

⁵⁴ Boff, *Eclesiogénesis*, p. 24.

⁵⁵ Boff, *Iglesia*, p. 228.

a partir del Jesús carnal, sino principalmente a partir del Cristo resucitado, identificado con el Espíritu. La Iglesia no tiene tan sólo un origen cristológico, sino también y de modo particular un origen pneumatológico. Y en cuanto tiene su origen en el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, posee una dimensión dinámica y funcional; se define en términos de energía, carisma y construcción del mundo".⁵⁶

Esta formulación, tan altamente significativa del pensamiento de Boff, contiene ya los elementos suficientes para valorar el alcance de su planteamiento eclesiológico, sin embargo, y para explicitar al máximo todos los aspectos del mismo, recogemos esquemáticamente los puntos que consideramos más importantes:

1.º Jesús no predicó la Iglesia sino el reino, aunque introdujo una serie de realidades que más tarde habrían de constituir el fundamento de la Iglesia.⁵⁷

2.º La Iglesia-institución no se basa, como suele decirse, en la encarnación del Verbo, sino en la fe y en la fuerza de los Apóstoles, que, por inspiración del Espíritu Santo, situaron la escatología más allá del tiempo de la Iglesia y tradujeron la doctrina del Reino de Dios a la doctrina de la Iglesia.⁵⁸

3.º La Iglesia no es una magnitud completamente establecida y definida, sino continuamente abierta a nuevas realidades situacionales y culturales dentro de las cuales deberá encarnarse y anunciar con un lenguaje comprensible el mensaje liberador de Cristo.⁵⁹

4.º Si el Cristo pneumático (resucitado) no conoce ya limitaciones ni comportamientos estancos, su cuerpo, que es la Iglesia, tampoco puede encerrarse dentro de los límites de su dogmática, sus ritos, su liturgia o su derecho canónico.⁶⁰

5.º Ninguno de los Apóstoles cayó en el fixismo doctrinal de alegar que tales o cuales palabras hubieran sido pronunciadas por boca del Verbo de la Vida, sino que fieles fundamentalmente al Espíritu de Cristo y a su mensaje, tradujeron dichas palabras a conceptos y expresiones que sus oyentes pudieran comprender, de ahí que todas las instituciones y el lenguaje teológico dentro de la Iglesia pueden y deben ser sacramentos (signos e instrumentos) al servicio del Espíritu. Si se robustecen excesiva-

⁵⁶ Boff, *Iglesia*, p. 230.

⁵⁷ Boff, *Iglesia*, pp. 230-231.

⁵⁸ Boff, *Iglesia*, p. 232.

⁵⁹ Boff, *Iglesia*, p. 232.

⁶⁰ Boff, *Iglesia*, p. 240.

mente, si se hipostatizan sacrosantamente y si se oponen a la funcionalidad de la fe y de la gracia, pueden convertirse en contra-signos del Reino y de la presencia del Señor vivo en el mundo.⁶¹

Esta apretada recopilación de textos de Boff permite comprobar que en su pensamiento la categoría evolución es una constante y que la desarrolla en dos momentos: el cambio de las estructuras de la Iglesia y la traducción de la doctrina evangélica. Intentemos profundizar en estos temas.

Boff, con el tránsito de Iglesia de la Encarnación a Iglesia del Espíritu, se coloca en una tesitura ambivalente. Por una parte pone de relieve la acción del Espíritu en la valoración y realización del orden sobrenatural, lo cual es cierto. Sin Pentecostés, sin el Espíritu Santo, Belén y el Calvario serían incomprensibles e ineficaces, y el misterio de Dios Trinitario no se nos hubiese revelado. Pero, por otra parte, su drástica distinción equivale a establecer una ruptura entre la Encarnación y Pentecostés, entre el Cristo de la historia y el Cristo glorioso, ya que rechaza la Encarnación como modelo ejemplar de la Iglesia y propone exclusivamente la Resurrección. ¿Qué diría de esto san Pablo? El Apóstol veía en la Encarnación del Verbo un momento de plenitud redentora,⁶² y cifraba su orgullo apostólico en predicar a Cristo crucificado.⁶³ Boff parece no haber reparado suficientemente en que el Resucitado mantiene en su cuerpo glorioso los estigmas de la pasión y que sus llagas, mostradas probatoriamente a los Apóstoles,⁶⁴ son signos patentes de la continuidad del Cristo de la historia —el de la Encarnación y el de la Pasión— en el Cristo Resucitado. Establecer, como hace Boff, una escisión entre Encarnación y Resurrección para justificar un determinado tipo de Iglesia no tiene fundamentación bíblica y suscita arduas cuestiones dogmáticas.

Cabe preguntarse: ¿cuál ha sido la auténtica motivación por la que Boff ha llegado a formular el cambio en la relación de la cristología con la eclesiología?, ¿qué caminos ha tenido que recorrer para llegar a semejante conclusión?

El pensamiento de Boff tiene una férrea estructura lógica que, por aparecer recubierta con un ropaje de expresiones pastorales, puede pasar inadvertida a cierto tipo de lectores. Y su lógica anda muy cerca de la que estuvo vigente en la época del modernismo. He de manifestar que cuantas veces he leído a Boff, y lo he hecho muchas y con mucha atención, siempre he estado escuchando resonancias de Loisy. El punto de

⁶¹ Boff, *Iglesia*, pp. 242-243.

⁶² Gal 4, 4.

⁶³ 1 Cor 2, 2.

⁶⁴ Lc 24, 39-40; Jn 20, 27.

partida de Boff cuando afirma que Cristo predicó el Reino pero no la Iglesia, y su reiterada afirmación de que la Iglesia, sin una manifestación epifánica en Cristo, es efecto de una progresiva evolución, están muy cerca —tanto que en algún momento coinciden— de las proposiciones de Loisy. Uno y otro niegan la objetividad institucional de la Iglesia por Cristo; uno y otro explican la concreción histórica de la misma como efecto de un proceso inmanente. Pero entre uno y otro existe una diferencia, resultado de las distintas escuelas filosóficas de las que parten. Por ello, mientras Loisy vincula la evolución de la Iglesia a un proceso de subjetividad creadora, Boff la explica desde la objetividad materialista de la adaptación a las situaciones históricas.

Este modo de explicar el desarrollo de la Iglesia constituye la clave exegética del pensamiento de Boff sobre la eclesiogénesis como una acción del Espíritu. Porque cuando recurre al Espíritu, el mismo Boff lo dice explícitamente,⁶⁵ no lo toma necesariamente como la tercera persona de la Trinidad, sino como la fuerza y el modo de hacerse presente el Señor en la historia. Pero a tenor de la lógica de Boff hay que preguntar: ¿es la fuerza del Señor, el Espíritu, la que impulsa a la Iglesia hacia una encarnación en el tiempo o, por el contrario, es la historia con sus situaciones socio-culturales la que condiciona el desarrollo evolutivo de la Iglesia? La letra de las formulaciones de Boff obliga a concluir que el inmanentismo histórico es el determinante de la evolución de la Iglesia. La eclesiogénesis propuesta por Boff, vista desde el conjunto de sus proposiciones, es más fruto de la contingencia materialista de la historia que de la renovadora vitalización del Espíritu Santo.

Y en términos similares a estos hay que enjuiciar su pensamiento cuando propone la necesidad de interpretar el contenido de la Sagrada Escritura, y cuando enjuicia el valor de las proposiciones dogmáticas. Con esta formulación, tan cercana a otras de Bultmann, describe Boff el contenido de la Sagrada Escritura como objeto de la fe: “Dios no reveló verdaderas proposiciones acerca de sí mismo, del hombre y de la salvación... la fe consiste en la total adhesión al Dios vivo, y no simplemente en la aceptación de un credo de proposiciones”.⁶⁶ Este modo de hablar suscita una obligada aunque corta reflexión. Es cierto que el marco dentro del que el hombre se realiza es la existencia, y es cierto también que la relación del hombre con Dios no se cifra en una teoría sino que se lleva a cabo en un comportamiento vital, pero ¿acaso le es posible al hombre acometer la empresa de su existencia y establecer una vivencial relación con Dios sin la guía de las verdades que le iluminen sobre su

⁶⁵ Boff, *Iglesia*, p. 237.

⁶⁶ Boff, *Iglesia*, pp. 88-89.

propia realidad y sobre la realidad de Dios? La respuesta ha de ser negativa, salvo que previamente se haya optado por un voluntarismo encubierto con la atractiva denominación de existencia histórica.

Negado el contenido conceptual de la Sagrada Escritura, y en conjunción lógica con los postulados evolucionistas que le sirven de base para la eclesiogénesis, Boff propone el modo cómo debe ser leído el Nuevo Testamento, y rechaza la posibilidad de una lectura dogmática, porque este tipo de lectura "considera pura y simplemente que el Nuevo Testamento es, sin más, Palabra de Dios".⁶⁷ De aquí al relativismo dogmático ya sólo queda un paso. Y este paso lo da Boff cuando, tras admitir la coyuntural conveniencia de las afirmaciones dogmáticas, sostiene que una formulación dogmática es válida para un determinado tiempo y unas determinadas circunstancias.⁶⁸ Y desde esta premisa concluye: "en la historia, nuestras formulaciones expresan la Verdad absoluta, pero no logran expresar todo el absoluto de la verdad... siempre será posible decir la fe en doctrinas expresadas en el marco de inteligibilidad de otra cultura o, ¿por qué no decirlo?, de otra clase social".⁶⁹ Desde el planteamiento del modo de leer el Nuevo Testamento, Boff ha llegado a la conclusión legitimante de la eclesiogénesis al proponer la posibilidad de que el Evangelio sea leído en clave de clase social. Y es, que según Boff, distintas lecturas del texto bíblico pueden originar distintas formas de Iglesia.

RECAPITULACIÓN

Dos palabras para terminar. Al comenzar he afirmado que enjuiciar la eclesiología de comunión, la eclesiología de la teología de la liberación, no es tarea fácil; espero que al llegar a este punto final se haya visto con claridad. Por ello, recoger en forma de conclusiones lo que hemos analizado con la precipitación que impone una conferencia resulta imposible y prescindimos de ello. Sin embargo no renunciamos a dar una norma hermenéutica para acercarse al movimiento teológico-pastoral de Latinoamérica. Será el mismo que nos ha servido de pauta a lo largo de la reflexión.

Al enjuiciar el movimiento latinoamericano se debe distinguir entre motivaciones ético-pastorales y desarrollo teológico-conceptual. Las primeras, concretadas en la opción preferencial por los pobres, no necesitan

⁶⁷ Boff, *Iglesia*, p. 136.

⁶⁸ Boff, *Iglesia*, p. 145.

⁶⁹ Boff, *Iglesia*, p. 89.

justificación sino aliento y colaboración. Las segundas exigen revision. Boff, como teólogo, ha tomado unos derroteros que, de seguirlos, le llevarán muy lejos de la Iglesia, de la Iglesia de la tradición, a la que él desea vincular las nuevas Iglesias de la ecclesiogénesis. Pero su proceso teológico, que hemos tenido que enjuiciar críticamente, no es identificable por necesidad con toda la acción pastoral que busca la liberación del oprimido. En Latinoamérica se están dando otros planteamientos eclesiales que valorados con mínima justicia hay que calificar de heroicos. Así consta por el compromiso de tantos obispos, sacerdotes, religiosos y seglares. Por ello, para comprender y calibrar lo que está ocurriendo en Latinoamérica es preciso distinguir entre el comportamiento pastoral en favor de los pobres y las posibles formulaciones teológicas con que se pretenda fundamentar.