

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

"Las CEB's y Lutero" ["The CEB's and Luther"]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.


Item Type	Thesis
Authors	Hansen, Guillermo Cesar
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 16:23:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156812

"LAS CER'S Y LUTERO"

-Hacia una correlación entre las ecclesiologías de los hermanos Boff
y del Reformador-

TESIS

entregada en cumplimiento
como requisito para el o-
torgamiento del título de
Licenciatura en Teología.



GUILLELMO CESAR HANSEN

INSTITUTO SUPERIOR EVANGELICO DE ESTUDIOS TEOLOGICOS

Facultad de Teología

Buenos Aires

1986

A Hanne y César, mis padres.

A Jorge Strano, mi amigo, pastor y profesor por siempre.

A la comunidad "Filadelfia", en Julio C. Tello, Lima; por su esperanza puesta en el "cielo" aquí en la tierra.

AGRADECIMIENTOS:

- A la comunidad del I.S.F.D.E.T., personal, compañeros y profesores, por estos cinco años compartidos que constituyen un período esencial en mi vida.
- Al profesor John Stumpe, que no sólo me guió en la investigación y trabajo de esta Tesis, sino que me enseñó a pensar teológicamente. Desde ya, mi sincero reconocimiento a su profesionalidad, dedicación y amor a la teología.
- A los profesores Arturo Platezky y Mario Yutzis, por sus críticas, charlas y apreciaciones.
- A la Iglesia Evangélica Luterana Unida, por el apoyo brindado para la finalización de este trabajo.
- Por último, debo mencionar de una manera especial a mis compañeros y amigos del "Arca", Betty Heins, Daniel Farfán, Alan Eldrid y Julio Strauch, por su apoyo y ayuda en todos los aspectos. Gracias a todos.

INDICE

	<u>Pág.</u>
- Dedicatoria.....	1
- Agradecimientos.....	2
- Introducción.....	6
- Notas.....	17
- Capítulo primero: Las nuevas ecclesiologías frente a los modelos hegemónicos.	
I. <u>El modelo hegemónico en América Latina</u>	20
I.1. La controversia.....	20
I.2. La línea ecclesiológica de Puebla.....	24
II. <u>Modelo hegemónico en tiempos de Lutero</u>	34
II.1. La disputa.....	34
II.2. Característica del modelo hegemónico.....	39
III. <u>Conclusiones</u>	46
IV. <u>Notas</u>	50
- Capítulo segundo: Características principales del modelo de las CEB's y del modelo de Lutero.	
I. <u>Las Comunidades Eclesiales de Base</u>	62
I.1. El surgimiento de una práctica y de una reflexión.....	62
I.2. Tránsito y modelo de las CEB's.....	67
I.3. Laicos.....	72
I.4. Clero.....	78
II. <u>El modelo de Lutero</u>	81
II.1. Tránsito y modelo: su eje estructurante y su punto de partida.....	82
II.2. La "santidad" y los santos: un indicio de la ecclesiología a partir de los evagistas.....	87

II.3. El Sacerdocio Universal de los creyentes: una democratización del poder.....	89
II.4. Ministerios.....	97
III. <u>Conclusiones</u>	105
IV. <u>Notas</u>	114
- Capítulo tercero: Criterios de eclesialidad y notas de la iglesia.	
I. <u>La eclesialidad de las CEB's</u>	130
I.1. Lo mínimo constitutivo de la eclesialidad.....	141
I.2. Unidad, catolicidad, apostolicidad y san- tidad. Las "notas" en las CEB's.....	146
II. <u>La eclesialidad en Lutero</u>	155
II.1. Unidad, catolicidad, apostolicidad y san- tidad. Las "notas" en Lutero.....	165
III. <u>Conclusiones</u>	171
IV. <u>Notas</u>	178
- Palabras finales.....	196
- Bibliografía general.....	200

- "Las comunidades comprueban que se puede ser cristiano sin ser conservador; que se puede ser hombre de fe y al mismo tiempo comprometido con el destino de la sociedad; que se puede esperar contra toda esperanza y soñar en la eternidad sin perder suelo firme bajo los pies y sin abandonar el empeño en la lucha por un mañana mejor, a realizar aun aquí dentro de nuestra historia". (Boff, Leonardo; "Eclesio génesis", p.73).

- "Hay histórica y teológicamente, amplias bases sólidas para afirmar que el Protestantismo vino a ser como un redescubrimiento de la comunidad, y además, que esta nueva comunidad es la esencia del Protestantismo". (Alves, Rubem; "Is there any future for Protestantism in Latin America?", p.50).

- "...no podemos pasar por encima de esa tarea indispensable de procurar rescatar su potencial y significado revolucionario [de Lutero], siempre respetando las situaciones históricas que nos separan". (Altmann, Walter; "Confrontación y Liberación: una perspectiva Latinoamericana de Lutero", Introducción).

INTRODUCTION

Como creyentes, teólogos y futuros ministros de las iglesias evangélicas en América Latina, no podemos escapar ni ignorar los conflictos y los sucesos que están marcando profundamente a la iglesia Católica-Romana de este continente. Afirmanos esto por los siguientes motivos: en primer lugar, constituimos y somos parte de un contexto determinado por un sinnúmero de variables donde lo "religioso" en general conforma una realidad nada despreciable. En segundo término, los conflictos que enfrenta la iglesia Católica, aunque presenten ciertas particularidades dada su tradición, encuentran sus raíces en conflictos sociales, de poder o de clase que también afectan a nuestras iglesias, sean ellos (los conflictos) asumidos y elaborados teológicamente o no. En tercer lugar, se está dando en América Latina con la teología de la Liberación un movimiento teológico y eclesiológico que hace preguntar a los protestantes, hasta qué punto sus teologías y eclesiológicas aceptan y asumen los desafíos de nuestro contexto, o si permanecen en la misma retórica y práctica heredadas de un pasado teológico y social (por el "transplante" con los inmigrantes o "introducido" por los misioneros).

Más específicamente, como luteranos, debemos enfrentar la realidad -nos guste o no- de una pesada y densa herencia teológica que a veces nos enorgullece, pero muchas veces nos oprime. Como decíamos al principio, no podemos ni ignorar ni escapar de la realidad de un contexto marcado por la injusticia y la explotación; y de la misma forma entonces, no podemos "esquivar" el enfrentamiento con una tradición teológica, dialogando con ella, combatiéndola, defendiéndola y re-elaborándola a partir de nuestra compleja realidad y de nuestras opciones. Aquí estamos parados, tratando de tomar en serio al teólogo Lutero y la historia y luchas de nuestro continente.

Este es el incentivo, encarado en forma amplia, que nos llevó adelante en ^{el} trabajo de esta tesis. Por supuesto, no pre

tendemos elaborar una teología "luterana" latinoamericana (pensemos que esa es una labor conjunta y no individual), sino que simplemente, deseamos dar un primer pequeño paso limitando nuestro campo y también nuestras conclusiones, como un aporte a lo anteriormente dicho.

Nuestro interés tomado de una manera amplia, volvemos a repetir, es pensar teológicamente a partir de dos supuestos: por un lado la realidad de la lucha de clases por la liberación en nuestro continente, por el otro, cómo abordamos teológicamente este desafío a partir de la herencia y el pensamiento de Lutero.

Para ello, teníamos que limitar un campo de estudio, elegir una metodología de trabajo, y los autores de referencia que utilizaríamos. El asunto era cómo concretizar nuestro interés sin caer en un proyecto ambicioso, para lo cual nos ayudó de manera imponderable los mismos acontecimientos históricos que se estaban dando en la iglesia mayoritaria de nuestro continente.

Con el "affaire Boff" saltó ante nuestros ojos una problemática central: la eclesiología, y más precisamente la eclesiología relacionada con las Comunidades Eclesiales de Base, era el punto álgido de una controversia que nos llevó a interesarnos más y más en los postulados teológicos y eclesiológicos tanto de Leonardo como de Clodovic Boff. Así, poco a poco fuimos descubriendo las coincidencias y similitudes a - combrosas que se daban con el modelo eclesiológico de Lutero. Esto delimitó nuestro campo de estudio: la reflexión teológica en torno a la iglesia.

Ahora, comenzaba la problemática del "método" de trabajo que utilizaríamos para enmarcarnos en nuestro amplio campo de interés, ¿qué significaban las coincidencias que mencionábamos anteriormente?. ¿Era la eclesiología un "punto de contacto" entre dos tradiciones teológicas?. ¿Debíamos hacer un análisis minucioso de los contextos en los cuales surgieron

la eclesiología de los hermanos Boff y la de Lutero?. ¿Cuál era la relación entre la praxis y la teoría?. Sin dudas, se nos abría un campo muy amplio donde era preciso volver a "limitar". De esa manera, focalizaríamos nuestro trabajo en los fundamentos teológicos principales de dos modelos eclesiológicos, para lo cual utilizaríamos tres teólogos principalmente: Leonardo y Clodovis Boff por un lado, y Lutero por el otro. Los hermanos Boff, por ser "protagonistas" y a nuestro juicio representativos de la eclesiología de las CEB's; Lutero, porque marcó un nuevo rumbo en el pensar teológico de la iglesia e inició una tradición teológica a la cual perterecemos. También emplearemos autores secundarios en nuestra interpretación de ambas eclesiologías.

Si bien ahora se esfumaba de alguna manera el intento de hacer una relectura directamente de la eclesiología luterana desde América Latina, nos acercariamos a este tópic o de una manera inversa: partir de la elaboración eclesiológica de dos teólogos latinoamericanos para establecer una correlación con la eclesiología de Lutero. Y sostenemos que es un primer paso, que nos demostrará las coincidencias y dificultades con una eclesiología netamente contextualizada y latinoamericana a partir de la cual, en el futuro, podremos seguir trabajando en nuestra temática más amplia recogiendo y reelaborando los aspectos liberadores de la teología de Lutero vistos desde nuestra óptica.

Así, nuestra tesis consistirá en demostrar que la fundamentación teológica de la eclesiología de los hermanos Boff -que hacen referencia principalmente a las Comunidades Eclesiales de Base- sostienen principios y fundamentos muy afines a la eclesiología del Reformador. En definitiva, es rostrar que el pensar de Lutero acerca de la iglesia (y muchas facetas de su teología en general) presentan aspectos concordantes con un modelo latinoamericano, que aportaría muchos elementos a una corriente teológica en nuestro continente no pa.

ra "polemizar" a la vieja usanza, sino para "apoyar" una nueva manera de ser iglesia. De la misma forma, la reflexión acerca de la iglesia de los hermanos Boff (y el fenómeno que las acompaña, las CEB's) serán un aporte fundamental e imprescindible a la reflexión eclesiológica luterana desde y en América Latina.

Para ello, trabajaremos de la siguiente manera:

a) Dividiremos el trabajo en tres capítulos, los cuales a su vez, estarán divididos en dos partes con una conclusión más una última sección de notas (en cada capítulo, las notas indicarán autor, título -del artículo o libro- y paginación; los datos completos se encontrarán al final de la tesis en la bibliografía general).

b) En cada capítulo, desarrollaremos primero un aspecto/s en lo que refiere a la eclesiología de los hermanos Boff, y luego en lo que respecta a Lutero sobre la misma temática. Este "orden" se debe a que no queremos comenzar por la eclesiología del Reformador para luego "amoldar" la eclesiología de los hermanos Boff neutralizando así sus desafíos. Más bien, de acuerdo a las intenciones de este trabajo, pensamos que las posturas de Lutero deben enfrentar las conclusiones de los hermanos Boff, más allá de que concuerden o discrepen. Por ello, notaremos que las secciones correspondientes a Lutero serán un poco más extensas, dado nuestro interés en re-interpretar sus postulados y principios.

Finalizando, en la conclusión de cada capítulo recogeremos los aspectos que a nuestro criterio son los principales en ambas eclesiologías, enfatizando más que nada en los puntos coincidentes. Cuando haya diferencias de peso, haremos una toma de posición, pero sin desviar demasiado nuestra atención de los puntos coincidentes. Debemos recordar también, que el sólo hecho del desarrollo de temáticas e intereses muy concordantes es una conclusión parcial de por sí.

c) Las temáticas de cada capítulo serán las siguientes:

- En el primero, trataremos de identificar y precisar lo que denominaremos el "modelo hegemónico" al cual se contraponen el nuevo modelo de las CEB's (con los hermanos Roff) y el modelo de Lutero. Expondremos de manera somera sus fundamentaciones teológicas y la práctica social que sustentan estos modelos de iglesia. Con ello, deseamos apuntar a lo siguiente: las eclesiologías tratadas en esta tesis con "contesta-
tarias" (para denominarlas de alguna manera) con respecto a la eclesiología hegemónica católica de América Latina de los últimos decenios y con respecto al modelo hegemónico de la iglesia católica en tiempos de Lutero; se diferencian clara-
mente de ellas. Comprobaremos que tanto los hermanos Roff como Lutero levantarán críticas similares, lo que nos servirá como una primera aproximación para la clarificación de los modelos en estudio.

- En el segundo capítulo, ahondaremos en el eje-estructuran-
te que, a nuestro criterio, es el sustento de las eclesiologías, y que nos llevará directamente a identificar cuáles son las imágenes y el modelo de iglesia tanto de los herma-
nos Roff como de Lutero. Este es el capítulo central, de ahí que le hayamos dedicado más espacio.

- En el último capítulo, nuestro interés estará centrado en lo que denominaremos los "fundamentos de la eclesialidad", es decir, los argumentos teológicos empleados para catalogar de "iglesia" al modelo de los hermanos Roff (CEB's) y al de Lutero.

- Al finalizar este trabajo, tendremos algunas palabras finales, donde manifestaremos nuestras inquietudes principales y preguntas concretas que nos surgieron.

Esta será principalmente nuestra forma y metodología de trabajo en vistas a la correlación descada. Si bien nuestro tema se circunscribe a la eclesiología, en muchos momentos

será imprescindible -y lógico teniendo en cuenta las intrincadas redes de la teología- hacer referencia a otros aspectos globales de las teologías de los pensadores tratados como así mismo a sus métodos teológicos.

Justamente en relación a este último punto, debemos hacer una aclaración: por el mismo método teológico de los hermanos Poff, ellos partirán en sus reflexiones principalmente de una realidad, las CEB's y el estrato social donde se hallan inmersas. Esto lo mencionaremos muchas veces y nos ayudará a comprender de qué modelo estamos hablando, y más específicamente, a qué praxis eclesial se hace referencia. Ahora bien, el problema surge con Lutero, en el sentido de que ^{su} método ni sus escritos hacen una referencia clara a la praxis eclesial, porque de hecho la tuvo; además, la praxis de Lutero fué en un contexto muy diferente al nuestro y hace mucho tiempo... .Otra variante que podríamos haber empleado se ría hacer referencia a la praxis eclesial de las iglesias luteranas por ejemplo de Argentina o Brasil. Pero de sobra sabemos que no porque estas iglesias se denominen "luteranas" necesariamente siguen de una manera crítica y fructífera los postulados del Reformador... .En definitiva, ¿cómo "entra" la praxis eclesial en nuestro estudio?. De hecho, no enfatizaremos demasiado en esto, no por ignorarlo, sino porque no entra en el aspecto central de nuestra tesis. Muchas veces, cuando sea necesario, presupondremos una determinada praxis para el caso de Lutero, y haremos referencia a las praxis de las iglesias luteranas que tenemos "in mente", principalmente de la Argentina. Sin lugar a dudas, el tema es de fundamental importancia, por ello le dedicaremos unas reflexiones finales a lo último del trabajo.

Recalcaremos una vez más: el hecho de remarcar la "praxis" en el caso de los hermanos Poff, es para comprender mejor sus postulados y su método teológico.

Antes de concluir esta Introducción, deseamos aclarar ciertas terminologías y criterios que emplearemos a lo largo de este trabajo.

Cuando hablamos de "eclesiología" nos estamos refiriendo a un campo particular y específico de una disciplina más amplia que llamamos "teología". Entendemos que la teología -al igual que la eclesiología- no es un "discurso religioso cualquiera, como la meditación, el sermón o una profecía"(1); esto no significa que desvalorizemos lo anterior, todo lo contrario. Pero la diferencia radica en que utilizamos un discurso racional, con un método específico y siguiendo una cierta lógica(2). En líneas generales, estamos de acuerdo con Leonardo Boff cuando opina que "la teología es la propia fe que procura entender; es el grito de la fe transformándose en un discurso riguroso y gramaticado, sea cuando está hecho sobre temas religiosos dados inmediatamente como Dios, salvación, gracia, etc., sea sobre realidades en las cuales la referencia a la salvación/perdición no es manifiesta..."(3). Dado que la eclesiología es parte de la teología, ésta sería como expresa Hans Küng, una "expresión teológica al concepto de iglesia"(4).

Eclesiología es entonces, un discurso teológico sobre la iglesia; pero la iglesia no es una realidad aislada de otras realidades, tampoco, al decir de Leonardo Boff, es una institución "acabada" y bajada del cielo. Por ello, cuando hablamos teológicamente de la iglesia, no lo hacemos de una manera "directa", sino que recurrimos a imágenes y modelos prestados de la realidad circundante; a mediaciones.

De la misma manera, "la Iglesia no puede entenderse en sí y por sí misma"(5), porque siempre hace referencia a realidades que la trascienden. Por ello dijimos que no podemos hablar "directamente" de la iglesia, sino que hacemos uso de analogías, recurrimos a "imágenes y modelos".

José Marins sostiene que las imágenes "funcionan como

símbolos que hablan al hombre existencialmente y encuentran eco en la profundidad de la psique humana. Tienen poder evocativo, que es captado de modo no-conceptual, intuitivo y subliminal"(6), es decir, estamos en la esfera de lo inarticulado, de lo inacabado, de lo no conceptualizado.

Avery Dulles, cuyos criterios eclesiológicos utilizaremos muy a menudo, agrega que las imágenes están "enraizadas en la experiencia corporativa de la fe"(7) . Ahora bien, cuando elaboramos conscientemente estas imágenes y cuando las usamos críticamente y las empleamos como marco teórico para el entendimiento de una realidad, se convierten en modelos (8).

En la misma línea, Küng hablará de "imagen o idea" para referirse al concepto de iglesia elaborado en determinada etapa histórica(9), que corresponde a lo que Dulles cataloga como "modelo". Pero con Küng tenemos un elemento más: la relación dialéctica entre historia e iglesia donde "cada tiempo ha tenido su propia imagen de la Iglesia, nacida de determinada situación histórica, vivida y configurada por determinada iglesia histórica, conceptualmente formada previamente o a posteriori por determinados teólogos históricos"(10). Nosotros agregaríamos a esto otro elemento más en el campo de la relatividad histórica: el "lugar social" y estructural que ocupa el actor religioso (llámese teólogo, clero, etc.) que elabora determinado modelo de iglesia(11).

Así es que tanto en el Nuevo Testamento como en toda la historia de la iglesia, no existe un dogma o doctrina eclesiológica "pura", sino que se conceptualiza, se reflexiona a partir de una realidad, "de un acontecer, de un hecho, de un suceso histórico"(12). Por lo tanto, los "modelos" o "eclesiológicas" van unidas a su relatividad histórica, ya que como la iglesia misma, están sometidas a la "variación continua y por lo tanto ha de ser elaborada siempre de nuevo"(13); algo para tener muy presente cuando hablamos de la eclesiológica

"Luterana" en América Latina.

Estos modelos eclesiológicos comparten la finitud humana, ya que no puede agotarse "La Iglesia" en un sólo modelo tomado de realidades finitas(14). De la misma manera, debemos recalcar la imposibilidad de definir en forma apriorística determinada eclesiología "confesional"(15) en base a dos hechos:

- por la diversidad de modelos (eclesiología) en el N.T.
- por la diversidad de modelos (eclesiologías) elaboradas en la historia de la iglesia.

Asimismo, otro de los presupuestos que tenemos es que la concretización histórica de la iglesia "es un ente manejado por uno o más grupos de poder, que postulan y usan las ideas y conceptos que consideran funcionales para sí"(16), ya sea elaborado esto consciente o inconscientemente. Por ello, sostenemos que la eclesiología debe ser siempre crítica (al igual que la teología), crítica con sus postulados y su método(17) de modo que dé lugar a una realidad de una "ecclesia semper reformanda"(18).

Resumiendo y sistematizando afirmamos que:

- La Revelación es "captada" en forma comunitaria por medio de la "fe" a través de distintas "imágenes": (experiencia "religiosa" básica).
- al ser una experiencia comunitaria, esta se "institucionaliza"(19).
- se reflexiona en base a las experiencias e imágenes lográndose una articulación racional. En el caso específico que nos toca, surgen los distintos modelos o eclesiologías (es el nivel de la articulación racional teológica).
- ya que -siguiendo a Dulles- la iglesia puede ser conceptualizada a través de "modelos" (analogías con la realidad), la aproximación y articulación de eclesiologías se realiza a través de ellos .
- la eclesiología y los modelos varían según quién/es los ar-

ticula, su "lugar social", el momento, las normas que se emplean y los principios teológicos que se manejan.

-no se dan modelos "acabados", sino que un modelo puede utilizar y contener distintos elementos de otros modelos. La eclesiología no es un compartimento "estanco", sino dinámico y mutable(20).

-La "norma" última es el "mensaje del Nuevo Testamento como testimonio primigenio, es la instancia crítica"(21) por la que ha de medirse los modelos y las eclesiologías de todos los tiempos.

Como ya adelantáramos, tendremos presente las sistematizaciones hechas por Avery Dulles con sus cinco modelos. A pesar de que él ha trabajado con modelos que se han dado en la eclesiología noratlántica, no podemos obviar las influencias que han tenido en nuestro contexto, tanto en el campo católico como protestante.

- (1) ROFF, Clodovis; "Comunidade Eclesial-Comunidade Política", p.19.
- (2) Ibid.
- (3) ROFF, Leonardo; "Da liberdade", p.54.
- (4) KUNG, Hans; "La Iglesia", p.17.
- (5) ROFF, L.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.14. Roff hablará de estas realidades como "reino" y "mundo".
Cfr. también DULLES, Avery; "Modelos de la Iglesia", p.10.
- (6) MARINS, José; "Modelos de Iglesia. CEB's en América Latina", p.40.
- (7) DULLES, A.; op.cit., p.22.
- (8) MARINS, J.; op.cit., y DULLES, A.; op.cit., p.23.
- (9) KUNG, H.; op.cit., p.14.
- (10) Ibid, p.14-15.
- (11) Cfr. ROFF, C.; op.cit., p.23-24.
- (12) KUNG, H.; op.cit., p.15. Para tener una visión de los distintos modelos eclesiológicos que se han dado en la historia, remitimos al primer cap. de esta obra.

- (13) Ibid., p.24-25. "No hay una doctrina sobre la iglesia como sistema metafísico-ontológico inmutable, sino sólo en el contexto de la historia de la iglesia, de los dogmas y de la teología, como condicionado esencialmente por la historia".
- (14) NULLES, A.; op.cit., p.32.
- (15) Cfr. BLATEZKY, Arturo; Apuntes tema dogmático "Eclesiología", 21/4/83, p.1.
- (16) Ibid.
- (17) Cfr. QUIROZ MAGAÑA, Alvaro; "Eclesiología en la Teología de la Liberación", p.61ss.
- (18) Cfr. ROFF, C.; op.cit., p.22.
ROFF, L.; op.cit., p.108.
- (19) NULLES, A.; op.cit., p.10.
- (20) MARTINS, J.; op.cit., p.41.
- (21) KING, H.; op.cit., p.36.

CAPITULO PRIMERO

LAS NUEVAS ECLESIOLOGIAS FRENTE A LOS MODELOS HEGEMONICOS

I.1. La controversia.

Leonardo Poff, uno de los teólogos más destacados de la "teología de la Liberación, ha sido condenado al silencio total por la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe (ex Santo Oficio) a partir del 1 de Mayo de 1985 (1).

La pregunta obvia que nos surge es ¿que es lo que molesta a Roma?; ¿ la asimilación de categorías marxistas en la Teología de la Liberación en general y en Leonardo Boff en particular?(2). Curiosamente, "el cardenal Joseph Ratzinger casi ni mencionaba el problema del marxismo en su carta de seis páginas dirigida al teólogo brasileño en Marzo del año pasado"(3). No dudamos que a la "teología oficial" le molestan las categorías marxistas, pero creemos que lo que irrita al Vaticano es algo mucho más profundo y desestabilizante (consecuencia de lo anterior) que obligó a condenar al silencio a un teólogo en advertencia a una realidad mucho mayor: la nueva conciencia de iglesia que va surgiendo en América Latina, sobre todo, en las bases(4).

En rigor de verdad, lo que irrita a Roma son las críticas -tímidas en principio, profundas en la actualidad- contra la estructura, doctrina e institución de la Iglesia Católica Romana; críticas que van surgiendo de la praxis de la iglesia en América Latina y que son plasmadas en un discurso teológico (y por ende, eclesiológico) como en el caso de Leonardo Boff y su hermano Clodovis.(5)

El teólogo brasileño habla de una "estructura patológica" en la Iglesia Católica Romana, en base a la absolutización y ontocratización de la mediación: "de este modo, hasta tal punto se absolutiza la institución de la Iglesia que tiene de a sustituir al propio Jesucristo o a equipararse a él. En lugar de ser función sacramental de la redención, se independiza, bastándose a si misma e imponiéndose a todos de manera opresiva. El catolicismo privilegia la palabra (dogma) y la ley (Derecho Canónico). La palabra y la ley exigen la existencia del especialista (el teólogo y el canonista) y, de es-

te modo, surgieron las "elites" de los doctores y los jercas que gestionan en exclusiva lo sagrado"(6).

Leonardo y su hermano Clodovis critican no solo un modelo eclesial y una praxis absolutizante, sino que se dirigen también a los "actores eclesiásticos" que con sus discursos teológicos y eclesiásticos "se contentan en describir y justificar la Iglesia que está ahí, el establishment eclesiástico", y además que "no pasa de una eclesiología ideológica y el teólogo, de un teórico burócrata"(7). Esta crítica a la praxis y al modelo absolutista de la mediación -entiéndase iglesia- nos hace recordar el tan famoso "principio protestante de Paul Tillich, donde "el principio protestante, nombre derivado de la protesta 'protestante' destinada a contrariar las decisiones de la mayoría católica, contiene las protestas divinas y humanas contra cualquier exigencia absoluta referente a una realidad relativa...Es el juicio profético pronunciado contra el orgullo religioso, la arrogancia eclesiástica y la autosuficiencia secular con sus consecuencias destructivas"(8). Justamente, en contra de esta "absolutización, Leonardo Boff propone que la concretización histórica de la iglesia debe asumir sus límites, su finitud, su condición de "justa y pecadora"(9); y precisamente, es en esos límites de la historia -haciendo eco de Tillich- donde se da la posibilidad del "coraje de ser"(10).

La praxis correspondiente a la "eclesiología dominante" es criticado duramente mediante la desmitificación de lo que es la iglesia, ya que "la Iglesia-institución no nace acabada bajando del cielo; es también fruto de una determinada historia"(11), donde está condicionada, limitada y orientada por un medio de producción específico, en un modo de producción -puntualiza Leonardo- que corresponde a los intereses de la clase hegemónica(12).

Por ello, los hermanos Boff articulan en su discurso una nueva manera de ser iglesia, una manera que es una crítica

ca teológica e ideológica al modelo (o combinación de modelos) sustentado por la "iglesia-institución", un modelo que despoja del monopolio del poder sagrado a la clase clerical, un modelo que ve en el laico el principal sujeto histórico en este cambio, un modelo que reinterpreta y reelabora los postulados teológicos de la iglesia en su totalidad a la luz del Evangelio y la realidad. Así es que se llega a hablar de una verdadera "eclesiogénesis", "que se realiza en las bases de la Iglesia y en las bases de la sociedad, es decir, entre las clases oprimidas, despotenciadas religiosamente (sin poder religioso) y socialmente (sin poder social)"(13). Con esto, se inaugura en América Latina un nuevo modelo eclesiológico, caracterizada por una visión teológica diferente y por una ruptura con el monopolio del poder religioso y social; un modelo que sin dudas contiene "dimensiones y elementos originales de la Reforma"(14).

Entendemos que los hermanos Boff asumen el rol de un "intelectual orgánico religioso"(45), teólogos que se identifican con una praxis de iglesia en América Latina. Con esto queremos recalcar que el "caso Boff" -en la cual incluimos a Clodovis- no es un hecho aislado, sino todo lo contrario: se inserta en una realidad mucho más amplia, en la realidad de una "iglesia popular" con categorías teológicas diferentes o reelaboradas con respecto a la eclesiología dominante, y que poco a poco va tomando vigor en nuestro medio.

Con la suspensión de Leonardo y las limitaciones impuestas a su hermano Clodovis se manifiesta una confrontación que se hallaba latente, una confrontación entre distintos modelos y praxis eclesiales que "chocan" de distintas maneras. Y es precisamente esto lo que queremos desarrollar a continuación: qué modelos eclesiológicos se están dando en América Latina, cuáles son los principios del modelo dominante o hegemónico, a quiénes beneficia y cómo se articula. Esto nos llevará a comprender de una manera más clara el porqué de la

medida dispuesta por Roma en primer lugar, pero sobre todo, nos servirá para clarificar a que se contrapone el nuevo modelo que articulan los hermanos Boff. En la segunda parte de este capítulo, nos concentraremos en el modelo eclesiológico al cual se contrapone Lutero.

Resumiendo, nuestra hipótesis en esta primera parte del capítulo es que en el seno de la iglesia Católica Romana de América Latina se está dando una confrontación entre distintos modelos eclesiológicos, que básicamente podemos concentrar en dos modelos con sus "ejes-articulantes": por un lado la "iglesia-institución", por el otro, la "iglesia comunidad-acontecimiento"(16), por un lado la "iglesia jerárquica" y por el otro, la "iglesia popular"(17). Lógicamente esta antinomia no se da de una manera "pura", es decir, que claramente se identifiquen los conceptos en discordia si realizamos una lectura superficial sin tener en cuenta un sinnúmero de factores coadyuvantes (políticos, sociales, ideológicos); de ahí que queramos en esta primera parte remarcar y demostrar que efectivamente estamos ante dos modelos de iglesia nada concordantes entre sí. Frente al modelo hegemónico, va surgiendo la iglesia que "nace de la fe del pueblo", de las bases, que los Hermanos Boff identifican como "Comunidades Eclesiales de Base"(18).

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) son la "forma", o mejor dicho el modelo, que es articulado en esta eclesiología, ya que "es una forma nueva y original de vivir la fe cristiana, de organizar la comunidad en torno a la Palabra, los sacramentos (cuando es posible) y los nuevos ministerios ejercitados por los laicos (hombres y mujeres)"(19).

Queda claro entonces, que en lo sucesivo cuando hablemos del nuevo modelo que se gesta en América Latina, nos estamos refiriendo a las CEB's, tal como es articulado teológicamente por los hermanos Boff.

I.2. La línea eclesiológica de Puebla.

El Concilio Vaticano II fue un hito sin precedentes en la historia y en la teología de la iglesia Católica Romana, y en lo que a nuestro tema respecta, no podemos obviar los avances hechos en ella: para los católicos romanos, lo expuesto en el Concilio es "la más autoritativa presentación de la eclesiología de la presente centuria", frase que por si misma habla de una línea y un modelo eclesiológico...

En el Vaticano II podemos constatar la "auto-conciencia católica"(21), ya que la eclesiología -un tema predominante en dicho Concilio- es siempre la referencia para la doctrina, inclusive, la "doctrina social de la Iglesia"(22).

Comenzamos mencionando al Vaticano II porque en sus documentos se reflejan nuevas imágenes y modelos de iglesia que luego serán "trasladadas" al documento de Puebla, como ser, la iglesia como Misterio, Sacramento, Cuerpo de Cristo, Familia, Pueblo de Dios, etc.(23). Puebla también es heredera de esta "nueva" eclesiología que se articula a partir del Vaticano II, pero la pregunta es si se avanzó o si se retrocedió, si evolucionó eclesiológicamente Puebla con respecto al Vaticano II o no. Un dato a tener en cuenta es que el modelo principal que identificó Leonardo Boff en el Vaticano II es el de "Sacramentum Salutis", donde la iglesia que es "signo e instrumento oficial" del Reino, tiene como una tarea prioritaria el diálogo con el mundo "modernista-desarrollista"(24). En cambio, el mismo autor identifica que el tipo de iglesia que se da predominantemente en América Latina es el de "Mater et Magistra", aliada con las clases dominantes y de carácter muchísimo más jerárquica con respecto al de "Sacramentum Salutis". Veamos si esto se da en Puebla y en que medida es un retroceso con respecto al Vaticano II.

Para el análisis de la eclesiología hegemónica en Pue-

bla, nos limitaremos principalmente a la sección intitulada "La verdad sobre la Iglesia: el pueblo de Dios, signo y servicio de comunión"(25), lo que no quita que hagamos referencia a otras partes y secciones del documento. No pretendemos agotar y analizar todas las imágenes y los modelos eclesiológicos que se dan en el documento, pero sí identificar el que a nuestro criterio es el principal.

La razón por haber elegido al documento de Puebla como ejemplificativo es porque consideramos que allí se plasmó una línea eclesiológica muy presente en América Latina, encarnado en un modelo jerárquico y autoritario. Además, es un documento oficial que recoge el pensamiento del episcopado latinoamericano, aunque esto muy bien podría relativizarse con mucha facilidad si partimos de una eclesiología que suponga que la palabra de los obispos no tiene fundamento si no es elaborada conjuntamente con las "bases". Pero hay otro elemento que nos hace optar por este documento y es el hecho de que allí se da una confrontación directa con un nuevo modelo de iglesia que surge en América Latina, y ya sabemos lo que significa que un documento magisterial "censure" otro modelo de iglesia. Veremos esto más adelante.

En primer lugar, podemos identificar fácilmente un modelo que se presenta con mucha frecuencia en Puebla: la iglesia como sacramento. En efecto, la iglesia es entendida como "sacramento de comunión de los hombres en el único pueblo de Dios, peregrino en la historia"(26). Ahora, nuestra pregunta sería ¿quiénes son, o qué es, el "único pueblo de Dios"? ¿La iglesia Católica Romana? Ya constataremos esto.

Ya en el principio de la sección que prioritariamente estamos abordando, la visión eclesiológica de Puebla parecería estar interesada en identificar a la iglesia con Cristo, pero más que identificar, diríamos "recalcar" en la "fun

dación divina de la iglesia" como bien señala Ronaldo Muñoz (27). El documento expresa que "la Iglesia es inseparable de Cristo porque El mismo la fundó por un acto expreso de su voluntad, sobre los Doce cuya cabeza es Pedro, constituyéndolo como sacramento universal y necesario de salvación"(28). ... Creemos que en base a esta definición -y modelo- hay tres puntos principales a destacar: primero, se quiere dejar bien en claro la naturaleza "divina" de la iglesia ya que el mismo Jesucristo es su fundador(29). En segundo lugar, la iglesia está basada y "simentada" en las "personas" de los apóstoles, sobre todo en Pedro; tercero, esta iglesia es "sacramento universal y necesario de salvación".

Con respecto a este último punto, Muñoz nos aclara de que la fórmula hecha clásica por el Vaticano II de que la iglesia es "sacramento universal de salvación", no incluye la cláusula "y necesario"(30). Un dato interesante, dado que nos remite prácticamente a un modelo donde "extra ecclesiam nulla salus"; y esto queda bien en claro cuando enfatiza que "sólo en la Iglesia Católica se da la plenitud de los medios de salvación legados por Jesús a los hombres mediante los apóstoles"(31).

Pero la iglesia no está solamente basada en la "fundación divina", sino que además es "camino normativo", objeto de fe, amor y lealtad porque "aceptar a Cristo exige aceptar la Iglesia"(32). Esto puede reducirse a una ecuación: fe en Cristo = fe en la iglesia; la iglesia goza así de la misma categoría que Jesucristo dejando de ser creatura, una aberración teológica ya que esto -como dice Muñoz- ni siquiera aparece en los Padres de la Iglesia(33).

Así es que la iglesia es "depositaria y transmisora del Evangelio"(34), su razón de ser está en la evangelización (tema "pivote" en Puebla), en prolongar sobre la tierra la misma misión que tuvo Cristo: ella proclama a los hombres el mensaje de Jesús. Este mensaje es el Reino, que a pesar de

que trasciende los límites visibles de la iglesia, es una realidad indesligable de ella(35). La iglesia es el signo, instrumento, germen y principio del Reino.

Más adelante se retoma una imagen muy utilizada tanto en el VaticanoII como en Medellín: la iglesia como Pueblo de Dios, un Pueblo destinado a dar "luz a las naciones"(36). Pero curiosamente, no es desarrollado como en los anteriores documentos magisteriales, sino que Puebla da lugar a otra imagen que desarrolla con más amplitud, una imagen que dará lugar a un verdadero modelo eclesiológico: la iglesia como "Familia de Dios"(37).

En esta familia se da una "filiación en Cristo", una fraternidad entre los hombres que dada su diversidad puede caer muy fácilmente en la desunión y en la discordia. Pero justamente lo que da cohesión a esta "Familia de Dios", aparte de la "comunión en la fe y el amor"(38) es la Eucaristía: "La Eucaristía nos orienta de modo inmediato a la jerarquía sin la cual es imposible. Porque fue a los apóstoles a quienes dió el Señor el mandato de hacerla 'en memoria mía'. Los pastores de la Iglesia, sucesores de los apóstoles, constituyen por lo mismo el centro visible donde se ata, aquí en la tierra, la unidad de la Iglesia"(39).

Observamos que de este modo, de la imagen de "familia" deviene todo un modelo eclesiológico, donde "el papel de los pastores es eminentemente paternal"(40) en vistas a "corregir y decidir con la claridad y firmeza que sean necesarias"(41).

Creemos que poco a poco vamos identificando un modelo principal y hegemónico en Puebla, donde se enfatiza el rol preponderante que tienen los pastores en el ser y vida de la iglesia, que se fundamenta en la autoridad de Cristo(42). Ya que los apóstoles y Pedro fueron constituídos por Jesús como sacramentos vivos de su presencia, y dada su continuidad en la historia, "los pastores de la Iglesia no sólo la guían en el nombre del Señor", sino que "ejercen también la función

de maestros de la verdad(43). Dada esta presencia sacramental, merecen respeto y es una "realidad objetiva de fe"(44).

Con respecto a los laicos o seculares, aunque se reconoce que están investidos del sacerdocio universal (siguiendo al Vaticano II), esta difiere esencialmente del sacerdocio jerárquico(45), a tal punto, que la "función profética" queda reservada solamente para los pastores de una manera especial.(46).

Por último, identificamos también otra imagen -que ya pasó anteriormente por Medellín- plasmada por "la iglesia servidora". Aunque tampoco se explaya mucho en torno a esta imagen, se la relaciona de una manera muy estrecha con la imagen de María, quien es "modelo de la Iglesia" en cuanto servidora(47).

Hasta ahora, como primera evaluación, afirmamos junto a Muñoz de que en Puebla se insiste en "reafirmar ciertos aspectos de la doctrina eclesiológica y de la disciplina eclesial que se sienten amenazados", dándose así una eclesiología no solo conservadora con respecto a Medellín, sino con el mismo Vaticano II(48), como ya hemos observado anteriormente.

En efecto, en Puebla se insiste muchísimo en la institucionalidad de la iglesia y en la autoridad y status de su jerarquía, especialmente de los obispos (pastores), donde se llega a afirmar que "donde hay Eucaristía hay Iglesia", y "donde está el Obispo está la Iglesia"(49).

El modelo de "Iglesia-institución" que desarrolla Avery Dulles encaja perfectamente en lo que hemos descrito(50), la cual se ve matizada por ciertos aspectos de los modelos "sacramental" y "servidora" (esta última, desarrollada después del Vaticano II).

Decimos que el modelo de Puebla corresponde al de iglesia-institución por los siguientes aspectos:

- Se insiste en la visibilidad de la iglesia y por ende en su institucionalidad. Esto se fundamenta en la "fundación divina" de la iglesia, que nos remite a ciertos postulados del Vaticano I(51).
- La jerarquía es el cuerpo gobernante, santificante (a través de los sacramentos) y docente(52).
- La autoridad (emanada de Cristo) reposa en el Papa (Pedro) y en los obispos en base a la sucesión apostólica (continuidad histórica).
- La iglesia confiere la salvación y fuera de ella no existe (53).
- La iglesia es "objeto de fe"(54).
- Cuasi identificación con el Reino(55).

También encontramos algunos elementos y características del modelo sacramental, que dependen básicamente del anterior:

- Personificación simbólica del Reino(56).
- Identificación de la iglesia con Cristo, y como tal con el "sacramento de Dios"(57).
- Los lazos que conectan históricamente a la iglesia con los apóstoles permite lo anterior(58).

Como ya hemos dicho anteriormente, la meta de estas apreciaciones es identificar que modelo hegemónico y preponderante se da en Puebla , y no necesariamente hacer una "eclesiología comparada" entre los distintos matices, elementos, imágenes y modelos que podamos encontrar solamente en el documento.

Es así que hemos observado , tal como nos lo anticipara Avery Dulles, no se da nunca un modelo acabado en sí mismo (según los criterios manejados por este autor), es más, lo mas frecuente es encontrar una "combinación" de modelos; pero nuestra postura es que en Puebla se da un modelo "eje" en torno al cual se empalman otros elementos de otros mode-

los, y esto es lo que deseamos enfatizar.

Sabemos por Ronaldo Muñoz, que en Puebla se apuntaló un modelo eclesiológico frente a otro "amenazante"; más que una apología, es un rescate de viejas formulaciones(59). Para fundamentar lo expresado, citamos el siguiente pasaje de Puebla: "El problema de la 'Iglesia popular', que nace del Pueblo, presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por la misma surge de la respuesta de fe que esos grupos den al Señor, se evita el primer obstáculo: la aparente negación de la verdad fundamental que enseña que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa 'desde arriba' ...sin embargo, la 'Iglesia popular' aparece como distinta a 'otra', identificada con la Iglesia 'oficial' o 'institucional' a la que se acusa de 'alienante'. Esto implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía"(60).

Curiosamente, esta afirmación se da en un contexto más amplio donde se trata el tema de las Comunidades Eclesiales de Base, advirtiéndole que "la Iglesia, como Pueblo histórico e institucional, representa la estructura más amplia, universal y definida dentro de la cual deben inscribirse vitalmente las CEB's para no correr el riesgo de degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado y sectario por el otro"(61).

Esta nueva línea eclesiológica señalizada y acusada por Puebla, que comprende no sólo una praxis, sino un discurso teológico, la señala precisamente dentro de la llamada "Iglesia popular"; realidad que de por sí es mucho más variada y compleja.

Aunque se menciona que estas CEB's son "esperanza de la iglesia" ya que fomentan las relaciones interpersonales, una mayor aceptación de la Palabra de Dios, revisión y reflexión sobre la realidad a la luz del Evangelio, etc., siempre

se quiere dejar constancia de que estas (las CEB's) deben estar "enmarcadas" y subordinadas a otro modelo eclesiológico hegemónico (sino, no sería hegemónico...) que las supedita a la "Iglesia particular" y a las parroquias(62), en comunión con la diócesis.

Hasta el momento, hemos hecho entonces dos pasos: por un lado, clarificar la eclesiología hegemónica en Puebla, esto es, un fuerte modelo institucional; por el otro, mostrar que esta preocupación de Puebla sobre la "Iglesia popular" (dentro de la cual debemos entender a las CEB's) tienden a la reafirmación de ciertos aspectos doctrinales y de disciplina eclesial que se veían amenazados; en definitiva, se trata de corroborar y de sustentar un modelo eclesiológico frente a otro, se trata de una disputa entre dos diferentes maneras de entender, vivir y pensar la iglesia.

Y con esto llegamos al clímax de esta primera parte: lo que estamos diciendo no es otra cosa diferente de lo que anunció y articuló Leonardo Boff en sus obras eclesiológicas, es decir, la "eclesiogénesis" de donde de la vieja iglesia nace una nueva sin contar con la simpatía de Puebla como ya hemos observado(63), una nueva eclesiología articulada en torno al eje "Iglesia-Pueblo-de-Dios"(64)(plano horizontal), y otra articulada en base al esquema vertical de Papa-Obispo-sacerdotes-laicos. Estamos ante dos eclesiologías que chocan entre si, entre dos eclesiologías que a pesar de que utilizan imágenes similares -como ser Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Sacramento, etc.-, el eje sobre la cual se sustentan es radicalmente antagónica.

Lógicamente, es una disputa entre dos modelos que tienen distintas concepciones del poder, del autoritarismo, y a que grupos favorece la iglesia; la nueva concepción eclesial rechazada(por Puebla y defendida por los hermanos Boff) expresa una enfática negativa al autoritarismo ejercido en nombre del "poder sagrado"(65). porque después del "monono-

lio" del poder por parte de sacerdotes y obispos, es ahora el pueblo (laicos) quienes toman la palabra(66). Tal es la disputa con el modelo hegemónico que Leonardo Boff llega a expresar con suma osadía y sinceridad que "la Iglesia que nació como ruptura de la sinagoga, corre el peligro de transformarse precisamente en sinagoga, en una inmensa secta cerrada en sí misma y totalmente controlada por los clérigos. La lógica del poder es la de desear más poder, la de conservarse, la de preservarse, la de llegar a compromisos y, en caso de peligro, la de hacer concesiones para sobrevivir. Todo esto podemos detectarlo en la historia de la Iglesia-Institución"(67). Creemos, que estas afirmaciones no sólo levantan una acusación, sino que describen a su vez la línea eclesiológica hegemónica de Puebla, o más bien, las consecuencias que puede arrastrar este modelo.

Leonardo no es ingenuo con respecto a las reacciones de esta iglesia, sabe que no se permitirá tan fácilmente el surgimiento y desarrollo de este nuevo modelo como ya hemos visto en Puebla (tanto al nivel de la praxis como teórico), por ello, advierte que la "Iglesia nueva"(utiliza el mismo lenguaje que Puebla)"deberá buscar una profunda lealtad para con las exigencias del Evangelio; deberá oír la voz del Centro para cuestionarse acerca de la verdad de su propia interpretación evangélica; pero, en caso de estar crítica y profundamente convencida de su camino, deberá tener el coraje de ser desobediente en el Señor y en el Evangelio a las imposiciones del Centro"(68). Creemos que esto, que parecería una proclama de los tiempos convulsionados de la Reforma, aclara aún más la antinomia que esbozamos anteriormente y porque Boff fue silenciado por el Vaticano...

Es interesante constatar en su obra "Iglesia: Carisma y Poder"(que ya hemos venido citando) la presentación de cuatro modelos y prácticas eclesiales que se dan en la Iglesia Católica Romana de América Latina, donde las tres primeras

coinciden perfectamente con la eclesiología hegemónica que analizamos en Puebla. Así es que tenemos a la Iglesia como "Civitas Dei", estructurado en torno a la jerarquía e identificándose con el Reino ; la iglesia como "Mater et magistra", aliada a los poderes establecidos, jerárquica y clericalista, siempre dispuesta a dar una respuesta extraída de su "depósito" que son las Escrituras, la Tradición y el Magisterio; y por último, la iglesia como "Sacramentum Salutis"(propia del Vaticano II) que frente a los "valores" del mundo moderno, entrará en diálogo con él para evangelizarlo, respetando el proceso productivo capitalista(69). De la combinación de estos tres modelos mencionados, surge la práctica y la eclesiología hegemónica que se da en América Latina, a la cual se contrapondrá otro modelo nacido de la fe de un pueblo, que buscará terminar con el monopolio del poder social y religioso de ciertos sectores de la iglesia.

Puebla es, a nuestro juicio, un claro exponente y una gran contraofensiva de un modelo autoritativo e institucional, y por ello, Puebla refleja el conflicto entre distintos modos de comprender a la iglesia. En los capítulos siguientes, veremos que la eclesiología sustentada por Leonardo y Clodovis Boff harán constantemente referencia a la eclesiología y al modelo que hemos analizado, ya sea explícita o implícitamente, rechazándola, criticándola o reelaborando y reinterpretando conceptos o imágenes utilizadas también por la eclesiología hegemónica.

Pasaremos ahora a analizar el modelo hegemónico al cual se enfrentó Lutero en el siglo XVI.

II. MODELO HEGEMONICO EN TIEMPOS DE LUTERO

II.1. La disputa.

"Sucede que una ortodoxia no consigue 'producir' la herejía en el sentido de acusar a alguien de hereje de manera eficaz, sino cuando se torna hegemónica"(70). Esta frase de Eduardo Hoornaert, nos ilustra y nos introduce al "mundo de las herejías", aquellos seres humanos y movimientos que encarnaron un pensamiento diferente y que se enfrentaron a un modelo de iglesia encarnado en una "poderosa máquina eclesiástica"(71).

Tal fue el caso de Martín Lutero y su movimiento: una protesta encarada con el empuje de una controversia que ya tenía sus antecedentes. Cuando hablamos del modelo hegemónico de la iglesia Católica Romana, no podemos olvidar a los otros "herejes" que lo enfrentaron: el primer movimiento organizado con Pedro Valdo a la cabeza, el movimiento franciscano - antes de ser "absorbido" por Inocencio III- en el siglo XIII, Wyclif, Hus y Occam, los albigenses, lombardos y bohemios entre otros(72).

En medio de esta época turbulenta, de dolor y opresión, de enfrentamientos entre "ortodoxos" y "herejes", el modelo hegemónico iba cimentando sus bases en torno a la figura del Papa y la Curia Romana. Nombres como Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII, se hallan estrechamente ligados a la práctica y doctrina de la "plenitudo potestatis", es decir, el poder total como cabezas espiritual de la iglesia ...pero no sólo de la iglesia sino también el monopolio del poder en los asuntos seculares(73). A este poder político y espiritual se enfrentaron los "herejes", que desde distintas posiciones y con diferentes puntos de partida iban articulando y representando una eclesiología "contestataria", donde uno de sus máximos expositores sería Lutero(74).

Todo enfrentamiento, toda disputa teológica y por ende

eclesiológica, se da en un contexto social y político-cultural que lógicamente no podemos obviar cuando una de las focalizaciones de las disputas contra el modelo hegemónico era debido a la pretendida autoridad política del Papa y el constante enriquecimiento de Roma en detrimento de los países "dependientes" de este sistema(75). Recordemos solamente con Lutero su escrito "A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana" donde focaliza la problemática en su contexto; bástenos tener en cuenta esto sin entrar en detalles.

Lutero, consciente o inconscientemente, heredó y asumió una lucha que venía desde dos siglos atrás en Europa, pero no sólo esto, sino que encarnó un nuevo modelo eclesiológico reinterpretando categorías y enunciados teológicos que colocaron en una situación bastante incómoda a la eclesiología y teologías dominantes.

No obstante, es cierto que el medioevo tardío presentó una verdadera "pluralidad"(76) en sus doctrinas y controversias, pero dentro de la "línea hegemónica", es decir, entre los que de una u otra manera detentaban el poder eclesial: por un lado la teoría de la "Curia" que sostenía que el Papa debía tener el poder total con el consiguiente privilegio de Roma ; por el otro, los que mantenían la teoría "Conciliar" con la pretendida distribución del poder entre los obispos(77). Esta controversia dió lugar a una serie de Concilios como el de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449) entre otros, con una lucha entre las dos posiciones. Algunas iglesias nacionales, como ser la de Francia , logró una mayor independencia con respecto a Roma, pero no fué éste el caso para otras iglesias entre las cuales estaba la alemana, que cayó más y más bajo la influencia papal(78).

Ahora, lo interesante en estos casos era que el poder - el monopolio del mismo o su distribución- era un asunto a dirimir y discutir entre la jerarquía, es decir, entre el gru-

po dominante del modelo hegemónico. Que un Wycliff, o un Lutero den autoridad a las Escrituras era sencillamente una herejía, y ni que hablar de que el poder en la iglesia sea compartido por la comunidad cristiana y por ende, por los laicos. Por eso decimos que la lucha entre "conciliaristas"(representados por los que buscaban un poder más equitativo entre los obispos) y los "papistas" se halla enmarcado sin salir de los límites impuestos por el "eje" estructurante , es decir, la jerarquía.

Como expresábamos anteriormente, las ansias de reforma eclesial se hicieron sentir antes que Lutero por toda Europa: no sólo el malestar provenía de la iglesia en sí (tanto de la jerarquía como laicos, teólogos, monjes, etc.), sino de los distintos reinados y principados que sentían la opresión y explotación por parte de Roma, tanto política como económica. Como apuntábamos más arriba, el papado y la jerarquía se habían convertido en una verdadera potencia política y económica bajo cuyo dominio se encontraban cuantiosos territorios de Europa(79). Era común que un obispo fuera a la vez un príncipe...

Sin querer simplificar la complejidad histórica de este período ni dejarla de lado, deseamos ahora comenzar a focalizar la temática en torno a las características de este modelo hegemónico, es decir, su práctica, su teología, sus criterios, a quiénes beneficiaba, cómo se interpretaba. Más allá de esa "pluralidad" teológica existente, siempre hay un modelo dominante...

Para ello, debemos dejar establecidos los criterios que utilizaremos para identificar este modelo hegemónico; en efecto, no contaremos ahora con un documento como el de Puebla que nos sirva de referencia como "representativo", y es una lástima que las circunstancias históricas hayan llevado a que Belarmino sistematizara la eclesiología hegemónica... pero después de la Reforma, en Trento!(80). Nos hubiera si-

do de gran utilidad. No obstante, es cierto que en Trento se plasmó una teología y eclesiología que ya existían durante la Reforma y que contesta directamente a ella, pero preferimos respetar la cronología histórica.

Pero si como dijimos, lo que nos interesa es "detectar" y clarificar cuál es el modelo eclesiológico al que se enfrenta concretamente Lutero, preferimos utilizar entonces los mismos textos del Reformador, aunque somos conscientes de que podemos caer en una parcialidad. De todos modos, recordemos que la eclesiología que presenta Lutero critica en forma muchas veces abierta y directa al modelo dominante. Nos interesa entonces los puntos y conceptos que él critica, así como también su praxis, de modo que podamos discernir los fundamentos de la eclesiología romana.

Desde el comienzo, la disputa del Reformador fue eminentemente eclesiológica, no sólo teniendo en cuenta sus 95 Tesis, sino la controversia que siguió con Eck(81). En el primer caso (95 Tesis), a pesar de que Lutero acepta implícitamente la autoridad del Papa, critica la praxis y la teología de un modelo que no sólo atemorizaba las conciencias del pueblo, sino que acrecentaba las arcas del grupo dominante en la iglesia.(82). En el segundo caso, la disputa comienza a centralizarse más y más en las "claves" del modelo hegemónico, girando la controversia en torno a la autoridad en la iglesia, el poder del Papa, la práctica expoliadora por medio de las indulgencias, etc.

Ya en 1519, con la disputación de Leipzig, Eck quería demostrar que el monje Martín era un peligroso enemigo de la iglesia(83), argumentando con decisiones de Concilios y de papas en contra de la posición de Lutero. El debate, volvemos a repetir, fue eclesiológico, sobre todo, en torno al tema de la autoridad de la iglesia(84) y en consecuencia, el tema del poder. Lo irritante era que este insignificante monje estaba desenmascarando una estructura de poder y de domi-

nación (consciente o inconsciente) con la puesta en duda del primado y la jurisdicción de Roma(85).

Escuchemos al mismo Lutero: "Citando algunas sentencias de los Santos Padres, Eck me acusa de ser enemigo de la Iglesia. Pero debes saber, estimado lector, que el entiende por 'iglesia' sus propias opiniones y la de sus 'autoridades', a aquellas que han luchado en favor de las indulgencias. Eck es un hombre que todo lo dedica a la Sede Apostólica y habla conforme a la costumbre de sus presuntas 'autoridades', que hacen uso de las palabras de las Escrituras y de los Padres como Anaxágoras hacía con sus elementos; es decir, tan pronto como las han dedicado a la Sede Apostólica, rápidamente las palabras se transubstancian en lo que ellos desean..." (86).

Con esto, nos damos cuenta que la focalización de la disputa se daba en base a que y quiénes se quería justificar con los argumentos teológicos; la crítica de Lutero se dirige a la práctica y teoría de la iglesia católica de su tiempo, crítica y enfrentamiento que se iría profundizando en los años posteriores. A nuestro parecer, esta cita de Lutero también es una pregunta acerca de los criterios en la teología y del uso ideológico de las Escrituras para justificar una situación de poder, pregunta que sigue manteniendo su actualidad en nuestro contexto, tanto entre protestantes como católicos.

Ciertamente, no es una "novedad" para nadie que Lutero se halla enfrentado a una eclesiología hegemónica. Tampoco fue el primero como hemos visto hasta ahora: mucha de la grandeza y genialidad del Reformador se debe a los avances producidos tanto teórica como prácticamente por sus antecesores, tanto "herejes" como "sospechosos". Pero bien, después de esta breve contextualización, lo que haremos ahora es precisar en que consiste este modelo al cual Lutero le dedica un análisis teológico profundo, como así también cuando

tiosos insultos...Esto nos acercará a la meta final de este primer capítulo: observar y demostrar que este modelo hegemónico, a pesar de las distancias históricas y la disimilitud de contextos, encuentra similitudes con la eclesiología dominante en Puebla que ya hemos analizado.

II.2. Características del modelo hegemónico

En su obra "A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana", Lutero hace un comentario bastante interesante acerca del "oprobioso régimen diabólico de los romanos", haciendo referencia a este proceso de "mundanización" del modelo hegemónico que hemos mencionado: "Es terrible y horroroso ver que el señor supremo de la cristiandad, que se glorifica de ser vicario de Cristo y sucesor de San Pedro, ande tan mundano y lujoso, de modo que en ello no lo alcanza ni iguala rey o emperador alguno. Se hace llamar santísimo y espiritualísimo, y sin embargo, es más mundano que el mundo mismo. Lleva la corona triple mientras los más grandes reyes sólo usan una. Si esto es a semejanza del pobre Cristo y de San Pedro, trátase de una semejanza novedosa..."(87). Varios elementos tenemos para clarificar aquí, en primer lugar, el "desenmascaramiento" que realiza el Reformador con respecto a los argumentos teológicos que se utilizan para justificar un "status quo" eclesial. Por ejemplo, el hecho de argumentar que el Papa es vicario de Cristo, encierra en sí mismo una "peligrosidad" inherente: Cristo era pobre...Pero antes de seguir con esta cuestión, quisiéramos explayarnos un poco más sobre la "mundanización" del modelo hegemónico y de lo que ello significaba; será de utilidad para una mayor comprensión de los argumentos teológicos que se manejan.

Habíamos adelantado en el punto anterior que principal-

mente con Bonifacio VIII (en 1302), se declaraba que el Papa era la cabeza suprema del mundo, tanto religiosa como políticamente(88). Esto había desatado la disputa en cuanto al poder que éste debía tener, si absoluto o compartido con los demás obispos. Pero vayamos un poquito más al fondo de la cuestión: el hecho era de que la iglesia se concebía como una entidad o una institución visible, y a partir de allí se discute luego que medida de poder le corresponde a las distintas instancias jerárquicas. El tema en cuestión es la visibilidad de una institución, una visibilidad que es fruto de una analogía que se establece con la organización social y política de su tiempo.

En efecto, Lutero en su tratado "El Papado en Roma" nos da una idea bastante precisa de lo que significa esta "visibilidad": argumentar que la iglesia es una institución visible, significa decir que no existe sin una ciudad visible, sin un país visible, sin una autoridad y cabezas visibles(89). Es más, pertenecen a esta iglesia-institución todos los que se hallan incorporados a esta "visibilidad", porque sencillamente, fuera de los límites de este modelo, no puede existir la iglesia de Cristo. Y esta pertenencia se da sobre todo reconociendo quién tiene la autoridad, quién tiene el poder "visible"(90): se da reconociendo la "comunión" con Roma a través del Papa y la jerarquía eclesiástica. Es así que los ortodoxos rusos, griegos y los bohemios no pertenecen a la iglesia de Cristo porque sencillamente no están en "comunión" con Roma(91).

Decíamos entonces que este modelo hegemónico se asemeja a la organización de cualquier estado temporal, con sus autoridades jerárquicamente estructuradas, reglamentos y leyes; una verdadera analogía construída en base a un esquema piramidal, pero que no obstante, mantiene una diferencia o una particularidad fundamental: su carácter "divino" o "sagrado" (92). Esto último es lo que lleva a este modelo hegemónico

a la "impunidad"(93), a su "primera muralla" que es dividir al mundo en dos grandes esferas o estados: por un lado, el estado clerical omnipotente y sagrado, que busca dominar sobre el espectro secular(94) que es el otro estado. Roma, y su modelo hegemónico, busca dominar la esfera secular, y para ello tiene un argumento poderoso: la visibilidad y sacralidad de la iglesia, significa la sujeción de bienes y personas a la autoridad papal(95) donde el Papa -según Lutero- aspira a ser "rey de reyes", inclusive, de tener el poder de instalar reyes y príncipes, cambiarlos o destituirlos(96).

Al primer asunto de la visibilidad del modelo eclesial sucede ahora el tema de la "sacralidad" de la iglesia, santidad que la ubica en un status superior con respecto a cualquier otra institución humana, ya que como hemos hecho referencia, el "estado secular" se halla supeditado al "estado eclesiástico" en base al poder divino que le es conferido especialmente a través del Papa. Este es el argumento teológico esencial de este modelo, argumento que define a la iglesia de "arriba hacia abajo", es decir, desde la jerarquía.

El tema del "derecho divino" por lo cual el Papa se convierte en la cabeza visible de la iglesia, es sustentado en base a la sucesión apostólica de la persona de Pedro, uno de los temas "candentes" en la disputación de Leipzig(97), además de ser el "lugarteniente" de Cristo en la tierra(98).

Bien, hemos comprobado que esta "mundanización" del modelo hegemónico Romano responde a una analogía, donde el Papa como monarca supremo por la sucesión de Pedro se yergue como autoridad absoluta tanto de la iglesia como de la realidad temporal. Anticipándonos con lo que expresaría Belarmino años más tarde, podríamos decir que el modelo de iglesia hegemónico interpreta que la iglesia es una sociedad "tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano, o el Reino de Francia o la República de Venecia".(99).

Todo esto, nos lleva a preguntar como está estructura-

da esta sociedad y esta iglesia; si afirmamos que el modelo hegemónico es una "analogía" -según los criterios de Dulles- de los estados seculares, es evidente que existe entonces un grupo dominante y un grupo dominado a grandes rasgos, dejando a un lado los matices(100). En base a una estructura piramidal y monárquica es evidente entonces que sus miembros no son todos iguales, de que existe una diferencia substancial y básica entre lo que denominaríamos el "clero" y los seglares. Escuchemos nuevamente a Lutero cuando hace referencia al tema: "¿Porque tu cuerpo, tu vida, tus bienes y tu honra son tan libres y no lo mío, puesto que somos igualmente cristianos y tenemos el mismo bautismo, la misma fe, el mismo espíritu y todas las cosas?. Cuando se mata a un sacerdote, se le impone al país el entredicho. ¿Porque no ocurre también cuando se mata a un labrador? ¿ De dónde proviene la diferencia tan grande entre cristianos iguales?. De leyes e invenciones meramente humanas."(101). Lo que preocupa a Lutero es la diferencia cuasi ontológica -y por supuesto práctica- de un grupo sobre otro, donde el clero -jerárquicamente estructurado- tiene el rol principal y dominante en la iglesia. Y la misma iglesia es básicamente incomprensible sin el clero: prácticamente, el clero es la iglesia y "les agrada que se los tenga por la iglesia, por ejemplo, el papa, los cardenales, los obispos..."(102). En definitiva, este modelo lo que hace es dar prioridad al "estado eclesiástico" en detrimento del seglar, como si este no fuera tan digno como aquel(103).

Ahora, nos hacemos la misma pregunta que Lutero, "¿de dónde proviene la diferencia tan grande entre cristianos iguales?", lo que se puede traducir como ¿que mecanismos ideológicos operan a través de las categorías y enunciados teológicos?. Es decir, estamos buscando la argumentación teológica de fondo que permite sostener semejante modelo.

Mario Rehfeldt nos da una serie de pistas para desenma-

ñar lo que estamos buscando: "El carácter indeleble del sa cerdote lo distingue y lo distancia de los laicos; y la je - rarquía, sin la cual no hay una ordenación válida para un sa cerdocio que pueda administrar sacramentos eficaces, se torna el elemento indispensable para la existencia de la igle - sia; y la sucesión episcopal apostólica se torna en garantía de perpetuidad del reino de Cristo en la tierra. El desenvol - vimiento de la jerarquía culmina en un papado autocrático , dueño de la verdad, instrumento infalible del Espíritu San - to, encarnación de la tradición, árbitro supremo en materia de fe y moralidad"(104). Tenemos ahora una serie de "piezas" más para confeccionar el modelo. En efecto, el eje sacerdo - te-jerarquía-Papa es la razón de ser, la columna vertebral de la iglesia "visible"; pero este "estado clerical" exis - te en función de una realidad mucho más amplia y trascenden - te que es el hecho de la salvación y la vida eterna. Ellos son los intermediarios de esta realidad, porque sin ellos -o sea, sin la iglesia- no hay salvación posible(105).

Los medios o canales para perpetuar este poder se ha - llan constituidos principalmente por los sacramentos y las indulgencias donde, como afirma Lutero en sus 95 Tesis, el pueblo es engañado y las conciencias atemorizadas(106). De esta manera, el pueblo cree que sin ellos (la jerarquía) no hay salvación ni "acceso a la gracia"(107).

Los sacramentos como "canales de gracia", las indulgen - cias como perdón y absolución, son los distintos instrumen - tos del cual gozan el clero dominante para mantener "cauti - vas" las conciencias -y no sólo las conciencias- del pue - blo: "...la práctica sacramental, igualmente administrada ú - nicamente por el clero, se convertían en verdaderas armas 'espirituales' para mantener al pueblo ligado a la institu - ción eclesiástica centralizada siempre más en el papado"(108). Este fue el instrumento que sobresalió desde el Concilio de Letrán hasta Trento -y aún más-(109); y era precisamente es -

ta práctica, según Lutero, lo que fomentaba el abuso y el ejercicio indiscriminado de lucro por parte del clero(110).

Esta rígida división a rasgos generales entre clero - seglar basada en una concepción "sacramental", hace que el Reformador se dirija al clero dominante como "tiranos", "tiranos de la iglesia"(111), que oprimen, abusan y menosprecian al seglar y a su estado.

Antes de finalizar, y retomando las pistas que nos dió Rehfeldt, mencionaremos tres características que presenta este modelo institucional en cuanto a las funciones que tiene el grupo dominante, o sea, el clero(112). En primer lugar tienen la potestad de enseñar, y esta facultad va en orden decreciente desde el Papa hasta el sacerdote. En efecto, "la jerarquía, quien tiene la "verdad" y son los dueños de la hermenéutica(113), es más, "quieren ser los maestros de la Escritura"(114) y el Papa, cabeza suprema de este cuerpo "docente", puede decretar nuevos artículos de fe(115). Al seglar la única función que le compete es la pasividad, la obediencia y el acatamiento, si es que quiere "gozar" de los beneficios de la salvación y la vida eterna.

Esto nos lleva a una segunda característica que es que solamente el clero, por su ordenación, pueden "santificar" por medio de los sacramentos creando una dependencia total con respecto al creyente: el sacramento (gracia y santificación) es "propiedad" de la persona ordenada y es lo que le confiere su distinción.

Y por último, el clero jerárquicamente estructurado es quien gobierna la iglesia, y tiene el poder de imponer las reglas o leyes que regulan la institución. Recordemos en este punto las constantes referencias que hace Lutero al "derecho canónico" y a las "leyes y decretos" dictadas por el Papa, que llevan al seglar (y en cierta medida a parte del clero mismo) a la cautividad(116).

Estas características con respecto al clero la rígida

división y distinción entre "ordenados" y seculares, el carácter institucional y visible de la iglesia, la jerarquía sólidamente estructurada a partir del Papa, la práctica sacramental que mantiene cautivos a los fieles, y la identificación Reino-iglesia es lo que nos lleva a afirmar que la eclesiología dominante en la época de Lutero presenta los elementos de un modelo institucional-sacramental según los parámetros y criterios de Avery Dulles que hemos venido utilizando.

III. CONCLUSIONES

Hemos tratado de precisar las características de los modelos hegemónicos del catolicismo tanto en la América Latina de la segunda mitad del siglo veinte como de la Europa de la primera mitad del siglo diesiseis. Esta tarea tiene el objetivo de introducirnos y orientarnos para clarificar en los capítulos siguientes los nuevos modelos que surgieron en oposición a las eclesiologías hegemónicas; por ello, no hemos hecho un análisis "minucioso" confrontando todos los matices de estas eclesiologías, sino que, simplemente, señalar y resaltar puntos que serán controversiales con la eclesiología de los hermanos Boff y de Lutero. Por ejemplo, analizar la vasta complejidad de la teología sacramental puede llevarnos toda una tesis, lo mismo que rastrear por ejemplo el desarrollo histórico de la fundamentación teológica del primado de Pedro y la consiguiente autoridad del Papa, o más sencillamente, comparar los distintos matices de una eclesiología hegemónica en un mismo momento histórico. Creemos que precisar nuestras limitaciones y señalar la amplitud de los temas abordados es parte de nuestro trabajo.

Antes de emitir conclusiones sobre analogías y/o diferencias de los modelos analizados, debemos tener en cuenta que nos hallamos en dos épocas y dos contextos diferentes, ante dos bloques históricos diferentes. Sin embargo, respetando esta distancia y sus diferentes coyunturas, nos atrevemos a emitir conclusiones en base a las posturas y fundamentaciones teológicas de los modelos vistos, apuntando principalmente a las coincidencias y correlaciones que podamos detectar.

a) Tanto cuando analizamos Puebla como la eclesiología de la

iglesia romana confrontada con Lutero, hemos utilizado el término eclesiología o modelo "hegemónico". Esto se debe porque a nuestro entender son eclesiologías sustentadas por un grupo de poder dominante encubriendo relaciones de poder y dominación sobre otros. Puede, en algunos casos, llamarse eclesiología "oficial" si cumple las características antes mencionadas. Al ser estos modelos una "analogía" de la estructura social de la época, la "clase" que prevalece impone su esquema teórico (eclesiología) que es internalizado por los grupos dominados y que permite su sustentación.

b) En ambos casos, hay una fundamentación teológica (Prima^{do} de Pedro - Sucesión apostólica) que diviniza o sacraliza una estructura de poder.

c) En base a esto, el eje estructurante de estos modelos hegemónicos se basa en un esquema verticalista y piramidal, donde la autoridad decrece desde el Papa hasta la base, los seculares.

d) Este esquema verticalista que a su vez puede dividirse en dos grandes esferas -jerarquía/clero, seculares- se basa en la desigualdad ontológica entre los mismos, principalmente por la manipulación y el contacto con los "medios de gracia" (sacramentos, por ejem.). Sostenemos entonces que estos medios de gracia son otro sustento ideológico de este modelo.

e) La iglesia consecuentemente, es la única institución que confiere la salvación (mediatizada por la jerarquía) creando una dependencia y sujeción de los seculares.

f) La iglesia es de carácter "divino", y creer en ella es creer en Jesucristo. De la misma manera, hay una identificación de la iglesia con el Reino de Cristo en la tierra

g) Debido a la "visibilidad" de este modelo, su forma organizativa institucional hace que se le deba obediencia y sujeción a los decretos, leyes y autoridades de la misma. Des creer y cuestionar esta organización y esquema trae como consecuencia la condenación por "hereje" (en el caso del medioevo), o marginación y silenciamiento (por ejem., en el caso de Boff).

h) La "visibilidad" de la iglesia es para nosotros un argumento que busca reproducir una estructura social en la iglesia misma, ya que el tema de la visibilidad se la vincula automáticamente con las estructuras de poder y dominación.

i) Como comprobamos por los criterios utilizados por Avery Dulles, estos modelos conciben a la jerarquía como el cuerpo gobernante, santificante y docente. Esto relega al seglar a un estado totalmente pasivo y consumista de los "bienes religiosos".

j) Esto implica que la interpretación y hermenéutica de los textos "fundantes" (Escrituras) corresponde siempre a una minoría que detenta el poder.

k) La iglesia es inentendible, impensable e incomprensible sin la presencia de la jerarquía, es más, la definición eclesiológica comienza siempre desde la "cúpula" (jerarquía) como elemento definidor del carácter de la iglesia.

Esto, a grandes rasgos, son las coincidencias que hemos encontrado en estos modelos hegemónicos, que a pesar de la distancia tanto histórica como geográfica, presentan sorprendentes similitudes. Es obvio que por ejemplo, no podemos comparar el proceso de "mundanización" que ocurrió con la iglesia romana en tiempos de Lutero en un contexto feu-

dal, con los avances eclesiológicos y teológicos que fueron posteriormente desarrollados con el Vaticano II, y Puebla en el contexto Latinoamericano, con respecto a la "adecuación de la iglesia al mundo occidental y capitalista (con "avances" no queremos decir que estamos de acuerdo). No obstante, los ejes estructurantes de ambos modelos permanecen invariables, ejes estructurados en base a un esquema verticalista y de diferenciación tanto ontológica como social.

Deseamos dejar en claro también, que no criticamos estos modelos por ser sencillamente "católicos" revitalizando una disputa desde la óptica protestante. No, como veremos en los capítulos siguientes, nuestra crítica acompaña las observaciones tanto del campo "católico" como "protestante" a un modelo que se basa en la dominación de unos sobre otros justificando un Status Quo social, político y religioso por sus intereses comunes.

En definitiva, la crítica va dirigida al "cautiverio de la fe dentro del bloque histórico hegemónico"⁽¹¹⁷⁾, (donde la iglesia se entiende dentro de este bloque) resultando así en una complicidad y un encubrimiento en abierta contradicción con el Evangelio.

IV. NOTAS

- (1) PADILLA, René ; "Porque Leonardo Boff ha sido silenciado", p. 107. En el momento final de la redacción de este trabajo, la condena que pesaba sobre Leonardo Boff ha sido levantada. Ver "Clarín", 1/1/86.
- (2) Ibid. Padilla , p. 108.
- (3) Ibid.
- (4) Cfr. por ejem. la obra de MUÑOZ, Ronaldo ; "Nueva conciencia de la iglesia en América Latina", donde trata el tema de manera amplia.
- (5) Ver PADILLA, op.cit., y BOFF, Leonardo ; "Eclesiogénesis", p.62 , en referencia al carácter del intelectual orgánico. Recordemos además, en el caso de Clodovis Boff, que el tampoco quedó exento de medidas tomadas en su contra por la jerarquía católica. Cfr. R.E.B., Vol. 44, 1984, t. II, p. 592ss. y Idem. Vol. 45, 1985, p. 391-402.
- (6) BOFF, Leonardo ; "Iglesia: Carisma y Poder", p. 158.
- (7) BOFF, Clodovis ; "Comunidade eclesial-Comunidade política", p. 24.
- (8) TILLICH, Paul ; "La era Protestante", p. 245-246.
- (9) BOFF, Leonardo ; op.cit., p. 227.
- (10) Ibid., p. 147.

- (11) BOFF, Leonardo ; "Eclesiogénesis", p.54.
- (12) Ibid., p.56.
- (13) Ibid., p.62.
- (14) Entrevista grabada con el profesor Walter Altmann en Sao Leopoldo, Brasil, Julio de 1985.
- (15) BOFF, Leonardo ; op.cit.
- (16) Cfr. DULLES, Avery ; "Modelos de la Iglesia", p.9. El autor sostiene que no es correcto "dicotomizar" los distintos modelos eclesiológicos. Sin embargo, nosotros sostenemos -como probaremos a continuación- que efectivamente existen dos modelos confrontados en América Latina.
- (17) Cfr. BOFF, Leonardo ; "Eclesiogénesis", p.17. Aunque Boff no quiere "insistir" demasiado en este punto, nosotros expresaremos claramente esta antinomia religiosa.
- (18) BOFF, Leonardo ; "Iglesia: Carisma y Poder", p.25.
- (19) Ibid.
- (20) DULLES, Avery ; op.cit., p.36.
- (21) MIGUEZ BONINO, José ; "Teología Católica-Romana", p.25.
- (22) Ibid.

- (23) Cfr.DULLES,A. ; op.cit.,p.36, con respecto a algunas imágenes que podemos encontrar en el Vaticano II.
- (24) BOFF,Leonardo ; op.cit.,p.20ss.
- (25) CELAM ; "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina-Documento de Puebla",P.103ss.en la II parte:"Designios de Dios sobre la realidad de A.Latina".
- (26) Ibid.; N 222,p.104.
- (27) MUÑOZ,Ronaldo ; "Sobre el capítulo. eclesiológico de las conclusiones de Puebla", p.231.
- (28) Puebla, op.cit.,N 222, p.104. Subrayado nuestro.
- (29) Cfr.MUÑOZ,R.; op.cit., p.231.
- (30) Ibid., p.232.
- (31) Puebla; N 225, p.105.
- (32) Ibid.; N 223, p.104.
- (33) MUÑOZ,R.; op.cit., p.232.
- (34) Puebla; N 224, p.104.
- (35) Cfr.Ibid.; N 226, p.105.
- (36) Cfr.Ibid.; N 236-237, p.108.

- (37) Cfr.Ibid.; N 238 al 250.
- (38) Ibid.; N 246, p.110.
- (39) Ibid.; N 247, p.110.
- (40) Ibid.; N 249, p.110.
- (41) Ibid.; N 249, P.111.
- (42) Cfr.Ibid.; N 252, p.113.
- (43) Ibid.; N 259, p.113.
- (44) Ibid.
- (45) Cfr.Ibid.; N 269, p.116.
- (46) Cfr.Ibid.; y MUÑOZ,R. op.cit.,p.240.
- (47) Ver Puebla; N 270,282,283,284,285. Creemos interesante esta observación ya que la imagen de María no aparecerá casi nunca en las obras eclesiológicas de los hnos. Boff.
- (48) MUÑOZ,R.; op.cit., p.230.
- (49) Puebla; op.cit., N 662, p.219.
- (50) DULLES,A.; op.cit., p.35ss.
- (51) Ibid.; p.37-38.

(52) Ibid.; p.38.

(53) Ibid.; p.42-43.

(54) Cfr.Ibid.; p.43, donde se hace referencia a que en el Concilio Vaticano I era "artículo de fe" que fuera de la iglesia no hay salvación. Por lo tanto, la iglesia se convierte en artículo de fe .

(55) Decimos "cuasi"ya que el documento habla de que el Reino puede hacerse presente también en los "corazones" de los hombres, pero no más que esto. Cfr. la fuerte crítica que realiza MUÑOZ, op.cit., p.233.

(56) DULLES,A.; op.cit., p.123.

(57) Ibid.; p.72.

(58) Ibid.; p.73.

(59) Esta es una diferencia fundamental que observamos con respecto a Medellín. La preocupación de este último es la iglesia frente a los rápidos cambios sociales que vivía el continente, y bajo tal perspectiva se elaboró la eclesiología.

(60) Puebla; op.cit., N 263, p.114.

(61) Ibid.; N 261, p.114.

(62) Cfr. Ibid.; N 629-633, p.210-211.

- (63) BOFF,L.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.118.; Ver también Puebla N 264, p.115.
- (64) BOFF,L.; Ibid., p.119.
- (65) Cfr.Ibid.; P.92.
- (66) Cfr.Id.; "Igreja, povo que se liberta", p.705-709.
- (67) Id.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.101.
- (68) Ibid.; p.120.
- (69) Ibid.; p.16ss.
- (70) HOORNAERT,Eduardo; "Martim Lutero, um teólogo que pensa a partir do Povo", p.15.
- (71) Ibid.
- (72) Cfr.CUNLIFFE-JONES, Hubert, Ed., "A history of Christian Doctrine", especialmente p.287-309. Por supuesto, no negamos las diferencias que había entre los distintos movimientos, más teniendo en cuenta que Lutero rechazó a muchos de ellos.
- (73) GRIMM,Harold; "The Reformation Era", p.37 y 38. Muchos historiadores caracterizan a este período antes de la Reforma como el de la "secularización" de la iglesia. Nosotros preferimos hablar de "mundanización" para no confundir los conceptos, sobre todo, en referencia a la

Teología de la Secularización de este último siglo. Aquí, la secularización hace referencia a una cosa distinta de la "mundanización" de la iglesia como resultado de su intromisión en los asuntos seculares, sobre todo de gobierno.

(74) No queremos decir con esto, que todos los así llamados "herejes" por la iglesia oficial elaboraron una eclesiología coherente y sistemática que era asumida por todos los que estaban en disconformidad con Roma. Más bien deseamos expresar de que por ejemplo Lutero y algunos de sus conceptos teológicos-eclesiológicos heredan conceptos argumentados anteriormente contra el modelo hegemónico. Bástenos recordar la "herencia intelectual" que recibió el Reformador y que influyeron en su teología, como por ejemplo, la corriente "nominalista" y el pensamiento de Guillermo de Occam (aunque el tema sigue en discusión si efectivamente influyó en Lutero) con temas como la separación razón-fe, la gracia y la salvación gratuita, la opresión del Papado sobre los fieles, etc. También en otro aspecto, Wycliff había declarado la autoridad suprema de las Escrituras en la iglesia por sobre los "artículos de fe" y decretos de las autoridades eclesiales; su cuestionamiento de la doctrina de la "transubstanciación", etc. Con respecto a los bohemios o Hussitas, Lutero participa de la concepción de que los fieles participan de ambas especies en la Santa Cena. (Ver Obras, t.I, p.181). Cfr. toda esta temática en "Contexto cultural y pedagógico de Europa y Alemania antes de la Reforma", texto en carácter de apunte del grupo "Educación" del Seminario Rotativo Lutero, 6/7/83.

- (75) Cfr. GRIMM ; op.cit., cap 1: "The changing social structure".
- (76) Cfr. PELIKAN, Jaroslav ; "The Christian Tradition", Vol 4: "Reformation of Church and Dogma (1300-1700)", p.127 y cap.2.
- (77) BERGENDOFF, Conrad ; "The Church of the Lutheran Reformation", p.25.
- (78) Ibid, p.45-47.
- (79) DILLENBERGER, John-WELCH, Claude ; "Protestant Christianity", p.12.
- (80) Cfr. BRAUER, Jerald Ed. ; "The Westminster Dictionary of Church History", p.100.
- (81) SWIHART, Altman ; "Luther and the Lutheran Church. 1483-1960", p.129.
- (82) LUTERO, Martín ; "Obras", t.I, ver especialmente puntos 14, 15, 27, 28, 86, 89, p.8 a 14, en "Las Noventicinco Tesis".
- (83) Ibid. ; RODRIGUEZ, David, sección correspondiente a la Introducción a la disputación de Leipzig, p.59.
- (84) SWIHART, op.cit., p.128.
- (85) Obras ; op.cit., p.59.
- (86) Ibid. Lutero ; p.51. Este pasaje de Lutero, nos trae a la

men e e encuentro en re Humpty Dump
ty y Alicia citado por Rubem Alves,
donde el significado de las palabras
-y agregaríamos, de las Escrituras-
derivan de las formas en como las
quiero usar y para que las uso. Cfr.
ALVES,R.; "La Teología como juego",
cap.6, especialmente p.90-91.

(87) LUTERO,ibid; p.83.

(88) SWIHART,A. ; op.cit., p.129.

(89) LUTERO,M. ; "The Papacy at Rome" en "Works of Martin Lu
Luther", p.347-348.

(90) Cfr. Ibid.; p.349-350.

(91) Cfr.Ibid.; A esta idea de la "visibilidad" de la iglesia
va estrechamente ligado el tema del
Reino y la "unidad eclesial"; y Lu-
tero critica ^{que} precisamente no puede
identificarse el Reino con una igle
sia visible, y menos que menos, pre
tender que la "unidad" signifique
estar supeditado a Roma. Estamos con
Lutero en su argumentación de no con
fundir ni identificar la iglesia con
el Reino, pero nos alejamos de su in
terpretación sobre el Reino. Creemos
que su argumentación con las pala -
bras de Jesús "mi reino no es de es
te mundo" no expresa el sentido del
texto.

- (92) Cfr. Ibid.; p.348.
- (93) Id.; "Obras",t.I, p.79.
- (94) Ibid.; p.75.
- (95) Id.; "Works of Martin Luther",op.cit.,347.
- (96) Ibid.; p.371.
- (97) El punto en discusión era si el Papa tenía autoridad por derecho divino o humano. Cfr."Obras"op.cit.,p.51ss. y "Works of Martin Luther",op.cit., p.340-341.
- (98) "Obras"; op.cit., p.84. .
- (99) Citado por DULLES,A.; op.cit, p.36.
- (100) Cuando nos referimos a los "Estados seculares", tenemos en mente la organización política y social del Medioevo tardío, básicamente dividido entre los Señores feudales y terratenientes, y siervos y campesinos por un lado, aparte de los artesanos, comerciantes y la burguesía ascendente. Cada clase social, por supuesto, presenta sus diferentes matices.
- (101) "Obras"; op.cit.,p.78.
- (102) Id.; "Obras de Martín Lutero",t.VII, p.246.
- (103) Cfr. Id, "Obras",t.I.op.cit.
- (104) REHFELDT,Mario.; "O Conceito da Igreja de Lutero até 1521", p.105.

- (105) Este es uno de los puntos que Avery Dulles menciona como característico del "modelo institucional"; Cfr. op. cit., p.42.
- (106) "Obras",t.I;op.cit.,ver puntos 14 y 24, p.8 y 9.
- (107) REHFELDT, op.cit, p.105.
- (108) HOORNAERT,E.; op.cit., p.12.
- (109) Ibid.
- (110) Cfr."Obras"t.I; op.cit., ps.9,115,190 y 199. Debemos agregar también los beneficios obtenidos por el clero por el "Culto a los santos".
- (111) Ibid.; p.181-182.
- (112) Cfr.DULLES,A.; op.cit., p.38.
- (113) Cfr. la referencia que hace Lutero en "Obras"t.VII,op. cit., p.261.
- (114) Id; "Obras"t.I, op.cit., p.79.
- (115) Cfr.Ibid.; p.185.
- (116) Cfr.Ibid; p.76 y 216.
- (117) BOFF,Leonardo ; "Lutero e a teologia da Libertacao",p. 756.

CAPITULO SEGUNDO

CARACTERISTICAS PRINCIPALES DEL MODELO DE LAS CERIAS Y DEL MODELO DE LUTERO.

I. LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE.

I.1. El surgimiento de una práctica y una reflexión.

Abordaremos ahora algunas de las características que presentan las CEB's como modelo eclesiológico. Queremos apuntar a lo "novedoso" que presenta esta nueva manera de entender a la iglesia, que presenta variaciones significativas en las relaciones que se dan dentro de ella, ligado estrechamente a un nuevo entendimiento teológico-eclesial.

Como ya indicábamos anteriormente(1), podemos afirmar que el "modelo eclesiológico" de las CEB's no es la resultante de un sistema elaborado por teólogos "in abstracto", sino que es la reflexión que el intelectual orgánico(2) establece a partir de la experiencia concreta de un fenómeno nuevo que tiene características sociales, y por lo tanto, eclesiales(entendiendo a la iglesia como parte de una realidad mucho más amplia)(3). Como ejemplo de esta metodología de reflexión, son ilustrativos los artículos elaborados por los hermanos Boff en base a experiencias concretas en CEB's o encuentros intereclesiales de las mismas(4).

Pero la pregunta ahora es ¿cómo surgió este fenómeno?, es decir, ¿qué relación tienen las CEB's con los fenómenos sociales vividos en América Latina?; y de la misma manera, ¿tienen algo que ver los avances eclesiológicos hechos por el Vaticano II y Medellín para reconocer a estas comunidades como "eclesiales"? Creemos necesario aclarar estos puntos para una mayor comprensión de la eclesiología de las CEB's sin entrar en mayores detalles dado las características de este trabajo.

Enrique Dussel nos indica que el fenómeno de las CEB's debe entenderse como parte de un fenómeno mucho más amplio que se dió lugar en la América Latina de los años sesenta. Es así que centenares de sucesos y fenómenos políticos, sociales y económicos, nos hablan de la irrupción de la "base"

como protesta social; las bases irrumpen en la agitada vida política latinoamericana, y las CEB's son una irrupción de esas bases dentro de la iglesia(5). Tenemos así una primera aproximación socio-política en un contexto y una época determinada por la dominación, explotación y dependencia. Se trata, utilizando una expresión de Gustavo Gutiérrez, de la "irrupción de los pobres en la historia"(6) donde "los ausentes de la historia comienzan a hacerse presente en ella, a veces violentamente, pasando de sujetos pasivos y dependientes a protagonistas históricos"(7).

Siguiendo en esta línea, Leonardo Boff manifiesta que el surgimiento de las CEB's debe ser considerado en el contexto de la sociedad moderna, y agregaríamos, en el contexto de la sociedad capitalista periférica. En efecto, "esta ha provocado una gran atomización de la existencia y un anonimato generalizado de las personas, perdidas entre los mecanismos de las macroorganizaciones, de las burocracias y de la consiguiente uniformidad de los comportamientos, cuadros, horarios, etc."(8). En este caso, la vida en comunidad sería una reacción a esta estructura social donde las personas "pueden llegar a ser ellas mismas en su individualidad y tengan la posibilidad de decir su palabra"(9), de expresarse, de comunicarse. Nos situamos aquí ante un fenómeno de hondos matices existenciales, estrechamente ligado a los fenómenos político-sociales.

Joseph Comblin expresará esta misma idea, indicando que las CEB's serían el lugar donde el ser humano tiene la posibilidad de ser otra vez "alguien"; especialmente el pobre, la base. Así, la "comunidad" sociológicamente hablando tiene una significancia "ontológica" en cuanto posibilidad de una nueva existencia, o mejor dicho, donde "la existencia se hace posible"(10). Estamos ante la eterna búsqueda del sentido y del ser.

Creemos que esto es de enorme significancia, especial-

mente para el pobre, para la base, que se halla en clara desventaja ante una sociedad basada en la acumulación con la consigna del tener para ser(11). Parecería entonces que los desposeídos, los marginados, los que no "tienen" nada salvo su miseria, están condenados a "no ser" nadie ni nada. Por ello, las comunidades eclesiales de base son una instancia que da "sentido" existencialmente al que carece de los "requisitos" impuestos por la sociedad contemporánea, "para aquel a quien la sociedad contemporánea no ofrece ninguna salida. Las verdaderas Comunidades de Base son las comunidades de los que no son nada"(12), de los que están "desprovistos de poder y de cultura"(13).

Hasta aquí hemos mencionado tanto factores objetivos (explotación, pobreza, marginación) como subjetivos (búsque da del sentido y del ser, que hay que entenderlos estrechamente ligados a los factores objetivos de manera dialéctica), que encuentran en la "comunidad" sociológicamente hablando un principio de "respuesta" a la existencia en todas sus dimensiones(14).

Pero refiriéndonos ahora al hecho de las CEB's como una realidad eclesial, debemos mencionar otros factores -tanto objetivos como subjetivos- que coadyuvaron en su manifestación. Entre ellos destacamos la falta de sacerdotes para la atención de las comunidades en el contexto Latinoamericano,(15) que obliga a replantear el tema y el rol del laico, el ministerio en general, y por supuesto la eclesiología. Como este será nuestro tema principal en este capítulo, no ahondaremos por el momento en la cuestión; bástenos recordar que nos hallamos ante una "crisis institucional" que tendrá hondas repercusiones.(16).

Los hermanos Boff a lo largo de sus obras, no se cansarán de recalcar otros hechos y realidades que fomentaron la aparición de las CEB's; y que apunta directamente al estado de las relaciones entre los cristianos en el seno de la igle

sia: "En los últimos siglos la Iglesia se había organizado en el marco de un fuerte esquema jerárquico y de una comprensión jurídica de las relaciones entre los cristianos, que presentaba indudables aspectos de mecanismo y cosificación"(17), que como indicábamos en el capítulo anterior, corresponde a un modelo de iglesia donde la jerarquía detenta el poder y el laico asume un rol pasivo de obediencia y cumplimiento. Por ello las CEB's son una verdadera "reacción" a este modelo alienante que surgen en contra de esta tendencia, siendo "una nueva experiencia de iglesia, de comunidad, de fraternidad que se sitúa dentro de la más legítima y antigua tradición" (18).

Bien, no deseamos profundizar en estos hechos concretos, bástenos tenerlos en cuenta a lo largo del capítulo. Lo que queremos indicar ahora es que sucedió con la reflexión teológica-eclesiológica, es decir, que factores incidieron permitiendo y facilitando esta reflexión.

Es claro que no podemos afirmar que el "modelo eclesiológico" sistemático nació directamente de las "bases", pero sí su "objeto". Más específicamente: ante un hecho concreto - en este caso, las nuevas formas y manifestaciones de 'ser' iglesia- hubo posteriormente una articulación y reflexión bíblica-teológica dando lugar así a la dialéctica praxis-reflexión. Es así que ante esta nueva realidad de marginación y opresión que vivió -y vive- grandes sectores de la sociedad e iglesia latinoamericana, teólogos comprometidos como son los hermanos Boff se hallan ante la tarea de reflexionar teológicamente utilizando categorías que en su mayor parte, son fruto y resultado de la apertura teológica del Vaticano II(19). Por supuesto, no se quedan ahí: hay todo un proceso hermenéutico, es más, un "cambio de lugar hermenéutico"(20). Así se expresa Leonardo Boff: "Con el Vaticano II y particularmente con Medellín, ha comenzado un proceso de conversión de la Iglesia institución en dirección

del pobre. En primer lugar, muchos sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos han comenzado a salir de su lugar socio eclesial y se han unido al pobre y marginado. Y en el plano geográfico, ha habido un cambio de lugar físico que ha acarreado un cambio de lugar hermenéutico: del centro de las ciudades se han ido a trabajar a la periferia y han comenzado a pensar y vivir la fe cristiana y el "ser-Iglesia" a partir de las necesidades urgentes de los pobres"(21). Creemos que esta frase sintetiza claramente el "método" en cuanto a la reflexión teológica-eclesiológica(22), lo que llevará a resultados y consecuencias muy distintas a las esbozadas por el Vaticano II y los teólogos noratlánticos, a pesar de utilizar categorías y conceptos muy similares(23). Con respecto a esta temática, es ilustrativo lo que manifiesta Leonardo Boff de que "cualquier fenómeno nuevo crea su lenguaje e instaura sus categorías propias en orden a su autoexpresión. Del mismo modo las comunidades de base están dando origen a una nueva eclesiología y formulando conceptos nuevos en teología" (24).

Pero la pregunta en el caso de los hermanos Boff es: ¿cuál es la norma teológica de su eclesiología?, ¿su teología depende solamente de la praxis y de la confrontación con los documentos magisteriales?. De una cosa estamos convencidos: el Evangelio, Jesucristo es la norma, cosa que veremos más adelante.

Resumiendo lo expresado hasta aquí, sostenemos que el nuevo modelo eclesiológico de las CEB's nace de la reflexión ante un fenómeno socio-político-existencial y una apertura teológica (Vaticano II, Medellín) plasmadas en lo que veremos a continuación. Creemos que no sería correcto preguntarnos sobre lo que viene primero, es decir, si este modelo eclesiológico depende más de la praxis o de una apertura en el pensamiento teológico; más bien diríamos que no es solamente la praxis, ni es solamente los conceptos bíblico-teo-

lógicos lo que da cohesión a este modelo, sino la relación dialéctica entre ambas.

I.2. Imágenes y modelo de las CEB's.

Lo que hemos expresado en el primer punto, nos ayudará a entender el cómo y el porque de una articulación eclesiológica teniendo en cuenta los parámetros y criterios que hemos esbozado en la introducción: las imágenes en eclesiología no se utilizan porque sean "bonitas" o armonicen con un discurso; de la misma manera, el modelo articulado no surge "caído" del cielo. Veamos entonces ahora las imágenes y el modelo de las CEB's.

Tanto Clodovis como Leonardo Boff, emplearán en sus escritos una imagen bíblica que fue ampliamente utilizado por el Vaticano II, Medellín y Puebla; una imagen que dio apertura a toda una re-interpretación eclesiológica en los últimos años: se trata de la iglesia como "Pueblo de Dios".

En esta línea, es interesante observar los "slogans" que se han utilizado en el Brasil, con motivo de los cinco encuentro intereclesiales de Comunidades de Base; ellos son: "Iglesia que nace del Pueblo por el Espíritu de Dios", "Iglesia, pueblo que camina", "Iglesia, pueblo que se liberta", "Iglesia, pueblo oprimido que se organiza para la liberación", "CEB's: Pueblo unido, simiente de una nueva sociedad"(25). Casi con "alegría", Leonardo puntualiza que al igual que los sínodos de la iglesia antigua, en estos encuentros intereclesiales estaban representadas todas las parcelas del "Pueblo de Dios"(26): miembros de la base en primer lugar, agentes de pastoral, obispos, sacerdotes, teólogos, asesores, etc.

Podríamos decir que esta imagen se utiliza en un sentido amplio, en una "eclesiología abierta" que se presenta como un nuevo modo de... "todos-pueblo-de-

Dios , base y cúpula juntos, componiendo un mismo cuerpo eclesial en la diversidad de funciones y en la comunión de la misma fe"(27). Interesante: Pueblo de Dios son todos, y también las CEB's por ser parte de la iglesia Universal (retomaremos este punto en el cap.3).

Volviendo nuevamente a los "slogans" de los encuentros intereclesiales de CEB's, notemos como de manera constante el tema de "pueblo" está ligado estrechamente con "iglesia", por lo tanto, no debe extrañarnos entonces que los hermanos Boff utilicen tanto eclesiológicamente esta imágen y trabajen en torno a ella.(28).

Pero lo que nos interesa señalar aquí es la importancia del uso de esta imágen, teniendo en cuenta las "repercusiones" teológicas y pastorales que devienen de la iglesia como Pueblo de Dios. En efecto, básicamente podemos remarcar dos implicaciones teológicas y prácticas como ser:

a) El hecho de que en la iglesia, al ser Pueblo de Dios, existe una igualdad fundamental y también una dignidad basada en el bautismo(29), donde todos "participan de Cristo directamente, sin mediaciones"(30). Así comentaba Clodovis un encuentro de CEB'S: "Obispos al lado de monjas, laicos al lado de los padres; todos hablando y todos escuchando, todos enseñando y todos aprendiendo"(31), ya que todos "participan del servicio de enseñar, santificar y organizar la comunidad. Todos son enviados en misión, no sólo unos pocos; todos son responsables de la unidad de la comunidad; todos deben santificarse"(32). Como es de suponerse, esta postura teológica altera en forma significativa el modelo hegemónico de iglesia, dando un rol y un "lugar" preponderante al laico.

b) La segunda implicación está íntimamente ligado a lo anterior y no podemos llegar a entenderlo sin ella, ya que si bien la "igualdad" es la base del Pueblo de Dios -igualdad que nos viene de Jesucristo a través del bautismo!!- esto no significa que todos hagan lo mismo en la comunidad. Es

así que surgen diversos oficios y servicios en el seno de la iglesia "que responden a necesidades concretas que se manifiestan en la comunidad"(33).

En esta concepción de la iglesia en base a la imagen del Pueblo de Dios, prácticamente se "invierte la relación por lo que se refiere a los ministerios"(34). Esto es uno de los factores que hacen replantear la eclesiología nuevamente, sobre todo, aquella eclesiología hegemónica ("jerarcología") que se plantea a partir del eje Dios-Cristo-Apóstoles-Obispos-Sacerdotes-Fieles.

Decimos entonces que dos son las implicaciones teológicas y pastorales fundamentales: La cuestión de la igualdad fundamental de los miembros de la iglesia, y el tema del ministerio que "invierte" un esquema caduco y anacrónico. Esto altera totalmente la cuestión de las "relaciones" en el seno de la iglesia, del "status" tanto ontológico como social del clero dominante. Aquí es donde recordamos lo manifestado por Karl Marx cuando diferencia su método dialéctico del de Hegel: para éste, la "idea" condiciona la praxis, para Marx en cambio, la idea no es más que lo material, lo concreto traducido y transpuesto en la cabeza del hombre(35). Creemos así que el esquema hegemónico que daba prioridad ontológica y teológica al "mundo clerical"(36), justificado por una pretendida relación vertical con Dios, es "invertido", cuestionado y finalmente anulado por una experiencia y una praxis comunitaria e igualitaria que se ve reflejada en la idea del "Pueblo de Dios".

Reflexionando sobre el V Encuentro Intereclesial de CEB's(37), Clodovis Boff apunta a que estas nuevas concepciones acerca del Pueblo de Dios (igualdad y dignidad del laico) eran "inimaginables e imprevisibles hace veinte años", ya que todo esto es una aplicación y desdoblamiento creativo del Vaticano II.

Bien, nos hemos limitado hasta aquí a resaltar la im-

portancia de esta imagen, para tratar en los puntos siguientes el tema de los seculares o laicos y la jerarquía o clero. Pasaremos al "modelo" que se gesta con las CEB's, apuntando a su "eje-estructurante".

Lógicamente, como hemos dicho en la Introducción, debemos considerar al modelo en línea directa con la imagen que se utiliza.

¿Qué quieren decir los hermanos Boff cuando hablan de "comunidad" en su eclesiología? Creemos, que ante todo quieren hacer hincapié en las "relaciones" horizontales que se dan en ella, que ante la ausencia de estructuras alienantes, es permisible una mayor reciprocidad, fraternidad, el auxilio mutuo y "la comunidad de ideales evangélicos y la igualdad entre los miembros"(38).

Las CEB's, son entendidas como "Iglesia-comunión-comunidad"(39), (diferenciada del modelo hegemónico de iglesia-institución), donde "prevalecen las relaciones comunitarias, vale decir, relaciones inmediatas, primarias, afectivas y no miniales. Las personas se conocen por el nombre; comulgan no apenas en la misma fe y esperanza sino también en la vida y en sus luchas"(40). Se da una dinámica interna que lleva antes que nada a la participación igualitaria, o por lo menos, su posibilidad(41).

Este modelo que permite las relaciones directas, tiene su eje en la Palabra (Evangelio) y en el laico, y no en lo sacramental y clerical(42). Son los laicos "los que hacen avanzar la causa del Evangelio y se constituyen en portadores de la realidad eclesial aún al nivel de la capacidad de organización y decisión"(43). Esto último nos parece muy importante: no sólo el énfasis que se pone en el rol del laico al definir a la iglesia, sino su relación con el Evangelio, con la Buena Nueva. Para nosotros, esto presupone el rompimiento con una mediación monopolizada por el clero, mediación con lo "sagrado"(Dios-Cristo-Espíritu Santo) y con el Evangelio

en detrimento del seglar, ya que en el modelo hegemónico "Cristo y el Espíritu no poseen una inmanencia inmediata" ya que se halla mediatizado y casi "absorbido" por el ministro ordenado(44).

Intuímos que es el tema del "poder" que está en el trasfondo de esta mediación, poder que es conferido ahora a la comunidad toda como lo indica Clodovis Boff con la expresión "eclesiocracia" o "poder de la comunidad"(45). Nos hallamos aquí ante un modelo que no refleja la figura del "Papa, de los obispos, de los padres, de los religiosos", sino más bien, ante un modelo que refleja y que se basa en la "comunidad de los santos"(46).

En esta dirección, tanto Leonardo como Clodovis gustan hablar de una "comunidad de hermanos" o una "Communitas fidelium"(47), la comunidad de los bautizados haciendo directa referencia a la eclesiología del primer milenio de los Padres de la Iglesia(48).

Al intentar clarificar este modelo, no solamente recurrimos a categorías teológicas, sino también sociológicas: así Leonardo remarcará las características de la vida comunitaria que se basa "en su esfuerzo por crear y mantener su contexto comunitario como un ideal, como un espíritu que ha de ser recreado constantemente, venciendo lo rutinario y el ambiente institucionalizante y nivelador"(49). Por ello, el modelo de las CEB's "no pueden pretender ser una alternativa global a la Iglesia institución, sino su permanente fermento",⁽⁵⁰⁾ dando lugar a la dialéctica entre un modelo rígido e institucionalizado y un modelo comunitario que lleve a la transformación.

Resumiendo, podemos indicar brevemente las características de este nuevo modelo partiendo del esquema elaborado por Leonardo Boff:

CRISTO-ESPIRITU SANTO



COMUNIDAD-PUEBLO DE DIOS



OBISPO/SACERDOTE/COORDINADOR.(51)

Destaquemos lo siguiente: a) En primer lugar está la revelación, es el primer "movimiento" que da origen a la comunidad y que hace presente la realidad del Pueblo de Dios. Aun que Leonardo no enfatice mucho en esto, sin duda es el punto de partida de este esquema.

b) La "base" de la iglesia es el seglar, el laico, que siendo parte de las comunidades (iglesia) a raíz de su condición irreductible de bautizado, forma la "communitas fidelium". Es aquí donde se dan la diversidad de carismas promovidos por el Espíritu, de servicios y ministerios llevados adelante por las CEB's que "reestructuran" totalmente las relaciones clásicas entre el laico y el clero.

c) El rol de la jerarquía, ahora depende de su "función" con respecto a la comunidad y está a su servicio.

Por lo tanto, en los puntos siguientes deseamos profundizar en las características que presentan en primer lugar los laicos o seglares dentro de la iglesia, ya que consideramos que es uno de los avances más espectaculares dados por este "nuevo modo de ser iglesia" en el seno de la tradición católica en América Latina.

En segundo lugar y ante lo anterior, veremos el rol y la función que tienen ahora lo que tradicionalmente hemos llamado clero o jerarquía.

I.3.. Laicos.

El tema de los laicos en el modelo eclesiológico que es

tamos estudiando, no podemos entenderlo de una forma acabada y completa si no lo relacionamos con la "base": de ahí el título tan utilizado de "Comunidades Eclesiales de Base" en algunos, o simplemente "Comunidades de Base".

Por esto, debemos clarificar qué entendemos por "base" según los hermanos Boff y qué implicancia tiene esta categoría en la eclesiología.

En el punto anterior, remarcamos la importancia de definir a la iglesia a partir del seglar, ya que esta, "antes de ser un aparato jurídico,...es gente, es comunidad"(52). Clodovis expresa que justamente uno de los puntos esenciales en la nueva concepción de iglesia es el lugar y la importancia del laicado en la misma: "El es miembro de parte entera de la Iglesia. Ya que laico viene de 'laos', pueblo. El es miembro del pueblo, del Pueblo de Dios(53). Nuevamente, vemos la estrecha relación entre la imagen "Pueblo de Dios"y el seglar.

Pero la palabra o el concepto "laico" (o seglar) es de por sí muy amplio y merece una mayor clarificación, una mayor precisión. Y esto es justamente lo que realiza Clodovis cuando menciona cuales particularidades conforman la "esencia" de las CEB's; una de ellas es precisamente "el valor y el papel activo del laico, especialmente del laico de la base, del oprimido"(54).

En efecto, no sólo se utilizan categorías teológicas en el momento de definir una CEB, sino que, íntimamente relacionada, una categoría sociológica: "¿Y que son las CEB's, encima del nombre que tuvieran, sino los laicos, los pobres reunidos para leer y meditar el Evangelio, confrontándolo con la propia vida, en una línea de compromiso cada vez mayor y más amplio?"(55). Los laicos, los pobres, conceptos teológicos y sociológicos estrechamente compenetrados en el caso de las CEB's.

Ante la pregunta ¿ que significa la "base" cuando ha-

blamos de las CEB's?, Leonardo Boff contesta con las mismas palabras que utilizaron miembros de las comunidades en un encuentro (56): a) En primer lugar, teológicamente "base" es sobre el fundamento que se construye: Jesucristo, el Evangelio, que a nuestro juicio, aparte de expresar la "normatividad" en el pensamiento teológico, da lugar a utilizar verdaderas imágenes bíblicas (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, etc.).

b) En segundo lugar, 'base' hace referencia a la "posición opuesta a la cúpula de la Iglesia y de la sociedad"(57). Así es que profundiza en esta línea argumentando que "en nuestra realidad social los de la base son aquellos que generalmente son destituidos del tener, del poder y del saber, esto es, el pueblo, los pobres"(58). Esto es con referencia al campo sociológico en general, ahora, más particularmente en la iglesia "constituyen la base...aquellos que no pertenecen al cuerpo jerárquico, los laicos, con poca participación en las decisiones eclesiales"(59). Debemos tener siempre en mente las características de una "iglesia encarnada en las clases hegemónicas" para tener la comprensión de que Boff se está refiriendo a la estructura piramidal del modelo iglesia-institución. Detalle importante, ya que nos manifiesta una iglesia estrechamente aliada al poder político-social dominante.

Pensamos que estas dos puntualizaciones son muy sobresalientes en la autocomprensión que tienen las CEB's de sí mismas: no sólo se entienden como pertenecientes a los estratos sociales bajos del sistema, sino que su fundamento como iglesia, y por lo tanto su "base" para la "protesta" y el cambio se hallan en las raíces mismas del Evangelio.

Clodovis Boff también hará un aporte interesante en cuanto al concepto "base" cuando habla de las comunidades eclesiales: en primer lugar, en un sentido sociológico, "las bases son las camadas más bajas de la sociedad: los pobres, los explotados y oprimidos"(60); en segundo lugar y profun-

dizando su sentido teológico, "las bases serían el tejido elemental cristiano"(61), es decir, el laicado; en un tercer lugar y aunando las otras dos, la base se opondría a la cúpula, a las instancias de poder, ya que está formado por pequeños grupos populares que dan lugar a la "eclesiogénesis" (62).

Lo que debemos tener en claro entonces es que cuando nos referimos al laico en un sentido amplio (muy válido por cierto) como base de la iglesia, debemos hacer inmediata referencia a los pobres, a la base social, teniendo en cuenta las características sociológicas de América Latina donde la iglesia -Romana- abarca todos los estratos sociales. Por lo tanto "base" para los hermanos Boff es el laico y pobre, desplazado tanto de las instancias de poder y decisión en la sociedad y en la iglesia.

Bien, como segunda cuestión, queremos hacer hincapié en la diversidad de "carismas, servicios y ministerios" que se dan en este modelo de iglesia basado en su eje organizativo horizontal fundamentado en el pueblo laico(63).

En efecto, la eclesiología de las CEB's implica un "redimensionamiento de los ministerios tradicionales de la iglesia"(64), donde invariablemente, los ministerios llamados "clásicos" se ven obligados a compartir el "poder" con los diversos ministerios que surgen de las CEB's; ministerios que son impulsados no para "reproducir" el sistema eclesiástico vigente, sino que surgen por las necesidades concretas de la comunidad(65).

Los hermanos Boff señalizan que en esta manera de ser iglesia, los ministerios son llamados por el pueblo simplemente como "servicios" que "efectivamente, es el sentido que Pablo daba a los carismas"(66). Estos servicios, que pueden ser desde visitantes de enfermos, alfabetizadores, etc., hasta líderes comunitarios, deben entenderse como dones del Espíritu Santo(67).

Lo importante en este caso, es la conciencia del "pueblo de Dios" de sí mismo, lo que fomenta la "participación directa de todos sus miembros, repartición de responsabilidades, de la dirección y decisiones...mediante el ejercicio del poder como servicio"(68). La base, el fundamento es la "participación democrática"(69) con la consiguiente democratización de servicios, ministerios y poder. Esto lleva a una verdadera "complementaridad" de funciones, "de los cuales ninguno tiene el monopolio"(70).

Pero vayamos ahora a las bases teológicas de este asunto, al cual ya apuntábamos más arriba con el tema de los carismas -servicios como dones del Espíritu Santo.

Será Leonardo Boff quién más profundizará en la temática, con un fuerte trasfondo paulino como el mismo lo indica. (71).Lógicamente, la cuestión de los carismas hay que entenderlo en un contexto teológico-eclesiológico mucho más amplio: nos referimos -como bien apunta Víctor Codina(72)- a una "eclesiología pneumática" donde "la iglesia debe ser pensada no a partir del Jesús carnal, sino a partir del Cristo resucitado, que sigue hoy existiendo en forma de Espíritu"(73), porque es a través del Espíritu como fuerza que el Señor sigue actuando en la historia y en el mundo.

De esta manera, teniendo en cuenta esta "eclesiología pneumática" y la teología paulina, podemos decir junto a Leonardo que "un carisma es una manifestación de la presencia del Espíritu en los miembros de la comunidad, que hace que todo lo que dichos miembros son y realizan sea realizado y ordenado en beneficio de todos"(74). Lo importante es que estos carismas como servicio y función ministerial son conferidos por Dios, y son conferidos a todos los miembros de la iglesia. En efecto, nadie puede monopolizar o absolutizar dichos carismas porque como dice Pablo, "cada cual tiene de Dios su gracia particular: unos de una manera, otros de otra" (1 Cor.7,7) y "a cada cual se le otorga la manifestación del

Espíritu para provecho común"(1 Cor.12,7)(75).

Creemos que esta nueva incorporación paulina a la esciología de las CEB's se constituye en un golpe duro para el modelo hegemónico institucional, porque no sólo confiere el don de los ministerios y servicios a los laicos, sino que "el carisma no está ligado a una institucionalización de carácter sacramental"(76).

Es así entonces que podemos afirmar que las CEB's se estructuraran en torno a la diversidad de carismas, dones, servicios y ministerios que van surgiendo de la base, del laico, del miembro bautizado del Pueblo de Dios.

Este tema de los servicios y carismas, debemos complementarlo con el concepto que utiliza Leonardo Boff del "Sacerdocio universal de los fieles"(77), según la cual la comunidad toda ella es sacerdotal, inclusive, "sin la mediación del ministro ordenado"(78); ya que la norma no es el juridicismo de la institución, sino la fe y el bautismo por el cual Cristo está en nosotros y nosotros en Cristo(79).

Todos, como parte de la comunidad, somos mediadores de Cristo que junto al Espíritu, confiere distintos dones y ministerios a los miembros para provecho de la comunidad toda. De esta manera, el seglar ya no se halla despojado de su derecho fundamental, y así, el laico toma la palabra y participa activamente de la "eclesiogénesis"(80), porque es el Evangelio, es Cristo quien impulsa a las CEB's a "reinventar y re-crear la iglesia".

Esta última temática sobre el "sacerdocio universal de los fieles"(81) trae implicancias profundas en lo que tradicionalmente llamamos jerarquía o clero. Es por ello que deseamos aclarar en el próximo punto cómo se interpreta la función y rol del "estado clerical"(obispos, sacerdotes, religiosos) en este nuevo modelo de iglesia, teniendo en cuenta la relación existente entre el sacerdocio universal (que implica que el poder se ejerce dentro de y al servicio de la comuni

dad) y el así llamado "sacerdocio ministerial"(82).

I.4. Clero

Hemos constatado que en las CEB's el acento con respecto a los ministerios está dado más en los laicos (en una relación igualitaria) que en el clero o jerarquía correspondiente a otro modelo eclesial(83). Esto lo encuadramos en lo que Leonardo Boff llamó "socialización religiosa"(84), que desliza a un lado la concepción de autoridad jerárquica heredada de un modelo piramidal romano y feudal, donde la autoridad de la jerarquía es interpretada como emanada directamente de Dios, y que facilita la identificación de la autoridad divina con la humana(85). A esta interpretación, se le denomina "monofisismo eclesiástico"(86), y que para Clodovis, no es más que un argumento "pseudo-teológico"(87) utilizado para justificar la acumulación del poder y evitar la participación del pueblo de Dios en la elección de sus pastores y sacerdotes. La crítica más radical y directa a esta interpretación del rol, función y ministerio de la "jerarquía" está dado por lo que anteriormente denominamos "sacerdocio universal de los fieles", basado en una eclesiología pneumática de amplia participación en lo referente a los distintos sectores del pueblo de Dios.

Hemos aludido con insistencia, que el modelo de las CEB's "obliga" a una búsqueda de un cambio en las relaciones dentro de la iglesia, lo que lleva a una reinterpretación de la función presbiterial y episcopal(88). En esta línea, Clodovis Boff sostendrá que la función específica de los obispos, sacerdotes, religiosos, etc., se encuadrará en lo que él denomina "agentes pastorales", o con un lenguaje gramsciano, como "intelectuales orgánicos"(89) en el sentido de suscitar, alimentar y desenvolver la fe del pueblo o-

primido y creyente.

En efecto, en la concepción de las CEB's como parte del pueblo de Dios (y de la iglesia toda), el rol o la función del llamado "clero" o "jerarquía" será al "servicio de la fe y la comunión del pueblo de Dios. Es una diaconía", un servicio a la comunidad toda(90), o con palabras de Leonardo, "la jerarquía se sitúa en una función sacramental de organización y de servicio a una realidad que ella no creó, sino que encontró y dentro de la cual se encontró a si misma"(91).

Es interesante constatar, como primera aproximación, la interpretación "funcional" que se le da al ministro ordenado, función que debe ser encontrada y comprendida desde "dentro" de la comunidad y no desde "afuera" con argumentos pseudoteológicos (por ejem., el monofisismo...).

En esta línea, la jerarquía debe tener un carisma, una vocación de servicio eclesial que es el "carisma de la unidad"(92). En efecto, ya sea a nivel de la iglesia universal, particular o local, la función es siempre de unidad, de favorecer la comunión entre los miembros del pueblo de Dios entre si y de las distintas iglesias entre ellas.

Con referencia al rol del sacerdote, Leonardo Boff expresa que lo específico de él no es "consagrar ni enseñar"(93), "sino ser unidad en el culto y en el anuncio del mensaje"(94). Su relación con otros carismas y servicios de la comunidad será el de "coordinar" y no "acumular"; se trata aquí de coordinar un verdadero ministerio "diversificado", promovido por el Espíritu ante las necesidades concretas de la comunidad. Esta misma función le compete al Obispo y al Papa en sus respectivas instancias(95).

En este nuevo modelo de iglesia, podemos expresar verdad deramente que "los obispos descendieron hasta el nivel del pueblo y el pueblo subió hasta el nivel de los obispos"(96); expresión muy simbólica que hace clara referencia al eje horizontal y comunitario sobre el cual se articula este modelo

de iglesia, donde la "autoridad tradicional" representada en la figura del obispo, es parte del pueblo de Dios y comparte un carisma junto a los seglares y los miembros de la base. Es decir, el clero también forma parte de las CEB's, siempre y cuando "los obispos, padres y religiosos...entran en la caminata de las comunidades eclesiales, desprendiéndose de los títulos de poder, haciéndose hermanos de otros hermanos de fe"(97).

Lo interesante es que las CEB's, a pesar de ser una iglesia que nace "desde abajo", no niega la presencia y la función de la "jerarquía", pero entendiéndola según los criterios de función y servicio, y no del poder absolutizante presente en el modelo hegemónico. En efecto, "las CEB's no se oponen a los obispos; solamente quieren que los obispos sean precisamente obispos"(98), no "eminencias" disfrazadas con mitras y báculos(99), sino un miembro más del pueblo de Dios.

Para finalizar este punto, diremos que lo importante para tener en cuenta cuando hablamos de la "jerarquía" en las CEB's, es que estas no la niegan, pero no la conciben en el tradicional plano jerárquico (de ahí que utilizamos jerarquía entre comillas) sino que la respetan en la medida que estén al servicio de la comunidad, y en la medida que asuman posiciones y funciones proféticas al igual que la comunidad.

La eclesiología de las CEB's, no significa solamente "un movimiento de seglares", sino que junto a la diversidad de carismas y ministerios, se entienden como comunidades de bautizados, pastores y seglares(100), todos "laicos," "porque todos son igualmente miembros del pueblo de Dios"(101).

Muestra tesis en esta segunda parte es que la eclesiología de Lutero es prácticamente inabordable e incomprensible sin hacer referencia a la base, a los miembros que componen la iglesia, o más bien, la base-comunidad que ES la iglesia.

Pero antes de fundamentar nuestra tesis, quisiéramos tener unas palabras aclaratorias en cuanto al método teológico del Reformador. Como primer punto, la teología y eclesiología de Lutero tampoco nació como algo "acabado", fruto de una reflexión sistemática en torno a ciertos "teologúmenas" establecidos. Todo lo contrario, de sobra sabemos que los escritos de Lutero no se caracterizan precisamente por su sistematicidad, ni tampoco por la lógica y coherencia digna de una "Summa Theologica"(102). Esto nos llevará en nuestro trabajo a tratar de interpretar una "línea" en su pensamiento eclesiológico que nosotros consideramos representativa; y lógicamente, implicará una cierta "parcialidad" al tomar ciertos pensamientos y desechar otros en esta tarea de elucidar la eclesiología de Lutero.(103).

La a-sistematicidad de su teología y eclesiología la podemos entender básicamente a partir de dos hechos, o mejor dicho, dos confrontaciones tanto existenciales como teológicas. Por un lado, como hemos comprobado en el capítulo anterior, Lutero se enfrentó a un modelo hegenónico; y es en esta confrontación, a la luz de su entendimiento del Evangelio, donde se va articulando su eclesiología(104). Pero esto último, lo debemos comprender también considerando su "lucha" interior por la salvación y la pregunta de Lutero por un Dios misericordioso(105). Así, poco a poco, se vió casi "obligado" frente a los acontecimientos a tomar una posición, sobre todo, cuando comienza a sentirse "amenazado" por las distintas

zando las contradicciones que él veía entre la praxis y teoría del modelo hegemónico y el mensaje del Evangelio(106). Si bien sus luchas espirituales fueron influyentes en su teología, creemos que el polo catalizador de su disputa era su preocupación por la vida de la iglesia -y su praxis- a partir del evangelio(107).

No obstante el "dinamismo" de la eclesiología luterana, sobre todo en los inicios(108) fruto de los embates constantes frente a un modelo y de la propia maduración teológica de Lutero, podemos identificar una clara línea en cuanto a las imágenes y modelo principal de su eclesiología tomando como referencia distintos textos a través de la carrera del reformador (109).

En efecto, ¿cuál es el "eje-estructurante" del modelo eclesiológico de Lutero?, es decir, ¿que lo hace diferente del modelo institucional-sacramental de su época?. ¿Quién y que es la iglesia?, ¿que establece la "eclesialidad" de su modelo?. Estas son las preguntas que nos guiarán a lo largo de estos dos capítulos siguientes; y para comenzar, repetiremos el paso que realizamos anteriormente con la eclesiología de las CEB's, rastreando el eje donde se entrelazan las distintas imágenes y en torno al cual se elabora un modelo.

II.1. Imágenes y modelo: Su eje estructurante y su punto de partida.

En su obra "Los Concilios y la Iglesia", Lutero hará referencia a una imagen para comenzar a definir a la iglesia que es típica del Antiguo Testamento como el mismo lo expresa. Se trata de la iglesia como "Pueblo de Dios", es decir, un pueblo "santo" y "cristiano"(110).

De hecho, esta imagen bíblica no lo identifica con el modelo hegemónico, con los "tiranos de la iglesia"(111), es

más, acusa a la jerarquía y al clero de querer "apropiarse" de una imágen (Pueblo de Dios) queriendo ser así los principales protagonistas eclesiales que dirigen ese pueblo. Escribe de esta manera: "No obstante, el papa y sus adeptos han relacionado ambos, el nombre y la imágen de la iglesia, exclusivamente consigo mismos y con su infame y maldita grey bajo el ambiguo término Ecclesia, iglesia, etc."(112). Por ello Lutero manifiesta que no puede relacionarse la imagen de "pueblo" con el modelo hegemónico romano, ya que esto limitaría a la iglesia al espacio geográfico de Roma(113); es decir, hay dos críticas implícitas: por un lado el "uso" de la imagen en si, por el otro, el modelo que resulta de la mala interpretación de esta imagen(114).

Es interesante que Lutero ya utilizaba esta imagen de iglesia en sus obras anteriores al rompimiento con Roma; junto a la idea del "Cuerpo de Cristo"(115), era usado comunemente por Lutero el de "pueblo de Dios", "populus Dei o Christi", "populus spiritualis", "populus ecclesiasticus", etc.(116). Pero tomando la concepción que desarrolla de esta imagen en "Los Concilios y la Iglesia", debemos señalar su insistencia en identificarlo tanto con "pueblo cristiano" como "pueblo santo" que para el son sinónimos de iglesia. Hay una identificación entre estos distintos términos(117).

La utilización de esta imagen bíblica -con las "variantes" expuestas por Lutero- conlleva en si misma una línea eclesiológica que difiere totalmente del modelo hegemónico institucionalista, dado que rompe con un esquema verticalista definido de "arriba hacia abajo"(Cristo-Papa-Obispos-Sacerdotes), haciendo referencia a un plano "horizontal", al plano del "pueblo" que son los creyentes.(118).

Lógicamente, esta imagen utilizada principalmente en "Los Concilios y la Iglesia" no agota, sino que introduce a otra imagen que para nosotros, refleja el modelo de Lutero siguiendo este eje horizontal. En efecto, básicamente y sobre

todo, la iglesia para el Reformador es una comunidad(119), la "comunidad de los santos". Citaremos sus palabras: "La iglesia es llamada la asamblea de todos los creyentes en Cristo sobre la tierra, como rezamos en el credo: 'Creo en el Espíritu Santo, la comunión de los santos'. Esta comunidad o asamblea consiste en todos aquellos que viven ⁿ la fe verdadera, esperanza y amor..."(120).

En todo momento, Lutero insistirá en identificar a la iglesia con el "conjunto de personas reunidas"(121), tratando de precisar un término que había caído en la ambigüedad por un lado(122), y por otro, para distinguirlo del modelo hegemónico y de la relación que podía hacerse entre la "palabrita" iglesia y un edificio "consagrado"(123). Su énfasis, siguiendo la imagen de "pueblo", está en incorporar en un lugar central a los seglares y creyentes en su modelo eclesiológico, cosa que lo distingue abiertamente del modelo hegemónico que más bien tendía a marginarlos como vimos en su esquema verticalista.

Lutero, en su concepción eclesiológica a través de sus distintos escritos, empleará indistintamente tanto "comunidad de santos" como "asamblea de los creyentes" que se ve reflejado por ejemplo, en las versiones latina y alemana de la Confesión de Augsburgo en su artículo VII(124). Básicamente encontramos dos identificaciones: comunidad con asamblea y santos con creyentes. Por el momento, nos interesa la primera identificación, que nos aclara de que pueden emplearse ambos términos apuntando a una misma realidad.

Ahora bien, principalmente esta concepción de la iglesia como "comunidad", la desarrolla Lutero a partir del Credo Apostólico, como podemos comprobar en el artículo tercero en el Catecismo Mayor(125) y en su escrito "los Concilios y la Iglesia"(126). En efecto, la cláusula "Comunio Sanctorum" no es más para el Reformador que una explicitación de lo que le antecede, es decir, la "santa iglesia cristiana"(127).

Ahora, ¿que entendía Lutero por "communio"?; ¿que significaba esto eclesiológicamente para él?. A nuestro juicio, básicamente significaba dos cosas: por un lado, una concepción de "communio" lo explica el mismo con estas palabras: "asimismo, debiera traducirse el vocablo communio que se agrega no por 'comunión', sino por 'comunidad'...para hablar correcto alemán habría que decir 'comunidad de los santos', esto es, una comunidad en la que hay puros santos o más claramente aún 'una comunidad santa'(128). En lo que quiere recalcar aquí el Reformador es en una categoría también "sociológica", es decir, un grupo de creyentes o santos reunidos, y no cristianos individuales, por ejemplo. Esto es la iglesia: seres humanos creyentes en Jesucristo reunidos en torno al Evangelio, y no decretos, ni rituales, ni edificios, etc.

Esto nos lleva a preguntar por las "relaciones" que se dan en esa comunidad o asamblea; y aquí nos enfrentamos a otra interpretación, una interpretación que hace referencia directamente a la "participación", al "compartir los bienes entre los creyentes, el dar y recibir el uno de los otros, el llegar a ser uno con los demás, el trabajar por el otro" (129), en definitiva, "preocuparse por el otro"(130). Es decir, Lutero mantenía dos concepciones de lo que significa "communio"(131), dos concepciones que son complementarias y que apuntan tanto a una realidad sociológica como al aspecto de las relaciones y compromisos de los creyentes. Así podemos hablar de la comunidad-asamblea como comunión de los creyentes-santos.

Curiosamente, uno de sus escritos donde más ampliamente se explaya sobre su entendimiento de "Communio" es un sermón acerca de la Santa Cena escrito en 1519(132). Este sermón es a la vez una verdadera exposición eclesiológica, donde expresa que "el significado o la obra de este sacramento es la comunión de todos los santos". Esto significa que por medio de este sacramento se le comunican al creyente todos los "bienes

espirituales de Cristo y de sus santos"(133), pero este "recibir" implica a la vez un compromiso: compartir todos los sufrimientos y pecados de los hermanos y el prójimo.

En esta comunidad que es la iglesia, y en esta comunión que se establece con Cristo y entre sus miembros, debe regir la solidaridad y el amor, especialmente, "debes prestar amor y ayudar a Cristo en sus indigentes"(134). Es que "comunio" es compartir las cargas y las desgracias del prójimo, como así mismo, ayudar al pobre y proveer a los desafortunados(135).

Utilizando la imagen bíblica del "Cuerpo", Lutero dirá que la iglesia como comunidad es donde "los miembros se interesan los unos por los otros y notamos que cuando uno padece, todos los demás se conmueven de él; y cuando le va bien, todos unánimemente gozan con él"(136). La idea-eje que sostiene la imagen y modelo de la iglesia como "communio" es la de la solidaridad y amor entre sus santos creyentes, donde al igual que como dice Mateo 25,40, "lo que hicisteis a uno de mis hermanos pequeñitos, a mí lo hicisteis"(137). Es que la comunidad y la comunión entre los miembros no es solamente un don, como dice Paul Althaus, sino que también es una "tarea para el amor"(138).

A nuestro entender, lo más sorprendente -y lo que queremos subrayar- cuando vemos las imágenes y el modelo de Lutero, es su constante referencia a la "base", es decir, a los creyentes, a los "santos". Por ejemplo, el hecho de que la iglesia sea entendida como "communio" habla de las relaciones recíprocas entre sus miembros, de las relaciones "horizontales que se dan en ella. Es decir, el punto central de este modelo eclesiológico está puesto en los que forman y componen la comunidad, en los que participan de ella.

Tenemos, como expresa Joachim Fischer, que cuando queremos hablar del "carácter" o las características de la eclesiología de Lutero, no podemos comprenderla sin hablar de los

miembros de la iglesia(139), esta es la "referencia" principal, y sólo a partir de allí se entiende el modelo de Lutero (140).

La iglesia no puede ser separada de la congregación(141), porque la iglesia está presente en el grupo reunido o congregado por la acción del Espíritu Santo a través de la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos. Es nuestra tarea profundizar ahora en las características de este "grupo reunido", de estos "santos", dejando para el tercer capítulo la importancia fundamental en el modelo de Lutero de la predicación del Evangelio.

II.2. La "santidad" y los santos: Un indicio de la eclesiología a partir de los creyentes.

Nuestra tesis en este punto es que en la eclesiología de Lutero hay una identificación entre "creyente" y "santo", que no apunta a una concepción moralista, sino a la presencia del Espíritu Santo en toda la iglesia y en todos los creyentes, siendo una expresión más de la igualdad en el status espiritual u ontológico dado por Jesucristo; además de mostrar a las claras la fundamentación del modelo eclesiológico a partir del creyente.

En efecto, en primer lugar podemos comprobar que Lutero utiliza indistintamente los términos creyente, cristiano y santo como sinónimos(142), todos apuntan a una misma realidad y un ejemplo de ello ya lo mencionamos con respecto a las versiones alemana y latina del artículo VII de la Confesión de Augsburgo.

A este tema, Paul Althaus agrega que Lutero, "tan temprano como en 1513, inclusive antes que sus primeras lecturas sobre los Salmos, descubrió el hecho de que los santos en el Nuevo Testamento particularmente en las cartas de

Fablo, no son un grupo particular en la comunidad sino todos sus miembros, esto es, todos los que creen en Cristo son santos"(143). Esto nos parece de una gran importancia, porque ataca directamente la concepción hegemónica romana de que la iglesia, además de estar dividida entre el clero y los seglares, se podría hacer otra diferenciación entre los "san - tos" -casi siempre, miembros del clero que servían de ejemplo para una vida "perfecta"- y el resto de los creyentes. Esto obedecía a una teología basada en los méritos personales y la salvación individual(144).

En cambio, afirmar que todos los creyentes en Jesucristo son "santos", implica predicar una igualdad total entre sus miembros dado que esta "santidad" es conferida por Dios a través del Espíritu Santo y no por los "méritos" o esfuerzos individuales. Escuchemos a Lutero: "...el Espíritu Santo nos lleva primero a su comunidad santa y nos pone en el seno de la iglesia, por la cual nos predica y nos conduce a Cristo...,por consiguiente, santificar no es otra cosa que conducir al Señor Cristo, con el fin de recibir tales bienes que por nosotros mismos no podríamos alcanzar"(145). Destaquemos nuevamente el paralelismo que hace Lutero entre iglesia-comunidad-santos que se desprende de las citas anteriores, siendo una resultante de la acción del Espíritu Santo a través de la Palabra.

Ahora, como indicábamos más arriba, tenemos un nuevo dato que nos ayudará a entender el modelo de Lutero y que es su concepción pneumatológica y su relación con el creyente, relación que lo transforma a una vida nueva. Hablando sobre esto, el Reformador nos dirá que el Espíritu Santo actúa por medio de "la eliminación diaria de los pecados y la renovación de la vida, a fin de que no permanezcamos en el pecado, sino que podamos llevar una vida nueva con toda suerte de buenas obras"(146). El Espíritu Santo opera una profunda transformación en el creyente como totalidad: en el "corazón,

alma y cuerpo", y en las obras y actitudes (147) resultantes de una nueva comprensión ética.

Este hecho, es decir, la acción transformadora del Espíritu Santo en los creyentes, rompe también con el "monopolio" de la acción del Espíritu Santo mediatizado por la jerarquía del modelo hegemónico(148), quienes "quieren limitar el Espíritu Santo al Papa, a los Obispos y a los doctores..." (149). Diríamos que la resultante de esta acción del Espíritu es la comunión de los santos(150). Pero, ¿por donde pasa la mediación de este Espíritu?, ¿realmente el Espíritu Santo "sopla" en libertad? ; no podemos obviar que para Lutero el Espíritu actúa a través de la palabra y la administración de los sacramentos...⁽¹⁵¹⁾ ¿entonces?. Retomaremos esto en la conclusión.

Pero no obstante, rescatamos las categorías de santo y santidad referidas a la comunidad de los creyentes, que introduce la pneumatología en la eclesiología luterana, y que a nuestro juicio, es un prólogo o un "anticipo" en el pensamiento de Lutero que encontrará continuidad en uno de los "pilares" de este modelo eclesiológico que sostiene la igualdad de los creyentes: nos referimos al Sacerdocio Universal.

II.3. El Sacerdocio Universal de los creyentes: Una democratización del poder.

Creemos que una de las líneas principales y más radicales en el modelo eclesiológico de Lutero está expresado en su concepción del sacerdocio universal de todos los creyentes(152), donde expresa que "todos los fieles por causa de Cristo, el sacerdote, son sacerdotes y reyes"(153), o como manifiesta en "La libertad Cristiana", "somos sacerdotes , lo que vale mucho más que ser rey, toda vez que el sacerdocio nos capacita para poder presentarnos delante de Dios ro-

gando por los demás hombres..."(154).

Esta argumentación replantea dos aspectos básicos que serían un golpe directo a las "murallas" de las cuales se rodearon los "romanistas"(modelo hegemónico): En primer lugar y en continuidad con la "santidad" del creyente, nos referimos al "status", rol y condición del seglar, que lejos ahora de tener un papel pasivo y "consumista" de beneficios religiosos, le compete una responsabilidad hacia sus hermanos y hacia el mundo. En segundo lugar, plantear de que el "sacerdocio" es de todos los que creen en Cristo, hace que la estructura sobre la que estaba montada el modelo hegemónico a base de una "clase sacerdotal", pierda fundamento y credibilidad. Esto último, obliga a replantear el tema del ministerio en la iglesia, que tocaremos en el punto siguiente.

Veamos ahora los argumentos de Lutero, que hicieron del "sacerdocio universal" un elemento cuestionador partiendo de la tesis de que todo creyente pertenece al "estado eclesiástico"(155). Es decir, el seglar, la clase "pasiva" es incorporada ahora en la misma fundamentación eclesiológica, es más, todo creyente, ya sea seglar o sacerdote, goza de un mismo estado, de una misma igualdad.

Esta igualdad de todos los creyentes y santos se basa en que "tenemos un solo bautismo, un Evangelio, una fe y somos cristianos iguales, puesto que el bautismo, el Evangelio y la fe de por si solas hacen eclesiástico y pueblo cristiano"(156). Es evidente, que Lutero está luchando aquí con la pretendida "superioridad" de una clase clerical y una diferenciación no sólo en cuanto a funciones, sino en cuanto al "status" ontológico y espiritual de unos sobre otros.

Ahora bien, dentro de estas tres categorías que utiliza para señalar la igualdad de los creyentes -bautismo, evangelio, fe- relacionadas con el sacerdocio universal, Lutero enfatizará en la primera, en el bautismo: haciendo referencia a 1 Pedro 2,9, expresa de que es por medio de este sacra

mento que todos son ordenados sacerdotes(157); ya no puede existir la diferenciación ontológica entre los cristianos a causa de la "ordenación" de unos pocos, no puede haber privilegios para unos y desamparo para otros porque ahora estamos "socializados" en Cristo. En efecto, por medio del bautismo se elimina "a-priori" (y en la práctica a posteriori) la diferencia entre clérigos y laicos(158), dando así un golpe al centro de la estructura sobre la que se articulaba el modelo hegemónico, dando el punto final teológico a la "tiranía" de los clérigos sobre los laicos(159). En esta línea, estamos de acuerdo con Mario Rehfeldt de que la idea del sacerdocio universal de todos los creyentes es el "marco decisivo y final de la evolución de su eclesiología, el punto sin retorno"(160).

Hasta aquí entonces, tenemos lo que hemos llamado la igualdad "ontológica", "espiritual" y teológica entre todos los creyentes que presenta una continuidad con la idea de "santidad". Pero la concepción del sacerdocio universal arrastra tras de sí un sinúmero de consecuencias y replanteos a nivel práctico, replanteos que nos hablan entre otras cosas acerca del poder en la iglesia.

Básicamente, el sacerdocio universal apunta en dos direcciones o a dos planos, que tienen una misma raíz y fundamento. En primer lugar, el "llamado" o "vocatio" del creyente se refiere al llamado de todo cristiano a vivir y testimoniar su fe en el mundo(161) dada su condición de bautizado. Es decir, el "llamado" no se circunscribe solamente a la vocación "sacerdotal" en el sentido dado por la eclesiología hegemónica, sino que se manifiesta "en la totalidad de las profesiones u oficios cotidianos"(162). En el ámbito "secular" se da entonces un espectro de responsabilidades y servicios por parte del creyente, verdadero "sacerdocio universal" en el mundo(163). Lo importante en este aspecto, es que se da al creyente y a la comunidad un rol activo y responsa-

ble con respecto al prójimo, y como dice Lutero, "un zapate-ro, un herrero y un labrador tienen cada uno la función y la obra de su oficio. No obstante, todos son igualmente sacerdotes y obispos ordenados, y cada cual con su función u obra útil y servicial al otro, de modo que de varias obras todas están dirigidas hacia una comunidad para favorecer al cuerpo y al alma, lo mismo que los miembros del cuerpo todos sirven el uno al otro"(164). Resumiendo: lo que distingue a los cristianos no es su "estado" (por ejemplo, sacerdotes y lai - cos con sus oficios) sino su "función" y "obra" en beneficio de los demás en base de su sacerdocio común(165).

Teniendo en cuenta lo anterior, quisiéramos apuntar a - hora más específicamente a las consecuencias "eclesiológicas" en el sentido estricto de la palabra: es decir, que relaciones se dan ahora en la comunidad y como se replantea ahora el "poder" en la misma.

Partiremos del hecho de que el sacerdocio de los creyentes, como hacíamos referencia al principio, encuentra su antecedente inmediato y su fundamentación en el sacerdocio de Cristo: los creyentes son sacerdotes porque Cristo lo fué, y este don y derecho adquiere su realidad a partir del bau - tismo.

A raíz de este sacerdocio, el creyente no sólo tiene el derecho sino la tarea de asumir su responsabilidad frente al otro: predicarle la palabra de Dios, interceder por el, escuchar su confesión y absolverlo, etc.(166). Dado que por el bautismo todos somos sacerdotes, en caso de "necesidad" cualquiera puede bautizar y absolver(167). Esta responsabilidad de estar al servicio del otro es una valoración inconmensurable del rol del "laico" (ignorado por el modelo hegemónico), y que lo relaciona de manera activa con el prójimo. Como expresa Paul Althaus, el sacerdocio universal lejos de ser una postura individualista y excluyente de la intercesión y solidaridad con el hermano, expresa la realidad de la congre-

gación como una comunidad(168). A esto se refiere Lutero cuando expresa que "lo que el Apóstol quiere es que cada uno, siguiendo el ejemplo de Cristo, se haga siervo de los demás"(169), es decir, que los dones y carismas estén en relación a Dios y por lo tanto al hermano.

Esta mutua responsabilidad de unos con otros en la comunidad nos lleva a plantear la segunda cuestión frente al hecho del sacerdocio universal y que adelantáramos anteriormente: ¿quién tiene el poder en la iglesia?, ¿cómo se enmarca aquí la "responsabilidad" del creyente?. Hasta ahora, hemos venido desarrollando el tema del sacerdocio en un contexto que apuntaba a la igualdad entre los miembros, que para el Reformador, implica una "democratización" del poder que había sido monopolizado por el clero y especialmente, por el Papa y su Curia; un poder que daba superioridad a un "estado" (eclesiástico) por sobre el "resto".

Nos acercaremos a la temática en base a una disputa que tuvo Lutero con el modelo hegemónico a partir del problema de las "promesas de las llaves" y el "perdón de los pecados". Lo que en principio puede parecer solamente una "disputa" entre teólogos, es en el fondo el tema de un poder monopolizado y explotador, ejercido por diferentes medios como puede ser el caso de las indulgencias entre otros.

En su escrito "El Papado en Roma", el Reformador aborda directamente la cuestión, argumentando que el poder de perdonar los pecados no fue conferido a Pedro o a los apóstoles solamente(170), ni tampoco puede convertirse en un "medio" de dominación, sino que las palabras de Cristo son promesas dadas a toda la Iglesia(171), la promesa a las "conciencias" tímidas y débiles para que tengan consolación. Justamente, porque es una promesa gratuita a toda la iglesia, el reformador no tolera que por las pretensiones del papado de tener el poder de las llaves, los fieles tengan que "comprar" el perdón y la gracia por medio del dinero y sus posesiones (172).

Como vemos, la argumentación teológica que en principio nos puede parecer "abstracta", adquiere ahora su pleno significado: emplear este argumento (poder de las llaves) por parte del modelo hegemónico significaba tener no sólo el poder sobre las "conciencias", sino el poder económico en base a la comercialización del perdón.

Siguiendo la línea argumentativa de Lutero, entendemos ahora la enorme importancia de que el poder pertenezca a la iglesia como comunidad; el poder de "perdonar los pecados" (como medio de dominación y control), no pertenece a algunos individuos -Papa, obispos, sacerdotes- sino a todos los cristianos!(173).

Nuevamente nos encontramos con la "democratización" estrechamente ligado al hecho de que todo creyente es sacerdote y que tiene el derecho y la tarea de interceder por su hermano en la confesión y absolución. Escuchemos a Lutero cuando se dirige a una comunidad de religiosos: "A estos hijos, hermanos y hermanas les aconsejo lo siguiente: si los superiores no quieren dar permiso para confesar los pecados ocultos a quien quieras, tómalos tu para tí y confiésalos a tu hermano y a tu hermana, a quien y donde quieras. Hazte absolver y consolar, y después vete y haz lo que quieras y debes hacer"(174). Por este sacerdocio, por este don de Dios, Lutero manifiesta que el también tiene el poder de ayudar a su prójimo y "de salvarlo de sus pecados y peligros"(175).

Esto que estamos viendo es sólo una faceta o un ejemplo de lo que hemos llamado la "democratización" del poder, y debemos considerarlo en el contexto más amplio de la comunidad cristiana, ya que el derecho y el poder conferido a la iglesia implica una serie de ramificaciones y hechos concretos como ser organizarse, designar sus autoridades y ministros, juzgar la doctrina y la predicación, etc.

En los "Derechos de una Comunidad Cristiana" escrito en 1521, Lutero se explaya y hace referencia al derecho de los sacerdotes

tad de toda comunidad de juzgar toda doctrina y de llamar , designar y destituir predicadores(176), siendo este, uno de sus escritos que más refleja en términos prácticos el poder que tiene la comunidad en su vida, organización y misión.

Lo más significativo de todo esto es el énfasis que se da a la autoridad que tiene la comunidad en sí, algo inaudito para el modelo hegemónico como podemos observar cuando Lutero ataca la segunda "muralla" de los "romanistas"(177). Allí, el Reformador acusa de que "ellos solos quieren ser maestros de las escrituras" y que "se atribuyen a sí mismos la autoridad"(178). En este caso, hay un monopolio en cuanto a la interpretación de las Escrituras, y consiguientemente, su hermenéutica se convierte en hegemónica e ideologizante. Ahora bien, el argumento que seguirá Lutero para descalificar esta pretensión, tiene sus bases nuevamente en el sacerdocio universal de los creyentes. Expresa que "además, todos somos sacerdotes...todos tenemos el mismo Credo, el mismo Evangelio y el mismo sacramento. ¿Cómo no tendremos también poder de notar y juzgar lo que es recto o incorrecto en la fe?"(179).

El hecho que se plantea aquí es que si todo cristiano es sacerdote, y que si han sido "ungidos" por la Palabra de Dios, significa que también están obligados a confesarla , enseñarla y difundirla(180). Es decir, hay todo un replanteo y un cambio de lugar hermenéutico ya que ahora son las "bases", la comunidad, los creyentes quienes tienen la Palabra y el Evangelio.

Las Escrituras, dejan de ser así libros extraños reservados para un grupo de expertos o para la jerarquía como "ecclesia docens", ya que se convierten en palabra viva y fundamento de la comunidad(181). En esta línea dice Lutero: "La palabra y doctrina humana han decretado y prescripto que sólo a los obispos, eruditos y concilios incumbe juzgar la doctrina. Lo que ellos resuleven debe ser aceptado por todo el

mundo como correcto y artículo de fe...apenas se oye de ellos otra cosa que esa jactancia de que en ellos reside la facultad y el derecho de juzgar lo que es cristiano o herético"(182). Por ello, este cambio del "lugar hermenéutico" que se produce en la eclesiología de Lutero, hace que la comunidad, amén de que tiene la "potestad de enseñar", también tiene el derecho de juzgar: "...Cristo concede el derecho de juzgar, no a los profetas, sino a los discípulos y ovejas"(183), ya que "... las ovejas deberán juzgar si lo que enseñan es la voz de Cristo o la voz de extraños"(184).

El criterio de la comunidad cristiana para juzgar no es precisamente según las "leyes y costumbres añosas"(185), sino que como expresa el Reformador, "hemos de juzgar con desenvolvimiento cuanto ellos hacen o dejan de hacer [con respecto al clero del modelo hegemónico] según nuestra comprensión de creyentes en las Escrituras, y obligarlos a seguir la interpretación mejor y no la suya propia"(186). Como expresa Gottfried Brakemeier, "la Biblia es para el pueblo"(187), y éstos hacen su hermenéutica a partir de su vida y de su praxis ; no se puede "depender" de la lectura y la interpretación del grupo dominante ya que ahora el pueblo, el laico, el creyente en comunidad tiene el poder de interpretar y juzgar. Esto último, o sea el acceso del laico a las Escrituras, será uno de los rasgos más importantes en la eclesiología luterana como observaremos en el próximo capítulo.

En síntesis, podemos definir y precisar de que el poder que goza la comunidad se refiere principalmente a los tres "atributos" de la jerarquía y el clero según la eclesiología institucional hegemónica, a saber: el poder de santificar, gobernar y enseñar. Estos derechos y poderes, como hemos comprobado, pasan de un grupo reducido y minoritario a la comunidad cristiana como totalidad, invirtiéndose un esquema autocrático, jerárquico y verticalista a un plano más democrático socializante horizontal. Con esto hemos que-

rido enfatizar que con el sacerdocio universal de los creyentes hay todo un cambio eclesiológico radical que plantea un modelo a partir de la base, de los "santos creyentes" en comunidad. Este es el eje por exelencia en torno al cual se articula la eclesiología de Lutero, ya que no se entiende a la iglesia sin el rol activo y protagónico del creyente en comunidad. Pero ahora, pasaremos a otro de los temas que deriva directamente de la concepción del sacerdocio universal y la democratización del poder: cómo se entiende el ministerio en este modelo, cual es su función y cómo se dan las relaciones con la comunidad dada la inexistencia de un "estado eclesiástico" diferenciado y separado de manera tajante del resto de los creyentes.

II." Ministerio.

Después de todo lo expuesto, resulta evidente que no podemos hablar en el modelo luterano de una "jerarquía" o grupo eclesiástico dirigente que monopoliza el poder y los medios de gracia, dado que al gozar todos los creyentes de un mismo "estado", ningún grupo o individuo puede arrogarse o pretender para sí una situación especial o "una institución divina directa"(188).

Pero si hablaremos de que en la concepción luterana del ministerio, podemos encontrar principalmente dos sentidos: uno que podríamos llamar "amplio" y el otro "estrecho"(189). En efecto, en el primer sentido decimos que el ministerio pertenece por exelencia a Dios, y por lo tanto, pertenece a la iglesia en su totalidad, tanto laicos como "ordenados" al tener la misma condición de sacerdotes por el bautismo. Este ministerio "amplio" involucra a toda la iglesia de Cristo en el testimonio del amor de Dios al mundo(190), de su misericordia, perdón y amor a los hombres; y en este sentido, la

comunidad cristiana es un instrumento(191) donde se actualiza y se hace presente el "ministerio" de Dios en forma constante como hemos podido ver en el punto anterior con la responsabilidad y el deber de cada cristiano con su hermano y su prójimo.

Pero dijimos también que hay un sentido más estrecho del ministerio, que está dado sobre la base del "ministerio ordenado", o a los que son llamados para una función específica. Y aquí surge la pregunta casi inevitable: el hecho de "elegir" determinadas personas, ¿no significaría una contradicción con el sacerdocio de todos los creyentes?, ¿no volvemos a la "consagración" de un grupo selecto?, ¿para que son llamadas estas personas si todos somos sacerdotes?. Iremos por partes.

Comenzaremos recordando que hay un rechazo por parte de Lutero de aquellas personas que se separan y se constituyen en un "estado" aparte y diferenciado. Así, en "La libertad Cristiana", expresa que "las palabras 'sacerdote', 'cura', 'eclesiástico' y otras semejantes fueron despojadas de su verdadero sentido al ser aplicadas únicamente a un reducido número de hombres que se apartaron de la masa y formaron lo que ahora conocemos con el nombre de 'estado sacerdotal'. La Sagrada Escritura no hace diferencias entre cristianos, sino que sólo distingue los sabios y consagrados que reciben el nombre de 'ministri', 'servi', 'oeconomi'..."(192). Y acá tenemos nuestra primera aproximación: no existe una diferencia ontológica o de estados, sino que dentro del mismo estado sacerdotal y eclesial de todos los creyentes hay simplemente una distinción de función o tareas(193).

La razón de que existan ciertas personas que se encarguen de determinadas funciones en la comunidad obedece a una razón mas bien práctica en primer lugar: si bien todos somos sacerdotes, si bien todos tenemos los mismos derechos , "¿que sucedería si cada cual quisiese hablar o administrar

el sacramento y ninguno quisiera ceder al otro?"(194). Como observamos, la razón expuesta aquí por Lutero obedece a una cuestión de orden(195) para llevar adelante el ministerio de la iglesia en su totalidad. En esta línea, Harm Alpers manifiesta que "la iglesia predica el evangelio, en cuanto que llama a un creyente al servicio de la predicación del evangelio, y la iglesia es edificada, en cuanto que el evangelio es predicado por la persona convocada"(196).

Ahora bien, las personas que son llamadas para el ministerio, son elegidas en base al poder y el derecho que tiene la comunidad, y no simplemente porque a un individuo se le ocurra ser ministro en base a su sacerdocio; "como todos somos igualmente sacerdotes, nadie puede darse importancia a si mismo ni atreverse a hacer sin nuestra autorización aquello en lo cual todos tenemos el mismo poder, porque lo que es común, nadie puede arrogárselo sin autorización y orden de la comunidad"(197). Lo que está en cuestión aquí es el hecho de que el ministerio pertenece a toda la comunidad, y que esta tiene la autoridad de llamar o escoger entre ella a un "santo" o a un "sacerdote" para ejercer el ministerio en forma pública(198).

Esta es la primera base: que solamente en función de la comunidad existe el ministerio "ordenado", y para tal efecto, la comunidad llama a creyentes vocacionados para tal función. No hay ministerio posible sin el "consentimiento, elección y llamado de la comunidad"(199), aspecto en el que Lutero insistirá constantemente. La consecuencia directa de esta posición es que es inadmisibles el ministerio como "institución autónoma" o "absoluta" sin referencia a una comunidad; esto era principalmente una de las derivaciones de la crítica de Lutero al "estado eclesiástico" que avasallaba los derechos de la comunidad de los creyentes. Por ello, como bien afirma Martín Dreher, "'ministerium' y 'congregatio' son funciones básicas de una vivencia comunitaria, interdependientes, sin autonomía propia"(200), y en la misma línea se ubica Alpers

al enfatizar en la "viva interacción entre comunidad y ministerio"(201).

Lo que hemos dicho, nos acerca a otra pregunta de fondo: ¿para que son "llamadas" estas personas?, ¿cuál es concretamente su función?. Trataremos de establecer esto.

No obstante que el llamado es "instrumentalizado" por una comunidad concreta, para Lutero, este llamado es el llamado de Dios mismo, ya que "si Dios te necesita, ciertamente te llamaría"(202). Y lo fundamental es que este llamado y ministerio está encaminado a la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos: "uno solo debe ser ordenado y a el solo debe permitírsele predicar, bautizar, absolver, y administrar el sacramento"(203).

La razón de la existencia de este ministerio es que "una comunidad cristiana no puede ni debe estar sin la palabra de Dios"(204); ya que "Dios quiere que la predicación del Evangelio y la realización del bautismo y la Santa Cena congreguen, edifiquen y apacienten la congregación"(205). Es decir, la finalidad de la predicación y la administración de los sacramentos obedece a una razón última que es la existencia misma y la edificación de la comunidad cristiana; existe, como expresamos anteriormente, no sólo en función de la predicación del Evangelio, sino de la comunidad donde es predicada. Recordemos que como dice Lutero, no hay pueblo de Dios sin palabra de Dios, ni palabra de Dios sin pueblo de Dios(206), estableciéndose así una estrechísima relación.

En líneas generales, la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos buscan hacer brotar la fe y la caridad entre los creyentes(207), y en este sentido, no es importante la "persona" del ministro, sino precisamente la función que tiene para con la comunidad(208). No hay ninguna cualidad especial ni un status espiritual diferente para el ministro, sino una función pública hacia la comunidad que lo diferencia.

Por ello, no vemos una "contradicción" entre el sacerdocio universal de los creyentes y el ministerio ordenado, ya que este por un llamado de la comunidad de "sacerdotes" es convocado para que públicamente realice su ministerio específico. No es que el ministro "absorbe" ni que la comunidad "delegue" en el funciones que le priven a la comunidad de creyentes de su rol sacerdotal, sino que la "congregación" convoca a algunos de sus miembros para "administrar" un ministerio que es de toda la iglesia(209).

Con lo que expresamos hasta ahora, tanto sobre los derechos de la comunidad como con respecto al ministerio, no debemos creer tampoco que el ministro ordenado se halla a merced de la voluntad de la congregación ni que este debe responder a los "deseos" de la comunidad como si fuera un funcionario o "empleado". Por ello, Lutero introducirá una nueva faceta en el ministerio: la figura del ministro, precisamente por su función, tiene un rol profético y crítico frente a la comunidad misma, ya que su "autoridad" proviene de Cristo mismo(210). Justamente por la predicación del Evangelio -y el Evangelio mismo que es la "norma"- el ministro puede asumir el rol profético y crítico frente a la comunidad misma, cuando esta va dejando de ser iglesia, cuando perdura el desorden, etc.(211). En última instancia, la "fidelidad" del ministro se debe al Evangelio, que lo abraza tanto a el como a la comunidad. Pero lo que es una constante, es que la "persona" del ministro por esta autoridad e institución divina no adquiere un status por sobre la comunidad, sino que la función que ejerce es lo importante y que le da autoridad como mencionábamos antes(212).

Ahora bien, notamos que casi siempre hay una identificación entre "ministerio" y "predicación y administración de los sacramentos", que nos hace preguntarnos si este es el único ministerio que es aprobado por Lutero. De hecho, la Confesión de Augsburgo en su artículo V manifiesta esta tenden-

cia, del mismo modo que las últimas palabras del Reformador en "Los Derechos de una Comunidad Cristiana", donde expresa que "al que se le encomienda el oficio de la predicación se le encomienda el oficio más elevado de la Cristiandad"(213). Más allá del juicio de valor de Lutero, nos preguntamos si es aceptable otros tipos de ministerios, ya que también expresa por ejemplo que "la iglesia no terminará mientras este mundo exista, por lo tanto debe haber apóstoles, evangelistas y profetas (llámense como quieran) que promuevan la palabra y obra de Dios"(214). Este "llámense como quieran" es bastante sugestivo, dado que brinda la posibilidad de que existan otros "ministerios" o una diversificación de funciones en el mismo ministerio.

Sin embargo, casi siempre constatamos que para Lutero existe solamente un ministerio: el "ministerium verbi"(215) y que se halla relacionado con la predicación del Evangelio. Ahora, la cuestión es si esta "predicación" debe enquistarse en la figura de un predicador o si puede manifestarse en otros carismas y dones de la comunidad. Creemos que en esta línea, aunque permanece cierta ambigüedad en los escritos de Lutero y confesionales, hay no obstante una "apertura" teológica para que el ministerio anteriormente dicho adquiera características pluriformes y diversas "siempre que se mantenga el nexo con el verdadero y abarcante ministerio de la predicación del Evangelio"(216).

En efecto, como bien indica Harm Alpers, hay referencias en Lutero de que la atención a los pobres, enfermos, etc., es parte del ministerio que tiene la iglesia "como servicio diaconico"(217), y que también este servicio puede ser atendido como "ministerio pastoral o servicio de la palabra" (218).

Si la comunidad tiene un ministerio que es la predicación del Evangelio en términos generales, si la comunidad tiene el derecho y el poder de llamar y encomendar el ministerio

a ciertas personas, podemos hacernos los siguientes planteamientos: por un lado, el significado y la comprensión que se tiene justamente de la "predicación del Evangelio"; por el otro, el derecho que tiene la comunidad teóricamente de instaurar e instalar nuevos oficios y servicios que ayuden a la edificación de la comunidad y comprometan a esa misma comunidad en su accionar responsable en el mundo por su sacerdocio universal. Nos detendremos aquí para retomar este tema en la conclusión.

Por último, diremos algunas palabras acerca de la función episcopal en este modelo eclesiológico. Sabemos ya que la "tradicional" figura del sacerdote como re-actualizador y re-creador del acto sacrificial de Cristo y detentor de los medios de gracia es "abolido" por esta nueva concepción del ministerio y su relación dialéctica con la comunidad, donde toda ella es testimonio vivo de la reconciliación hecha por Jesucristo(219); siendo la función del ministro la edificación de esta comunidad por la predicación.

Ahora, sabemos también que en este modelo no cabe tampoco una distinción "jerárquica" de ningún tipo, ya sea justamente por la "manipulación" de los medios de gracia o por la "sucesión apostólica". Con estas bases, afirmamos entonces que si bien el ministerio episcopal es aceptado por Lutero, esto no significa una diferenciación con el ministerio pastoral de la predicación, sino que se trata de una función del mismo ministerio de "predicar el evangelio, perdonar y retener los pecados y de distribuir y administrar los sacramentos" como expresa el artículo 18 de la Confesión de Augsburgo(220).

La diferencia, volvemos a recalcar, no radica en el ministerio en si, sino que sus funciones con respecto a los ministros se halla en niveles diferentes: el ministerio "pastoral" en el nivel de la comunidad local; el ministerio episcopal en el nivel de las diversas comunidades velando por su

unidad y comunión por la correcta predicación del Evangelio y administración de los sacramentos(221).

No obstante, las comunidades tienen el derecho de negar cualquier tipo de obediencia cuando los obispos enseñan algo contrario al Evangelio, como expresa la C.A, "pero cuando los obispos enseñen, ordenen o instituyan algo contrario al evangelio, en tales casos, tenemos el mandamiento de Dios de no obedecerlos"(222). Su autoridad y ministerio no es absoluta.

El hecho es nuevamente que la importancia radica en la relación comunidad-ministerio ; y siendo el ministerio episcopal una función específica, esta adquiere una importancia de "segundo grado"(223); su existencia se ve supeditada a las necesidades concretas de las comunidades y al servicio que pueda prestar este ministerio para la edificación de las mismas(224).

III. CONCLUSIONES

Siguiendo la línea de nuestro trabajo, no fue nuestra intención realizar una "analogía" histórica, política y social entre los distintos fenómenos que coadyuvaron en el surgimiento de ambos modelos eclesiológicos. Escapa totalmente a los propósitos del trabajo analizar en forma detenida y concentrarnos en dichos factores; no obstante, en el caso de las CEB's, hemos querido explayarnos un poco más sobre esto, guardando la metodología de la teología latinoamericana. Es más, para comprender de una manera más clara y concisa la eclesio-logía de los hermanos Boff, no podíamos ignorar el "resurgi-miento" que se dio en las bases en los distintos campos que conforman la sociedad latinoamericana, de la cual se vio to-cada también, y de una manera particular, la iglesia.

La crisis de una sociedad masificada paulatinamente, la marginación social producto del sistema capitalista periféri-co, la búsqueda de una existencia digna en términos genera-les y la "crisis institucional" de un modelo hegemónico de iglesia, son elementos que se entremezclan y forman una amal-gama a partir de la cual se piensa teológicamente.

En el caso de Lutero, o mejor dicho, de la Reforma, las circunstancias políticas, sociales y económicas eran diferen-tes; sin embargo, podemos establecer ciertas similitudes en cuanto al factor (o factores) que hacen surgir un determina-do modelo eclesiológico.

Quedando en claro esto, nuestro objetivo en estas con-clusiones será establecer una comparación y analogía entre las distintas fundamentaciones teológicas de ambos modelos, indicando también en qué aspectos una eclesiología puede a-portar a la otra, como así también sus limitaciones.

a) Ambos modelos parten del hecho de que la mayoría de los

creyentes-laicos-seglares viven una situación de marginalidad y pasividad, quedando el poder y el rol activo en la iglesia en manos de un grupo selecto y ontológicamente "superior" da da la autoridad recibida por "mandato divino".

b) Esto último es fruto de un modelo eclesial que hemos caracterizado en el primer capítulo, al que hemos llamado "modolo hegemónico", basado en un eje vertical, jerárquico y autocrático.

c) Ante la marginación de estos grandes sectores de la iglesia de Cristo, se reflexiona teológicamente y eclesiológicamente a partir de ellos, buscando un modelo eclesiológico y una fundamentación teológica que devuelva y restituya la con dición fundamental y el rol activo a la "base".

d) Esta "base" encuentra su analogía entre los dos modelos cuando se habla en categorías de laico o seglar; lo opuesto a la "cúpula" en el modelo hegemónico y los que no participan del poder en la iglesia. Si la eclesiología de Lutero significó una "liberación" enmarcada en el aspecto religioso-eclesiológico, la eclesiología de los hermanos Boff da un paso más incorporando a la categoría "base" a los marginados socio-económica y políticamente. Justamente, esto presenta un desafío a la eclesiología luterana en el contexto latinoamericano, que no puede obviar el primer paso dado por Lutero y su dinámica eclesiológica bajo la consigna de "ecclesia semper reformanda est". Esta carencia en el modelo luterano de una definición social de la "base"(aunque Lutero no utili ce este término), puede devenir en una eclesiología "conci - liarista", anacrónica y descontextualizada, perdiendo los as pectos liberadores marcados por Lutero en su énfasis en los "marginados religiosos" del modelo hegemónico de su tiempo. Diríamos que en esta línea, la eclesiología debería ser nen-

sada a partir de los "marginados", que incluye de una manera contundente a los afectados por el sistema político-social.

e) Con respecto a las distintas imágenes que se utilizan en ambos modelos, se destaca el de "pueblo de Dios", resultando en una visión eclesiológica amplia y en torno al cual se irá concretizando un modelo. Esta imagen es muchísimo más utilizada por los hermanos Boff que por Lutero; no obstante, podemos afirmar que ambos modelos apuntan a integrar en su definición eclesiológica a las amplias mayorías en la iglesia que son los laicos.

f) Justamente esta imagen resultará en un modelo que llamamos "comunidad", que apunta básicamente en dos direcciones: una, que denominamos "sociológica", y que hace referencia a la iglesia como reunión o agrupación de creyentes, cristianos reunidos en "asamblea" por la Palabra y el Evangelio; y la otra con respecto a las relaciones que se dan en esa comunidad de creyentes en su nivel horizontal en el compromiso de cada miembro con el otro. Por ello, podemos hablar del sentido de comunidad-comunión que tiene este modelo.

g) El "eje" de este modelo, tanto para los hermanos Boff como para Lutero, son los laicos, creyentes (en un sentido amplio) a partir de la cual se entiende y se piensa la iglesia.

h) Estos creyentes, tienen un mismo status ontológico-espiritual que los "ordenados" o el "clero", ya que ambos modelos sostienen que esta condición, la igualdad, nos viene de "afuera" (gratuitamente) por medio del bautismo.

i) El rol "activo" en la iglesia la tiene la comunidad misma. Este rol o función consiste en la facultad de enseñar, santificar y gobernar, que se ún el modelo he emónico pertenece

exclusivamente a la "jerarquía". Por ello, hablamos de la "eclésiocracia" o de que el poder pertenece a la comunidad.

j) Con respecto a la "igualdad" de todos los creyentes, Lutero aporta una categoría más: el de santos, que casi no es utilizado por los hermanos Boff aunque de hecho no lo niegan. Este concepto rechaza la noción de que la salvación es una instancia que hay que lograr en base al esfuerzo individual, soteriología que es sustentada por el modelo hegemónico.

k) Siguiendo con el "eje" formado por los laicos, ambos modelos introducen la noción del "sacerdocio universal", por la cual no sólo se apunta nuevamente a una igualdad, sino también al derecho que tiene la comunidad de ser "iglesia", sin que esté presente necesariamente un ministro "ordenado". Como hemos visto, Lutero empleará mucho más esta categoría en su eclesiología, siendo cantidad de veces la base argumentativa de su modelo. En cambio, los hermanos Boff preferirán utilizar la imagen del "Pueblo de Dios" para señalar el rol activo del seglar, su igualdad, su interacción y participación.

l) El hecho del sacerdocio universal en Lutero y la imagen del "Pueblo de Dios" empleada por los Boff, amén de expresar lo que mencionamos en el punto anterior, cuestiona y reinterpreta el rol de los ministerios, y de la "jerarquía".

ll) Básicamente, se utiliza la expresión "ministerio" en el caso de Lutero o "ministerios, servicios o carismas" en el caso de los hermanos Boff; pero ambos apuntan a lo siguiente: existen en función de la comunidad y no pueden interpretarse fuera de ella. No hay lugar para el ministerio "absoluto" (existente de por sí) sino que los ministerios responden a las necesidades de la comunidad, es decir, a la edificación y ser

vicio de la misma.

m) No obstante, destacamos la "pluralidad y diversificación" de los ministerios, servicios y carismas en el modelo de las CEB's, que abarcan todos los espectros de la vida comunitaria. En cambio, con Lutero vemos una cierta "limitación" del ministerio a la predicación y administración de los sacramentos. No dudamos de la importancia de esta función, es más, podríamos tomarla en el sentido que dan los hermanos Boff a los ministros dedicados a la predicación y enseñanza como estructuradores o coordinadores de los distintos carismas de la comunidad, como "intelectuales orgánicos". Pero desde nuestra óptica actual y latinoamericana, debemos enfatizar que la predicación del evangelio puede darse en diversas instancias y encarnado en distintos servicios. Por ello creemos que el entendimiento que dan los hermanos Boff a la diversidad de ministerios y servicios hace justicia a la concepción luterana del sacerdocio universal de los creyentes, y se enmarca dentro de la concepción paulina del ministerio.

n) Nos llama la atención que ambos modelos recurren a la pneumatología pero para enfatizar distintos aspectos de sus modelos. Lutero hará hincapié en el rol transformador y renovador del Espíritu Santo pero mediatizado por la predicación y administración de los sacramentos; los hermanos Boff en cambio, insistirán en la acción del Espíritu en la comunidad a través de la multiplicidad de carismas y dones. Pero en ambos casos, la acción del Espíritu se enmarca dentro de categorías comunitarias: reuniendo y transformando a los creyentes en comunidad por la predicación y administración de los sacramentos en Lutero; y creando y fortaleciendo carismas y servicios al servicio de la comunidad en el caso de los Boff.

ñ) Notamos entonces las limitaciones de Lutero en el as-

pecto pneumatológico teniendo en cuenta los enfrentamientos que tuvo frente a la posición "subjetivista" de los anabaptistas y la "objetiva" y monopolizadora de los católicos romanos. Su eclesiología es sin duda predominantemente cristocéntrica, mientras que la posición de los hermanos Roff si bien también es cristocéntrica (lo que veremos en el próximo capítulo) presenta fuertes categorías pneumatológicas.

o) Con respecto a la interpretación y hermenéutica de las Escrituras, ambos modelos partirán de la base eclesial, es decir, de los laicos y creyentes. Sin embargo, tenemos que volver a enfatizar que los hermanos Boff hablando de las CEB'S, concretizan esta categoría en la base "social", con la consiguiente lectura e interpretación del Evangelio a partir de la óptica de los marginados, tanto eclesial como socio-políticamente. De todos modos, ambos priorizan la hermenéutica de la comunidad en sí, y no la interpretación que es impuesta "desde arriba" ya sea por la jerarquía o el clero.

p) Tanto Lutero como los hermanos Boff, remarcarán la igualdad ontológica y espiritual de los creyentes, quienes son el eje estructurante de los modelos. Pero nuestra pregunta es cómo se concretiza esa igualdad en todos los aspectos que hacen a la vida humana. De hecho, Lutero al pertenecer a una época y contexto diferente, con su particular estructura social y de producción, no puede darnos una respuesta certera en este aspecto. En cambio, los hermanos Boff apuntan a que esta igualdad debe encarnarse también en los aspectos socio-políticos y económicos que hacen a la vida en su totalidad. Sería grotesco e inclusive anti-evangélico afirmar una igualdad "espiritual" sin hacer referencia al plano material, ya que constituyen una unidad.

Debemos mucho a Lutero por encarar una verdadera libe-

ración en el nivel del plano religioso-eclesial; ahora, es nuestra tarea proseguir con las categorías teológicas del Reformador para llevar adelante una concepción más global de la igualdad y la liberación, no sólo teniendo en cuenta nuestra igualdad "Coram Deo", sino también su proyección "Coram hominibus" en sus intrincadas manifestaciones.

En líneas generales, no nos deja de llamar la atención la similitud de lenguaje y conceptos que utilizan tanto Lutero como los hermanos Boff, amén del hecho de su interpretación eclesiológica en base al modelo comunidad.

Si bien tanto el uno como el otro enfatizan en uno u otro aspecto, como por ejemplo, Lutero y el sacerdocio universal y los hermanos Boff en la "imagen" de Pueblo de Dios, ambos modelos se caracterizan por el "rescate" que hacen de las mayorías marginadas en sus épocas y contextos; revitalizando los aspectos teológicos y sociales que presuponen el modelo "comunidad".

Este modelo, tiene una amplia fundamentación bíblica, sobre todo, en lo que respecta al poder y el derecho de la comunidad, la "democratización" en la misma, su derecho a elegir autoridades, organizarse y encarar la vida eclesial en todos sus aspectos, y también, decidir en materia de fe(225). En esta línea, Edward Schillebeeckx sostiene que esta amplia participación de los laicos en la toma de decisiones y compromiso en las distintas facetas de la vida de la iglesia, como así también, el rol fundamental de las comunidades en la elección de sus ministros, se halla atestiguado no sólo en el Nuevo Testamento, sino también en los escritos de los Padres (226). Por ejemplo, en el Concilio de Calcedonia, se declara que sólo quien sea llamado por una comunidad determinada puede ser ordenado, no existiendo el ministerio o sacerdocio absoluto, sino la relación dialéctica ministro-comunidad(227) que ya hemos marcado en estos modelos.

Todos estos datos nos da pie para afirmar la importancia de encontrar un eje común en ambos modelos, y que sorprendentemente, las fundamentaciones y categorías teológicas demuestran una analogía o correlación. Este, para nosotros, es un punto de partida muy ponderable, que nos acerca como protestantes a muchas inquietudes eclesiológicas sostenidas por algunos sectores de la iglesia católica. De una u otra manera, podemos constatar un trasfondo o base teológica en común, estructurado en torno a la irreductibilidad de la condición del seglar y de la definición eclesiológica a partir de la base, que cuestiona abiertamente lo que hemos observado y estudiado como "modelo hegemónico".

Ahora, el aspecto fundamental -y que constituye su aporte por excelencia- de la eclesiología de las CEB's articulada por los hermanos Boff, es la alternativa que presenta el modelo comunidad como creador de relaciones de comunión y solidaridad frente a la "masificación" de los creyentes(228). A nuestro entender, equivale también a una opción eclesiológica y teológica en favor de los que más sufren esta alienación: los pobres y marginados.

Esta radicalidad de un modelo eclesial que comparte casi las mismas categorías teológicas con el modelo de Lutero, hace que las iglesias que se denominan "herederas" del pensamiento del Reformador se cuestionen seriamente acerca de su concepción y prácticas eclesiológicas. Es decir, de nada sirve que las iglesias llamadas "luteranas" prediquen la igualdad de los creyentes sin estar a favor de aquellos que precisamente son los más despojados y carenciados de cualquier noción y oportunidad de igualdad. En la misma línea, podríamos agregar el "derecho" que tienen los pobres de nuestro tiempo a ser comunidad reunida en torno al mensaje del Evangelio.

De otro modo, un modelo que luchó en otros tiempos contra la tiranía, el abuso de poder y la práctica masificante

corre el riesgo de convertirse en "modelo hegemónico", encu
brido y sustentador a la vez de relaciones de poder y domi-
nación de una clase sobre otra. Tenemos el antecedente de la
asociación histórica del "luteranismo" con los príncipes y
la burguesía ascendente...(229).

IV. NOTAS

- (1) Cfr. Introducción, p.
- (2) Cfr. BOFF, Leonardo ; "CEB's: a Igreja inteira na base", p. 461.
- (3) Hacemos alusión a la referencia que hace Leonardo Boff en "Iglesia: Carisma y Poder" acerca de las relaciones entre iglesia, mundo y reino, donde la iglesia "es aquella parte del mundo que en la fuerza del Espíritu, ha acogido el Reino de manera explícita en la persona de Jesu - cristo"; y donde el Mundo es "lugar de la realización histórica del Reino" , p.14-15.
- (4) Cfr. los siguientes artículos: BOFF, Clodovis ; "E uma pedrinha soltou-se", p.659ss.
"Uma Igreja popular", p.728ss.
"Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's".
BOFF, Leonardo ; "A Igreja inteira na base"
"Teología a escuta do Fovo", p.55ss
"Igreja, povo que se liberta", p.705ss.
- (5) DUSSEL, Enrique ; "La 'base' en la Teología de la Liberación (perspectiva Latinoamericana)", p.76-89
- (6) Citado en CODINA, Víctor ; "Eclesiología Latinoamericana da Libertacao", p.61.
- (7) Ibid.; Largo sería aquí entrar en detalles acerca de la relación marxismo-teología o marxismo-Evangelio, tema sin duda muy importante en la Teología de la Liberación.

Fero deseamos afirmar que una de las "genialidades" de Marx radica precisamente en haberle otorgado al proleta - riado y a las bases la categoría de "sujetos históricos", forjadores de su historia, categoría esta que adquiere un sentido pleno en la hermenéutica teológica de la Teología de la Liberación, que vemos reflejado por ejemplo en el pensamiento de Gutiérrez, Boff, Sobrino, etc.

(8) BOFF, L. ; "Eclesiogénesis", p.9.

Cfr. MONTE, Emilio ; "Comunidades Eclesiales de Base", p.5ss.

(9) BOFF, J. ; Ibid.

(10) COMBLIN, Joseph ; "las Comunidades de Base como lugar de experiencias nuevas", p.98.

(11) Cfr. la obra de FROMM, Erich ; "Tener o Ser", donde una de sus tesis es que la 'lógica' de la sociedad y la cultura contemporáneas basa el ser en el tener (bienes maritiales, títulos, prestigio, etc).

(12) COMBLIN, J. ; op.cit., p.96-97.

(13) Ibid.; p.98.

(14) No debemos olvidar tampoco el sentido "político" (en su acepción amplia) que tiene la comunidad en una sociedad de masas alienante con su dinámica de desintegración.

(15) MARINS, José ; "Comunidades Eclesiales de Base. Origen , contenido, perspectivas", p.14.

Cfr. también BOFF, Clodovis; "A influência política das Comunidades Eclesiais de Base", p.814.

- (16) BOFF, L.; "Eclesiogénesis", p.10.
- (17) Ibid.; p.9.
- (18) Ibid.
- (19) Es interesante observar, en el caso de Leonardo especialmente, la cantidad de citas y notas que hacen referencia a los documentos del Vaticano II, como así también, a teólogos nor-atlánticos "progresistas" que siguieron en la misma apertura que los doc. conciliares. Entre ellos, Hans Küng, Kasper, Ratzinger, Congar, Schillebeeckx, Rahner, etc. Debemos destacar también la influencia que tuvo el Vaticano II en Medellín, otro de los documentos episcopales muy utilizado por Leonardo Boff.
- (20) BOFF, Leonardo ; "Misión y universalidad concreta de la Iglesia", p.101.
- (21) Ibid.
- (22) Recordemos lo que decíamos en la introducción acerca de la ubicación social del teólogo, sacerdote o laico, que piensa teológicamente.
- (23) Pensamos que en esta línea, uno de los teólogos más "radicales" en su eclesiología sería Jon Sobrino, como lo indica claramente el título de su obra : "Resurrección de la verdadera iglesia: Los pobres, lugar teológico de la eclesiología".
- (24) BOFF, L.; "Eclesiogénesis", p.10.
- (25) Id.; "CEB's: Igreja inteira na Base". p.459.

- (26) Ibid.
- (27) Ibid.
- (28) En casi todas las obras y artículos consultados de Leonardo y Clodovis Boff aparece esta imagen.
- (29) BOFF, C.; "E uma pedrinha soltou-se", p.659.
- (30) BOFF, L.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.210. La expresión "sin mediaciones" la entendemos como sin la jerarquía y el sistema clerical del sistema hegemónico.
- (31) BOFF, C.; op.cit.
- (32) BOFF, L.; op.cit.
- (33) Ibid.; p.210-211.
- (34) Ibid.
- (35) MARX, Karl ; "El Capital", xxiii-xxiv.
- (36) BOFF, L.; "Eclesiogénesis", p.49.
- (37) BOFF, C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.475.
- (38) BOFF, L.; op.cit., p.15.
- (39) Id.; "CEB's: Igreja inteira na base", p.463.
- (40) Ibid.; p.462.

- (41) BOFF,C.; "A influência política das CER's", p.799.
- (42) BOFF,L.; "Eclesiogénesis", p.10.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid., p.40.
- (45) BOFF,C.; "Uma Igreja Popular", p.729.
- (46) BOFF,L.; "Igreja : Carisma e Poder.Uma justificacao con
tra falsas leituras", p.228.
- (47) BOFF,C.; "O que mudou na teoria do Cristianismo de 20
anos para acá", p.11.
"Crónica teológica do V Encontro In-
terecclesial das CEB's", p.479.

BOFF,Leonardo ; "Iglesia: Carisma y Poder", p.201.

- (48) También Leonardo Boff insistirá en remitir este modelo
eclesiológico, pero no solo hasta los Padres de la Igle
sia, sino a la comunidad de los Doce y las comunidades
de los Hechos de los Apóstoles. Cfr. "A Igreja inteira
na base", p.462.

- (49) BOFF,L.; "Eclesiogénesis", p.16.

- (50) Ibid., p.17.

- (51) BOFF,L.; "Iglesia: Carisma y Poder",p.211.

- (52) BOFF,C.; "O que mudou na teoria do Cristianismo de 20 a
nos para acá", p.11.

(53) Ibid.

(54) Id.; "E uma pedrinha soltou-se", p.660.

(55) Ibid., p.661. Subrayado nuestro. La temática Evangelio-vida, que es un concepto básico en el modelo de las CEB's lo trataremos en el próximo capítulo.

(56) BOFF,L.; "CEB's: A Igreja inteira na base", p.463.

(57) Ibid.

(58) Ibid.

(59) Ibid.

(60) BOFF,C.; "Comunidade Eclesial-Comunidade Política", p.51.

Fara ampliar el concepto 'base', Cfr.:

GARAUDY, Roger ; "La base en el marxismo y en el Cristianismo", p.62-75.

DUSSEL, Enrique; "La 'base' en la teología de la liberación", p.76-89.

Clodovis Boff amplía más su concepción de "base" con las siguientes palabras: "Base es el pueblo (entendido siempre aquí en contraposición a las clases privilegiadas). Son los que se sitúan debajo de la pirámide social y que se sustentan con su trabajo. Son los que están excluidos del sistema (de sus ventajas), pero que están al mismo tiempo y dialécticamente integrados a ella como fuerza de producción actual o potencial", en "A influencia política das CEB's", p.806.

(61) BOFF,C.; "Comunidade Eclesial-Comunidade Política", p.51.

- (62) Ibid.
- (63) BOFF, L.; "Misión y universalidad concreta de la iglesia",
p.106.
- (64) BOFF, C.; "A influência política das CEB's", p.805.
- (65) Ibid.
- (66) BOFF, L. y C.; "Las Comunidades Eclesiales de Base: manera
ra nueva de ser iglesia", p.35.
- (67) Ibid.
- (68) Ibid.
- (69) BOFF, C.; "E uma pedrinha soltou-se", p.677.
- (70) Id.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de
CEB's", p.488.
- (71) BOFF, L.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.249.
- (72) Cfr. CODINA, V.; "Eclesiología Latinoamericana da Liberta-
cao", p.73.
- (73) BOFF, L.; op.cit., p.237.
- (74) Ibid.; p.252.
- (75) Ibid.; p.253-254.
- (76) Ibid.; p.253.

(77) Id.; "Eclesiogénesis", p.100.

(78) Ibid.; p.102.

(79) Ibid.

(80) Cfr. BOFF,C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.486-487, donde se expresan algunas de las "peticiones" de las CEB's en busca de una mayor participación:

-administración del dinero de la iglesia.

-lineamientos en la formación de los clérigos.

-celebración de los sacramentos, del bautismo y casamiento.

-escoger sus pastores (según la tradición de la iglesia antigua).

-participación en la reunión de obispos, padres, etc.

(81) Leonardo Roff llega a hablar inclusive del "sacerdocio universal de las mujeres" en cuanto al ministerio femenino, y en la misma línea, la posibilidad del seglar de administrar la Santa Cena; en las "Questio disputata" de su obra "Eclesiogénesis", caps. 8 y 9.

(82) op.cit., p.128.

(83) BOFF,C.; "A ilusao de uma Nova Cristiandade", p.12.

(84) BOFF,L.; op.cit., p.49.

- (85) Id.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.79.
- (86) Id.; "Igreja: Carisma e Poder. Uma justificacao contra falsas leituras", p.235.
- (87) BOFF,C.; "E uma pedrinha soltou-se", p.677.
- (88) BOFF,L.; "Eclesiogénesis", P.49.
- (89) BOFF,C.; "A influencia política das Comunidades Eclesiales de Base", p.803.
- (90) Id.; "O que mudou na teoria do Cristianismo de 20 anos para acá", p.11.
- (91) BOFF,L.; op.cit., p.41.
- (92) BOFF,C.; "Comunidade Eclesial-Comunidade Política", p.44.
- (93) Esto estaría en una visión institucional-sacramentalista de la iglesia.
- (94) BOFF,L.; "Eclesiogénesis", p.132.
- (95) Ibid.; p.133.
- (96) Id.; "CEB's: a Igreja inteira na base", p.461.
- (97) IBID.; p.464.
- (98) BOFF,C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.473.
- (99) Id.; "Uma Igreja popular", p.729.

- (100) Id.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.478.
- (101) Id.; "O que mudou na teoria do Cristianismo de 20 anos para acá", p.11.
- (102) ALTMANN,Walter; "Lutero, afinal, o que quis?", p.9.
- (103) Tal vez estemos tentados a decir que en ciertos escritos confesionales, como ser la Confesión de Augsburgo en su artículo VII, presenta una cierta "sistematicidad" en el pensamiento eclesiológico. Pero no obstante, pensamos más bien que por ejem. en el artículo VII -para tomar un caso- se dan ciertas "bases" o "lineamientos" fundamentales a partir de las cuales se puede elaborar una eclesiología más sistemática y completa recurriendo a otros escritos del Reformador.
- (104) ALTHAUS,Paul ; "The theology of Martin Luther", p.287.
- (105) ALTMANN,W.; op.cit.
- (106) A pesar de que podemos notar un cierto modelo de iglesia en Lutero antes del período comprendido entre sus famosas 95 Tesis y su rompimiento con Roma en 1521,son precisamente estos acontecimientos que lo hacen "radicalizar" su posición, sobre todo, ante la amenaza de excomuni3n; Cfr. REHFELDT,Mario; "O conceito da Igreja de Lutero até 1521", p.106, donde el autor presenta la tesis de Hartman Grisar. Estamos de acuerdo con Rehfelddt de que Lutero ya tenía un concepto de iglesia antes de 1517, pero es indudable que ciertos acontecimientos como ser su desafío y puesta en duda del valor de las indulgencias (que llevaría a la amenaza de excomuni3n)

delineó un nuevo modelo en Lutero, sin olvidar los avances hechos por sus estudios bíblicos; Cfr. Ibid.p.118.

- (107) STUMME, Juan ; "El sentido de la fe y el amor", p.115.
- (108) Comparemos por ejemplo, el concepto del papado que tenía Lutero en 1517 en las 95 Tesis donde hay una relativa aceptación de la misma, con el rechazo que presenta en "El Papado en Roma" de 1520 o en "A la nobleza Cristiana de la Nación alemana" del mismo año.
- (109) Las fuentes principales que utilizaremos de Lutero son: "Derechos de una Comunidad Cristiana", "Los Concilios y la Iglesia", "El Papado en Roma", "La Cautividad babilónica de la Iglesia", "La libertad Cristiana", "A la nobleza Cristiana de la Nación alemana", "Sermón acerca del dignísimo sacramento del santo y verdadero cuerpo de Cristo y las Cofradías", "Catecismo Mayor", "Artículos de Smalkalda", "Confesión de Augsburgo". Si bien la Confesión de Augsburgo (C.A.) fué presentada y llevada adelante por Melanchthon, debemos recordar que el documento se halla en íntima conexión con los pensamientos de Lutero dada su activa participación en la elaboración de la misma que continuaba en la línea de los artículos de Schwabach y Torgau que son su antecedente inmediato (de la C.A.); Cfr. "La Confesión de Augsburgo", p.8-10.
- (110) LUTERO, Martín ; "Obras" t.VII, p.247.
- (111) Ibid. t.I, p.181-182.
- (112) Ibid. t.VII, p.248.

(113) Ibid.

(114) En principio, Lutero no tiene problemas de que se utilice la imagen "pueblo" en el concepto de iglesia romano, porque después de todo, es cierto que son un pueblo...! como lo son también los turcos!. Pero no tolera que la imagen "Pueblo de Dios" sea identificado con la iglesia romana, ya que esta hace referencia a una realidad mucho más amplia, a la universalidad y catolicidad de la iglesia de Cristo. Cfr.Ibid.

(115) Aunque sin duda alguna esta imagen es utilizada de forma muy amenuda por Lutero, preferimos concentrarnos en la imagen de Pueblo de Dios, en vistas a la correlación que podemos efectuar con la eclesiología de los hermanos Boff.

(116) REHFELDT, Mario ; op.cit., p.107.

(117) En la misma obra, identifica también "Pueblo de Dios" con la "santa Cristiandad". Es evidente que Lutero no puede escapar a esta concepción corriente en su época, pero debemos destacar el hecho de que los seculares, el pueblo de esta Cristiandad con iglesia. Con respecto a la identificación iglesia-pueblo de Dios, Cfr. LUTERO, M.; "Obras" t.VII, p.255.

(118) Para tener en cuenta la importancia que tuvo -y tiene- esta imagen en la eclesiología, recordamos que la Comisión Mixta Luterana-Católica en su sesión de Mayo de 1983, menciona en el punto 24 del documento que una de las concordancias entre el pensamiento de Lutero y el Concilio Vaticano II es "la definición de la iglesia como 'Pueblo de Dios'". Estudios Teológicos, 1983, p.292-3.

- (119) No olvidemos aquí que una imagen bíblica -o varias- sirve de "base" para articular un modelo eclesiológico. Aunque "comunidad" puede ser interpretado en principio como una imagen bíblica, es indudable que para Lutero representa un verdadero "modelo" como veremos a continuación, dado que precisa las imágenes en las cuales se sustenta.
- (120) LUTERO, M.; "The Papacy at Rome", Works of Martin Luther, Vol. I, p.349.
- (121) Id.; "Catecismo Mayor", p.75.
- (122) Id.; "Obras" t.VII, p.247.
- (123) Id.; "Catecismo Mayor", p.75.
- (124) "Confesión de Augsburgo", p.15.
Cfr. SCHLINK, Edmund; "Theology of the Lutheran Confessions", p.203.
- (125) LUTERO, M.; "Catecismo Mayor", p.73-79.
- (126) Id.; "Obras" t.VII, p.246.
- (127) ALTHAUS, Paul; op.cit., p.294.
- (128) LUTERO, M.; "Catecismo Mayor", p.76.
- (129) ALTHAUS, P.; op.cit., p.295-296.
- (130) LUTERO, M.; "Obras" t.I, p.81. Nos explayaremos más sobre las relaciones de los creyentes entre si en los próximos puntos.

(131) ALTHAUS,P.; op.cit., p.206. Esto lo sostenemos apesar de que en el artículo tercero de su Catecismo Mayor (op.cit.p.76ss) Lutero se inclina más por una interpretación.

(132) LUTERO,M.; "Obras",t.V, p.203-219: "Sermón acerca del dignísimo sacramento del Santo y verdadero cuerpo de Cristo y las Cofradías". En "La cautividad babilónica de la Iglesia"(Obras t.I, p.178), si bien expresa que cuando escribió este sermón se adhería al "uso común" de la época anterior a la ruptura con Roma, no dice nada que su interpretación teológica haya variado.

(133) Id.;op.cit t.V, p.204.

(134) Ibid, p.206. Sin querer desviarnos del tema que nos ocupa, nos parece muy interesante remarcar esta identificación que hace Lutero entre los "indigentes" y Cristo. Más adelante dirá que con todas las injusticias que sufren los inocentes, sufre agravio Cristo mismo.

(135) Ibid., p.209.

(136) Ibid., p.205. Deseamos citar aquí las palabras de Lutero que a nuestro entender, encierra una de las imágenes más bellas y concretas de su modelo eclesiológico: "Cuando a alguno le duele el pie, aunque se trate del dedo más pequeño, el ojo mi-

ra por él, los dedos lo tocan, la frente se arruga, y todo el cuerpo se inclina hacia él; todos se ocupan del pequeño miembro".Ibid., p.205.

(137) Ibid.

(138) ALTHAUS,P.; op.cit., p.306.Este autor insistirá mucho en que el modelo comunidad en Lutero implica permanentemente una referencia a la relación de solidaridad, compromiso y amor entre sus miembros, y a su vez, de estos con el mundo. Ver especialmente el cap."La iglesia como la comunidad de los santos", p.294-322. A esto se refiere Lutero cuando expresa que recibimos ayuda y consejo "por medio de la conversación y consolación mutua entre los hermanos". "Artículos de Esmalcalda", p.35.

(139) FISCHER,Joachim; "O conceito 'Igreja' de Lutero segundo seus escritos 'Dos Concilios e da Igreja' e 'Contra Hans Worst'",p.131.

(140) Tanto en el "Catecismo Mayor"como en"Los Concilios y la Iglesia", Lutero se dedicará a aclarar esto para evitar la confusión de identificar a la iglesia ya sea con el modelo hegemónico como con el edificio"consagrado".

(141) SWIHART,Altman; "Luther and the Lutheran Church.1483-1960", p.133.

(142) Cfr. "C.A." art.VII, p.15 ; LUTERO,M., "Obras" t.VII,

(143) ALTHAUS, P.; op.cit., p.298.

(144) Cfr.Ibid, p.298 y 302.

(145) LUTERO, M.; "Catecismo Mayor", p.74.

(146) Id.; "Obras" t.VII, p.248.

(147) Ibid., p.249. Como hacíamos referencia anteriormente, es tas obras y actitudes nuevas no corres ponden al ideal de "santidad" en la que el creyente por medio de sus "buenas o bras" lograba paulatinamente su salva ción: el hombre "encorvado en sí mis -
mo" como dice Altmann, el hombre en la situación de pecado, se encuentra ahora liberado por el Espíritu Santo y la fe -que como sabemos, es una dinámica diaria- donde el creyente se encuentra "libre para servir". Cfr. ALTMANN, W., p.24-26. Retomaremos el tema en el próximo capítulo.

(148) Cfr.LUTERO, M.; "Obras" t.VII, p.252.

(149) Id; "Obras" t.I, p.127.

(150) Id.; "Catecismo Mayor", p.74.

(151) SCHLINK, E.; "The theology of the Lutheran Confessions", p.199 y 203.

(152) SWIHART, A.; op.cit., p.136.

- (153) Citado por REHFELDT,M.; op.cit., p.111.
- (154) LUTERO,M.; "Obras" t.I, p.157.
- (155) Ya tocamos esto en el cap. anterior. Cfr.LUTERO,M.; "Obras" t.I, p.75.
- (156) Ibid.
- (157) Ibid.
- (158) REHFELDT,M.; op.cit., p.128.
- (159) HOORNAERT,E.; op.cit., p.13.
- (160) REHFELDT,M.; op.cit., p.128. El autor expresa que estos lineamientos se hallaron presentes por primera vez en la carta que le dirigió Lutero a Spalatin con fecha del 18 de Diciembre de 1519.
- (161) HEFNER,Ph.; "Christian Dogmatics", t.II, p.228.
- (162) BERTON,Norberto; "El sacerdocio universal de los creyentes", p.74.
- (163) Ibid.
- (164) LUTERO,M.; "Obras" t.I,p.77. No obstante este paso importantísimo en la teología luterana, no significa para nosotros la "sacralización" de cada oficio o vocación, sobre todo teniendo en cuenta las condiciones que hacen que no todo ser hu-

mano puede "elegir" su oficio o vocación. Pero tampoco deseamos "sacralizar" teniendo en cuenta las relaciones injustas en base por ejem. a la explotación de una clase sobre otra. Nos parece totalmente anti-evangélico afirmar que la "vocación" del burgués-capitalista sea explotar al obrero, y que la "vocación" del obrero sea vender su fuerza de trabajo y el ser explotado.

(165) Ibid., p.76.

(166) ALTHAUS,P.; op.cit., p.314-315. El mismo autor cita los siete derechos del sacerdocio universal según Lutero: predicar la Palabra, bautizar, celebrar el sacramento del altar, administrar el oficio de las llaves, rezar por otros, sacrificarse, juzgar doctrinas y distinguir espíritus; p.314, cita N.87.

(167) LUTERO,M.; op.cit., p.76.

(168) ALTHAUS,P.; op.cit., p.314.

(169) LUTERO,M.; "La Doble Justicia", p.44.

(170) Id.; "Works of Martin Luther", t.I, p.377.

(171) Ibid.; p.378.

(172) Ibid.; el caso típico eran las indulgencias, donde ha-

bía que "comprar" lo que para Lutero e
ra gratuito.

(173) SWIHART, A.; op.cit., p.134.

(174) LUTERO, M.; "Obras" t.I, p.110.

(175) Ibid., p.108.

(176) Id.; "Obras" t.VII, p.99-107.

(177) Id.; "Obras" t.I, p.79.

(178) Ibid. No olvidemos el monopolio que tenía el Papa y la jerarquía en cuanto a la interpretación de las escrituras y decretar artículos de fe.

(179) Ibid., p.80. Subrayado nuestro.

(180) Id.; "Obras" t.VII, p.103.

(181) El tema del Evangelio y su predicación como "señal" o "marca" irreductible de la comunidad Cristiana lo trataremos en el próximo capítulo.

(182) Id.; "Obras" t.VII, p.100.

(183) Ibid., p.101.

(184) Ibid., p.100.

(185) Ibid. Se refiere Lutero aquí al "derecho canónico".

Cfr. también "Obras" t.I, p.81.

(186) Id.; "Obras" t.I, p.80.

(187) BRAKEMEIER, Gottfried; "Interpretacao Evangélica da Bíblia a partir de Lutero", p.46.

(188) DREHER, Martín; "A concepcao luterana do ministerio ecle
siástico. Alguns apontamentos", p.234.

(189) HEFNER, Ph.; op.cit., p.224. Dejaremos en claro que lo que sigue a continuación es una interpretación de la concepción de "ministerio" en Lutero, reconociendo que otras lecturas pueden ser posibles. Mark Ellingsen expresa que la "ambigüe
dad" en la concepción del ministerio en Lutero hay que tenerla en cuenta a partir de que sus escritos pastorales tenían como contexto diferentes situaciones, por ejem., hay una concepción del ministerio cuando lucha contra el "clericalismo" y otra cuando se dirige a las situaciones de la vida concreta de las comunidades. Retomaremos este tema un poco más adelante, dejando en claro que la interpretación que hacemos es una dentro de otras posibles. Cfr. ELLINGSEN, Mark; "Luther's concept of the Ministry: The creative tension" p.345.

(190) HEFNER; Ibid.

(191) LUTERO, M.; "Catecismo Mayor", p.78.

- (192) LUTERO,M.; "Obras" t.I, p.158.
- (193) Ibid, p.76, y ALTHAUS,P.; op.cit., p.328.
- (194) LUTERO,M.; "Obras" t.VII, p.256.
- (195) ALTHAUS,P.; op.cit., p.325.
- (196) ALPERS, Harm; "El ministerio y el sacerdocio del pueblo
de Dios en la C.A.", p.254.
- (197) LUTERO,M.; "Obras" t.I, p.76.
- (198) ALTHAUS,P.; op.cit., p.325.
- (199) LUTERO,M.; "Obras" t.VII, p.105.
- (200) DREHER,M.; op.cit., p.233.
- (201) ALPERS,H.; op.cit., p.254.
- (202) Citado por ALTHAUS,P.; op.cit., p.331.
- (203) LUTERO,M.; "Obras" t.VII, p.256.
- (204) Ibid., p.102.
- (205) DREHER,M.; op.cit., p.234.
- (206) LUTERO,M.; op.cit., p.253.
- (207) Id.; "Obras" t.I, p.192 y Cfr. art.V de la C.A.,op.cit.,
p.14.
- (208) ALPERS,H.; op.cit., p.246-247.

(209) Ibid., p.253. También se podría caer en una mala interpretación de que la comunidad formada por "sacerdotes", delega su poder y su rol a la persona del ministro. Esto, a nuestro juicio, está lejos del entendimiento de Lutero, porque quitaría la responsabilidad que tienen tanto la comunidad como sus miembros con respecto al prójimo.

(210) ELLINGSEN, M.; op.cit., p.343.

(211) Ibid., p.343-344. Ver también ALPERS, H.; op.cit, p.250.

(212) En líneas generales, Mark Ellingsen sostiene que la concepción de ministerio en Lutero enfatiza en ciertos momentos su carácter de funcionalidad con respecto a la comunidad, pero que tampoco hay que perder de vista la autoridad que tiene el ministro por su función y por la institución divina (op.cit, p.338-346). Para el autor es una "tensión", es cierto, pero es una tensión creativa, donde el ministro es parte de la comunidad de los sacerdotes o bautizados, y como tal, debe procurar la responsabilidad de los miembros por su sacerdocio universal; pero cuando las circunstancias lo exijan, debe levantar la voz y enfrentarse críticamente a la comunidad cuando esta no se halla encaminada por el Evangelio.

(213) LUTERO, M.; "Obras" t.VII, p.107.

(214) Ibid., p.257.

(215) DREHER, M.; op.cit., p.232. El autor afirma que es la

teología luterana la única que habla
de "ministerio" en singular.

- (216) ALPERS, H.; op.cit., p.256.
- (217) Cfr. cita N.33 de ALPERS, H.; op.cit., p.257.
- (218) Ibid., p.257.
- (219) Cfr. ALTHAUS, F; op.cit., p.314-315.
- (220) C.A., op.cit., p.36.
- (221) DREHER, M.; op.cit., p.248.
- (222) C.A.; op.cit., p.37.
- (223) El ministerio episcopal no es garantía ni marca de "eclesialidad" como lo puede ser por ejem. en el modelo hegemónico tanto de la época de Lutero como el representado por Puebla.
- (224) ALPERS, H.; op.cit., p.256.
- (225) Cfr. IERSEL, B. Van; "¿Quién tiene en el N.T. la palabra en la iglesia?". El autor emplea como base el Evangelio de Mateo, Hechos de los Apóstoles, Corintios y pseudoepigráficos.
- (226) ^{Cfr.} SCHILLEBEECKX, Edward; "La Comunidad Cristiana y sus ministros".
- (227) Ibid. p.402.

(228) Cfr. BOFF, I.; "Eclesiogénesis", p.63-65.

(229) Id; "Lutero e a teología da libertacao", p.775.

CAPITULO TERCERO

CRITERIOS DE ECLESIALIDAD Y NOTAS DE LA IGLESIA.

En el capítulo anterior, donde comenzamos propiamente a analizar y profundizar las imágenes y el modelo de las CEB's según los hermanos Roff, observamos que en todo momento tratamos a las Comunidades de Base como "eclesiales".

Pero, ¿cuáles son los criterios para definir la "eclesialidad" de una comunidad?, ¿que pautas o qué normas utilizamos para esto?. De gran utilidad es para nosotros haber clarificado la imagen y su correspondiente modelo que se da en las CEB's, ya que este paso es la condición previa a partir de la cual podemos establecer pautas de "eclesialidad"; ya que "las opiniones varían conforme a la posición que la persona ocupa en las estructuras de la Iglesia y de acuerdo con los modelos de iglesia adoptados como clave interpretativa de la totalidad de la realidad eclesial"(1). Es así que para decir que las CEB's son iglesia o sólo presentan "elementos eclesiales"(2), debemos precisar a partir de qué modelo estamos hablando, qué imágenes utilizamos, etc., y no sólo esto, sino el "lugar social" del que define o emite un discurso sobre la iglesia(3).

Cuando hablamos de "imágenes y modelos", implícito están los criterios que enmarcan la iglesia, y por ello, el paso metodológico que hemos seguido hasta ahora y que desarrollamos a continuación. En efecto, tenemos como trasfondo el eje-estructurante del modelo y su composición social, ahora, nuestra intención es ahondar en los elementos que hagan a la "eclesialidad" de dicho modelo.

Este tema es sin duda uno de los puntos centrales donde se arraigan los conflictos con el modelo hegemónico, ya que afirmar la eclesialidad de las comunidades de base trae consecuencias hasta ahora imprevisibles y novedosas en la eclesio-logía de tradición católica(4). Es en parte por esto, que los

hermanos Boff insistirán mucho en este punto, recalcando que las CEB's no son simplemente "ghettos" o "sectas"(5), ni son un "movimiento laico dentro de la iglesia"(6), ni un partido político(7), sino que son "la iglesia entera en movimiento"(8). Tampoco "se trata de un movimiento dentro de la iglesia como pueden ser los cursillos, el catecumenado cristiano o el movimiento familiar cristiano. Con las comunidades se trata de algo más fundamental: de la propia iglesia en la base del pueblo"(9).

Así es que los fundamentos de la eclesialidad apuntan en dos direcciones: uno que podríamos llamar "interna", es decir, lo que hace que las CEB's sean reconocidas como iglesia por la propia iglesia; y la otra que llamaremos "externa" que tiende a distinguir las CEB's como iglesia de otras comunidades o asociaciones. Leonardo Boff sostiene en esta línea que "lo eclesial aparece aquí como adjetivo calificativo del sustantivo 'comunidad'. Y sin embargo, en una perspectiva eclesiológica fundamental, el adjetivo (eclesial) es más importante que el sustantivo (comunidad), ya que es el principio constituyente y estructurante de la comunidad"(10). Observemos cuidadosamente esta afirmación, ya que con ella la discusión entra de lleno en el campo teológico-eclesiológico desbordando el campo meramente sociológico.

Bien, lo anterior sirve para clarificar nuestro objetivo en esta parte: en primer lugar, detectar y desarrollar las pautas teológicas que los hermanos Boff emplean en el modelo de las CEB's para calificarlas de eclesiales; en este caso la pregunta sería :¿por qué son iglesia?.

En segundo lugar, veremos como se re-interpreta o redescubre las notas "características" de la iglesia, a saber, su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

I.1. Lo mínimo constitutivo de la eclesialidad.

Leonardo Boff plantea esta problemática encarándola desde el punto de vista de la "iglesia particular", es decir, de "la iglesia Universal que se concretiza y, al concretizarse, se encarna, y al encarnarse, asume los límites del lugar, del tiempo, de la cultura, de los hombres"(11). Por lo tanto, las CER's son parte de esta iglesia universal que se concretiza en lo particular. Pero no obstante esta disquisición de lenguaje y categorías, sigue presente la cuestión de los "criterios".

Partiremos entonces de una afirmación de Leonardo Boff en "eclesiogénesis", que nos dará una pista clave para nuestro estudio; dice así: "La fe, por consiguiente, constituye la realidad mínima constitutiva de la iglesia particular"(12), y por lo tanto, agregaríamos, de cualquier manifestación eclesial; es la base de la "eclesialidad".

Ahora bien, esta fe del cual habla Boff es interpretada en primer lugar como el acto por el cual el ser humano "se abre a Dios y acoge en su vida la salvación, el perdón, y la inhabitación del Dios trino"(13); pero la fe no es solamente un "acto" del ser humano, sino que es "don de Dios" junto con la revelación en Jesucristo(14).

Este último dato permite afirmar que la fe es anterior a la iglesia(15), es más, es la condición sine qua non para su existencia; y en este sentido se puede afirmar también que la iglesia es una "criatura", es la comunidad (communitas fidelium) "de los que han dado una respuesta a la propuesta de Dios"(16).

Resumiendo, tenemos primero el don de la fe, a lo que sigue la respuesta humana expresada por la comunidad de los creyentes.

Las CER's son inconcebibles sin este requisito previo, ya que justamente es lo "único y exclusivo" que las diferen-

cia de otras expresiones comunitarias y populares: como afirma Clodovis Boff, lo exclusivo de las CEB's (como realidad eclesial) "es la fe en nuestro Señor Jesucristo"(17), esto es lo fundamental. Así, podemos entender a las CEB's como una respuesta de la fe cristiana (que es anterior y no se agota en la comunidad) en una época y una realidad concreta.

Esto último está en el orden de lo "incuestionable", ya que es la raíz misma de la eclesialidad; así lo manifiesta claramente Clodovis Boff diciendo que "la iglesia nace allí donde existe la fe cristiana"(18), o como dice su hermano Leonardo, donde hay "profesión de fe explícita en Jesucristo muerto y resucitado"(19). Cuando hablamos de las CEB's, podemos decir que nacen verdaderamente a partir de la fe, de la fe de los creyentes oprimidos.

Ahora bien, mencionar a la "fe" como lo mínimo constitutivo no queda del todo claro si no elucidamos en que se "apoya" esta fe, es decir, cuál es su "objeto", su norma y criterio. Podemos expresar fe en muchas cosas, fe basada en distintas experiencias, inclusive, podemos introducir las categorías de Juan Luis Segundo que diferencia la fe "antropológica" y la fe "religiosa"(20). Pero esto no nos aclararía lo que aquí queremos resolver.

En primer lugar tenemos en claro que la fe es un "acto", una "respuesta" a la gracia, salvación y perdón de Dios por la cual se constituye la iglesia. Podríamos decir que es un "movimiento" del ser humano que responde a un primer movimiento o iniciativa; de ahí que la fe del hombre sea una respuesta frente a la realidad de la gracia "transmitida" por el Espíritu Santo y que es la fuente que hace "nacer y crecer" a la iglesia(21).

Así, en segundo lugar, podemos clarificar más aún cuál es el "objeto" de esta fe, cuál es la "norma" o el marco de referencia de la misma. Y así es que encontramos que la mayoría de las veces cuando se habla de los "criterios" de ecles-

sialidad, como la fe, se hace referencia casi instantánea al Evangelio, a la Palabra. Por ejemplo, Clodovis Roff expresará que la fe se enmarca junto a su "correlato necesario: La Palabra"(22), y que la fe al igual que el Evangelio es incuestionable cuando hablamos de lo constituyente de las CEB's(23).

Esta estrecha relación entre fe-Evangelio (Escrituras, Palabra) la encontraremos también en Leonardo, que expresa la "irreductibilidad de la experiencia de la fe cristiana testimoniada y conservada por los textos fundacionales que son las Escrituras cristianas leídas y releídas a lo largo de la historia (Tradición)"(24). En las Escrituras se encuentra el "sentido" definitivo del hombre, del mundo y de la salvación, porque precisamente los "pilares" de la fe cristiana es el hecho, el acontecimiento de Jesús, muerto y resucitado. Este es el "criterio" por excelencia que "juzgan permanentemente a la iglesia"(25). Interesante que la idea de Evangelio-Palabra-Escritura encuentra una clave cristocéntrica ya que es el "centro" de la misma.

Con lo dicho hasta aquí, las CEB's, la iglesia de base, es aquella comunidad de creyentes que movidos por la fe en Jesucristo se "reúnen a causa de la Palabra de Dios"(26), son "convocados" por la Palabra(27), y su "objeto" de fe es la revelación en Jesucristo muerto y resucitado; de ahí que la "referencia" de esta comunidad de fe sea la Palabra de Dios(28).

Con respecto a la centralidad y a la clave cristocéntrica de esta fe, Clodovis manifiesta que "lo especial de las CEB's es Jesucristo: Su memoria (pasada), su presencia (hoy), y su promesa (futuro)"(29); Jesucristo ocupa el centro de la fe, una fe consciente, confesada y vivida a través de la lectura y la proclamación que convierte a los cristianos en verdadero "fermento" de la sociedad(30). Tal es la importancia que las CEB's dan a esta fe en Jesucristo testimoniado en el Evangelio, que ésta es tomada como el "carnet de identidad" de las mismas(31). Recordemos siempre que una de las caracte-

rísticas que se halla presente en el nacimiento y desarrollo de las CEB's es su relación con las Escrituras, como ser, en la meditación y reflexión de la palabra en círculos bíblicos, cursillos, etc.(32). Oportuno es citar las palabras de un miembro de las CEB's, quien dice que "las comunidades nacieron porque nosotros teníamos hambre de la Palabra de Dios. Mas luego vimos que atrás de ella venía la liberación..."(33).

La proclamación, lectura y meditación en torno al Evangelio ocupa un lugar central en las CEB's(34), por ello, se puede afirmar que ahora el Evangelio es "algo que pasa de mano en mano en la iglesia, ella circula libre y libertadora"(35), ayudando a crear "la visión de una fe no sólo diferente de la de los opresores, sino inclusive contraria"(36). Es que en realidad, la Palabra deja de ser un monopolio exclusivo de la "elite" para pasar a ser "propiedad colectiva" del pueblo de Dios. Y en este proceso, "la Palabra de Dios se revela como factor de transformación y de liberación de los oprimidos, causando espanto y temor en el sistema imperante y en sus ideólogos"(37).

De esta manera, las CEB's redescubren el Evangelio; el Evangelio "se tornó evento"(38) con su mensaje liberador y de esperanza, dando lugar a la dialéctica Evangelio-vida o fe-vida. Con respecto a esto, así se expresaba un seglar en el V Encuentro Intereclesial de CEB'S: "Colocamos el Evangelio en nuestra vida y nuestra vida en el Evangelio"(39). En efecto, la meditación, proclamación y reflexión bíblicas van llevando a un proceso paulatino en la comprensión de la realidad que vive la comunidad, comenzando principalmente con los problemas concretos del grupo reunido, como ser una enfermedad o un despido(40), pasando luego a la problemática social del medio. Se da así el "salto" a la conciencia política frente al sistema y la participación "en los instrumentos de lucha del pueblo"(41).

Esta dialéctica "Evangelio-vida" es lo que fomenta la "vitalidad de la fe" en las CEB's(42), lo que hace que la fe cristiana no sea solamente entendida en su dimensión "trascendental" (de por sí muy importante) sino que también sea comprendida como una vivencia global donde por ejemplo la política es "parte integrante de la fe"(43).

Una cosa debe quedar en claro: no es que la fe cristiana ni el Evangelio contengan en si mismas categorías suficientes como para analizar y comprender en su totalidad una realidad social y establecer estrategias políticas, pero si que a partir de la vivencia de fe (centralizada en Jesucristo) se logra una apertura hacia la comprensión (y acción) en y de la realidad socio-política(44) mediante el instrumental adecuado (45). Como expresa acertadamente Clodovis Boff, "la fe (explícita) se define "in recto" en referencia al sentido absoluto del Mundo-Dios, y la fe cristiana en referencia a Jesús recitado, manifestación histórica y escatológica de este sentido...dado que la fe se refiere al sentido último del hombre, todas sus prácticas, inclusive las prácticas sociales como la política. La fe es pues, el horizonte más vasto donde la política se integra y no lo contrario. Por eso, "in obliquo" la fe dice también respecto a la política"(46).

Podemos decir entonces que la fe es la "gran puerta de entrada"(47) a la problemática tanto existencial como político-social, pero siempre, la fe es lo "anterior" siendo el compromiso social una resultante de esa fe. Esto es importante clarificar, dado que el "criterio de eclesialidad" por excelencia no está determinado por tal o cual práctica política, o que la iglesia (CEB) se manifiesta allí donde se da una práctica "agápica" determinada, esto es importante, ¡sin dudas!, pero siempre es un segundo momento, un paso posterior: es la resultante de la fe(48), una fe que hace referencia a Jesucristo y por ello, a una militancia activa.

Esta fe que define el "sentido de todo el existir"(49)

y que implica una militancia, no tiene nada que ver con el "pietismo", una fe alienada, "adulzorada" o consoladora solamente, sino que orienta concretamente la vida de los creyentes en todas sus prácticas, donde por supuesto, abarca lo político. No se trata solamente de una relación personal o individual con Dios, sino que la "fe...es principio de contectación y de compromiso de liberación del hombre todo y de todos los hombres a comenzar con los objetivamente oprimidos de nuestra sociedad capitalista"(50).

La fe, conlleva así en el campo político a la lucha por la liberación, que es la lucha por la vida testimoniada en el Evangelio de Jesucristo (base de la fe); se lucha por la solidaridad humana porque es una respuesta al don gratuito del amor de Dios (ágape); "se lucha por la justicia social" -como expresa Clodovis Boff- "impulsados por la justificación por la fe"(51).

I.2. Unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad. Las "notas" en las CEB's.

Veremos ahora lo que comunmente en eclesiología se denomina "notas", es decir, aquellas cualidades de la iglesia que la hacen notable y perceptible a partir de la definición dada por el I Concilio de Constantinopla(52): la iglesia, a partir de su fundamento de "eclesialidad" presenta cuatro características principales que hacen al discernimiento de "la verdadera iglesia de Cristo"(53), es decir, según Hefner, como la iglesia se autointerpretó desde los orígenes(54).

Lógicamente, los hermanos Boff entenderán al modelo de las CEB's como participantes de estas características que reseñaremos a continuación.

Abordaremos primeramente el tema de la unidad de la i -

glesia, que si bien es una problemática que desborda las páginas de este trabajo, daremos unos breves lineamientos de como se entiende en la ecclesiológica de las CEB's. Debemos tener en cuenta que tanto las CEB's como los hermanos Boff se hallan enmarcados en una tradición teológica (y ecclesiológica) particular, y por lo tanto, es en el seno de esta tradición donde deberán "luchar" con otros "criterios" e interpretaciones resultantes de un modelo de iglesia diferente. Mencionamos eg to por lo siguiente: es frecuente que encontremos que tanto Leonardo como Clodovis comenten que la "unidad" de la iglesia, y por lo tanto de las CEB's con la "Gran Iglesia" esté dada por la unidad con los pastores (obispos), es decir, la presen cia del obispo sería "garantía" entre otras cosas de la uni - dad. Esto obedece a una razón principal: "si las CEB's no per manecen firmemente unidas a la Iglesia y los obispos, acaban virándose en MR-8 de la peor especie", a lo que Clodovis Boff agrega que si las CEB's quedan desligadas de la Iglesia Insti tucional acabarán bajo el control de las "izquierdas", si es que el Sistema no las haya absorbido antes(56). Por un lado, el argumento obedece a una razón de coyuntura política -y no teológica-, por lo que deberá ser juzgado en ese campo; pero por el otro, Clodovis agrega que esta "unidad" con los obispos no debe caer tampoco en una integración al Sistema Eccl e si ástico(57). Lo que queremos destacar es que no se presenta la unión con la jerarquía, con los obispos o con Roma como una cuestión "fundamental" que hace a la unidad y eclesialidad de las comunidades. Este tipo de argumentación corresponde más bien a la línea del modelo hegemónico donde "la unidad de la iglesia es definida como comunión del pueblo con la jerarquía"(58), y donde esta unidad significa una uniformidad de doctrina, discurso, liturgia, moral, etc. Para Leonardo Boff, esto significaría la cohesión de las clases sociales en el universo simbólico del poder dominante(59), ocultando el conflicto de clases presente en la iglesia por ser parte de una

sociedad dividida y en conflicto.

El modelo eclesiológico de las CEB's parte de otro presupuesto para definir la unidad de la iglesia: esta no está dada principalmente por el mismo gobierno jerárquico o por los mismos sacramentos, sino que la unidad está dada a partir de la misión. De hecho, no se niega la comunión en la misma fe y la participación de los mismos sacramentos con la iglesia jerárquicamente estructurada, esto convertiría en "herético" tanto al teólogo como a las comunidades de acuerdo a los criterios del Vaticano II (Palabra-Sacramento-presencia del obispo-comunión con las demás iglesias). Pero esto depende si se vive la fe en forma liberadora y comprometida con los humillados(60).

Con respecto a este tema "candente", Leonardo nos expresa que "las divisiones" -en las CEB's- "no se producen normalmente al nivel de la fe, de los sacramentos o de la dirección, sino al nivel del compromiso con la realidad"(61).

Teniendo en cuenta lo que decíamos al principio de este punto (la tradición al cual pertenecen los hermanos Boff y las CEB's) lo interesante es que no dicen ni un sí ni un no con respecto a la figura del obispo como factor de unidad, sino que esto pasa a un plano secundario dependiendo del compromiso tomado a la luz de la fe, de la opción tomada. Plantear el tema de la unidad de la iglesia a este nivel es una "osadía" al no conferirle demasiada importancia a los criterios manejados tradicionalmente. De ahí la "peligrosidad" que presenta este teólogo y el movimiento de las CEB's como veíamos en el primer capítulo.

Este punto nos lleva a un segundo tema con el cual está estrechamente relacionado: la catolicidad de la iglesia.

Por de pronto, Leonardo Boff entiende que la catolicidad-universalidad de la iglesia puede interpretarse en cinco sentidos. Un primer sentido sería lo que él llama "descriptivo" (62), que abarca un aspecto histórico y sociológico, y que a-

punta al cuerpo o conjunto de iglesias locales y la comunión entre ellas. Un segundo sentido es el cualitativo(63), donde se define a la iglesia como una comunidad abierta a todos los hombres, dado que la salvación es ofrecida universalmente. Por lo tanto, la iglesia se interpreta como misionera y enviada a todos los pueblos para anunciar esta salvación. De esta visión deviene un tercer sentido llamado "geográfico"(64) que sostiene que la iglesia debe estar "difundida por todo el orbe". En cuarto lugar, la catolicidad desde el punto de vista "polémico"(65), donde "católico" es sinónimo de verdadero y ortodoxo oponiéndose a lo "sectario". Por último, Boff encuentra un quinto sentido a la catolicidad de la iglesia que se refiere al plano "antropológico-cósmico"(66). En esta línea, "la fe cristiana una vez dados los sucesos escatológicos de la resurrección de Cristo y el envío del Espíritu Santo, se presenta como una respuesta a la totalidad de las aspiraciones humanas..."(67). Así, la iglesia que tiene de por sí un carácter y una misión universal (es decir, se incluyen los tres primeros aspectos y parcialmente el cuarto), no debe pensar y entender su catolicidad a partir de esto, sino que llega a ser realmente universal en la medida "que asume las causas universales de los hombres y de la sociedad y en la medida en que hace suya la universalidad definida por otros" (68). Es decir, se parte de las aspiraciones y necesidades de los hombres donde la iglesia colabora (y a la vez concretiza) en la realización de estas aspiraciones; particularmente la iglesia debe asumir la causa de los "no-hombres" y de los "condenados de la tierra". Estas causas y aspiraciones universales las define Boff como un mínimo de justicia, libertad esencial en el ser humano, dignidad y derechos para todos(69).

La catolicidad así entendida, es decir, la asunción por parte de la iglesia de causas universales e indispensables (especialmente para los desposeídos) es como la asumen

el modelo de las CEB's: "las comunidades de base tienen una nítida inscripción social de clase (pobres, explotados), pero al mismo tiempo explicitan una vocación universal: justicia para todos, derechos para todos y participación para todos" (70).

Las CEB's "encarnan" precisamente esas causas universales porque justamente son las que más carecen de ellas, y son también católicas porque no se cierran solamente a sus intereses sino que "todos, de cualquier clase, los que opten por la justicia y se integren en sus luchas encontrarán un lugar en su seno"(71). Es más, no puede haber una verdadera catolicidad en la iglesia si la sociedad no ofrece condiciones objetivas para su expresión (por ejemplo, una sociedad democrática y socialista); de ahí, que la lucha por la liberación económica, social y política sea una lucha en favor de una causa universal que promueva y facilite a la vez la verdadera catolicidad y comunión en el seno de la iglesia(72). En la medida que las iglesias (particulares) asuman las causas de los pobres y desprotegidos, "asumen una universalidad que es inherente a estas reivindicaciones"(73).

Como observamos, la línea argumentativa con respecto a la catolicidad de la iglesia, es muy semejante al expresado con la "Unidad", dependiendo el entendimiento de ambas "notas" de las condiciones sociales y del compromiso tomado por la iglesia en un contexto de luchas de clases. Es precisamente en esta "parcialidad" de la aceptación de una causa donde se concretiza lo "universal" de la iglesia, ya que "lo universal, que no asume de manera consecuente lo limitado y no manifiesta coraje respecto a lo transitorio, se pierde en tanto universal"(74).

Con respecto a este punto, lo central es la lucha entre dos concepciones de lo que es "católico", encarnadas en distintos modelos, donde por un lado se crea una falsa conciencia de "catolicidad" al tratar de mantener un purismo en fór-

mulas y doctrinas teológicas que en realidad, no hacen más que favorecer a las clases dominantes y el status-quo. En este sentido la iglesia se proclama "católica", pero no asume ninguna causa particular... Por el otro lado, tenemos la concepción de Boff donde justamente lo "relativo" es la condición para lo universal que es la meta... es "la condición de su realización".(75).

En la tercera nota pasamos a la "apostolicidad" de la iglesia. Tradicionalmente, en la iglesia católica-romana, se entendió la apostolicidad vinculado estrechamente a las figuras de los obispos, quienes se asumían como sucesores de los apóstoles de Jesús. De esta manera, la apostolicidad era "transmitida" a la iglesia como comunidad mediante la presencia del obispo; sin ellos, la iglesia no podía atribuírse históricamente una continuidad con las primeras comunidades cristianas.

La tesis de los hermanos Boff difiere totalmente de esta concepción, ya que no son los obispos los determinantes de la apostolicidad, sino todos los cristianos como comunidad que adhieren a la fe, vida y misión de los apóstoles(76). Es más, según en Nuevo Testamento "apóstol" es todo enviado para continuar la misión "reveladora y anunciadora". De ahí que la comunidad es apostólica ya que "todo enviado (y cada bautizado recibe la tarea de anunciar y testimoniar la novedad de Dios en Jesucristo) es un apóstol y prolonga el envío de los primeros doce apóstoles"(77)

Este es un dato interesante que confirma nuevamente la importancia de la base (laicos) en la concepción eclesiológica y donde el seglar es corresponsable de "la unidad de la fe y la comunidad"(78). Por un lado, es co-responsable por su condición de bautizado y miembro de la comunidad, por el otro, porque es un "enviado" y portador de "la recta doctrina de los apóstoles"(79) y participante de los "tres servicios básicos de Jesucristo": testimoniar, santificar y responsabilidad en

la unidad y funcionamiento de la comunidad(80).

Con este entendimiento, ya no son los pocos portadores de un "poder sagrado" (Papa, obispos) los que determinan la apostolicidad, sino que es la doctrina y fe apostólicas asumidas por la comunidad lo que hace apostólica a la iglesia(81). De esta manera, de la concepción individual y personalista (obispos sucesores de los apóstoles) se pasa a una interpretación comunitaria y comprometida(82) rescatando su sentido originario. Esta posición, que obedece coherentemente a la concepción eclesiológica a partir de la base, se contrapone a la apostolicidad adjudicada a una "clase" en una iglesia "dismétricamente estructurada"(83). La apostolicidad es para todos, tanto para el seglar como para el obispo.

Por último, pasaremos a la cuarta nota: la "santidad" de la iglesia que también presenta "novedades" en relación al entendimiento en el modelo hegemónico.

Boff parte del hecho de que la "santidad" de la iglesia fue comunmente entendida en base al "ethos del bloque histórico-religioso bajo la hegemonía de la jerarquía"(84), donde el seglar para lograr esa santidad y participar de ella debía cumplir con las grandes "virtudes" como ser la obediencia, sumisión eclesiástica, humildad y el servicio constante a la "iglesia". Es decir, la santidad era un estado y un mérito en base a los criterios establecidos por la clase dominante en la iglesia (jerarquía). Y para Leonardo Boff, esto es constatable históricamente: no en vano, la mayoría de los santos católicos son "santos del sistema"(85), es decir, sacerdotes, obispos y religiosos en general que tenían posibilidades objetivas y subjetivas de lograr una vida ética y moralmente aceptable de acuerdo a los criterios del poder hegemónico de la iglesia.

Lo que se plantea entonces es que de la "santidad" de la iglesia sólo participan un grupo en contraposición a las grandes mayorías, dándose así una "estratificación" ontológica

excluyente. Por ello, para las CEB's, la "santidad" no está dada por el cumplimiento de ciertas disposiciones eclesiales, sino más bien, está determinada por el compromiso en favor de la justicia y la solidaridad(86). Escuchemos a Leonardo Boff: "más que luchar contra las propias pasiones (lo que es una lucha permanente) se lucha políticamente contra la explotación y la generación de mecanismos de acumulación excluyente y a favor del esfuerzo de construir relaciones más comunitarias y equilibradas"(87). Es decir, la santidad está dada por la militancia que se traduce en categorías políticas y en nuevas "virtudes" como ser la solidaridad de clase, ayuda mutua, crítica a los abusos de poder, soportar persecuciones, cárceles, privaciones, etc.(88).

A grandes rasgos, diríamos que la santidad se caracteriza por una "lucha", pero donde el "objeto" de la lucha difiere según el modelo hegemónico o el de las CEB's: en el primero, se luchará contra las pasiones y tentaciones; en el segundo, contra las estructuras de opresión y generadoras de injusticia. No obstante, también podemos deducir que el trasfondo de ambas interpretaciones presentan las mismas características, ya que se trata del esfuerzo del cristiano y su lucha lo que hace a la santidad, en base a los "méritos" logrados para utilizar un lenguaje no desprovisto de polemicidad con respecto a la teología de Lutero. La iglesia, en esta línea, es santa porque sus miembros logran esa santidad, ya sea en el terreno político-social como en el campo de las "pasiones". Una cuestión en las que nos quedan muchas dudas...

Resumiendo lo que vimos en las cuatro "notas" de la iglesia, debemos destacar el constante esfuerzo de los hermanos Boff (y más específicamente Leonardo) de reinterpretar y concretizar la unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad de la iglesia a partir de las Comunidades de Base, formadas por seglares y pobres. En los dos primeros casos (unidad y cato-

licidad) admiramos el coraje y la valentía teológica de cuestionar conceptos que caen comúnmente en la abstracción y justificación de un modelo, con la consiguiente complicidad en el terreno político-social. En los dos últimos (apostolicidad, santidad) rescatamos la fidelidad evangélica de asumir con todas sus consecuencias la responsabilidad y el compromiso que le compete al laico por ser la base de la iglesia, tanto "ad-intra" como "ad-extra". Por ello, toda crítica que hagamos a sus posiciones, se enmarcan en este contexto amplio de respeto y reconocimiento por las tomas de posición críticas tanto con respecto al modelo hegemónico como de la sociedad donde se halla inmersa.

II. LA ECLESIALIDAD EN LUTERO.

Sabiendo que para Lutero la iglesia se define a partir de una comunidad de personas creyentes -su eje estructurante-, nos interesa ahora remarcar en lo que hace que esta comunidad sea iglesia.

Tomando el pasaje de Hechos 19,39ss, Lutero hará una primera disquisición tratando de definir las características de una comunidad cristiana. La palabra "ecclesia" (asamblea o pueblo congregado), no indica para él una realidad que hace referencia directa a lo "exclusivo" de la comunidad cristiana, porque de hecho, existen tantas "ecclesias" en el mundo como pueblos. Pero lo que sí es particular de esta comunidad cristiana es su creencia en Jesucristo: "...mas los cristianos forman un pueblo especial, elegido, que no se llama simplemente ecclesia, iglesia o pueblo, sino Sancta Catholica Christiana, es decir, un pueblo cristiano y santo que cree en Cristo"(89).

Nuestra primera aproximación: un pueblo -o una comunidad- es cristiana por su referencia a la creencia en Cristo; y decimos que es una primera aproximación porque para Lutero hablar de "creencia" a secas no es un camino para clarificar su entendimiento de la eclesialidad. Debemos recurrir a otra categoría teológica, un concepto que no sólo marcará su eclesiología sino que será la determinante en su teología.

Lutero tomará posición a este respecto en una controversia con el modelo hegemónico de su tiempo, donde el foco de discusión era si solamente en Roma se encontraba la iglesia de Cristo, y cuáles eran los criterios para afirmar esto; nos dice el Reformador: "...es claro para todos que el Reino de Dios (así llamaba a su Iglesia) no está en Roma, ni limitado a Roma o cualquier otro lugar, pero está ", la iglesia, "allí donde hay fe en el corazón, estando un hombre en Roma, aquí o en otra parte"(90). No entraremos aquí en la identificación

reino-iglesia, sino que lo que nos interesa es su criterio para definir donde se encuentra la iglesia: allí donde hay fe, en Roma o donde sea, sin los límites impuestos por la iglesia institución caracterizada por su "visibilidad".

Teniendo en cuenta que el modelo de Lutero se basa en la comunidad y en la "base" (laicos), podemos afirmar que "la iglesia es una comunidad, incluso habría que decir: una comunión de personas que se encuentran ellas mismas en comunión con el Señor por la fe. La iglesia se siente en cualquier lugar donde se sienta la fe"(91). En efecto, la temática de la fe -y en su expresión más amplia de la justificación- es el requisito "sine qua non" por la cual la iglesia permanece o cae(92). Y este, para nosotros, es el primer criterio de eclesialidad en Lutero que nos lleva a precisar el fundamento teológico de su modelo, recordando, en la línea teológica del Reformador, que "no pueden pertenecer a la iglesia sino los que tienen fe"(93).

Siguiendo con los pasos metodológicos que llevamos adelante con la sección de los hermanos Boff, queremos preguntar ahora que significa esta fe en primer lugar, y a que hace referencia esta fe (los criterios de la misma). Curiosamente, ambas preguntas debemos tomarlas como una unidad ya que se remiten mutuamente.

En efecto, comprobamos anteriormente que cuando hablamos de la comunidad, su eje estructurante y los ministerios, había una realidad que las abarcaba aunque no lo hayamos dicho explícitamente. Era como una sensación de que el modelo de Lutero se basaba en un fundamento a partir de la cual se entendía en su plenitud el modelo; indudablemente, hay una serie de "relaciones" como expresábamos con las dos preguntas de arriba. Para nosotros, existe un hecho fundamental que es que "la relación entre Palabra, predicación, fe e iglesia es evidente. Por la predicación de la Palabra de Dios opera la fe, y la iglesia es el conjunto, la comunión de las personas

que poseen esta fe"(94).

Con esta última afirmación remarcamos algunos aspectos: de hecho, lo "constituyente" de la eclesialidad es la fe, pero esta fe se relaciona estrechamente con un "objeto" (Palabra-Evangelio) por medio de la predicación. Para Lutero, hablar de la iglesia sin hacer referencia a la fe es absurdo, de la misma manera que desligar la fe del Evangelio. De igual forma, según Paul Althaus, no sería correcto discutir el entendimiento que tiene Lutero de la fe sin referirnos a la Palabra de Dios y viceversa(95). Como observamos, para entender de una manera clara uno de estos elementos, debemos hacer referencia a una estrecha relación, que a su vez, nos ilumina enormemente sobre aspectos tratados en el capítulo anterior (96).

Por una cuestión metodológica que nos lleve a una mayor clarificación, partiremos de un esquema que es un intento de resumen a grandes rasgos de la eclesiología de Lutero donde podemos precisar los distintos elementos de esta relación: Dios a través de Jesucristo se encarna en la historia y él mismo es historia que proclama la salvación para todos los hombres que en Él crean. Esta "historia de salvación" es conocida" por las distintas generaciones a través de la proclamación y predicación del Evangelio (historia). Esta predicación es llevada adelante por la iglesia (comunidad) desde los tiempos apostólicos y busca generar y hacer crecer la fe en las personas con el auxilio del Espíritu Santo. Las personas que aceptan el Evangelio de Jesucristo constituyen así la iglesia-comunidad, donde la salvación está determinada por la fe (justificación) y no por la pertenencia o no a determinada institución eclesiástica. Lógicamente, no damos por resuelto aún la cuestión eclesiológica, sino que esta formulación nos encaminará a comprender más profundamente los fundamentos de la eclesialidad.

En primer lugar, nos interesa el "objeto" de la fe. es

decir, a qué hacemos referencia cuando hablamos de "fe". Tener fe en la Palabra, "creer" en el Evangelio, es creer en Dios y en Jesucristo, ya que "creer" en la Palabra, es creer en Dios mismo a través de ella. El se haya presente en ella(97) y por medio de ella se nos revela. El "sentido" de este Evangelio lo expresa Lutero de la siguiente manera: "Evangelio no es ni puede ser otra cosa que un discurso o un relato (historia) acerca de Cristo...describiendo quién es, qué hizo, dijo y sufrió"(98). El Evangelio es para el Reformador "una buena noticia que difunde alegría y consuelo"; y es un hecho concreto que ante todo no es "letra muerta", sino que es una historia, un acontecimiento, un suceso que debe propagarse por medio de la boca, por vía oral, ya que según Lutero, Cristo mismo no escribió nada sino que habló(99). De esta manera, la fe es posible a través de la "escucha" de la palabra y el Evangelio, y la Escritura puede llegar al pueblo y ser comprendida por el a partir de la prédica oral ("viva vox")(100).

Es claro que cuando hablamos de Evangelio según Lutero, estamos hablando del hecho de Jesucristo que es lo "central" en las Escrituras(101), a quien todos los libros de las Escrituras apuntan, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento(102). Es más, se afirma que la "novedad" en Lutero no es tanto su método hermenéutico, sino la "concentración de toda la Escritura en la persona de Jesucristo"(103).

Ahora bien, retomando nuevamente el "sentido" que tiene el Evangelio para Lutero, debemos destacar la importancia que tiene para él el hecho de la promesa más que los preceptos o leyes: "...el evangelio no es propiamente un código de leyes y preceptos que nos exijan actuar, sino un libro de promesas divinas, en el cual nos promete, ofrece y da todos sus bienes y beneficios en Cristo"(104). El Evangelio no nos indica como debemos actuar, no es un número de preceptos que hay que seguir al pie de la letra, sino que es la historia y la promesa de lo que ha hecho otro por nosotros, más específicamente

por nuestra salvación(105). Es la gratuidad total, es el acto por el cual Dios tiene la iniciativa de acercarse al hombre...

Por lo tanto, para Lutero no podemos "conocer" a Dios si no únicamente a través de la Palabra, y más todavía, "nadie encontrará a Cristo en ningún lugar salvo en la Palabra de Dios"(106). La consecuencia de esta afirmación es que no hay "nuevas" revelaciones...(107).

Bien, deseamos puntualizar lo siguiente: para el Reformador, el único "acceso" que tenemos los seres humanos a la salvación - que es la acción de Dios en Jesucristo- es por medio del Evangelio, y más precisamente, por el Evangelio predicado en forma oral. Nadie ni nada puede reemplazar esto, ni seres humanos ni preceptos, sino la predicación de la palabra que nos "lleva" a Jesucristo por medio de la fe. Por lo tanto, la correlación fe-Evangelio puede extenderse también a fe-Dios, fe-palabra, fe-promesa, fe-Jesucristo guardando un mismo significado(108). Sencillamente, no existe la fe cristiana sin este correlato necesario, más aún, no puede haber fe cristiana sin haber oído y aceptado a Jesucristo testimoniado en el Evangelio. Es por mediación de la palabra lo que hace que la fe llegue a existir.(109).

Con estos nuevos elementos, podemos comprender ahora de una forma más plena el artículo VII de la C.A. y su fundamentación en cuanto a la eclesialidad. Ya analizamos en el capítulo anterior lo que sería la primera parte de este artículo, es decir, la "asamblea de todos los creyentes" que hace referencia a su eje-estructurante. Pero hemos visto también en este capítulo que la "eclesialidad" de esta comunidad está dada por la realidad de la fe a través de la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos. El artículo en sí mismo no nos dice nada sobre la "fe", pero sí sobre la predicación y la administración de los sacramentos por los cuales el Espíritu Santo obra la fe como nos indica el artículo V de esa misma Confesión. De la misma manera, los sacramentos

son medios "para despertar y fortalecer nuestra fe" como expresa el artículo XIII. El punto es, en este caso, que Dios se vale de distintos medios para enfocar a una realidad: promover la fe entre los creyentes, la fe en Jesucristo, siendo Cristo "la única fuente y el único fundamento de la iglesia" (110). Deducimos de aquí el fuerte carácter cristocéntrico, tanto de la fe, como de la iglesia y el Evangelio predicado que es su fundamento y sustento.

Hasta aquí entonces, tenemos nuestra primera aproximación en cuanto la estrecha relación existente entre fe y Evangelio, verdadero fundamento de la eclesialidad en el modelo de Lutero. Lógicamente, no podemos hablar del Evangelio a secas ni de la fe solamente (aunque esto a primera vista parezca una contradicción con el postulado luterano de la "sola fide"), sino de la relación que engloba a ambos cuando hablamos de la iglesia.

Siguiendo con nuestras preguntas formuladas al principio, tenemos mucho aún por decir acerca del significado de la fe en Lutero después de lo dicho. Sabemos cuál es el objeto de la fe, pero, ¿en que consiste precisamente esta fe?; de la misma manera, ¿cómo se origina esta fe?. Nuevamente, al intentar responder a estas preguntas notaremos que no lo podemos realizar por separado, sino que relacionándolas.

Como primer dato, nos interesa que la fe sea una respuesta del hombre a la Palabra de Dios (111), al Evangelio, a la promesa. Diríamos que es el "movimiento" por el cual el hombre acepta y crece en la promesa divina, es "su" acto. Lutero nos dice en La Cautividad Babilónica de la Iglesia que "donde está la Palabra de Dios que promete, allí es necesaria la fe del hombre que acepta, para que quede evidente que la fe es el principio de nuestra salvación que depende de la Palabra de Dios prominente, el cual sin esfuerzo alguno de nuestra parte, por su bondadosa e inmerecida misericordia se anticipó a nosotros y ofrece la palabra de la promesa"(112). A nues-

tro parecer, dos aspectos principales quiere destacar Lutero: en primer lugar, la "iniciativa" o primer movimiento de Dios hacia el hombre (Jesucristo) que es la "clave" en su teología y que da lugar a la temática de la gracia. En este sentido, dependemos totalmente de Dios en lo que respecta a nuestra salvación (ver el art. IV de la C.A.)(113). Pero por otro lado se establece una "relación" con Dios a través de la fe, que es el acto y la respuesta del ser humano a la posibilidad de la salvación en Jesucristo. Podríamos decir que el ser humano por su acto de fe tiene una chance: apostar su vida en la palabra-Evangelio-Jesucristo(114). Aceptar la promesa...

De esta manera, entendemos ahora un poco más porque Lutero no habla de la fe en sí ni de Dios en sí, sino más específicamente de la "relación entre la criatura y el creador"(115), de la dinámica e interacción que se establece entre el hombre limitado y pecador y el Dios misericordioso. Solamente partiendo de esta relación podemos encontrar sentido al hecho de Jesucristo...

Ahora bien, es claro para nosotros que esta respuesta del hombre, el acto de fe, no es una actitud que el creyente puede crear por sí mismo, sino que este depende básicamente de la predicación del Evangelio, del "participar" de la historia de Jesús. Recordando que la predicación, como dice el Reformador en "La Libertad Cristiana", tiene por objeto hacer brotar y crecer la fe(116), también dependemos del Espíritu Santo que actúa precisamente a través de la predicación y la palabra(117). Y aquí podemos establecer una estrecha conexión entre la pneumatología y la eclesiología en Lutero, ya que siendo el Espíritu indesligable de la palabra(118), esta tiene por función instruirnos y congregarnos llevándonos a Cristo y constituyéndonos en comunidad(119). Para nosotros, esta relación y su correlato con la fe expresa precisamente en carácter comunitario de la fe, por ejemplo, en la escucha del Evangelio, a que ni Dios ni el Espíritu actúan "...deser-

diendo" a nuestra casa(120) o visitándonos en nuestras habitaciones. Lo primero es el Evangelio, y es a través de este que actúa el Espíritu Santo haciendo brotar la fe(121), evitando todo subjetivismo e individualismo por la cual la fe existiría sin la palabra(122). De ahí que podamos expresar que la iglesia (comunidad de fe) es fruto de la acción del Espíritu y la Palabra.

Hemos observado que teniendo como base las distintas relaciones de la fe, es a partir de las mismas que podemos precisar su concepción. Básicamente, lo podemos entender en relación con Dios y Jesucristo, que como dice el Reformador, "la fe y Dios son inseparables"(123). Tenemos que hablar de Dios cuando hablamos de la fe en la relación criatura-creador, por que dadas nuestras limitaciones, nuestra finitud y nuestras necesidades, la fe es la confianza absoluta de que Dios (Jesucristo) siempre esta presente en nuestras tribulaciones.

Esta idea de la fe como confianza absoluta la expresa Lutero en su explicación del primer mandamiento en el Catecismo Mayor, donde parte de la realidad del ser humano limitado y con necesidades. Haciendo "hablar" a Dios mismo, expresa que "los bienes que te falten espéralos de mi y búscalos en mí. Y si sufrieses desdichas y angustias, ven a mí, atente a mi; yo mismo quiero darte todo lo suficiente que necesites y quiero ayudarte en toda desdicha. Pero no hagas depender tu corazón de nada, ni confíes en nada que no sea yo"(124). La fe para Lutero, encuentra su clave en relación a dónde o con quién/ quiénes o con qué mantenemos una confianza absoluta, es decir, de lo que básicamente depende nuestras vidas. Es interesante que Lutero utiliza la imagen del corazón, símbolo de los sentimientos humanos más profundos, para establecer la relación de confianza o de fe. Tener fe, o "tener un dios" significa "tener algo en lo que el corazón se confíe por entero"(125).

Lejos de entrar en una especulación de la fe o de Dios, Lutero ejemplifica de una manera clara y sencilla lo que ex-

presa y significa la confianza. Por lo que vemos en la explicación de este primer artículo, el ser humano puede tener confianza en muchas cosas, poner su "corazón" en las riquezas, dinero, honor, poder, bienes, etc, haciendo depender su vida y su salvación de éstos. Pero estos elementos (o "atributos" en algunos casos) llegan a constituirse en fines en sí mismos erigiéndose en "dioses" a los cuales se le rinde tributo. Es más, el ser humano puede "manipular" estos dioses buscando siempre el provecho propio. Lógicamente, Lutero reacciona contra esta concepción porque no expresa la verdadera fe sino que es un endiosamiento de las cosas que llevamos en nuestro corazón(126). "La falta de confianza en Dios y la fe falsa en otra realidad que no sea Dios es el origen de la violación de la segunda tabla de los diez mandamientos, del auto-centrismo del ser humano y de lo que contradice el amor entre los hombres"(127). Este es el criterio de la fe verdadera: la confianza en Dios nos despoja de nuestro egoísmo y nos abre hacia el prójimo a través del amor.

Esto último, es la "clave" de la justificación por la fe y a partir del cual se establece la relación dinámica de fe-amor(128), como podemos ver en su tratado acerca de la libertad cristiana: ya que por la fe y por la gracia el creyente está libre de procurar su propia salvación, solamente deberá buscar "complacer a Dios"(129) sirviendo y tratando de ser útil a los demás, pensando "en las necesidades de aquellos a cuyo servicio desea ponerse"(130). Nuestra vida no está racionalizada en el tormentoso recorrido de las obras que "agraden" a Dios, sino que la vida cristiana se caracteriza ahora por ser "una vida en la cual todas las obras atienden al bien del prójimo, ya que cada cual posee con su fe todo lo que para sí mismo precisa y aún le sobran obras y vida suficientes para servir al prójimo con amor desinteresado"(131).

Lo que motiva esta actitud del cristiano es que por su fe y su confianza en Dios, toda la realidad adquiere un nue -

vo significado. La gratuidad de la salvación es el "impulso" que "empuja" hacia un cambio tanto en una perspectiva individual como socio-política. En efecto, ¿que significa "complacer a Dios" ahora, en nuestra realidad?, ¿que características adquiere el amor al prójimo?, ¿quiénes son los que sufren más necesidades?(132). Preguntas interesantes para la iglesia que retomaremos en la conclusión.

Esta "genialidad" teológica de Lutero, que a pesar de sus muchos yerros históricos mantiene su efervescencia y sus desafíos, es lo que da un carácter militante y activo al creyente y a la comunidad cristiana que responde a la gratuidad: "el cristiano es libre, si, pero debe hacerse con gusto siervo, a fin de ayudar a su prójimo, tratándolo y obrando con él como Dios ha hecho con el cristiano por medio de Jesucristo" (133). Como afirmábamos anteriormente, la clave de la fe en Jesucristo es el amor (que puede adquirir una multiplicidad de dimensiones) y la ruptura con el hombre "encorvado en si mismo", a pesar de nuestras limitaciones y nuestra condición de pecadores.

La fe en Jesucristo, base de la eclesialidad, permanece en una constante dialéctica con la experiencia concreta, entrando a veces en una verdadera contradicción entre lo que confiamos y creemos con lo que experimentamos. Es más, experimentamos en la vida concreta lo "opuesto" a la promesa dada en Jesucristo(134). No obstante, el cristiano por su fe debe creer a pesar de que la realidad concreta sea sufrimiento, ya que la fe y la confianza deben permanecer firmes por el poder ético de la gracia(135). La realidad y la experiencia aunque sean adversas, encuentran en la fe y la confianza su esperanza para el cambio, diciendo un no a la realidad presente y un si a la apertura hacia el futuro(136).

Finalizando con este punto nos gustaría concluir con una cita de Lutero manifestando cuál es el primer criterio de eclesialidad por excelencia. Notaremos así las "relaciones"

de las cuales hemos hablado y también de la relación existente entre la fe-vida recogiendo lo expresado con respecto a la ética y el amor al prójimo: "A cualquiera que me confiese delante de los hombres, yo también lo confesaré delante de mi Padre y sus ángeles. Porque hay muchos que lo saben en secreto pero no lo quieren confesar. Muchos la tienen, pero no creen ni viven de acuerdo. Pocos son los que creen y viven en conformidad con ella, como dice la parábola de la semilla en Mateo 13: que si bien las otras tres partes del campo también reciben la semilla y la tienen, solamente la cuarta parte, o sea, la tierra buena, lleva fruto con paciencia. Allí donde oyeres o vieres predicar, creer y confesar esta palabra y vivir de acuerdo con ella, no te quepa la menor duda de que ahí ha de estar una verdadera 'ecclesia sancta catholica' y pueblo cristiano santo, aunque su número sea muy exiguo, pues, "la palabra no quedará sin fruto"...(137).

Creer, saber, confesar, tener fe en la palabra y vivir de acuerdo a ella es una ecuación en Lutero que no puede ser dividida, ya que el testimonio público de la iglesia en el mundo(138) es nuestra expresión en la confianza absoluta en Jesucristo y su palabra, justamente porque la realidad y la experiencia concreta no traslucen esta orientación hacia Dios y el prójimo y no son la expresión de la vida nueva en Jesucristo...todavía. La palabra, a la que sigue la fe y el amor, es lo que lleva en Lutero a la acción solidaria y comprometida entre los hombres.(139). (#)

II.1. Unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad. Las "notas" en Lutero.

Siguiendo el orden metodológico esbozado en la sección anterior, debemos recalcar que esta temática tan amplia no pretendemos agotarla sino apuntar a los argumentos principa-

les.

La primera cuestión es cómo se plantea la unidad de la iglesia, para lo cual partiremos de las referencias dadas en el artículo VII de la Confesión de Augsburgo. Allí se dice que "para la verdadera unidad de la iglesia Cristiana es suficiente que se predique unánimemente el evangelio conforme a una concepción genuina de él y que los sacramentos se administren de acuerdo a la palabra divina. Y no es necesario para la verdadera unidad de la iglesia Cristiana que en todas partes se celebren de modo uniforme ceremonias de institución humana. Como Pablo dice a los efesios en 4:4-5: "Un cuerpo y un Espíritu, como fuisteis llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; un Señor, una fe, un bautismo"(140). Como vemos, la unidad de la iglesia no es planteada a nivel institucional, es decir, determinada por la pertenencia o no a cierta estructura monolítica, tenga la constitución que tenga. Tampoco está dada, como menciona la confesión, por una práctica "litúrgica" unificada, ni por la sujeción a ciertos estamentos jurídicos. Lo que se plantea en el fondo es que la unidad no significa necesariamente "uniformidad" en los aspectos "externos" de la iglesia (organización, autoridades, liturgia, etc.), sino que Lutero apunta a otra realidad como expresa en "El Papado en Roma": "Esto significa en realidad una unidad espiritual, por la cual los hombres son llamados una comunión de santos". Y sigue expresando el Reformador que esta unidad hace a la iglesia, y no la unidad sujeta a un lugar, tiempo, espacio, persona u obra(141).

Ahora bien, esta "unidad espiritual", ¿a qué hace referencia?, ¿es una realidad etérea e indiscernible?. Pensamos que por un lado no, ya que la "unidad espiritual" tiene su basamento en la misma fe y en los mismos sacramentos sujeto al Evangelio de Jesucristo; como manifiesta Schlink, "La unidad de la iglesia es la unidad de la fe"(142), y agregaríamos, basada en la Palabra externa y oral que es predicada(143).

En efecto, la iglesia es una por la fe de los creyentes en un Evangelio, en Jesucristo(144); esta es la condición básica como lo afirma la C.A. y de la cual dependen los sacramentos. No niega para nada Lutero otros factores "externos" que puedan expresar y colaborar en la unidad, de hecho, el Reformador tuvo siempre mucho celo en cuanto a la unidad de la iglesia y nunca se concibió "separado" de la única iglesia de Cristo(145). Pero el punto en cuestión es a partir de donde se comprende la unidad: si en referencia a la pertenencia a una estructura visible, o a partir de una misma fe en Jesucristo, un mismo bautismo y un mismo Evangelio. Esto último, volvemos a repetir, no descalifica ciertas prácticas, organizaciones, estructuras, etc., que expresen la unidad de la iglesia; pero esto es para Lutero un asunto posterior, de segunda importancia, es más, se podría calificarlo de "no teológico"(146).

Vemos nuevamente aquí como el centro de la teología de Lutero, la fe en Jesucristo, es lo que determina la unidad de la iglesia a través de todo tiempo y lugar. Otra vez, un contraste crucial con la concepción del modelo hegemónico de su tiempo...

Así pasamos a la otra nota, la "catolicidad" de la iglesia, que en el lenguaje de Lutero y de las confesiones es muy frecuente encontrar expresado "católico" por simplemente el término de "cristiano"(147).

Siguiendo a Joachim Fischer, podemos constatar que para Lutero la catolicidad y universalidad de la iglesia es interpretado tanto espacial como temporalmente. En primer lugar, "la iglesia es temporalmente universal porque la palabra de Dios no enmudece"(148), es decir, la universalidad temporal de la iglesia depende de la Palabra de Dios predicada constantemente y confesada(149), estableciéndose una estrecha relación entre iglesia-Palabra como ya hemos visto, y no iglesia-institución que debe perpetuar sus autoridades y es-

estructuras en todo tiempo y lugar. En segundo lugar, la iglesia es universal y católica espacialmente porque se encuentra allí donde hay cristianos, sea donde sea, donde la palabra sea confesada, creída y predicada"(150). La iglesia no es limitada a un espacio y a una autoridad(151), es más, no se puede limitar ciertos derechos y atributos que son comunes a todos; así, el Reformador polemiza con el modelo hegemónico diciendo que "no les corresponde el nombre de iglesia cristiana ni de pueblo cristiano, también por la razón de que la iglesia cristiana y la santidad cristiana son designaciones generales, una cosa común a todas las iglesias y cristianos del mundo, lo que se designa con el término catholicum"(152). Es decir, deducimos que para Lutero iglesia -o cristiandad- y catolicidad son realidades inseparables(153) que se manifiesta -retomando el artículo VII de la C.A.- en todas las comunidades y asambleas donde se predica el Evangelio y se administran los sacramentos. Esta catolicidad espacio-temporal tiene su fundamento en la catolicidad del Señor "quién está presente y activo allí donde el Evangelio es predicado acorde a su mandato y los sacramentos son administrados"(154).

Yendo a la tercera nota eclesial, la iglesia como comunidad es apostólica por un hecho fundamental: recordando que la iglesia es donde se predica y se confiesa el Evangelio, y teniendo en cuenta que para Lutero el evangelio es en primer lugar un "acontecimiento oral", todo lo que la iglesia proclama, transmite y explica es la palabra apostólica, es decir, "la predicación de los apóstoles es la fuente y la norma constante de la palabra que la iglesia proclama"(155). La palabra apostólica, que fué también palabra oral, es lo que hace "apostólica" a la iglesia a través de la predicación; podemos afirmar entonces que la palabra apostólica es la norma o el canon tanto de la predicación como doctrina de la iglesia.

Así, el Reformador expresa con respecto a esto que "si responde a la palabra de los apóstoles, es viviente y verda-

deramente apostólico. Si se desvía de la palabra apostólica, está muerta"(156).

Además, y siguiendo con lo anteriormente expresado, Lutero no concibe a la "apostolicidad" ligado a una sucesión que recae en ciertas personas, por ejemplo, los obispos. Más bien, la apostolicidad o lo apostólico es entendido como envío que corresponde a todos los cristianos y a la comunidad, noción que se ve plasmada por la idea del sacerdocio universal de to dos los creyentes. En efecto, todo el que trae la Palabra de Dios y predica es un enviado, es un apóstol(157). Expresa Lutero: "tenemos autoridad y poder en este asunto desde que somos apóstoles de Dios y tenemos el Espíritu Santo"(158). Es de ce cir, la concepción del Reformador gira en que todo cristiano -y la comunidad misma- son enviados por Dios a anunciar su buena nueva, tanto entre sí como al mundo(159)

Concluimos entonces, que la apostolicidad de la comunidad cristiana está dada por su predicación de la palabra apostólica que es su norma por excelencia, y por la facultad, derecho y responsabilidad de los cristianos de ser enviados y transmisores de la Buena Nueva de Jesús.

Por último, la santidad de la iglesia puede ser deducida en gran medida por lo ya expresado en el segundo capítulo, es decir, en lo referente a la "santidad" de los creyentes. Recordamos brevemente entonces, que esta santidad no está establecida y sujeta a la conducta y al esfuerzo individual que llega a una máxima moralmente aceptable, sino que la santidad está determinada por la Palabra de Dios, a través de la cual actúa el Espíritu Santo para acercarnos a Cristo(160). En otras palabras, la iglesia es entendida como santa a partir de la comunidad de creyentes que son santificados por el Espíritu a través de la Palabra.

Aquí, "los cristianos son santos o verdaderamente creyentes, porque, individual o colectivamente, han sido llamados por la voz del Buen Pastor, y siguen escuchando esa voz"(161).

No es que ciertos individuos hagan a la iglesia santa, sino que es la palabra que santifica y a partir de la cual, por la fe, los creyentes son constituidos santos y aceptan vivir acorde al Evangelio(162).

Creemos que lo esbozado hasta aquí, si bien de una manera breve y resumida, servirá al menos para establecer ciertas similitudes y diferencias con lo expresado por la eclesiología de las CEB's. Nuevamente, queremos dejar bien en claro que estas cuatro características de la iglesia, encarnan un tema muy amplio y discutido en la teología y eclesiología a través de los siglos. Confesamos que desconocemos en gran medida todos los pormenores de las distintas argumentaciones que llevaron adelante teólogos y confesiones en la vasta historia del cristianismo, no obstante, creímos oportuno tocar el tema -aunque sea someramente- en los dos modelos que hemos analizado. El tema de las "notas" indica a nuestro parecer un interés en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, la autoconcepción de las dos eclesiologías dentro de una tradición (no necesariamente al estilo "conservador") y una historia; y en segundo lugar, como indicábamos más arriba, las similitudes y diferencias entre ambos modelos que son un reflejo de las similitudes y diferencias de dos modos de entender a la iglesia, que a su vez, no son tan diferentes...

III. CONCLUSIONES

De hecho, en este tercer capítulo se podría objetar los "criterios" utilizados por nosotros para exponer precisamente lo que nosotros consideramos los criterios (valga la redundancia) de eclesialidad por excelencia en ambos modelos. Seamos más claros: alguien podría objetar que para los hermanos Poff y el modelo que ellos desarrollan existen también otros criterios de eclesialidad muy importantes que nosotros no hemos considerado, lo mismo que para Lutero. Si bien hemos señalado esto en notas, queremos dejar en manifiesto que conocemos que otros criterios podrían haber sido desarrollados, por ejemplo, en lo que toca a los sacramentos, la ética, la praxis, ministerios, etc. No obstante, hemos apuntado en este capítulo a lo que nosotros consideramos más importante en estos modelos: la fe, sus alcances, su objeto, su relación con el evangelio, y por último, las cuatro características tradicionales de la iglesia. La pregunta sería entonces por qué consideramos esto importante, que trasunta desde luego un juicio de valor. Responderíamos que por dos motivos principales: en primer lugar, la relación fe-evangelio y los postulados crisotocéntricos a la hora de definir teológicamente un modelo ocupan un lugar central en las teologías de los hermanos Poff y por supuesto de Lutero. Es decir, estamos tomando en cuenta ambas teologías (y dentro de ella la eclesiología) como una totalidad. En segundo lugar, basta consultar y estudiar las distintas obras de los tres teólogos tratados para observar la insistencia y repetición de estos temas, ya sea en artículos, libros, ensayos, tratados, cartas o escritos "confesionales".

Volviendo a repetir: sabemos que otros criterios de eclesialidad podrían haber sido desarrollados, pero nos conformamos con profundizar lo que a nuestro juicio es lo principal.

Vayamos pues a nuestras conclusiones:

a) Ambos modelos partirán de la noción de que la comunidad (grupo humano que se reúne) es la realidad primera de la o-cclesia, es más, es eclesia. Y esto es básicamente a lo que están abocados a fundamentar tanto los hermanos Boff como Lutero.

b) Lo que hace a esta comunidad -entendida primeramente co-
mo comunidad "local, pasando luego por expresiones más ampli-
as como ser un sínodo, una iglesia nacional hasta universal,
etc.- "iglesia" y cristiana es la fe de los creyentes, reali-
dad mínima constitutiva de la eclesialidad. Sin fe confesada,
para ambos modelos, sencillamente no hay iglesia.

c) La norma, en ambos casos, de la fe de los creyentes es
cristocéntrica, basada en el Jesucristo muerto y resucitado
testimoniado en el Evangelio. Esto es lo que hace a la fe
"cristiana".

d) Caracteriza a los tres teólogos tratados la estrecha rela-
ción entre el Evangelio y la palabra (con su clave cristocén-
trica), la fe y la iglesia.

e) Esta fe es un acto o una respuesta humana, que se expresa
colectivamente en la comunidad. Pero esta fe se mueve también
en una dialéctica, ya que el hecho de Jesucristo es un don
de Dios que hace posible esta fe (lo que desocharía en el ca-
so de los hermanos Boff una interpretación según la teología
"natural").

f) No obstante, encontramos en ambos modelos distintos acentos
o énfasis en la caracterización de la fe. Para el modelo
de los hermanos Boff notamos que esta fe implica una militan-

cia comunitaria y activa en solidaridad y compromiso con el prójimo necesitado, que se traduce entre otras cosas en el compromiso político. Lutero, en cambio, enfatizará más en el "impacto" individual (ligado a la salvación) que se traduce en la confianza absoluta en Dios.

g) Pero como decíamos, ninguno de los dos "acentos" se excluye o contradice, ya que se aportan mutuamente aspectos de la significancia de la fe en Jesucristo: vemos que en Lutero, por ejemplo, es esencial la relación fe-amor o fe-solidaridad con el prójimo. El punto es que significa concretamente hoy y en América Latina la solidaridad y el amor con el prójimo, a lo que los hermanos Boff dan una acertada respuesta: en primer lugar, se trata de partir del amor y la solidaridad con los más necesitados; en segundo lugar, este amor y solidaridad necesariamente debe adquirir categorías políticas si la fe y el amor desean ser efectivas y no estancarse en puros "intencionalismos".

Lutero aportaría el significado y la vivencia personal (lo que no significa individualista) de esta fe que movería al amor, la "dignificación" de la vida cotidiana, y a la solidaridad a partir de nuestra relación con Dios.

En este sentido, ambos modelos presentan la relación fe-vida en una complementaridad que es digna de destacarse. Tomando posición en base a nuestra realidad, creemos que lo expresado por los hermanos Boff es más contundente y explícito, y de esta forma, engloba, presupone e incorpora perfectamente lo expresado por Lutero en esta relación fe-amor. En otras palabras, "concretizar" lo que en Lutero (amor al prójimo) permanece en categorías amplias y casi absolutas.

h) En ambos modelos, la fe se desarrolla y se vive en un contexto comunitario en primera instancia: la comunidad eclesial, la "communitas fidelium", la asamblea de los creyentes.

i) En esta comunidad, el evangelio "vuelve" al pueblo ya sea por medio de la predicación oral en el caso de Lutero, o por la meditación, reflexión y proclamación comunitaria en el caso de los hermanos Boff. Hay un "socializar" y un "compartir" el evangelio y la palabra. No obstante, creemos que los hermanos Boff dan un papel más activo al seglar en la meditación, proclamación y reflexión de la palabra. En cambio en Lutero, a pesar de la responsabilidad que le compete al laico en la proclamación de la palabra, creemos que insiste demasiado en el rol pasivo de la "escucha" de la predicación en la comunidad. En esta línea, los hermanos Boff concretizan un rol activo típico del sacerdocio universal de los creyentes.

j) En ambos modelos, Jesucristo testimoniado en los Evangelios es la "instancia" crítica de la iglesia. Lutero lo enfatizará con respecto a la predicación, mientras que los hermanos Boff con respecto a la práctica de la iglesia.

k) Con respecto a la unidad de la iglesia, hay una coincidencia en expresar que la unidad no significa "uniformidad" y que esta no depende de las estructuras eclesiales. Sin embargo, encontramos que la crítica de los hermanos Boff (Leonardo especialmente) también van dirigidas a la posición de Lutero, ya que esta "unidad en la fe" -que teológicamente es correcta- en la práctica puede resultar en una ambigüedad tal que justifique y avale una división social en una sociedad "disimétricamente estructurada". La posición de los hermanos Boff plantea una unidad al nivel del compromiso y la praxis, presuponiendo una unidad en la fe.

l) Aquí, el punto en cuestión es qué significa la "unidad en la fe", y si se puede desligar la fe de la unidad en la praxis. Este es un tema "candente", ya que obliga a una afirmación "vaga" (unidad en la fe) a asumir sus consecuencias hig

tóricas si queremos mantener la relación indelegable de fe-
amor o fe-vida. De hecho, nos parece que para Lutero sería di-
fícil aceptar la unidad en la praxis por peligro de caer nue-
vamente en la "ley", entendiendo esta unidad como una
"uniformidad" en las prácticas. Ahora, si interpretamos el
pensamiento de Lutero(163) sumado al hecho de que la estruc-
turación de la sociedad en clases sociales es fruto del pecc-
do humano, la búsqueda de una unidad a partir de la abolición
de las estructuras sociales que nos dividen sería una tarea
del amor a partir de la justificación por la fe, lo que sería
distinto a una "uniformidad" de las prácticas.

m) Nuevamente, reconocemos los avances hechos por los herma-
nos Boff con respecto a la catolicidad de la iglesia, cosa
que en principio no estaría en contradicción con lo expresa-
do por Lutero. Pero es un avance con respecto a éste en el
sentido de definir concretamente el sentido de la catolici-
dad en un contexto de injusticia y opresión. Por ello, la
postura de Lutero se vería ampliada por esta posición si rea-
lizamos una lectura desde nuestro contexto.

Ahora bien, la pregunta a los hermanos Boff sería que
criterios se utilizan para definir lo que es una "causa uni-
versal". No negamos lo que Leonardo expresa, sino que pedimos
una mayor claridad con respecto a esto. Para Lutero, los cri-
terios serían establecidos por el evangelio, y también para
los hermanos Boff, pero de sobra sabemos que el "evangelio"
es interpretado de muchas maneras y matices, a veces, casi
antagónicas. Entonces, tal vez la pregunta sería ¿quién es-
tablece los criterios?...

n) El tema de la apostolicidad de la iglesia es donde encon-
tramos más coincidencias en lo que respecta a las cuatro no-
tas o características de la iglesia. Ambos modelos niegan que
la apostolicidad sea un atributo exclusivo que beneficie a

un número reducido de personas (obispos, por ejemplo), sino que la apostolicidad está ligada a la doctrina y palabras apostólicas, y a la responsabilidad de los creyentes y de la comunidad como "enviados".

ñ) Por último, la santidad de la iglesia y de sus miembros es interpretado radicalmente diferente en ambos modelos. Creemos que los hermanos Roff siguen planteando el esquema tradicional católico, donde la santidad es definida a partir del esfuerzo individual de algunos creyentes. Lo que varía con respecto al esquema tradicional son los "criterios" que hacen a la santidad. Más bien, nos parece correcta la posición de Lutero, donde la santidad no depende de nosotros sino del Espíritu a través de la Palabra. Nos hallamos bajo el viejo dilema de la "justificación" por la fe o por las obras, aunque no se exprese claramente en estos términos. De todos modos, la posición de Lutero no se cierra, sino que precisamente abre, a que la santidad cristiana (que es don y gracia) sea practicada y asumida también en el campo político y social.

Estos son los puntos que a nuestro juicio merecen correlacionarse para un aporte y enriquecimiento mutuo. Muchas cosas más podrían ser mencionadas como lo particular y exclusivo de cada modelo, pero creemos que no viene ahora al caso sacarlas a "relucir", no está en nuestros propósitos.

Una vez más, deseamos reconocer la agudeza y el coraje teológico de las posiciones de los hermanos Roff, que luchan muchas veces con concepciones abstractas y ambigüas frente a una realidad que exige un compromiso evangélico. Esto, a nuestro parecer, es una gran enseñanza que la eclesiología y teología nacida con el Reformador y presente en América Latina debe asumir, no por entrar en una corriente de "moda", sino por clarificar y concretizar lo que para Lutero fué u-

na tarea constante: el compromiso y fidelidad al evangelio en la historia.

- (1) BOFF, Leonardo; "Eclesiogénesis", p.23, subrayado nuestro.
Lo mismo vale para el caso de Lutero.
- (2) Ibid., p.22-23.
- (3) Hicimos alusión a esto en los capítulos anteriores.
- (4) El tema de la "eclesialidad" de las CEB's y su reconocimiento como "iglesia" comienza por Medellín hasta Puebla, contando con reconocimiento también en numerosos documentos de las Conferencias Episcopales I.A. como es el caso de Brasil.
- (5) BOFF, Leonardo; "Iglesia: Carisma y Poder", p.202.
- (6) BOFF, Clodovis; "E uma pedrinha soltou-se", p.675.
- (7) Id.; "Comunidades Cristas e política partidária", p.393.
Aunque insistimos que las prácticas de las CEB's implican hondas consecuencias políticas. Por ejemplo, nadie duda del espacio fundamental que ocuparon en Brasil como catalizadores y catapultadores de la vida política.
- (8) Id.; "E uma pedrinha soltou-se", p.675. Víctor Codina en su artículo sobre la eclesiología I.A. ("Eclesiología Latinoamericana", p.67-68) mencionará que precisamente son los hermanos Boff quienes profundizarán en el "estatuto eclesiológico" de

- (9) BOFF, Leonardo; "CEB's: povo oprimido que se organiza para la libertacao", p.314.
- (10) Id.; "Eclesiogénesis", p.21.
- (11) Ibid., p.31. La universalidad o catolicidad será nuestro tema más adelante.
- (12) Ibid., p.32.
- (13) Ibid.
- (14) Id.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.171.
- (15) Id.; "Eclesiogénesis", p.32.
- (16) Id.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.220.
- (17) BOFF, Clodovis; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.492.
- (18) Id.; "Comunidade Eclesial-Comunidade Política", p.55.
- (19) BOFF, Leonardo; "Eclesiogénesis", p.22.
- (20) SEGUNDO, Juan Luis; "El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret", t.I, Cfr. tres primeros capítulos.
- (21) BOFF, L.; op.cit., p.37. No olvidemos en este punto la insistencia de Leonardo Boff en la ecle-siología "pneumática".

- (22) BOFF, C.; op.cit., p.55.
- (23) Id.; "Crónica teológica do V encontro Intereclesial de CEB's", p.474.
- (24) BOFF, L.; op.cit., p.58.
- (25) Ibid. y BOFF, C.; "O que mudou na teoria do cristianismo de 20 anos para acá", p.12. Interesante es el papel que cumple el evangelio como "instancia crítica interna", relacionado con la noción de "ecclesia sem per reformanda".
- (26) BOFF, L.; Ibid.
- (27) Id.; "CEB'S: Igreja inteira na base", p.466.
- (28) Id.; "Eclesiogénesis", p.25.
- (29) BOFF, C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.492.
- (30) Ibid.
- (31) BOFF, L.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.200.
- (32) Cfr. Ibid., p.23.
MARINS, José; "Comunidades Eclesiales de Base. Origen, contenido, perspectivas", p.13.
BOFF, Clodovis; "Fisonomía de las Comunidades Eclesiales de Base", p.90ss.
- (33) BOFF, L.; "CEB's: povo oprimido que se organiza para la

- (34) En cuanto a la "lectura" que se hace del Evangelio en las CEB's, los hermanos Boff sostienen que es hecho "según el Espíritu"; su método exegético y hermenéutico va más allá de las palabras o de la letra (sentido literal) para realizar una lectura creativa y "espiritual" en la línea de la tradición patristica. En este sentido, el Evangelio da lugar y es la fuente "inspiradora" de la reflexión existencial y concreta (política) de la vida. Cfr. BOFF, L.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.200 ; BOFF, C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.480.
- Para más datos sobre el método exegético y hermenéutico de las CEB's, Cfr. HESTERS, Carlos; "La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base (Brasil)", p.214-221.
- Id; "A brisa leve, uma nova leitura da Bíblia", p.733-765.
- (35) BOFF, C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.488.
- (36) Id.; "CEB's e práticas de Libertacao", p.596.
- (37) BOFF, L.; "Comunidades Eclesiales de Base: povo oprimido que se organiza para a libertacao", p.212.
- (38) BOFF, C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.479.
- (39) BOFF, L.; "CEB's: a igreja inteira na base", p.466.
- (40) Id.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.200.

- (41) Ibid.
- (42) BOFF, C.; "CEB's e práticas de libertacao", p.597.
- (43) Ibid., p.598.
- (44) Ibid. Clodovis Roff ha sido uno de los teólogos latino-americanos que más ha trabajado con el tema fe-política, Evangelio-vida, desarrollando las categorías de "mediación socio-analítica" y "mediación hermenéutica" tan característica de la T.Liberación. Para este tema, Cfr. "Teología de lo político. Sus mediaciones".
- (45) Citamos a Clodovis Roff cuando expresa como se da este "proceso": "De hecho, a partir de la fe, la problemática real aparece primero bajo una forma religiosa (pecado, contradicción con el plan de Dios). Después asume una forma moral (injusticia, ganancia, arrogancia, etc.) . En seguida toma una forma política (derechos, intereses de clase, opresión, etc.). Por fin, surge la expresión económica (explotación, desigualdad de condiciones, etc.)". En "CEB's e práticas de libertacao", p.614. Estamos hablando aquí de distintas "etapas" que va pasando una CEB en su confrontación con el Evangelio y su realidad circundante, que también es mencionado por Marins (op.cit. p.23) donde las CEB's "pasan por una especie de infancia, adolescencia y madurez" en el proceso que parte de la Palabra de Dios hasta el compromiso con la historia.
- (46) BOFF, C.; "Comunidade Eclesial-Comunidade Política", p.12, ptos.1.1 y 1.1.2.
Cfr. también BOFF, I. y C.; "Da libertacao. O teológico das libertacoes sócio-históricas", p.53.

(47) BOFF, L.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.200.

(48) A este respecto, los hermanos Boff manifiestan que no se puede exigir a los miembros de una comunidad eclesial "la aceptación de un programa partidario" como condición de pertenencia o como criterio de permanencia en una CEB (o comunidad eclesial). Cfr. BOFF, L. y C.; "Comunidades Cristas e Política partidária", p.393.

(49) BOFF, L.; "CEB's: povo oprimido que se organiza para la libertacao", p.317.

(50) Id.; "CEB's: a Igreja inteira na base", p.466.

(51) BOFF, C.; "CEB's e práticas de libertacao", p.625, subrayado nuestro. Descamos destacar aquí el uso que hace C. Boff de un lenguaje "clásico" de la teología luterana; pero, lamentablemente - como comenta un joven teólogo brasileiro, "no desarrolla su luteranismo incipiente". Cfr. PAULY, Evaldo Luis; "Leitura popular da Bíblia, em Iu-tero e nas CEB's", p.40.

(52) BOFF, L.; "Eclesiogénesis", p.51.

(53) Ibid.

(54) HEFFNER, Philip; "Christian Dogmatics", t. II, p.203.

(55) BOFF, L.; "CEB's: a Igreja inteira na base", p.467.

BOFF, C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.483.

- (56) Id; "E uma pedrinha soltou-se", p.677. MR-8 fue un movimiento armado de izquierda en el Brasil.
- (57) Ibid.; p.678.
- (58) ROFF, I.; "Eclesiogénesis," p.59.
- (59) Ibid. Es lo que en cierta medida apuntaba Clodovis Roff anteriormente.
- (60) Ibid., p.70.
- (61) Ibid. Es más, Jon Sobrino opina que justamente el tema de la misión y la relación de la iglesia con lo "histórico" es lo que determina los conflictos y la división en la iglesia: "...aquí se da la raíz más profunda de la división y los conflictos actuales dentro de la Iglesia: en la concepción teórica y práctica de lo que es la misión"; en "Resurrección de la verdadera Iglesia", p.221.
- (62) ROFF, I.; "Misión y universalidad concreta de la Iglesia", p.95.
- (63) Ibid.
- (64) Ibid.
- (65) Ibid.
- (66) Ibid., p.96.

(67) Ibid.

(68) Ibid.

(69) Ibid., p.100.

(70) Id.; "Eclesiogénesis", p.70.

(71) Ibid.

(72) Ibid.

(73) Id.; "Misión y universalidad concreta de la Iglesia", p.101.

(74) Ibid., p.100.

(75) Ibid.

(76) BOFF, C.; "Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEB's", p.483.

(77) BOFF, L.; "Eclesiogénesis", p.71.

(78) Id.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.202.

(79) Id.; "Eclesiogénesis", p.72.

(80) Ibid.

(81) Id.; "Iglesia: Carisma y Poder", p.202.

(82) Leonardo Boff da una fundamentación bastante interesante en la disyuntiva "individuo"- "comunidad" en la temática de la apostolicidad: "El problema surgió cuando los Do-

ce Apóstoles fueron considerados por la reflexión canónica-teológica como individuos. Se perdió el sentido simbólico de los Doce que designaba la comunidad mesiánica (Nuevo Israel) y su colegialidad. No es que individualmente cada uno de los Doce sea enviado; es el grupo, el colegio, la comunidad de los Doce, es decir, la primera y minúscula 'ecclesia' en torno a Jesús. Por consiguiente, es la comunidad la que es apostólica y no únicamente algunos portadores del poder sagrado". En "Eclesiogénesis", p.71.

(83) BOFF, L.; "Eclesiogénesis", p.60.

(84) Ibid.

(85) Ibid.

(86) BOFF, C.; "Crónica teológica de V Encuentro Intereclesial de CEB's", p.483.

(87) BOFF, L.; op.cit, p.72.

(88) Ibid. También, la crítica "política" se dirige al interior de la iglesia en cuanto a las relaciones de poder existentes. Ibid, p.60.

(89) LUTERO, M.; "Obras" t.VII, p.247. Por el momento nos interesa su última afirmación, ya que "Catholicidad" y "santidad" de la iglesia lo veremos en los puntos siguientes.

(90) Id.; "Works of Martin Luther", t.I, p.350. El mismo criterio utilizará para definir la "herejía": ser parte de la iglesia (en este caso de

Roma) no significa mantener una comuni-
nión o sumisión, sino estar en la "ver-
dadera" fe. p.351-352.

- (91) GREINER, Albert; "La iglesia en la C.A.", p.127.
- (92) ALTMANN, W.; "Lutero, afinal o que quis?", p.22.
STUMME, J.; "El sentido de la fe y el amor", p.126-127.
- (93) REIFFELDT, M.; "O conceito da Igreja de Lutero até 1521",
citado en p.109.
- (94) Ibid.
- (95) ALTHAUS, P.; "The Theology of Martin Luther", p.43.
- (96) Nos referimos muy especialmente a la cuestión del minis-
terio.
- (97) ALTHAUS, P.; op.cit., p.44.
- (98) LUTERO, M.; "Obras" t.VI, p.40.
- (99) Ibid., p.44.
- (100) GFR. BRAKEMEIER, G.; "Interpretacao Evangélica da Bíblia
a partir de Lutero", p.32. Uno de los
esfuerzos de Lutero para que las Escrí-
turas sean accesibles al pueblo se de-
muestra por su traducción de la Biblia,
donde no importa tanto la "literalidad",
sino el lenguaje empleado. Como base pa-
ra la traducción, toma en referencia el
modo de hablar y el lenguaje de "la wa-

dre en su casa", de "los niños en la calle" y el "hombre común en la plaza", Cfr. LUTERO, M.; "Obras" t.VI, p.26. Con respecto a la "escucha" del Evangelio, Cfr, ALTHAUS, op.cit, p.44.

(101) BRAKEMEIER, G.; op.cit., p.40.

(102) LUTERO, M.; "Obras" t.VI, p.43.

(103) BRAKEMEIER, G.; op.cit., p.40.

(104) LUTERO, M.; op.cit., p.42.

(105) STUMME, J.; op.cit., p.125.

(106) Citado en ALTHAUS, F.; op.cit., p.25.

(107) Ibid., p.37.

(108) STUMME, J.; op.cit., p.123.

(109) Ibid.

(110) GREINER, A.; op.cit., p.127.

(111) ALTHAUS, F.; op.cit., p.43.

(112) LUTERO, M.; "Obras" t.T, p.192.

(113) Una visión esquemática de la teología de Lutero a través de la Confesión de Augsburgo, podemos encontrarla en los seis primeros artículos, es decir, los artículos que anteceden a la definición eclesiológica. El ró

todo teológico expuesto aquí parte de la afirmación de la Trinidad y la Revelación (I) para pasar inmediatamente a la naturaleza pecadora de los hombres (II). Dada esta distancia y separación entre los dos extremos -Dios-hombre- Dios se encarna en la humanidad a través de Jesucristo(III) dando lugar a la iniciativa de Dios hacia el hombre. Por último, el ser humano ante este "movimiento" y acercamiento de Dios responde por medio de la fe(IV) gracias a la mediación de los sacramentos y la predicación(V). Queda claro, que la iniciativa del acercamiento del hombre hacia Dios para lograr su salvación es imposible(VI) y que nuestra salvación depende de la fe.

(114) ALTHAUS, P.; op.cit., p.60.

(115) STUMME, J.; op.cit., p.119.

(116) LUTERO, M.; "Obras" t.I, p.158.

(117) ALTHAUS, P.; op.cit., p.36-37.

(118) Ibid., p.38.

(119) Este tema lo expusimos en relación a la "santidad" en el segundo capítulo. Cfr. LUTERO, M.; "Catecismo Mayor", p.74-78.

(120) Citado en ALTHAUS, P.; op.cit., cita N.2, p.35.

(121) Con estos ejemplos, hemos querido resaltar un aspecto positivo, el carácter comunitario..., pero sigue focalizándose nuestra crítica a Lutero en lo que suponemos una "cautividad" del Espíritu y una limitación del mismo como afirmábamos en el cap. anterior. No tenemos

problemas en afirmar que el Espíritu puede actuar a través de la Palabra, pero no reducirlo solamente a ella.

(122) STUMME, J.; op.cit., p.123.

(123) LUTERO, M.; "Catecismo Mayor", p.16.

(124) Ibid.

(125) Ibid.

(126) Ibid., p.18.

(127) STUMME, J.; op.cit., p.120.

(128) Ibid., p.118.

(129) LUTERO, M.; "Obras" t.I, p.162.

(130) Ibid, p.164.

(131) Ibid. En esta línea, estamos también de acuerdo con W. Altmann en cuanto que la justificación por la fe no lleva a una "pasividad" con respecto a nuestro prójimo. Cfr. "Confrontación y Liberación. Una perspectiva Latinoamericana de Lutero", p. b12-b13.

(132) Como podemos ver en el primer mandamiento expuesto en el Catecismo Mayor, las "necesidades" se plantean con respecto a la globalidad de las dimensiones humanas, donde se destaca el aspecto "material"(bienes, etc.).

(133) LUTERO, M.; "Obras" t.I, p.161. La problemática podría ser encarado desde otro ángulo también: nos referimos a la relación entre las dos justicias (activa y pasiva), donde el ser humano colabora con la justicia de Dios, y el cristiano, por su "conformación" (temática también desarrollada por Bonhoeffer) con Cristo actúa de acuerdo a: El: "Pues esto es lo que Cristo requiere, que así como el lo hizo todo por nosotros y no buscó nada para sí mismo sino todo para nosotros... así también quiere que mostremos al prójimo el mismo ejemplo"; "La doble justicia", en "Lutero: Ayer y Hoy", p.42.

(134) ALTHAUS, P.; op.cit., p.61.

(135) Ibid, p.62.

(136) Estamos tratando aquí con la temática de la teología de la Cruz y la presencia de Dios "escondido" como esperanza en los sufrimientos. Cfr. LUTERO, M.; "Obras" t.II, p. 29. Lo cuestionable en Lutero es la aceptación del sufrimiento y la adversidad como enviado por Dios.

(137) LUTERO, M.; "Obras" t.VII, p.252-253.

(138) Ibid., p.252.

(139) Cfr. Id; "Obras" t.I, p.192.

(#) Antes de pasar a las "notas", debemos mencionar que en Lutero podemos encontrar otros criterios de "eclesiali-

dad" tal como aparece en su obra "Los Concilios y la iglesia". El primer criterio por excelencia es el que ya hemos tratado (Palabra-fe), a los que le siguen los sacramentos, la absolución, los ministerios, oración y alabanza públicas y por último, la "ética" de los creyentes. No obstante, pondamos que lo enumerado son más bien notas o señales que indican a la comunidad cristiana, las cuales están supeditadas al criterio que desarrollamos en este capítulo. Nos llama la atención la última nota o señal, donde la iglesia está presente allí donde hay persecuciones y sufrimiento en fidelidad a Cristo. Cfr "Obras" t.VII, p.251-266.

(140) C.A., art.VII, p.15.

(141) LUTERO, M.; "Works of Martin Luther", p.349.

(142) SCHLINK, E.; "Theology of the Lutheran Confessions", p.205.

(143) Cfr. FISCHER, J.; "O conceito 'igreja' de Lutero segundo seus escritos 'Dos Concilios e da Igreja' e 'Contra Hans Worst'", p.141.

(144) ALTHAUS, P.; op.cit., p.200.

(145) Ibid., p.313.

(146) Cfr. GREINER, A.; op.cit., p.135.

(147) Cfr. SCHLINK, E.; op.cit., p.208. Esto a su vez nos da una idea de que la "catolicidad" no era un problema para Lutero, ya que suponía que toda comunidad de creyentes representaba la universalidad de Jesu -

cristo y el Evangelio. Un desarrollo más vasto de la "catolicidad" podemos encontrarlo en cambio en la "Apología" de Melancton, art.VII.

- (148) FISCHER, J.; op.cit., p.140.
- (149) Escribe Lutero: "...Estoy con vosotros hasta el fin del Mundo"—citando las palabras de Jesucristo—. "Cristianos vivientes (digo) han de existir siempre en la tierra, estén dondequiera que sea. De lo contrario, terminaría el reino de Cristo y no habría nadie que rezara el Padrenuestro, confesase el Credo, fuera bautizado, fuera al sacramento, fuera absuelto, etc.", en "Obras" t.VII; p.216.
- (150) FISCHER, J.; op.cit., p.141.
- (151) Cfr. por ejemplo los argumentos que ya hemos visto de Lutero contra el Modelo hegemónico; Cfr. "Works of Martin Luther" t.I, p.350.
- (152) LUTERO, M.; "Obras", t.VII, p.248.
- (153) Un ejem. de ello que ha durado hasta el día de hoy lo encontramos en la liturgia luterana tal cual es practicado por la T.E.L.U. (Culto Cristiano), donde en el Credo, por ejem., se emplea indistintamente iglesia "cristiana" o iglesia "católica".
- (154) SCHLINK, E.; op.cit., p.208.
- (155) ALTHAUS, P.; op.cit., p.72.

- (156) Citado por SCHLINK, F.; op.cit., p.204. Cfr. también
ALTHAUS, F.; op.cit., p.72-73 con respec-
to a la normatividad de la palabra apo-
stólica que se traduce en la normativi-
dad de las Escrituras.
- (157) LUTERO, M.; "Obras" t.VIII, p.28. No obstante que en este
comentario Lutero no ataca la concep-
ción de la apostolicidad correspondien-
te a la sucesión de los obispos, se co-
mienza a establecer las nuevas líneas
de su interpretación. Cfr Ibid., cita
N.29, p.30.
- (158) Citado por ALTHAUS, F.; op.cit., cita N.1, p.72.
- (159) Recordar lo desarrollado en el segundo capítulo acerca
de las responsabilidades y derechos del creyente por
su condición de sacerdote.
- (160) Cfr. el tercer art. del Credo en el "Catecismo Mayor",
op.cit, especialmente p.7".
- (161) HOEFFERKAMP, P.; "El concepto de la iglesia según los li-
bros simbólicos luteranos en su deli-
mitación frente a un malentendido 'ins-
titucionalista' de la iglesia", p.148.
- (162) Tener en cuenta la relación fe-vida que ya hemos expe-
sado.
- (163) No nos conduciría a nada una lectura "literal" de Lute-
ro acerca de su concepción social y política, ya que pa-
ra él, la estratificación de la sociedad secular era un

hecho "establecido por Dios". Hoy sabemos, merced a críticos diferentes de discernimiento, que la estratificación social es parte de una concepción ideológica destinada a favorecer unos pocos.

JALABRAC FINALES

Después de este primer paso "teórico" que hemos realizado, creemos que sería válido continuar (iconcluyendo!) este trabajo con varias preguntas cruciales, dirigidas principalmente a las iglesias "luteranas" de nuestro continente. Tenemos dos datos que son el trasfondo y el soporte de estas preguntas: por un lado, los aspectos -que a nuestro juicio- son liberadores en el pensamiento eclesiológico y teológico del Reformador que estén en la línea de la eclesiolología de las CEB's. Por el otro, el "lugar hermenéutico" a partir de la cual se piensa teológicamente.

¿Qué ha sucedido con nuestras iglesias en América Latina?. No nos explayaremos sobre la "historia" de las mismas en nuestro contexto, sino preguntar un par de cuestiones que nos parecen de fundamental importancia, a saber: Si la predicación del evangelio es una cuestión crucial, ¿a quiénes se predica?, si la predicación del evangelio tiene también por objeto llevar ayuda y consuelo, ¿a quiénes se ayuda y consuela?; si Lutero tomó partido en su momento por una causa en favor de los "despotenciados" religiosamente, ¿quiénes son los "despotenciados" hoy en todos los aspectos?; si Lutero predicó desde la posición contraria a los centros de Poder (Roma y su séquito), ¿desde dónde hablan los luteranos hoy?; si como dice Leonardo Boff, un modelo eclesiológico (y un discurso teológico) se elabora a partir de una determinada praxis y "lugar social", ¿es nuestra praxis liberadora y nuestro lugar social acorde a la Buena Noticia del Evangelio?. Como vemos nuestra gran pregunta es si las iglesias luteranas re-interpretaron, avanzaron, criticaron y elaboraron un pensamiento teológico crítico, o si se sigue atado a un confesionalismo estéril y anacrónico, que no piensa lo que expresa, sino que repite a-críticamente.

En esta línea, ¿de qué hay que hablar?, ¿del "aporte" que hace la teología luterana sacado del depósito de sus confesiones, como el modelo de iglesia "Mater et Magistra"?, o

de un pensamiento teológico y eclesiológico que es "aporte" desde una praxis fructífera y liberadora?. Particularmente, estamos en cierta medida cansados de escuchar sobre "el aporte luterano" a América Latina en estos términos, principalmente por dos motivos: en primer lugar, porque esta expresión connota que los "luteranos" no son parte de América Latina ya que el aporte es de "afuera" hacia nuestro contexto; nos preguntamos, ¿puede haber algún "aporte" válido cuando no se participa y se toma partido en una realidad conflictiva?, en todo caso, si hay algún aporte, ¿hacia quiénes va dirigido y para qué?. En segundo lugar, la expresión "el aporte luterano" a América Latina demuestra una realidad que para nosotros es alarmante: si hablamos en esos términos significa que no estamos inmersos en la historia y en las convulsiones de nuestro continente, en todo caso, la expresión sería "la reflexión luterana de y en América Latina"...

Este, para nosotros, es el centro del dilema, y con todo este trabajo y a lo largo de estos capítulos quisimos exponer que a nivel "teórico" (respetando las variables históricas y contextuales), tanto la eclesiología de los hermanos Poff como la de Lutero se complementan y coinciden en aspectos centrales; pero la falencia (no de Lutero, sino de los luteranos...) es con respecto a la praxis (de ahí el grandioso aporte de los hermanos Poff y de las CEB's), es con respecto a las opciones tomadas, es con respecto a la elaboración teológica a partir de la realidad de la miseria. Aquí, la teología luterana (y lamentablemente Lutero) enmudece, y con razón...

¿Qué significa todo esto?. ¿Debemos "evangelizar" a los pobres para poder tener un justificativo de que "hablamos" a partir de ellos? (siempre y cuando se asuma la postura en favor de los sufrientes). No descartamos el trabajo junto a ellos, todo lo contrario, pero la pregunta así planteada (por que muchas veces la hemos escuchado...) nos llevaría a decir

prores: por un lado, a no tomar en cuenta que pueden ser los pobres los que nos "evangelicen" y nos hablen, no de una manera "romántica" sino con toda su crudeza; en segundo lugar, a no entender que nuestra inserción en la marginalidad es una tarea ecuménica que debe aceptar y respetar tanto el trabajo como la reflexión liberadora de amplios sectores de la Iglesia Católica-Romana.

Esperemos que algún día ya no se hable del "aporte a", si no de la "reflexión desde"...

Por último, si nos gusta hablar tanto de la gracia, ¿son nuestras prácticas eclesiales y nuestra teología "gratuitas" o encarnan encubiertos intereses mezquinos de poder, sustentación y dominación de unos sobre otros?. Nos vamos con estas preguntas con la esperanza de que algún día, podamos contarlas sinceramente.

BIBLIOGRAFIA

- ALPERS, Hans; "El ministerio y el sacerdocio del pueblo de Dios en la Confesión de Augsburgo"; Diálogo Euménico, tomo XVI, año 1981, N.55/56, p.245-260.
- ALTHAUS, Paul; "The Theology of Martin Luther", Fortress Press, Philadelphia, 1966.
- ALTMANN, Walter; -"Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana de Lutero", FOCC, Bs. As., 1982.
- "Lutero, a final, o que quis?"; en "Reflexões em torno a Lutero", São Leopoldo, 1981, p. 9-27, N. especial de Estudos Teológicos.
- AMES, Rober; -"Is there any future for Protestantism in Latin America?"; The Lutheran Quarterly, Vol. XVII, N.1, 1970, p.40-50.
- "La Teología como juego", Ed. La Aurora, Bs. As., 1982.
- BERCHHOFF, Conrad; "The Church of the Lutheran Reformation", Concordia Publishing House, St. Louis, 1967.
- BERTRU, Norberto; "El sacerdocio universal de los creyentes", en "Lutero: Ayer y hoy", Ed. La Aurora, Bs. As., 1984, p.61-78.
- BOFF, Clodovis; -"A ilusão de uma Nova Cristandade. Críticas à tese central do Documento de Consulta para Puebla", Revista Eclesiástica Brasileira, N.39, Vol. XXXVIII, 1978, p.5-17.
- "A influência política das C.E.B.", CEDEC, Vol. 11, 1979, p.717-818.
- "CER's e práticas de libertação", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol 40, fasc. 160, 1980, p.591-625.
- "Comunidade Eclesial-Comunidade Política. Ensaio de eclesiologia política", Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.

- "Crônica teológica do V Encontro Intercelesial de Comunidades de Base", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 42, fase. 171, 1982, p. 471-481.
- "E uma pedrinha soltou-se... As bases do Povo de Deus", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 42, fase. 169, 1982, p. 653-687.
- "Eisecnomía de las Comunidades Eclesiales de Base", Concilium, Año XVII, t. II, 1981, p. 90-98.
- "O que mudou na teoria do cristianismo de 20 anos para acá", Vozes, Ano 76, Vol. LXXVI, 1982.
- "Teología de lo Político. Sus mediaciones", Síguero, Salamanca, 1980.
- "Uma Igreja popular. Impressões de uma visita pela Igreja de Grátuus (CE)", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 41, fase. 164, 1981, p. 728-744.
- "Comunidades Eclesiales de Base: povo oporido que se organiza para a libertação", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 41, t. I, 1981, p. 312-320.
- "Eclesiogénesis. Las Comunidades de Base reinventan la Iglesia", Sal Terrae, Santander, 1980.
- "Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de ecología militante", Sal Terrae, Santander, 1982.
- "Igreja: Carisma e Poder. Uma justificacao contra falsas leituras", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 42, fase. 166, 1982, p. 227 - 260.

RCEF, Leonardo ;

- "Igreja, povo que se liberta. III Encontro Intereclesial de Comunidades de Base em João Pessoa", SEDOC, Vol. 11, 1979, p. 705-700.
- "Lutero e a Teologia da Libertacao. Um desafio recíproco", Grande Sinal, Ano XXXVII, 1983, p. 751-780.
- "Misión y Universalidad concreta de la iglesia", Selecciones de Teología, Vol. XIV, 1980, N. 73, p. 95-108.
- "Teología a escuta do Povo", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 41, 1981, t. I, p. 115-118.

- ROFF, Leonardo y Clodevis; - "Comunidades Cristas e Política partidária", Revista Eclesiástica Brasileira, fase. 151, Vol. 38, 1978, p. 387-401.
- "Da Libertacao. O teológico das libertacoes sócio-históricas"; Vozes, Petrópolis, 1982.
 - "Las Comunidades Eclesiales de Base: manera nueva de ser Iglesia", Solidaridad (Bogotá), Año IV, N. 27, 1982, p. 31-36.

RAKEMEIER, Gottfried; "Interpretacao Evangélica da Bíblia a partir de Lutero", en "Reflexões em torno a Lutero", número especial de Estudos Teológicos, ano 21, 1981, p. 29-48.

RAUPER, Jerald Ed.; "The Westminster Dictionary of Church History", The Westminster Press, Philadelphia, 1971.

REYAN; "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla", Conferencia Episcopal Argentina, Bs. As., 1979.

ROFF, Víctor; "Eclesiología Latinoamericana de Libertacao", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 40, fase. 165, p. 61-81.

- COMPLIN, Joseph; "Las Comunidades de Base como lugar de experiencias nuevas", Concilium, N.104, Año XI, t.II, 1975, p.99-100.
- COMISION MIXTA CATOLICO-LUTERANO INTERNACIONAL; "Martín Lutero-testigo de Jesucristo", Estudios Teológicos, Año 23, N.3, 1983, p.287-324.
- CUNLIFFE-JONES, Hubert Ed.; "A History of Christian Doctrine", Fortress Press, Filadelfia, 1978.
- DILLIBRENGER, John-WELCH, Claude; "Protestant Christianity", Charles Scribner's Sons, New York, 1954.
- DRUIER, Martín; "A concepción luterana de ministerio eclesiológico. Algunos apuntes", Estudios Teológicos, Año 23, N.3, 1983, p.231-248.
- DUILES, Avery; "Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la iglesia en todos sus aspectos", Cal Terra, Santander, 1975.
- DUSSEL, Enrique; "La 'base' en la teología de la liberación (perspectiva latinoamericana)", Concilium, N.104, Año XI, t.II, 1975, p.76-89.
- ELLINGSEN, Mark; "Luther's concept of the Ministry: The creative tension", Work and World, Vol I, N.4, p.338-346.
- FISCHER, Joachim; "O conceito 'Igreja' de Lutero segundo seus escritos 'Dos Concilios e da Igreja' e 'Contra Hans Wurst'", Ekklesia, Año V, N.22-23, 1966, p.131-144.
- FROMM, Erich; "Tener o Ser", Fondo de Cultura Económica, B.A., 1984.
- GAPAUDY, Roger; "La 'base' en el marxismo y en el cristianismo", Concilium, N.104, Año XI, t.II, 1975, p.62-75.
- GRETFNER, Albert; "La iglesia en la Confesión de Augsburgo", Diálogo Ecuuménico, tomo XVI, año 1981, N.55/56, p.123-139.

- GRIM, Harold; "The Reformation Era", Mc.Millan, New York, 1958.
- GRUPO EDUCACION; "Contexto cultural y pedagógico de Europa y Alemania antes de la Reforma", texto en carácter de apunte, Seminario Rotativo Lutero, T.S.E.D.E.T., 6/7/83.
- HEFNER, Philip; "The Church", en "Christian Dogmatics", t.II, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- HOFERKAMP, Roberto; "El concepto de la iglesia según los libros simbólicos luteranos en su delimitación frente a un malentendido 'institucionalista' de la iglesia", Ekklisia, Año X, N.22-23, 1966, p.145-153.
- HOORNHAERT, Eduardo; "Martín Lutero, un teólogo que piensa a partir de povo", en "Reflexões em torno de Lutero", Vol II, Ed.Sinodal, Sao Leopoldo, 1984, p.9-18.
- TERSEL, R. Van; "¿Quién tiene según el Nuevo Testamento la palabra en la Iglesia?", Concilium, Año XVII, t.III, N.168, 1981, p.176-187.
- KUNG, Hans; "La Iglesia", Ed.Herder, Barcelona, 1968.
- LA CONFESION DE AUGSBURGO; Publicaciones El Escudo, Bs.As., 1973.
- LUTERO, Martín; -"A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana acerca del mejoramiento del Estado Cristiano", Obras, t.I, p.71-124, Ed. Paidós, Bs.As., 1967.
 -"Catecismo Mayor", Publicaciones El Escudo, Bs.As., 1972.
 -"Comentario de la Carta a los Gálatas", Obras, t.9, Ed. La Aurora, Bs.As., 1982.
 -"Derechos de una comunidad Cristiana", Obras, t.VII, Ed. La Aurora, Bs.As., 1977, p.99-107.
 -"Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias. Las 95 Tesis", Obras, t.I, Ed. Paidós, Bs.As., 1967, p.7-15.
 -"Disputación y defensa de Fray Martín Lutero

- contra las acusaciones del Doctor Juan Fek",
Obras, t.I, Ed. Paidós, Bs.As., 1967, p.47-56.
- "El arte de traducir", Obras, t.VI, Ed. La Aurora,
Bs.As., 1980, p.21-36.
- "La Captividad Babilónica de la Iglesia", Obras,
t.I, Ed. Paidós, Bs.As., 1967, p.173-259.
- "La disputación de Leipzig. Informe de Lutero a
Jorge Spalatin", Obras, t.I, Ed. Paidós, Bs.As.,
1967, p.57-59.
- "La doble justicia", en "Lutero: Ayer y Hoy", Ed.
La Aurora, Bs.As., 1984, p.39-48.
- "La Libertad Cristiana", Obras, t.I, Ed. Paidós,
Bs.As., 1967, p.149-167.
- "Las buenas obras", Obras, t.II, Ed. Paidós,
Bs.As., 1974, p.17-25.
- "Lo que se debe buscar en los Evangelios", O -
bras, t.VI, Ed. La Aurora, Bs.As., 1980, p.29-40.
- "Los Artículos de Esmalalda", Publicaciones El
Escudo, Bs.As., 1972.
- "Los Concilios y la Iglesia", Obras, t.VII, Ed.
La Aurora, Bs.As., 1977, p.140-277.
- "Sermón acerca del dignísimo sacramento del san -
to y verdadero cuerpo de Cristo y las Comunión",
Obras, t.V, Ed. Paidós, Bs.As., 1971, p.203-210.
- "The Papacy at Rome. An answer to the celebrated
romantic at Leipzig", Works of Martin Luther,
The Philadelphia Edition, t.I, Mohlenberg Press,
Philadelphia, 1912, p.227-237.

MARTÍN, José (y equipo); - "Comunidades Eclesiásticas de Paso. Origen,
contenido, perspectivas", Ed. Paulinas,
Bogotá, 1977.

- "Modelos de Iglesia. CEB en América La -
tina", Ed. Paulinas, Bogotá, 1976.

MARX, Carlos; "El Capital. Crítica de la Economía política",

Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

- MELANCHTON, Felipe; "Apología de la Confesión de Augsburgo", Ed. Hispánica, Concordia Publishing House, St. Louis, 1982.
- MESTRES, Carlos; -"A la luz leve, una nova leitura da Bíblia", *CEDOC*, Vol.11, 1979, p.733-765.
- "La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base", *Concilium*, Año XVI, E.III N.158, 1980, p.214-231.
- NICUEZ PONTINO, José; -"La justicia del cristiano", en "Intero: Ayer y Hoy", Ed. La Aurora, Ps.Ac., 1984.
- "Teología Católico-Popular", Apunte del IC-CC, primera reimpression, Ps.Ac., 1982.
- MONTI, Emilio; "Comunidades Eclesiales de Base", *Quadernos de Teología*, Vol.VI, N.2, 1982, p.5-18.
- MUÑOZ, Renaldo; -"Nueva conciencia de la iglesia en América Latina", Ed. Síguere, Salamanca, 1974.
- "Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla", en "Panorama de la teología latinoamericana", Síguere, Salamanca, 1974, p.230-241.
- PABILLA, René; "Porque Leonardo Poff ha sido silenciado", *Quadernos de teología*, Vol.VI, N.4, 1985, p.107-115.
- PAULY, Luis Ewaldo; "Leitura popular de Bíblia, em Intero e nas CEB's", monografía, Faculdade de Teología, Sao Leopoldo, 1982.
- FELIKAN, Jaroslav; "The Christian Tradition", Vol.IV: "Reformation of Church and Regn (1300-1700)", The University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- QUIROZ MAGAÑA, Alvaro; "Telesiológia en la Teología de la Liberación", Ed. Síguere, Salamanca, 1983.
- REHFELDT, Mario; "O conceito da Igreja de Intero até 1584", *Eclesia*, Año V, N.22-23, 1966, p.105-130.

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA, Sección Documentación, Vol.
44, 1984, t.II y Vol.45, 1985.

SCHULLEBECK, Edward; "La comunidad cristiana y sus ministros",
Concilium, Año XVI, t.I, N.153, 1980, p.
305-438.

SCHLINE, Edmund; "The Theology of the Lutheran Confessions",
Muhlenberg Press, Philadelphia, 1961.

SEGUNDO, Juan Luis; "El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe
e ideología", t.I, Ed. Cristiandad, Madrid,
1982.

SOBRINO, Jon; "Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres,
lugar teológico de la eclesiología", Sal Terrae,
Santander, 1981.

STINNE, Juan; "El sentido de la fe y el amor", en "Tutores: Ayer
y Hoy", Ed. La Aurora, 1984, p.115-141.

SWIHART, Altran; "Luther and the Lutheran Church. 1483-1960",
Philosophical Library, New York, 1960.

TILLICH, Paul; "La Era Protestante", Ed. Paidós, Bs.As., 1965.