

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Karl Gaspar, Dave Brauer-Rieke
y Marlene Perera

376

JUNIO 2018

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



376

JUNIO • 2018

TEMA MONOGRÁFICO

SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Karl Gaspar, Dave Brauer-Rieke y Marlene Perera

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

374

FEBRERO 2018
CRISTIANISMOS ASIÁTICOS

375

ABRIL 2018
SEGURIDAD HUMANA Y
ORDEN INTERNACIONAL

376

JUNIO 2018
SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

377

SEPTIEMBRE 2018
LA IGLESIA DEL FUTURO

378

NOVIEMBRE 2018
ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA
DE LA NATURALEZA



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Linda Hogan – Vicepresidenta	Dublín-Irlanda
Daniel Franklin Pilario – Vicepresidente	Quezon City-Filipinas

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand †	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück/Alemania
Catherine Cornille	Boston/EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Bolonia-Italia
Margareta Gruber	Vallendar/Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Austria/Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Gianluca Montaldi	Brescia/Italia
Agbonkianmeghe Orobator	Nigeria/Nairobi-Kenia
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Portugal/Roma-Italia
Felix Wilfred	Chennai-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Tubinga-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Erik Borgman	Tilburg-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Werner G. Jeanrond	Glasgow/Oxford-Reino Unido
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Reino Unido
Solange Lefebvre	Montreal, Canadá
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Susan A. Ross	Chicago, IL-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Bolonia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía



CONTENIDO

1. Tema monográfico: SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang: *Editorial* 7

Quién es el «pueblo»

1.1. Serena Noceti: *Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad* 11

1.2. Nancy Pineda-Madrid: *Hacer teología hoy desde la perspectiva del «pueblo»* 27

1.3. Cesar Kuzma: *Misión e identidad del Pueblo de Dios: una Iglesia en salida y llamada al Reino* 39

1.4. Luiz Carlos Susin: *El Pueblo, Cordero de Dios* 49

Conversación con la filosofía en la era de la descolonización

1.5. Raúl Fernet-Betancourt: *Interculturalidad y «pueblo». Para continuar la conversación con la teología latinoamericana de la liberación* 61

Reflexiones teológicas sobre las sabidurías y la teología del pueblo

1.6. Michael Amaladoss: *Teología de los pueblos en comunidades plurirreligiosas* 71

1.7. Rafael Luciani: *La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del papa Francisco* 83

1.8. Wati Longchar: <i>Poder e impotencia. Involucrar a los pueblos marginados en la misión</i>	97
1.9. Margot Bremer: <i>¿Inventar o descubrir el Orden de nuestro Mundo? Lectura de un texto bíblico desde una cosmovisión indígena</i>	111
2. Foro teológico:	
2.1. Karl Gaspar: <i>Recurrir a las fuentes indígenas. Respuestas pastorales a los pueblos/personas que son víctimas de la violencia global</i>	127
2.2. Dave Brauer-Rieke: <i>Caminar con</i>	133
2.3. Marlene Perera: <i>Comunión interreligiosa para una vida que fomente la cultura</i>	139

Hace ya más de medio siglo, el Concilio Vaticano II realizó un extraordinario cambio pastoral que tuvo un impacto epistemológico en el significado de la Iglesia universal. Fue una actualización (*aggiornamento*) que propició, en las iglesias locales, un proceso de escucha a los signos de los tiempos para escrutar el paso de Dios en la historia, con la inculturación de la Palabra de Dios que lo hace posible. Reconoció también el protagonismo de las comunidades cristianas situadas en las periferias del mundo. En suma, fue un proyecto completo de renovación eclesiológica —algunos dirán de reforma— que aún no ha concluido.

De hecho, debido a la visión en *Lumen gentium* de la centralidad del pueblo de Dios y al impulso profético de *Gaudium et spes* —dos constituciones innovadoras del nuevo paradigma eclesial—, el catolicismo romano comenzó a dialogar con otras culturas, racionalidades y formas de vida, e intentó ir más allá de la visión colonial del cristianismo con su acento apologético que ha prevalecido desde la modernidad (desde la Contrarreforma del siglo xvi hasta la crisis modernista del siglo xix).

En este sentido, las Iglesias de América Latina, Asia y África comenzaron a tener en cuenta la sabiduría de los pueblos. Esta sabiduría no es solo como una semilla de la Palabra, sino, más bien, una genuina experiencia mistagógica que recibe la revelación divina con fecundidad y creatividad, y descubre nuevos significados en la radicalidad de Jesús de Nazaret, confesado como el Mesías y el Hijo de Dios por la Iglesia. Así, en el fértil contexto del pluralismo religioso, reconocido como un postulado inalienable para lograr la universalización

dad de la fe cristiana, la condición contextual de toda teología —incluida la europea, que dejó de ser la hegemónica— dio un paso adelante en la gestación de la *catolicidad* de la fe en el Dios de la vida y en la primacía del Reino de Dios anunciado por el Nazareno y consumado por el Espíritu Santo que alienta la nueva creación.

Las teologías del pueblo que han florecido en la segunda mitad del siglo xx —desde la teología de la liberación en América Latina y el Caribe hasta la teología dalit en India, pasando por muchas otras expresiones de la centralidad de los pobres del mundo— afrontan ahora el desafío del reconocimiento recíproco en su opción por los excluidos y por las víctimas de la violencia global. Pero estas teologías también necesitan debatir sus diferencias de interlocutores, sus mediaciones teoréticas y sus opciones socioculturales, políticas y pastorales, que se manifiestan en la vida de las comunidades cristianas al enfrentarse al sufrimiento, la violencia y el mal histórico de nuestro tiempo. De ahí la importancia del diálogo con la filosofía intercultural propuesto, desde hace décadas, por Raúl Fornet-Betancourt, quien contribuye en este número con nuevas cuestiones para comprender con sentido crítico la categoría pueblo, a fin de promover un pluralismo cultural incluyente en la sociedad y la Iglesia.

Este número de *Concilium* —fiel al espíritu de la revista que nació precisamente del espíritu conciliar— se dedica a escuchar aquellas voces de sabiduría y teologías del pueblo que surgen en la aldea global. Estas teologías nacen en tiempos de incertidumbre debida al aumento de la violencia generada por el capitalismo globalizado, con la complicidad del patriarcado y el colonialismo —exterior e interior—, que se basan en una comprensión sacrificial de la historia, y que invisibilizan a los descartables del mundo según la lógica de la eficacia y el pragmatismo, inmolando, por tanto, sus vidas a favor del progreso y de la riqueza. Pero las teologías nacidas, sobre todo, de la esperanza de los pueblos en medio de tanto sufrimiento se convierten en verdaderos actos proféticos de resistencia al pecado del mundo, y como actos de imaginación escatológica que proceden de las heridas del Crucificado y del pueblo crucificado de este mundo.

Las reflexiones de Serena Noceti, Nancy Pineda-Madrid, Cesar Kuzma y Luis Carlos Susin nos ofrecen el nuevo panorama teológico

de lo que actualmente se entiende por «pueblo», especialmente en tiempos de la renovación eclesial propiciada por el ministerio del papa Francisco, cincuenta años después del Concilio Vaticano II. Estas perspectivas nos muestran los diferentes rostros de la exclusión en los que el pueblo y las comunidades cristianas viven la gracia del Crucificado Resucitado.

Las reflexiones teológicas de Michael Amaladoss, Rafael Luciani, Wati Lonchar y Margot Bremer nos brindan una conversación inspiradora, pues piensan sobre el pueblo según las cosmovisiones indígenas o urbanas y teniendo en cuenta el ethos sociocultural. Con otras palabras, estas reflexiones emergen de los márgenes de la historia de dominación, asumiendo la vulnerabilidad y la impotencia como lugares teológicos que subvierten todos los intentos por dominar y sacrificar a los débiles.

Como expresión concreta de estas sabidurías y teologías del pueblo, descritas aquí, el *Foro teológico* presenta tres testimonios de comunidades cristianas que quieren «caminar con las víctimas de la violencia global»: el caso de los filipinos despojados de su tierra, descrito por Karl Gaspar, el de los inmigrantes en los Estados Unidos, según el testimonio del obispo luterano Dave Brauer-Rieke, y el caso de las víctimas de la violencia ideológica en Sri Lanka, como nos cuenta Marlene Perera, para recuperar la función de las comunidades de interés a su servicio.

Las sabidurías y las teologías del pueblo están en el centro de la vida de la Iglesia, como también en el centro de la reflexión crítica en tiempos de violencia global. Esperamos que estas contribuciones —nacidas de la práctica pastoral y del pensamiento crítico— sean una fuente de innovación para el pensamiento teológico cristiano en todas las latitudes, con la única urgencia de recibir y pensar en la presencia de Dios en la historia como un don de amor universal, cuya apremiante llamada a la conversión personal y comunitaria nos inspire a participar en la misma misión de la Palabra que se encarna para que «el mundo pueda tener vida y vida en abundancia» (Jn 10,10).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

PUEBLO DE DIOS: UN RECONOCIMIENTO INACABADO DE IDENTIDAD

La categoría, tanto sociológica como teológica, de «pueblo de Dios» fue elegida por el Vaticano II para expresar la forma fundamental de la iglesia, la historicidad del sujeto colectivo «iglesia», su misión y su carácter escatológico. Desde mediados de 1980 se produjo un declive en la categoría hasta llegar a su desaparición casi total, con la única excepción de las teologías latinoamericanas de la liberación y unos pocos teólogos europeos y norteamericanos. Ilustramos en primer lugar las críticas planteadas ante un uso acrítico de la categoría por tres documentos magisteriales publicados entre 1984-1985: «sociologismo sin referencia al misterio»; posibles «consecuencias nacionalistas»; el abandono del significado inclusivo de la expresión con la identificación de «personas» y «pobres», y el recurso a la idea marxista de la lucha de clases al pensar sobre las dinámicas de realización de la misión histórica y las relaciones inter-eclesiales. Finalmente, presentamos los motivos de una necesaria y urgente recuperación de esta visión eclesiológica, para implementar las reformas eclesiales deseadas por muchos.

* SERENA NOCETI (1966) es profesora ordinaria de Teología Sistemática en el Istituto Superiore di Scienze Religiose de Florencia; imparte cursos en la Facoltà teologica dell'Italia centrale. Es miembro fundador del Coordinamento Teologhe Italiane y vicepresidente de la Associazione Teologica Italiana. Entre sus publicaciones, dedicadas en particular a la eclesiología, a la teología de género y a la catequesis, destacan: S. Dianich y S. Noceti, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, ³2015; M. Perroni, A. Melloni y S. Noceti (eds.), «*Tantum aurora est*». *Donne e Vaticano II*, LIT, Múnich 2012; S. Noceti y R. Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, EDB, vols. I-V, Bologna 2014-2017; S. Noceti (ed.), *Diacono. Quale ministero per quale chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017 [trad. esp. *Diáconas. Un ministero de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017].

Dirección: ISSR della Toscana «S. Caterina» – Facoltà teologica dell'Italia centrale, Viale Ludovico Ariosto 13, I-50124 Firenze (Italia). Correo electrónico: s.noceti@teofir.it

Es difícil evitar la impresión de que la noción del pueblo de Dios ha sufrido un proceso de desafección [...]; parece que debemos reconocer que, en la investigación eclesiológica del período posconciliar, la noción de pueblo de Dios tiende a sucumbir, como si estuviera sumergida»¹. Así se expresaba Giuseppe Colombo en un artículo publicado en 1985, en el que señalaba la creciente desafección por esa categoría que sin duda alguna los padres conciliares habían puesto en el centro de su lectura eclesiológica; el teólogo lamentaba el progresivo abandono de la expresión por parte de numerosos teólogos sistemáticos, europeos y norteamericanos, y el olvido en los documentos magisteriales, mientras se desarrollaba la reflexión en el magisterio episcopal latinoamericano y en la teología de esta zona. Reflexionar sobre cómo ha tenido lugar este distanciamiento y sobre los factores que lo han determinado es esencial para poder comprender, con sentido crítico e instrumentación adecuada, la larga época posconciliar, para leer los desarrollos del pensamiento y la práctica eclesial. Desde este punto de vista se pueden juzgar más lúcidamente incluso aquellas tomas de posición que, en nombre de una consolidación —juzgada necesaria— ante las numerosas novedades conciliares o en vista de una deseada reafirmación de la continuidad en la Tradición, llevaron de hecho a un estancamiento en la investigación, a desaceleraciones en los procesos de replanteamiento de las estructuras eclesiales, a contraposiciones y polarizaciones ideológicas, a un clima de sospecha (y de autocensura) que poco ha contribuido al desarrollo teológico posconciliar y, por lo tanto, a la dinámica de la vida eclesial.

I. Entre recepción y hermenéutica conciliar

La confrontación crítica sobre el uso y contenido de la categoría de «pueblo de Dios» radica precisamente en el corazón del pasaje entre una primera fase de recepción del Vaticano II, indudablemente marcada por una rápida transformación de las relaciones, las

¹ G. Colombo, «Il “Popolo di Dio” e il “mistero” della chiesa nell’ecclesiologia postconciliare», *Teologia* 10 (1985) 97-169, aquí p. 107.

prácticas, la forma eclesial general en el esfuerzo declarado por adquirir los rasgos de la visión eclesiológica que el Concilio había entregado, y un segundo período de consolidación institucional, de clarificación teológica, de re-determinación —en el nivel simbólico, lingüístico, operacional— de las relaciones entre *christifideles*, ministros ordenados y laicos/laicas, que llegará hasta el paso del milenio. En la primera fase, la recepción, entendida como proceso general de transformación, en la acogida del evento y de la doctrina conciliar, involucró a las iglesias locales y a los diferentes componentes del cuerpo eclesial en las reformas organizativas, catequéticas y litúrgicas, con experimentos creativos y valientes (aunque a veces indudablemente inmaduros y parciales), y fue testigo de la contribución convencida de los episcopados locales, que intentaron encarnar de acuerdo con las sensibilidades culturales el mensaje del Vaticano II y los desafíos abiertos para los diferentes contextos sociales. La segunda fase muestra como uno de los rasgos característicos una presencia y una palabra decisivas y cada vez más fuertes del magisterio papal en la hermenéutica de los documentos conciliares, para orientar la misma recepción en perspectivas que se consideran auténticas y correctas: se volverá a proponer una eclesiología de orientación universalista, en comparación con esa visión conciliar inicial e inacabada que propuso una eclesiología *de las iglesias locales* (véase *Communio notio*, 1992); se reafirmará una lectura cristológica-ontológica y sacerdotal del ministerio ordenado (véase *Pastores dabo vobis*, 1992) con una correspondiente recolocación de la contribución de los laicos en la línea de la «colaboración» (cf. *Ecclesiae de mysterio*, 1997).

El tema del «pueblo de Dios» está estrechamente relacionado con la dinámica general de recepción del Concilio, que afecta a todos los componentes del Nosotros eclesial, y con la evolución en la hermenéutica magisterial y teológica: constituye uno de los componentes ideales de referencia que alentó la autoconciencia eclesial generalizada (no solo en América Latina, sino también en Europa) y motivó la transformación de la praxis; al mismo tiempo, fue objeto de posiciones críticas precisas tomadas por el magisterio papal, lo que llevó en algunos contextos eclesiales y teológicos a una cancelación real de la categoría y a su «sustitución» con otras imágenes

y nociones². Es posible «re/atravesar» todo el juego de recepción y hermenéutica conciliar justo desde esta perspectiva y desde este elemento «capital»³. «Pueblo de Dios» volverá a aparecer y a adquirir relevancia solo casi treinta años después, con el pontificado de Francisco, en el profundo proceso de re-visitación de la eclesiología del Vaticano II, una «revisión» que él lleva adelante recurriendo a la rica reflexión de teólogos y obispos latinoamericanos (*in primis*, la expresada por el CELAM): el retorno del «pueblo de Dios» es una de las claves fundamentales de una cuarta fase de recepción que se inició el 13 de marzo de 2013⁴.

II. «Pueblo de Dios»: entre objeciones, relecturas conciliares y reformas posibles

¿Cuándo y cómo se produjo esta eliminación? ¿Cuáles fueron los motivos de sospecha y crítica explícitamente adoptados para recusar la categoría y privilegiar otras? ¿Quiénes fueron los protagonistas de esta toma de posición y qué estrategias hermenéuticas adoptaron? Los documentos que más ampliamente debaten sobre el significado

² Por ejemplo, en los proyectos y planes pastorales elaborados por la Conferencia Episcopal Italiana en los últimos 50 años, la expresión «pueblo de Dios» aparece solo dos veces, en un documento de inicios de 1980, *Comunione e comunità*. Habitualmente, se recurre a las categorías de «iglesia sacramento», «iglesia madre y esposa», «iglesia cuerpo de Cristo», «iglesia misterio», etc.

³ Cf. G. Routhier, «La recezione dell'ecclesiologia conciliare», en M. Vergotini (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, Glossa, Milán 2005, pp. 3-45.

⁴ Identifico una tercera fase de recepción conciliar en los años 2000-2013, tomando como *terminus a quo* el paso, de fuerte valor simbólico, del Gran Jubileo del 2000, en el que se indica que el Concilio Vaticano II es una «brújula para la iglesia del tercer milenio», sin que sea recordada la perspectiva específica del «pueblo de Dios», y la renuncia del papa Benedicto XVI. Se incluyen los últimos cinco años de pontificado de Juan Pablo II y el pontificado de Benedicto XVI; es un tiempo en el que la hermenéutica magisterial pontificia ha realizado una evaluación de qué hermenéutica del Vaticano II era la adecuada para el proceso de recepción. Pensemos en el discurso a la curia romana el 22 de diciembre de 2005, al comienzo del pontificado ratzingeriano.

y sobre el uso de la categoría de «pueblo de Dios» fueron todos publicados en la primera mitad de la década de 1980, en la línea divisoria entre la primera y la segunda fase de la recepción posconciliar: la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis nuntius* (1984), el documento de la Comisión Teológica Internacional *Temi scelti di ecclesiologia* (1985) y la Relación final del Sínodo extraordinario con ocasión del 20 aniversario de la conclusión del Vaticano II (1985)⁵. Se trata de textos de tenor vario, que responden a finalidades diversas y que fueron elaborados por sujetos con diferentes roles y funciones eclesiales, pero que tenían en común las objeciones contra el uso de la categoría de «pueblo» y la voluntad de relegar la lección eclesiológica conciliar a partir de «otras» perspectivas (iglesia misterio, sacramento, cuerpo de Cristo, eclesiología de comunión). Las implicaciones para la forma de iglesia y para la comprensión de su misión resultaron evidentes a lo largo de la década de 1990.

Un análisis crítico de estos documentos, que se centre en las críticas dirigidas a algunas corrientes teológicas que reconocen en la categoría de «pueblo de Dios»/«iglesia popular» una clave de bóveda imprescindible (en particular, las acusaciones de nivelación sociologista y de reducción democratista)⁶ y, al mismo tiempo, ponga de relieve las razones que se adoptan para privilegiar otras categorías o nociones, ayuda a ver con mayor profundidad la novedad de la visión eclesiológica del Concilio Vaticano II y vislumbra aquellos puntos que deben afrontarse necesariamente también en la actual fase de reforma del cuerpo eclesial, a la que llama y sobre la que orienta *Evangelii gaudium*.

⁵ Puede ser útil también referirse a la Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a Leonardo Boff con respecto a su obra *Iglesia: carisma y poder* (12 de febrero de 1982), en AAS 77 (1985) 756-762. Las reservas suscitadas sobre el modo de afrontar la estructura de la iglesia, la relación entre revelación y dogma, el ejercicio del poder y la comprensión del ministerio ordenado, el *munus* profético del pueblo de Dios, remiten a puntos centrales para comprender la expresión «pueblo de Dios».

⁶ La denuncia de una visión que pasó a «un democraticismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II» retorna también en Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 36, en EV 1/1780.

1. Los documentos: finalidad y enfoque interpretativo del tema «pueblo/pueblo de Dios»

En el primer documento las referencias son puntuales y rápidas. La Instrucción *Libertatis nuntius* estigmatiza en algunas teologías de la liberación el recurso al concepto de «iglesia del/de pueblo» (*Ecclesia populi*), entendida en el sentido de «iglesia de clase, la iglesia del pueblo oprimido que hay que “concienciar” con vistas a la lucha liberadora organizada», y denuncia las consecuencias que tiene para la comprensión de la estructura sacramental y jerárquica de la iglesia, en particular al pensar que «el pueblo es la fuente de los ministerios»⁷. La crítica se concentra en el presupuesto de la visión eclesiológica de algunos teólogos de la liberación: la idea marxista de «clase» y el papel reconocido al «proletariado» en la lucha revolucionaria, a los que corresponde en estas teologías una comprensión de «pueblo/popular» que remite a algunos sujetos y grupos sociales que forman parte de la Iglesia. Se le opone una visión de iglesia inclusiva, de todos, remitiendo al documento de Puebla y reconociendo el valor de una opción preferencial por los pobres.

Mucho más amplio es el tratamiento del tema en el documento de la Comisión Teológica Internacional: como recuerda el Preámbulo, el texto es preparado por treinta estudiosos como contribución a la preparación del Sínodo extraordinario sobre el Vaticano II, y se propone debatir algunos temas presentes en *Lumen gentium* que habían suscitado dudas y requerían así clarificaciones y profundización. Entre los «problemas eclesiológicos que después del Concilio han sido particularmente graves» (*Introd.*) el texto coloca el uso de la expresión pueblo de Dios, que «no es en sí inmediatamente clara» y puede dar lugar a falsas interpretaciones (II,2): «una de esas palabras “eslogan” que circulan con un contenido a menudo muy exagerado» (*Introd.*). Se señala la centralidad de esta expresión para el Concilio, «hasta el punto de que ha terminado por designar la eclesiología conciliar» (II,1) y se recuerdan los motivos teológicos y pastorales

⁷ Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis nuntius* sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación», del 6 de agosto de 1984, nn. IX. 11 y 13.

que impulsaron a los padres conciliares a preferirla con respecto a otras expresiones (fundamento bautismal de pertenencia, naturaleza comunitaria e histórica de la iglesia), como también su fundamental dimensión escatológica (X). Al mismo tiempo, sin embargo, y a diferencia de lo que hizo el Concilio, se correlaciona con otras imágenes y nociones, en particular con la de «misterio» y «cuerpo de Cristo», con la recomendación de no limitarse a una sola imagen. Retomando casi literalmente LG 9, el texto se despliega en torno a la expresión «nuevo pueblo de Dios» como figura de la «superación» (II,2) de la noción veterotestamentaria de «pueblo de Dios»⁸, para expresar la referencia constitutiva al misterio trinitario. Cuando se entiende así y se «utiliza en unidad con otras denominaciones» (III,1), la expresión permite conjugar el carácter de misterio y de sujeto histórico de la iglesia; los rasgos de relatividad e inacabamiento cualifican a este sujeto histórico y permiten comprender la relación de la iglesia con el camino de la humanidad y de los pueblos. El texto dedica dos párrafos ulteriores a la inculturación (IV,1-2) y a la estructuración de las relaciones intraeclesiales entre ministros y laicos (VI,1: «La comunión que define al nuevo pueblo de Dios es, por tanto, una comunión social ordenada jerárquicamente»; VII,3). La expresión «nuevo pueblo de Dios» aún permanece en la trama del documento, pero comienza a surgir una centralidad reconocida en la noción de «sacramento» a la que pueden acercarse las imágenes de «cuerpo de Cristo» y «Esposa», «como también la fórmula de “nuevo pueblo de Dios” que se refracta en sus orientaciones inseparables de misterio y sujeto histórico» (VIII,2); a ella se le reconoce la virtualidad de certificar claramente el vínculo con Cristo y de expresar la realidad humana y divina de la Iglesia (VIII,2.1).

En esta dirección se orienta la *Relatio finalis* del Sínodo de 1985. Se elige utilizar diversas imágenes complementarias para expresar el misterio de la iglesia: «pueblo de Dios» llega a ser uno de los conceptos, junto a los demás, perdiendo así la centralidad singular que el Concilio había reconocido como «descripción» portante del sujeto eclesial, de su identidad, forma, misión, fundamentada en la perspec-

⁸ No puede silenciarse el límite de esta expresión ambigua, que corre siempre el riesgo de apoyar «teorías de la sustitución» de Israel por la Iglesia.

tiva histórico-salvífica bíblica y en la tradición patrística y litúrgica de los primeros siglos. La piedra angular, la idea central y fundamental de los documentos conciliares, se identifica ahora en la «eclesiología de comunión», de evidente relieve para la autoconciencia de la iglesia neotestamentaria y llena de fecundas implicaciones para el diálogo ecuménico.

2. El cambio de perspectiva y sus protagonistas

Tanto el documento de la Comisión Teológica Internacional de 1985 como el documento final del Sínodo muestran sus preocupaciones por algunos abusos, unilateralismos y parcialidades en la reflexión eclesiológica y en la praxis eclesial posconciliar: se remiten a una comprensión errada, falsa y parcial de la categoría de «pueblo de Dios», sobre todo en el uso realizado en algunas corrientes teológicas de Latinoamérica y del norte de Europa. «La noción fue víctima de un fuego cruzado de interpretaciones equívocas y de relativizaciones descalificadoras»⁹. Si es verdad que a veces algunos teólogos de la liberación profundizaron poco en la correlación entre praxis de liberación de los pobres, lucha de clase y vida del pueblo de Dios, y se definieron insuficientemente los criterios de recepción del análisis marxista de la realidad social, económica y política, no puede infravalorarse el impacto que sobre estos documentos y la sucesiva elaboración de documentos magisteriales tuvo la obra teológica de Joseph Ratzinger sobre este tema. En 1978, en la presentación de la edición italiana de su tesis doctoral *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, J. Ratzinger escribía:

en la publicidad conciliar, la nueva estructura del texto [de *Lumen gentium*], realizada con la incorporación de segundos capítulos, parecía haberse descartado completamente el concepto de cuerpo de Cristo y haber pasado a una concepción eclesial no ya cristológica, sino ampliamente sociológica¹⁰.

⁹ C. M. Galli, «Il ritorno del popolo di Dio», *Il Regno-attualità* 5/2015, 296.

¹⁰ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in s. Agostino*, Jaca Book, Milán 2005, XV [trad. esp. *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2012].

Entre las críticas a la recepción del Vaticano II, en el *Informe sobre la fe*, cuyas anticipaciones habían precedido un poco antes a la celebración del Sínodo extraordinario, aparecía «las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo»¹¹. Sucesivamente, denunciará las metamorfosis, las indebidas reducciones sociologistas del término «pueblo» y las traslaciones de significado a la «clase social del proletariado» por una recepción acrítica del pensamiento marxista; lamentará la falta de una referencia constitutiva a la cristología¹²: no niega la centralidad de la categoría para la visión conciliar, pero sostiene que se había infiltrado una banalización del concepto en el momento en el que se separaron las dos imágenes de «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo»¹³. Puede entenderse, por tanto, su preferencia por la expresión «nuevo pueblo de Dios» y la comprensión de la iglesia como «pueblo de Dios en la medida que existe como cuerpo de Cristo», cuyo primer término (pueblo) se entiende y se define a partir del segundo.

Tampoco puede olvidarse la gran influencia de Walter Kasper en la afirmación de una nueva hermenéutica de los escritos conciliares como secretario especial del Sínodo de 1985¹⁴. Él reconoce en la idea de la «*communio*» una perspectiva unitaria y unificadora, capaz de mantener juntos y de descifrar juntos diferentes aspectos el Nosotros eclesial, entre plano misterioso y dato empírico: la iglesia-comunión es remitida a su radicación teológica (comunión del Dios

¹¹ V. Messori y J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1985, p. 36 [trad. esp. *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 2011].

¹² Cf. el ensayo de 1956 *Sull'origine e l'essenza della chiesa* y *Il concetto di chiesa e il problema dell'appartenenza alla chiesa*, ahora en *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiológicas*, Queriniana, Brescia 1971 [or. 1969], respectivamente en las pp. 83-98 y 99-114 [trad. esp. *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972]. Sobre la eclesiología de Ratzinger, cf. P. Martuccelli, *Origine e natura della chiesa. La prospettiva storico-donnativa di J. Ratzinger*, Lang, Fráncfort 2001.

¹³ J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, S. Paolo, Cinisello B. 1987; íd., «Ecclesiología della Costituzione *Lumen gentium*», en R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, S. Paolo, Cinisello B. 2001.

¹⁴ Cf. W. Kasper (ed.), *Il futuro dalla forza del concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia 1986.

trinitario) y a su dimensión escatológica (comunidad del Reino de Dios), mostrada en sus dinámicas relacionales internas (como *comunio hierarchica*), que hace descender de sus «fuentes» la palabra de Dios y los sacramentos. Por otra parte, en esta visión de comunión, que expresa la esencia eclesial, no se comprende inmediatamente cuál es el modelo eclesial de referencia y cuáles son las formas concretas en las que se encarna la *koinonia*: de hecho, no se clarifican quiénes son los sujetos implicados (¿individuos, iglesias locales?) ni el principio que garantiza la existencia de iglesias (¿el anuncio, la eucaristía, el misterio?).

III. Decir la iglesia como «pueblo de Dios»: una perspectiva necesaria

El debate de los años 80 sobre el pueblo de Dios nos remite a algunas «cuestiones clave» para pensar en un modelo eclesiológico y eclesial que corresponda a la novedad abierta y sancionada por el Concilio Vaticano II. La historia de la redacción de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* muestra con claridad la opción de los padres por esta categoría y la distinción de su prioridad con respecto a otras imágenes eclesiológicas, incluida la tradicional y querida por muchos de «cuerpo de Cristo»¹⁵. De las *Acta synodalia* se recogen fácilmente las motivaciones que les guiaron a acoger la propuesta del cardenal Suenens de insertar un capítulo dedicado al «pueblo de Dios» antes de las partes dedicadas a la jerarquía y a los laicos: la raíz bíblica en Israel, la posibilidad de expresar la naturaleza histórica y escatológica del sujeto colectivo, la raíz bautismal de pertenencia y de «sujetualidad» como elemento común de todos los *christifideles*, previo a toda posterior determinación ministerial y del que deriva la conciencia de la igual dignidad y de la corresponsabilidad en la única misión. La voluntad de recuperar una perspectiva misteriosa en eclesiológica, con la superación de la visión societaria y jerarcológica, encontró su concreción en el recurso a la categoría «sintética» —sociológica y teológica a la vez— de «pueblo de Dios». Es la

¹⁵ Cf. S. Noceti y R. Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. II. Lumen gentium*, EDB, Bolonia 2015.

recuperación, apoyada por unos pocos pero esenciales estudios preconciliares, de una categoría que vuelve a aparecer después de un período de latencia: presente en algunos textos eclesiológicos fundamentales del Nuevo Testamento (capaz de expresar la continuidad entre la fase jesuánica en la recolección escatológica del pueblo para la venida del Reino de Dios y la autocomprensión eclesial de las primeras comunidades, en la unión de judeocristianos y paganocristianos), pero marginal durante siglos en el pensamiento teológico; reducida a sinónimo de *plebs* a partir del siglo IV, pero mantenida con un significado inclusivo y universal en el lenguaje litúrgico; reaparecida con el último Concilio, después desaparecida del lenguaje del magisterio y de muchas obras teológicas a partir de los años 80, mientras que continuaba fluyendo viva en las iglesias de América Latina.

En este horizonte de confrontación crítica entre las propuestas eclesiológicas latinoamericanas¹⁶ y las posiciones magisteriales recordadas anteriormente, es en el que podemos volver a afrontar algunos puntos no adecuadamente profundizados en el tratamiento conciliar, que, sin embargo, fueron abordados por una determinada voluntad de recibir el Concilio en contextos socioculturales diferentes de Europa. En el recurso (o en el rechazo y en la recolocación en los márgenes) a la categoría de «pueblo de Dios» entran en juego, en efecto, cuestiones de tipo antropológico (relación entre sujetos individuales «creyentes» y sujeto colectivo iglesia; criterios de pertenencia eclesial y de recono-

¹⁶ Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 153-189; G. Fernández Beret, *El pueblo en la Teología de la Liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Vervuert, Fráncfort 1996; R. Alvarado, «Pueblo mártir. Reflexión sobre el “pueblo crucificado”», *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 293-306; L. Boff, *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 2002 [or. 1981]; J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981; E. Dussel, «“Populus Dei” in populo pauperum. Del Vaticano II a Medellín y Puebla», *Concilium* 196 (1984) 371-380; I. Ellacuría, *Conversione della chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 39-114 [or. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984]; J. Comblin, *O povo de Deus*, Editora Paulus, São Paulo 2002.

cimiento de sujetalidad; valor de las culturas de los pueblos) y cuestiones de tipo teológico (¿Cómo se produce la mediación eclesial en la realización de la historia de la salvación, en la realización del Reino en el camino histórico de la humanidad? ¿Cómo se correlaciona la naturaleza misteriosa de la iglesia y su existencia como sujeto colectivo institucional?). Más en general, una cuestión epistemológica: para presentar la iglesia, ¿es suficiente el recurso a imágenes y metáforas que presentan la naturaleza eclesial o son necesariamente remitidas a categorías sociológicas? ¿Es un proceso de institucionalización abierto que debo investigar o tengo que privilegiar el examen de las formas y estructuras ya dadas?

a. Los documentos mencionados de la CDF, de la CTI y el Sínodo de 1985 piensan en «pueblo de Dios» como imagen de iglesia, relativizándola con otras imágenes bíblicas y convirtiéndola (sobre la base de una idea propuesta por G. Philips en su comentario a los caps. I-II de *Lumen gentium*) en elemento de un «díptico inseparable e imprescindible»: «misterio y pueblo de Dios». Se pasa por alto así el hecho de que nos encontramos ante una expresión que une una categoría sociológica (pueblo) a una determinación teológica constitutiva, expresada mediante el genitivo de autor y de pertenencia «de Dios». Precisamente por esto ella puede definir la forma fundamental de iglesia, dada al mismo tiempo como institución, sujeto histórico reconocible, unidad plural de muchos, que vive y actúa porque contemporánea y correlativamente es sujeto existente en el plano misterioso, generada por y en la comunicación de fe cristológica y objeto de un *Credo ecclesiam* calificado pneumatológicamente.

No puede ciertamente negarse el hecho de que «pueblo» es una categoría sociológica no exenta de ambigüedad, desde el momento en el que no expresa inmediatamente el criterio de pertenencia específico de sus miembros (como sus detractores no han dejado de poner de relieve) y son fáciles los deslizamientos hacia la idea de «nación» o de «clase popular», o las interpretaciones de orientación populista¹⁷. En este sentido, el uso aislado del sustantivo «pueblo» o del adjetivo «popular» (reservando a la fase escatológica la realiza-

¹⁷ De la que no resultó inmune la «teología del pueblo» argentina, marcada de alguna manera por la experiencia peronista.

ción del «pueblo de Dios») en algunos exponentes de la teología de la liberación puede dar lugar a malentendidos. Por otra parte, debe resaltarse que se trata de un instrumento hermenéutico fundamental, imprescindible en eclesiología, precisamente por la presencia del lema «pueblo» en el que se expresa la forma peculiar del sujeto colectivo «iglesia». Es una categoría que dice al mismo tiempo la dimensión histórico-salvífica y colectivo-institucional que caracteriza al «Nosotros eclesial», evitando toda deshistorización del sujeto (en la que caen los conceptos de «misterio» y «sacramento») y, al mismo tiempo, toda nivelación sobre el solo plano sociológico (como sucede con «sociedad» y «comunidad»). La justa referencia al fundamento cristológico y al principio pneumatológico (CTI: «el pueblo de Dios procede de lo alto, del plan de Dios») no deben hacer olvidar que la iglesia es institución humana y no puede predicarse en ella la acción de Cristo y de su Espíritu prescindiendo de la experiencia histórica de los sujetos creyentes que la componen, o infravalorando las leyes sociológicas que orientan la agregación, la *agency*, el ejercicio del poder.

b. En segundo lugar, la reinterpretación de la categoría eclesiológica a partir del «pueblo pobre y oprimido» ha dado, por una parte, un rostro real y auténtico a la recepción en el contexto social latinoamericano marcado por una situación socioeconómica de injusticia antievangélica, y, por otra, ha recordado a la iglesia entera la memoria peligrosa del anuncio del Reino de Dios: la recogida escatológica del pueblo de Dios conlleva una lucha por la justicia, la paz, la inclusión, la superación de los conflictos, un «tomar partido» por aquellos que están marginados, explotados, y, al mismo tiempo, pide reconocer la palabra de anuncio del Reino que viene de la sabiduría de vida de los pobres, de su fe abierta a la providencia y a la compartición, de sus luchas. El documento de la CTI y la misma Instrucción de 1984 terminan hablando de los pobres como «destinatarios» del anuncio cristiano, sin reconocer su pertenencia eclesial y su sujetualidad de palabra en la comprensión del evangelio y en su anuncio a todos. Por otra parte, no debemos olvidar que durante siglos *populus* se ha referido a la *plebs*, pobre, inculta y marginal. El Concilio da claramente a la expresión un valor inclusivo y colectivo (y con esto no quiere negar las diferentes condiciones de los sujetos

individuales que la componen), pero no puede negarse que «a medida que la iglesia se abre al pueblo se hace cada vez más a sí misma pueblo de Dios»¹⁸.

c. Los teólogos europeos que han mantenido durante toda la fase posconciliar la categoría de «pueblo de Dios»¹⁹ como recapituladora y orientativa de su visión eclesiológica, han mostrado sus virtualidades para indicar la índole de sujeto de todos los bautizados, la igual dignidad y la coparticipación en la única misión mesiánica, con una recolocación de la figura misma de los ministros ordenados. Algunos han lamentado el riesgo de una desviación «democratista»; otros, en cambio, han recordado lo mucho que aún queda por hacer para dar la palabra a todos en la y por la vida del pueblo de Dios. Este rasgo de autoconciencia de pueblo, al que se pertenece por la profesión de fe y por el bautismo, ha preservado siempre al cuerpo eclesial de la tentación de concebirse como una «secta elitista» o de nivelarse sobre lógicas corporativistas: la iglesia es pueblo al que pertenecen niños y adultos, personas maduras en la fe y cristianos que dan los primeros pasos en la comunidad, teólogos de academia y personas que se inician catequéticamente, hombres y mujeres. Las diferencias de sexo, lengua, cultura, grado de formación, condición física y mental, no deben dar lugar a la exclusión o a la indebida jerarquización interna.

d. Finalmente, la «teología del pueblo» argentina ha situado en primera línea la relación entre pueblo de Dios y cultura/culturas. Por un lado, hablar de «pueblo de Dios» quiere decir abandonar los modelos colectivos sociales y políticos de identidad (nación, raza,

¹⁸ L. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, p. 213.

¹⁹ Cf. S. Dianich, *Eccelesiology. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello B. 1993, 231-255; M. Semeraro, «Popolo di Dio. Una nozione eclesiológica: al concilio e venti anni dopo», *Rivista di Scienze Religiose* 2 (1988) 29-67; Y. M. Congar, «La Iglesia como pueblo de Dios», *Concilium* 1 (1965) 9-33; R. Heyer, «Réflexions au sujet de l'Église et du peuple», *Revue de droit canonique* 49 (1999) 193-205; J. M. R. Tillard, *Chiesa di chiese*, Queriniana, Brescia 1989 [or. 1987], 101-198 [trad. esp. *Iglesia de iglesias*, Sígueme, Salamanca 1991]. Cf. también para los Estados Unidos J. A. Komonchak, «People of God, Hierarchical Structure, and Communion. An Easy Fit?», *Canon Law Society of America Proceedings* 60 (1998) 91-102.