

LA RECEPCION LATINOAMERICANA DE LA TEOLOGIA CONCILIAR DEL PUEBLO DE DIOS

SUMÁRIO

Carlos María Galli

Doctor en Teología, con
especialización en Eclesiología.
Presbítero, Párroco y profesor.
Argentino.

Na América Latina, a Igreja fez uma recepção profunda, situada e criativa da eclesiologia conciliar do Povo de Deus. Como releitura a partir da fé historicamente situada por parte das comunidades eclesiais, significa que se está percorrendo o caminho da inculturação da teologia.

Para mostrar este processo, o autor primeiro analisa a teologia conciliar do Povo de Deus e, depois, aborda a questão de sua recepção na Igreja latino-americana.

INTRODUCCION

La Iglesia de América Latina (AL)* ha hecho una recepción profunda, situada y creativa de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios (PD). Esta relectura a partir de la fe históricamente situada de nuestros pueblos significa que estamos recorriendo el camino de la inculturación teológica. Para mostrar este proceso dentro de los límites de un artículo analizo primero *la teología conciliar del PD* (1) y luego *su recepción en la Iglesia latinoamericana* (2)¹.

1. PUEBLO DE DIOS EN EL VATICANO II

La *novedad conciliar del PD* está en que nuestro título puede resumir mucho de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II y de lo esencial de la eclesiología contemporánea. Lo muestro concentrándome en la enseñanza del capítulo II de la Constitución *Lumen Gentium* (1.2.) a la luz de algunas de sus formas previas (1.1.) y de sus efectos posteriores (1.3.).

* De ahora en adelante: PD: Pueblo de Dios; AL: América Latina; TL: Teología de la Liberación; RP: Religiosidad Popular; DI: Discurso Inaugural; CEBs: Comunidades Eclesiales de Base; cap.: capítulo; cap. Espec.: capítulo especialmente; CC: Cuerpo de Cristo; E RTP: Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM; IPLA: Instituto Pastoral Latinoamericano. Santafé de Bogotá; Diss: disertación doctoral; UCA: Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.

¹ En este artículo reelaboro algunas secciones de mi investigación *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Tesis para el Doctorado en Sagrada Teología, Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires, 1993, en trámite de publicación. En particular asumo elementos de los capítulos 3, 4 y 5 de la primera sección histórico-teológica y sobre todo del 5 sobre la encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas. Este capítulo se ha publicado aparte; cfr. GALLI 1994, 5-137.

1.1. La preparación preconiliar

Hoy es común reconocer que la renovación de la eclesiología, preparada en el siglo XIX, irrumpe entre las dos guerras de la primera mitad del siglo². Ante una concepción de la Iglesia signada por la restauración de la autoridad institucional³ y dominada por el modelo sociológico y jurídico de la *societas perfecta*⁴ se redescubren las dimensiones de *misterio* y *comunidad*⁵ gracias a la vuelta a las fuentes y a una nueva vivencia comunitaria⁶. En este marco se sitúa la recuperación del título bíblico PD.

Siendo la Iglesia siempre PD y expresando esa autoconciencia de diversas formas es claro que este concepto se fue afirmando en la teología entre 1937 y 1962⁷ paralelamente al de *sacramento radical* y en cierta tensión con el de *cuerpo místico*, dominante entonces⁸. Las nociones de cuerpo y pueblo ayudaron a hallar un equilibrio entre la *realidad mística* y la *realización histórica* de la Iglesia. PD se abrió camino⁹ gracias a numerosas investigaciones sobre las fuentes bíblicas, patrísticas, medievales, litúrgicas y canónicas. Pioneros fueron los estudios de Vonier, Koster y Cerfaux en los comienzos de los 40¹⁰. El trabajo de aquellos precursores, continuado por otros, alcanzará cierto consenso a principios de los 60. Los aportes de Schmaus y Backes, en las vísperas conciliares, muestran que «es en la teología de lengua alemana donde el tema del PD ha penetrado más en la eclesiología»¹¹.

² JÁKI 1957, 16; BORI 1972, 15-44.

³ CONGAR 1960, 77-114.

⁴ AUBERT 1960, 25, habla de la «tendance sociologique propre à toute l'ecclésiologie post-tridentine». MÉNARD 1966, 46 habla de la reducción de la eclesiología al «droit constitutionnel ecclésiastique». Acerca de la Iglesia como *societas perfecta*, *inaequalis sive hierarchica* cfr. CONGAR 1984, 7-32; ESTRADA 1985, 29-32.

⁵ KELLER 1970, 86.

⁶ GALLI 1988, 171-203.

⁷ CONGAR 1965, 11; ANTÓN 1987b, 676. Según KELLER el empuje decisivo se da en los años 1937-42 (1970, 86).

⁸ Para ANTÓN 1987b, XV/XVII, al despertar de las fuerzas renovadoras en la eclesiología (1920-40) sigue un período dominado por la noción de «cuerpo místico de Cristo» (1940-50) y otro por las eclesiologías del «pueblo de Dios» y de la «Iglesia-sacramento radical» (1940-60). Para FRISQUE el redescubrimiento del *misterio* de la Iglesia va ligado al «cuerpo místico de Cristo» (1970, 194-207) y el de su *realidad histórica* se une al concepto de «pueblo de Dios» (ídem., 208-226).

⁹ KELLER 1970, 187-306; ANTÓN 1987b, 676-759.

¹⁰ CONGAR 1976b, 294. Cfr. VONIER 1937; KOSTER 1940; CERFAUX 1942.

¹¹ CONGAR 1965, 15; FRISQUE 1970, 224. Cfr. SCHMAUS 1958; BACKES 1960, 1961a, 1961b, 1964.

El Vaticano II, «Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»¹² y «culmen de la eclesiología católica»¹³, tiene en la *Lumen Gentium* la «expresión magisterial de la nueva conciencia eclesiológica»¹⁴. Conciencia expresada al rechazar el esquema preparatorio dominado por la idea de la *Societas Perfecta* y al elaborar uno nuevo a partir del *Mysterium Ecclesiae* que comprende a la Iglesia desde sus raíces trinitarias y cristológicas proyectándose a su plenitud escatológica y cósmica. La unidad de los dos primeros capítulos de la LG responde a las categorías *Misterio* y *Pueblo*¹⁵, porque el Misterio se realiza en la historia como Pueblo. LG mantiene el equilibrio entre el aspecto trascendente, indicado preferentemente por el término *Misterio*, y el aspecto immanente, indicado preferentemente por el término *Pueblo*¹⁶.

LG expresa el *sentido bíblico de misterio* que incluye no solo su realidad oculta y trascendente sino también su manifestación visible y su realización histórica¹⁷. Si en un principio aquel corresponde a la Trinidad y a su economía salvífica se concentra luego en Jesucristo y alcanza por fin a la Iglesia, configurando un «misterio sacramental»¹⁸. El Concilio usa ambos términos, originalmente equivalentes, en la línea abierta por San Agustín en la que *misterio*, englobante de ambos aspectos, se reserva para designar la realidad salvífica significada, y *sacramento* expresa su signo o manifestación externa y visible. Una eclesiología mística, como la que nos entrega LG, mantiene la totalidad de las dimensiones eclesiales y se resuelve en una *eclesiología sacramental del Pueblo de Dios*.

¹² RAHNER 1966, 4.

¹³ DULLES 1992, 84.

¹⁴ HERNÁNDEZ 1968, 259.

¹⁵ GEREMIA 1971, 152: «Il capitolo secondo viene poi a formare una sezione sola con il primo, in cui la Chiesa è descritta nella sua totalità come Mistero. Su di essi si svilupperanno in modo organico i successivi sei capitoli».

¹⁶ ESTRADA nota los *vaivenes pendulares de la eclesiología postconciliar* que rompen ese equilibrio: «Si en el postconcilio ha habido unilateralidades que han llevado a una teología del PD de índole esencialmente sociológica o desde consideraciones que invalidan su complejidad y la pluridimensionalidad de su misterio, hoy aparecen otras perspectivas también unilaterales que tienden a hablar del misterio de la Iglesia de forma abstracta y aislacionista o sin desarrollar la perspectiva del PD» (1988, 11-12). Y agrega: «Esta dicotomía es ajena tanto a los textos conciliares como al mismo proceso de discusión y de formación de esos documentos. Hay que mantener la síntesis, y la tensión que le es inherente, entre ambas afirmaciones (*misterio - pueblo de Dios*) y asimilar con todas sus implicancias intra y extraeclesiales lo que significa para la eclesiología partir del misterio eclesial y privilegiar el título de PD» (12).

¹⁷ ALBERIGO 1975, 436.

¹⁸ La expresión, teológicamente tautológica pero elocuente en nuestro idioma, pertenece a L. BOFF (1986b, 30).

1.2. La doctrina conciliar

LG no ha definido el misterio de la Iglesia¹⁹ sino que ha descrito sus dimensiones complementarias con varias imágenes, metáforas y figuras bíblicas (LG 6) manteniendo una jerarquía de significación al asociar expresiones como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu (LG 17; PO 1; AG 7) ya que la Iglesia es un pueblo reunido por la unidad de la Trinidad (LG 4b). Le da un número a la expresión paulina *Cuerpo de Cristo* (LG 7) en una exposición sistemática de estilo bíblico que supera la *Mystici Corporis Christi* de Pío XII²⁰ pero haciéndole perder su exclusividad anterior. «El Concilio ha querido formalmente no privilegiar Cuerpo Místico»²¹. Sin entrar aquí en la cuestión de precedencia ni en la integración de ambas nociones es claro que el título comprehensivo del capítulo II y el empleo de las expresiones *Pueblo de Dios* e *Iglesia* para designar la comunidad cristiana muestran una *opción decisiva* de la asamblea. Esto es uno de los logros más notables del Vaticano II: «la LG colocaba en mayor relieve la idea de PD... Con razón están de acuerdo muchos teólogos en reconocer en esta orientación tan nueva *una de las mayores originalidades*, no solamente de la Constitución, sino de todo el Concilio»²².

La categoría PD, presente en todo el texto²³, tiene un lugar preponderante en LG²⁴. El interés por exponer la eclesiología desde esta óptica está desde el inicio y recorre una larga historia hasta el texto final²⁵. Un jalón decisivo es

¹⁹ PHILIPS 1974, 22; lo mismo dice CONGAR: «Il n'a pas prétendu 'définir' l'Église» (1984, 133).

²⁰ CONGAR 1984, 137-161.

²¹ CONGAR 1984, 133.

²² DE LUBAC 1967a, 77-78; lo mismo en ANTÓN 1969a, 202 y en LAURENTIN 1967, 56.

²³ Un relevamiento del Concilio muestra que de las 284 veces que se usa la voz *populus* y sus derivados 184 se refieren, de una u otra manera, al PD y 100 a los pueblos civiles, en singular o en plural. De las 184 referidas, el título *Populus Dei* aparece literalmente o en alguna de sus variaciones gramaticales latinas 102 veces: 41 en LG, 17 en AG, 14 en PO, 7 en GS, 7 en AA, 6 en CD, 3 en GE, y sólo una vez en SC, DV, UR, OT, PC, NA, DH, mientras que no aparece en OE y en IM. En el resto de las 82 locuciones referidas a la Iglesia aparece como *populus Novi Testamenti*, *populus christianus*, *sacerdotalis populus*, *populus acquisitionis*, *populus messianicus*, *fidelis populus*, *populus* referido al pueblo eclesial, en este o en los otros casos propios de la lengua latina. Una visión orgánica de los textos en la voz *Volk Gottes* de la Concordancia de Deretz - Nocent 1968, 579-585; cfr. también KELLER 1970, 237-246.

²⁴ Para una mirada de conjunto sobre todos los textos de la LG acerca del PD cfr. Istituto 1968, 179-180.

²⁵ Según CONGAR «cette histoire n'a pas été écrite au détail» (1984, 128); lo mismo en ANTÓN 1967b, 162.

la propuesta del Card. Suenens en la discusión del segundo esquema que lleva a desdoblarse el antiguo cap. III y a anteponer al de la jerarquía un cap. especial *De populo Dei* con una estructura nueva y orgánica²⁶. Luego del debate conciliar, el trabajo de la Subcomisión encargada y la aprobación de la Comisión teológica, entre el segundo y el tercer período, Mons. Garrone presenta el nuevo capítulo indicando las seis razones por las que se propone asignarle un puesto inmediatamente posterior al cap. I²⁷ y justificando la estructura que comanda los ns. 9-17²⁸. En el nuevo capítulo importan su contenido, su título y también su lugar, porque éste establece la *secuencia Misterio - Pueblo - Jerarquía* como un decisivo factor de inteligibilidad eclesial.

²⁶ GEREMIA 1971, 62 recuerda la articulación de esquema-Suenens en 5 caps.: 1) De Ecclesiae mysterio, 2) De populo Dei in genere, 3) De constitutione hierarchica Ecclesiae, 4) De laicis in specie, 5) De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia. Agrega sobre el cap. 2: «Totalmente nuovo e organico nella sua struttura si presentava invece il capitolo sul Popolo di Dio» (id., 64). Muchos Padres se manifestaron a favor del cambio de estructura. Entre ellos K. Wojtyła (Cracovia) quien asume la categoría de PD a partir del misterio de la Encarnación y con una dimensión universal. En su intervención del 21/10/63 en la Congr. Gral. LXII afirma que la noción de PD es *universalísima* y que por tanto a él pertenecen todos, también los ministros jerárquicos, de modo que la constitución jerárquica de la Iglesia supone que se constituya el PD anteriormente. Propone colocar el cap. sobre el PD *antes* que el de la jerarquía: «Pero en especial parece que mejor se trataría sobre el PD en el cap. II antes que de la constitución jerárquica de la Iglesia, o sea del episcopado... *La constitución jerárquica de la Iglesia supone la constitución del PD*» (AS II/III, 154).

²⁷ Bajo el título *Rationes propter quas Caput 'De Populo Dei' immediate post Caput I 'De mysterio Ecclesiae' ponendum aestimatur* el 17/9/64, en la Congr. Gral. LXXX, Mons. Garrone expone las seis razones que justifican la nueva ubicación. Las tomo y resumen de AS III/I, 209-210: 1) La exposición del PD es parte del mismo misterio de la Iglesia y no se puede desligar de su íntima naturaleza; 2) en el plan salvífico de Dios el Pueblo es del orden del fin mientras que la jerarquía entra en la categoría de medio y corresponde considerar primero al Pueblo en su totalidad; 3) una buena estructura interna pide que se trate primero del pueblo y de todas sus personas, y con posterioridad de sus varias categorías como jerarquía y súbditos, religiosos y laicos, ya que en este cap. no se trata sólo de los laicos; 4) se dispone mejor la materia si en el cap. I se trata de la Iglesia en toda su amplitud y en el II del mismo misterio en el tiempo medio («de ipso mysterio quatenus 'inter tempora'»); 5) es un enfoque más apto para exponer la unidad de la Iglesia en su católica variedad; 6) es una perspectiva más adecuada para tratar la relación entre católicos, cristianos no católicos y todos los hombres, y en particular la doctrina de la misión; cfr. ANTÓN 1967b 177/8 y GEREMIA 1971, 130/1.

²⁸ En la Relatio posterior a la discusión Garrone delinea la *estructura final* del cap. con un n. introductorio (9), una primera (10-12) y una segunda parte (13-17) (AS III/I, 501/2). PHILLIPS (1968, I, 161-163) dice que a la introducción (9) le siguen dos bloques: la Iglesia como pueblo sacerdotal y profético (10-12) y pueblo universal y misionero (13-17).

PD es «el conjunto o la totalidad de los fieles»²⁹. El título, como ha sido elaborado por LG 9-17, tiene muchos valores eclesiológicos³⁰. Entre ellos están su capacidad para significar la dimensión comunitaria y social de la salvación que se realiza en un "pueblo"; las ideas de elección, alianza y pertenencia al ser pueblo "de Dios"; el carácter histórico de la Iglesia en su continuidad y novedad con respecto a Israel; la condición "peregrina" de este pueblo por su dinamismo escatológico; la unidad interna de la Iglesia a partir de una ontología de la gracia que afirma la dignidad común y la igualdad esencial previas a toda diversidad de carisma, oficio o estado; la participación de todos los fieles en la actividad mesiánica y salvífica de Jesucristo; el sacerdocio bautismal y el sentido de la fe de todos los cristianos; la relación entre la Iglesia universal y las iglesias particulares radicadas en las culturas; el valor ecuménico e interreligioso por indicar diversas formas de pertenencia y ordenación más allá de la estrecha formulación de *membra*; el carácter mesiánico de la Iglesia en el seno de la humanidad y la historia; la integración de la misión en la eclesiología.

A esto se añade el valor teológico de un concepto propio y análogo que mejora la capacidad de significación de las metáforas porque su fuerza semántica proviene de la analogía con una comunidad visible. La referencia a esa experiencia perceptible le da valor catequístico y lo hace «un concepto básico de la pastoral»³¹. Philips, destacado redactor de LG, al comentar LG 6 pregunta por qué fuera de una alusión a la ciudad está allí ausente el tema del PD. Luego de recordar que LG le dedica luego un capítulo entero dice que «el término PD no se puede aplicar a la Iglesia como una comparación sino como

²⁹ GARRONE define así el contenido del título PD: «*Populus Dei hic non intelligitur de grege fidelium, prout ab Hierarchia contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastores sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent*» (AS III/I 209); y en su tercera razón donde da prioridad al todo sobre las partes, dice: «*Melior structura postulat ergo ut imprimis de ipso coetu et de omnibus in eo personis agatur, et postea de variis categoriis... Ergo in hoc capite nullo modo de solis laicis tractatur*» (id., 210). Sin embargo, fuera de este cap. a veces se desliza el significado hacia el laicado, «parfois 'populus' signifie par contre le peuple de l'Église, les fidèles distingués de leurs pasteurs» (CONGAR 1984, 134, con ejs. en LG 23a; 26c; 28b; 45a) generando una ambigüedad en el lenguaje del postconcilio.

³⁰ En su segunda Relatio GARRONE nombra algunos valores del título, que muestra a la Iglesia 1) en su estadio histórico; 2) y en la totalidad de sus miembros; 3) haciendo patente que la jerarquía es parte y al servicio del pueblo; 4) iluminando la unidad en su católica multiplicidad; 5) mostrando las relaciones de sus miembros con los demás hombres; 6) ubicando la misión en el tiempo hacia la escatología (AS III/I, 500/1). Cfr. CONGAR 1965, 9-33; ANTÓN 1967, 155-181; GRILLMEIER 1966, 177; CONGAR 1976a, 89-119; SEMMELROTH 1968, 451-465; RATZINGER 1986, 1-2 y 11.

³¹ ELLACURÍA 1983, 840.

la expresión de su mismo ser. No se puede decir: la Iglesia es semejante a un pueblo de Dios, como diríamos: el Reino es semejante a un grano de mostaza. Hay que afirmar: la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada hay ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad³². PD es un *concepto propio* porque expresa que la Iglesia es un Pueblo en «sentido verdadero»³³, aunque lo sea de un modo distinto a los pueblos civiles. Y es un *concepto análogo* porque ve la Iglesia en analogía con la comunidad histórica del pueblo, posibilitando «una eclesiología más flexible, que reflexione sistemáticamente sobre el carácter histórico y social de la Iglesia»³⁴. Si la semejanza acerca a la Iglesia a lo que es un «pueblo» la desemejanza proviene de su peculiar condición de pueblo «de Dios»³⁵.

Además PD, tal como fue preparado por la eclesiología anterior³⁶, refleja al misterio de la Iglesia en una *perspectiva histórico-salvífica* porque un «pueblo» evoca siempre a la «historia»³⁷. La Iglesia se realiza en las distintas etapas históricas del plan de Dios analizadas en LG 2 y 9. En este número se pasa de la antigua a la nueva Alianza y se caracteriza a la Iglesia como *Pueblo nuevo* (9a), *mesiánico* (9b) y *peregrino* (9c). La idea de *peregrinación* del PD, repetida en varios textos (LG 11b; 21a; 48c; 68), se vincula a la de *misión* porque «la Iglesia peregrina es por su naturaleza misionera» (AG 2a). El Pueblo peregrino es católico y misionero³⁸. Como dice Keller «la Iglesia como PD peregrino no significa simplemente ser-en-camino sino participación en la misión del Hijo y del Espíritu Santo»³⁹.

³² PHILIPS 1968 I, 132.

³³ BACKES 1961b, 124.

³⁴ KAUFMANN 1974, 80.

³⁵ BACKES 1960, 115; 1961a, 90.

³⁶ KELLER 1970, 237 resume así su estudio: «Die Kirche wird von Volk-Gottes-Begriff her *heilsgeschichtlich* gedeutet. Damit bestätigt sich, daß 'Volk Gottes' nur in einem heilsgeschichtlichen Verständnis grundlegender Kirchenbegriff sein kann». ANTÓN 1987b, 730 «El elemento *más relevante* de la noción de PD y, consiguientemente, de la corriente eclesiológica centrada en dicha noción comparada con la de CC, es la afirmación de la *historicidad* de la Iglesia».

³⁷ LAURENTIN 1967, 57: «Le chapitre II retrouve spontanément la dimension historique de l'Église».

³⁸ La sexta razón de Garrone en su primera Relatio vincula la misión a la condición histórico-escológica de la Iglesia: «et in specie ad envolvendam doctrinam de 'missionibus', donec perveniat ad terminum eschatologicam perfectae consummationis» (AS III/I, 210). Lo mismo la sexta razón de su segunda Relatio: «Tandem melius videtur quomodo in tempore continuetur et crescat opus et vita Christi in mundo, ita 'ut de Missionibus' doctrina involvatur» (id. 501).

³⁹ KELLER 1970, 240.

Con esto PD «presenta la imagen del misterio de la Iglesia en su dimensión humana, su aparición y su expansión en el mundo y en el tiempo. Podríamos darle también el título: *la catolicidad histórica de la Iglesia...* En términos bíblicos la catolicidad histórica de la economía divina se expresa así: el pueblo de Dios en su peregrinación a través de la historia santa, partiendo de la vocación de Israel, hacia la Iglesia de dimensiones mundiales»⁴⁰. El uso de la categoría PD para mostrar la dimensión social, histórica y universal de la Iglesia responde al pedido de Pablo VI de construir una «teología histórica y concreta» más afín a la sensibilidad del hombre moderno. La Iglesia es el *Pueblo de Dios en la historia del mundo* y nuestro título afirma «una relación con la humanidad en su conjunto»⁴¹ o bien «el carácter histórico de la Iglesia en la unidad de la historia de Dios con los hombres»⁴².

Esto se advierte en LG 9, texto dividido en tres párrafos⁴³, que afirma que la voluntad salvífica universal de Dios se realiza históricamente «constituyendo un Pueblo» (LG 9a). Tal inicial visión universalista es la premisa lógica para el discurso sobre el Pueblo israelita y sobre el Pueblo mesiánico. Esa perspectiva histórica reaparece en los párrafos siguientes: en el segundo al manifestar el significado universal de este Pueblo «para todo el género humano» (LG 9b) y en el tercero al ver al nuevo PD como Iglesia que «entra en la historia» y camina entre los pueblos. El *carácter trascendente e inmanente* del PD se asocia a otra gran idea de la teología bíblica de la historia: *el sujeto social de la salvación es un Pueblo elegido "de" y destinado "a" los pueblos*⁴⁴. LG 13, dedicado a la catolicidad, completa esta mirada histórico-universal y ayuda a pensar la relación entre el Pueblo de Dios y el mundo de los pueblos cuando en su segundo párrafo logra esta formulación realmente inspiradora: «el único Pueblo de Dios está presente "en" todos los pueblos de la tierra» (LG 13b).

Hay que recordar otro aspecto para poner en su lugar a algunas críticas posconciliares que ven al PD sólo como un concepto veterotestamentario. LG explicita *los componentes cristológicos del Nuevo Pueblo de Dios*. Limitándome al n. 9⁴⁵ transcribo los textos más importantes y destaco tales referencias. LG

⁴⁰ PHILIPS 1968 I, 162.

⁴¹ CONGAR 1976a, 99.

⁴² RATZINGER 1986, 11.

⁴³ PHILIPS 1968, I 167-174; GRILLMEIER 1966, 178-180; GEREMIA 1971, 131-132.

⁴⁴ GRILLMEIER 1966, 180.

⁴⁵ Garrone presenta el número inicial *Novum foedus novusque populus* así: «Ad modum 'introductionis De Populo Dei in genere' agitur, altius repetendo ad eius anteriorem quasi historiam, in qua omnia in figura illi contingebant, et *Novi Testamenti*, a quo populus Dei fundamentum accipit, incomparabilia dona describendo» (AS III/I, 501).

9a resalta la novedad del *Pueblo de la nueva alianza* sellada en la Pascua de Cristo, convocado por la Palabra y el Espíritu, al que los hombres se incorporan por la fe y el bautismo, realmente universal porque reúne judíos y gentiles⁴⁶. La recreación del concepto es más transparente en el tercer párrafo al pasar al nombre *Iglesia*⁴⁷: el Pueblo del NT es el *Nuevo Israel*, la Iglesia de Cristo, adquirida con su Sangre y dotada de su Espíritu, la Iglesia peregrina que cumple la figura de la asamblea cultural peregrina por el desierto. Esta recreación cristológica del PD es más expresiva al considerar la categoría *Pueblo mesiánico* que lo señala como portador de una salvación universal⁴⁸. Los rasgos del pueblo mesiánico⁴⁹ son *proprios del NT* y están vinculados literariamente por el verbo «tener»: el PD tiene a Cristo glorioso por Jefe y Cabeza, a la dignidad filial en el Espíritu por condición, al mandamiento nuevo del amor por ley⁵⁰, y a la dilatación del Reino por fin. El texto une las nociones Pueblo, Cuerpo y Templo con acento cristológico: el Pueblo mesiánico es *el Cuerpo que tiene por Cabeza al Mesías*.

⁴⁶ "Nueva alianza que estableció Cristo, es decir, el *Nuevo Testamento en su sangre* (cfr. 1 Cor., 11,25), convocando un pueblo *de entre los judíos y los gentiles* que se condensara en unidad no según la carne sino en el *Espíritu* y constituyera un nuevo Pueblo de Dios. Pues los que creen en Cristo, renacidos de germen no corruptible, sino incorruptible, por la *palabra de Dios vivo* (cfr. 1 Pe., 1,23), no de la carne sino del *agua y del Espíritu Santo* (cfr. Jn., 3,5-6), son hechos por fin «linaje escogido, sacerdocio real, nacimiento santa, pueblo de adquisición ... que en un tiempo no era pueblo, y ahora es pueblo de Dios» (1Pe. 2,9-10)" (LG 9a).

⁴⁷ "Así como el pueblo de Israel según la carne, peregrino por el desierto, es llamado alguna vez *Iglesia de Dios* (cfr. 2 Esdras 13,1; Núm. 20,4; Deut. 23, 1ss), así el *nuevo Israel* que va avanzando en este mundo hacia la ciudad futura y permanente (cfr. Hebr. 13,14) se llama también *Iglesia de Cristo* (cfr. Mt. 16,18), porque *El la adquirió con su sangre* (cfr. Act. 20,28), la *llenó de su Espíritu* y la proveyó de medios aptos para una unión visible y social" (LG 9c).

⁴⁸ "Ese pueblo *mesiánico* tiene por *Cabeza a Cristo*, «que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom. 4,25), y habiendo conseguido un *Nombre* que está sobre todo nombre, reina ahora gloriosamente en los cielos. Tienen por condición *la dignidad y libertad de los hijos de Dios*, en cuyos corazones habita el *Espíritu Santo* como en un templo. Tiene por ley el *nuevo mandamiento de amar* como el mismo Cristo nos amó (cfr. Jn. 13,34). Tienen como fin *la dilatación del Reino de Dios*, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos cuanto se manifieste *Cristo, nuestra vida* (cfr. Col. 3,4) , y «la misma criatura sea liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la *libertad gloriosa de los hijos de Dios*» (Rom. 8,21)" (LG 9b).

⁴⁹ CONGAR 1984, 135. En este párrafo SEGUNDO se advierte con claridad la justeza del testimonio de PHILIPS: «A parcourir le texte, le lecteur reconnaîtra maintes fois les conceptions les plus chères de l'*ecclésiologie* du Père Congar, et parfois même son style et comme qui dirait son écriture» (1974, 23).

⁵⁰ La segunda y la tercera características recuerdan la sintética expresión de BACKES acerca del Pueblo del NT: «Er (Christus) hat seinem Volke sein Gesetz und seinen Heiligen Geist gegeben» (1961a, 87).

Esta *reinterpretación neotestamentaria del concepto PD* se debe a los factores cristológicos, pneumatológicos, escatológicos y éticos propios de la Iglesia de la Nueva Alianza. El significado conciliar de PD, conforme al NT, es sin duda cristológico y refleja con transparencia, aunque sin exclusividad, *el misterio del Pueblo de Dios* (ChL 8).

1.2. La situación posconciliar

La *eclesiología* que parte de la doctrina del Vaticano II es amplia y rica⁵¹. Pero la *autocomprensión* de la Iglesia como PD, siendo un aporte novedoso del Concilio, no se ha vuelto un eje *eclesiológico* central. En 1970 Keller decía que «los conocimientos exegéticos referentes al Pueblo de Dios peregrino no han sido todavía plenamente interpretados por la teología sistemática⁵². En 1981 Dejaifve, al revisar el panorama *eclesiológico* trazado por Mondin (1980) y al evocar a Koster (1940), observaba la misma carencia. «A decir verdad, aquello que más falta, es un fundamento, una idea central, un *Grundbegriff*, alrededor del cual se organizaría un tratado teológico. La tarea del presente artículo es atraer la atención sobre las sugerencias provistas al respecto por el Vaticano II. El Concilio, rompiendo con una línea que había recientemente propuesto el Magisterio, nos ha llevado de nuevo por un cambio de frente saludable hacia aquello que parece bien ser la concepción bíblica original, base indispensable de toda reflexión teológica: *la noción de Pueblo de Dios*»⁵³.

Los informes de *eclesiología* confirman esos juicios porque la teología europea no ha recogido de un modo sistemático e integral este concepto. El mejor seguidor de nuestra noción afirma que «recurriendo analíticamente a la *eclesiología* posconciliar es en efecto difícil sustraerse a la impresión que la noción de PD ha sufrido un proceso de *desafección* que la ha sacrificado a otras nociones *eclesiológicas*»⁵⁴. Las nociones *Comunión* y *Sacramento*, convertidas en clave de lectura conciliar y posconciliar, sirven al *eclipse* de

⁵¹ DULLES 1974; GONZÁLEZ DE CARDEDAL 1978, 81-161; MONDIN 1980; DIANICH 1981, 454-462; COLAIANNI 1983, 148-155; VELASCO 1983, 456-471; DULLES 1986, 321-335; ANTÓN 1987a, 361-388; ANTÓN 1987b, 952-1044; ANTÓNIAZZI 1988, 327-340; DULLES 1992, 73-84.

⁵² KELLER 1970, 246.

⁵³ DEJAIFVE 1981, 857.

⁵⁴ COLOMBO 1985, 107.

PD en un proceso de inadecuación con la LG⁵⁵. Colombo, al analizar lo comunal⁵⁶ y sacramental⁵⁷, denuncia peligros cruzados de *des-historización* de la Iglesia al negar su encarnación histórica y de *des-teologización* del PD al ser reducido a una interpretación política. La recta interpretación del misterio indica la encarnación del plan divino de salvación en el mundo y un concepto pleno de PD refleja su contenido teológico y su presencia histórica.

El análisis detallado del tema, que he hecho en otro lugar y no se puede repetir aquí⁵⁸, muestra que la teología del PD no se desarrolló pacíficamente en el posconcilio europeo sino que, beneficiándose con algunos aportes fecundos, osciló entre interpretaciones equívocas y relativizaciones descalificantes. Por eso nuestro concepto ha tenido que mantenerse ante la fuerte promoción de otros como misterio, comunión, sacramento y cuerpo. En un trabajo que resume una ponencia tenida en 1989 en una reunión del equipo de reflexión del CELAM⁵⁹ he mostrado con detalle como a los veinte años del Concilio algunos autores centraron la crisis de la Iglesia posconciliar en la interpretación del concepto PD. En ese marco se produjo el mayor *debilitamiento* de nuestra categoría que tiene un signo muy claro en la *Relatio finalis* (RF) del Sínodo Extraordinario de 1985. No es posible exponer todos los valores de este documento al sintetizar las grandes líneas conciliares desde

⁵⁵ COLOMBO 1985,110: «Sotto questo profilo, la costituzione conciliare ha impresso una svolta alla riflessione ecclesiologicala preconciliare. Di qui la fondamentale incoerenza e impertinenza, o almeno, la *inadeguatezza*, della interpretazione della *Lumen Gentium in termini di 'ecclesiologicala di comunione'*. Polarizzata sul superamento della ecclesiologicala societaria, essa blocca la costituzione sulla problematica preconciliare, invece di seguirla nella sua svolta e quindi coglierla nella sua 'novità'. In conclusione ci sembra che il carattere 'storico' della Chiesa, chiaramente proposto *nella categoria fondamentale della Lumen Gentium -il 'Popolo di Dio'*- non abbia potuto raccogliere tutta l'attenzione dovuta, perché la riflessione ecclesiologicala postconciliare è partita pregiudicata e si è trattenuta indebitamente sulla nozione di 'comunione'».

⁵⁶ COLOMBO analiza tres variantes posconciliares en las que se busca la comunión: 1) fuera de la institución eclesial, suscitando comunidades alternativas, constestarias o subterráneas (1985, 111-112); 2) dentro de la institución que se constituye en las iglesias particulares (112-115); 3) a través de pequeñas comunidades que conforman la «iglesia de abajo» o «de base», en contraposición a la iglesia «de arriba», sea en la versión latinoamericana de las «pequeñas comunidades de base» (117-122), sea en la versión europea, o mejor alemana, de la «Kirche von unten» (122-126).

⁵⁷ COLOMBO 1985, 127-135. La perspectiva sacramental domina la interpretación posconciliar pero no el texto conciliar (127), porque en LG la categoría privilegiada es PD y la noción de sacramento tiene un uso muy limitado (id., 128).

⁵⁸ GALLI 1993, 151-209.

⁵⁹ GALLI 1990, 113-121.

sus cuatro constituciones y resumirlas en la frase *La Iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo, para la salvación del mundo*⁶⁰. Su segunda parte, que «ofrece una síntesis de las corrientes eclesiológicas actuales»⁶¹, se articula según los conceptos *misterio, comunión y misión* y entiende a la Iglesia como «misterio de comunión misionera».

El *misterio de la Iglesia*⁶² es visto desde el misterio de Dios revelado por Cristo y participado en el Espíritu que ilumina el misterio del hombre y ofrece la respuesta última al secularismo. Resaltando su naturaleza trinitaria, cristocéntrica y sacramental⁶³ y fundando la vocación universal a la santidad afirma: «Toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo. El Concilio describió de diversos modos la Iglesia, como *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Templo del Espíritu Santo, Familia de Dios*. Estas descripciones de la Iglesia se completan mutuamente y deben entenderse a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo. No podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia» (RF II, A, 3). Aquí está la *única mención del PD* que trae el texto. Para Kasper, secretario de la reunión, presentar todas las imágenes no atenta contra esa noción y además aquellas deben interpretarse desde el Misterio, «clave de interpretación para todas las otras declaraciones de la Iglesia»⁶⁴. Para Antón «los intentos de dar un valor absoluto a la noción de PD quedan contrarrestados de modo práctico por la *Relatio* al recurrir a la multiplicidad de imágenes bíblico-patristicas para describir el misterio de la Iglesia»⁶⁵.

⁶⁰ El título es *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*; relación final del Sínodo Extraordinario 1985; *L'Osservatore romano* 22/12/85, 11-14.

⁶¹ DULLES 1992, 84.

⁶² ANTÓN 1987b, 1157: «El misterio de la Iglesia ha sido el *tema central del Sínodo*, porque no pocas de las interpretaciones defectuosas del Vaticano II en el posconcilio conciernen directa o indirectamente a la naturaleza y a la misión de la Iglesia. Como en el Concilio, la *Relatio* asume el término 'mysterium' en el epígrafe mismo de este capítulo. En realidad, sólo la *visión mística y sacramental* de la Iglesia es capaz de «evitar las falsas interpretaciones sociológicas o políticas sobre la naturaleza de la Iglesia» (citando el *Nuntius ad christifideles* del mismo Sínodo).

⁶³ RF II, A, 2: «La Iglesia se hace más creíble, si hablando menos de sí misma, predica más y más a Cristo crucificado (cfr. 1 Cor 2,2), y lo testimonia con su vida. De este modo la Iglesia es *como un sacramento de la comunión* con Dios y también de la comunión y de la reconciliación de los hombres entre sí»; cfr. ANTÓN 1987b, 1156-1157.

⁶⁴ KASPER 1986, 76.

⁶⁵ ANTÓN 1987b, 1158.

Aquí PD queda como una expresión más del misterio eclesial. Si bien esa asamblea no podía hacer una suma eclesiológica que resolviera los puntos difíciles era lógico esperar que, si el diagnóstico centraba la crisis en el PD, el remedio comprendiera una coherente declaración de su significado. Pero esto faltó en la RF⁶⁶. «Partiendo de ahí nadie podría sospechar que el PD hubiese sido *el título* de todo un capítulo de la LG que había servido a modo de *tema arquitectónico* de la eclesiología conciliar y que se había introducido precisamente como articulación del verdadero misterio de la Iglesia, que realiza su camino entre la ascensión y la parusía. En el intermedio entre el Concilio y el Sínodo debió de pensarse que para reformular el misterio de la Iglesia era necesario obnubilar un tanto la expresión de Pueblo de Dios»⁶⁷. La necesaria crítica contra interpretaciones sociologizantes o politizantes del concepto termina afectándolo y contribuyendo a su descalificación.

Es triste que sus vicisitudes semánticas hayan hecho que muchos todavía no capten la centralidad de este concepto bíblico, tradicional y magisterial. Recuerdo que hace unos años, dictando *Introducción a la Pastoral* en un centro de formación sacerdotal, pregunté cuál era el título de los tres primeros capítulos de LG. Al responderme un alumno que el primero era misterio otros agregaron que los siguientes eran comunión y misión. Entonces noté cómo este esquema eclesiológico tan usado últimamente⁶⁸ sustituye inconscientemente al esquema conciliar misterio-pueblo-jerarquía. Veo necesario recrear en nuevas circunstancias el orden ejemplar *Misterio-Pueblo-Misión* según el sentido conclusivo que tiene el n. 17 sobre la misión en LG II. Recordando a Congar digo que el PD es «quien» porta el misterio / sacramento de comunión. Todo el PD es el sujeto de la comunión misionera en la historia (AG 35, DH 13, EN 59, RMI 31). Por eso prefiero presentar a la Iglesia como el *misterio del Pueblo de Dios misionero*, sacramento de salvación y comunión para los pueblos.

⁶⁶ ANTÓN lo admite al hacer sus observaciones críticas basadas en hechos innegables: «El silencio en torno a la noción de 'pueblo de Dios' habla a voces. Más aun, tratando del sujeto histórico de la misión de la Iglesia, se emplea el término equivalente de 'pueblo mesiánico'» (1987b, 1171). A lo que, paradójicamente, agrega: «Quien sigue de cerca la discusión en torno a la Iglesia popular y las interpretaciones unilaterales -horizontales y políticas- de la noción de PD en ciertos ambientes de las teologías de la liberación, no se extrañará de que ésta no aparezca en la Relatio» (id.).

⁶⁷ KOMONCHAK 1986, 383.

⁶⁸ Sobre la *eclesiología de comunión* cfr. KASPER 1987, 15-31; BLAZQUEZ 1988, 9-102; EYT 1993, 321-334.

Esto contribuirá, frente al debilitamiento, a fortalecer la *eclesiología del PD*. Eso exige precisar la *relación entre el Misterio y el Pueblo* en una *eclesiología sistemática*. Es justo recordar aquí que antes de la RF y como aporte a ese Sínodo la Comisión Teológica Internacional editó las *Cuestiones selectas de eclesiología* que reconocen el puesto central del PD y lo elaboran sugestivamente vinculando los conceptos misterio y sujeto histórico⁶⁹.

2. EL PUEBLO DE DIOS EN AMERICA LATINA

La *Iglesia* latinoamericana en su conjunto ha captado la riqueza de este tema conciliar y la *eclesiología* latinoamericana en sus distintas vertientes ha desplegado algunos de sus significados y valores. En torno a la categoría PD «se está esbozando un capítulo importante del pensamiento teológico latinoamericano»⁷⁰. Un rastreo completo pide ver la enseñanza de Medellín y Puebla y luego a nuestros teólogos más destacados. Algo de eso he hecho en otro lugar al presentar el aporte de Gera secundado por Scannone y el de L. Boff precedido por Muñoz⁷¹. Dada la amplitud del tema en lo que sigue me limito a presentar la recepción del tema conciliar en general (2.1.) para detenerme luego en la exposición de Puebla (2.2.) y en el concreto aporte a la intelección de la relación Pueblo de Dios-pueblo (2.3.). Al final enuncio otro aspecto central del tema que queda abierto: la «encarnación» del PD en los pueblos (2.4.).

2.1 La recepción latinoamericana

En la *Iglesia* de AL nuestro concepto siguió un camino complejo. Por un lado recibió influencias de *eclesiologías* europeas que lo cuestionaron porque comprendían a la *Iglesia* como una *pequeña comunidad* o de *teologías* de la secularización que pretendían un *cristianismo sin Iglesia*⁷². Así se afectaba la dimensión socio-histórica de la *Iglesia* cuando se la reducía a una vivencia interpersonal que prescinde de su configuración institucional y más aun

⁶⁹ CTI 1985, II y III. Una visión crítica de MUÑOZ 1986, 367-374.

⁷⁰ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 154. Este autor dice que PD es «una de las categorías bíblicas más queridas» (1990, 263).

⁷¹ GALLI 1993, 210-274; GALLI 1994, 5-137.

⁷² METHOL FERRÉ 1976, 201-231.

cuando se la disolvía en un acontecimiento oculto en la secularidad del mundo. Entonces sucedía que los dos desafíos modernos que sabiamente asumió y superó el Concilio - la comunidad (acentuada por la Reforma) y la secularidad (afirmada por la Ilustración)⁷³ - se amplificaban a tal punto que herían el equilibrio católico entre *las dos dimensiones de la Iglesia*, en el que lo divino, teologal, invisible, interior y salvífico se expresa por medio de lo humano, social, visible, exterior e histórico (LG 8a; SC 2).

Por otro lado la recepción latinoamericana de la actitud conciliar de apertura al mundo llevó al *redescubrimiento de nuestro pueblo*, pobre y creyente, en todas sus dimensiones, en su pasado y su presente, con sus pobreza y sufrimientos, pero también con sus riquezas culturales y religiosas. Esto permitió a partir de Medellín *recuperar el concepto conciliar desde nuestras concretas circunstancias*: «El hecho es que luego del Vaticano II, el Pueblo vuelve ahora a readquirir nuevamente su lugar central. Esta reflexión es hija de la concreta coyuntura latinoamericana»⁷⁴. Se dió así una interesante dialéctica histórica por la que, siendo fiel al Concilio, la Iglesia se abre al mundo de AL y gracias al encuentro con su pueblo se comprende mejor como PD, desplegando de un modo original las virtualidades contenidas en ese título bíblico-conciliar. Ante la ahistoricidad y el particularismo de algunas eclesiologías que podían llevar a la atomización con serios riesgos de deseclesialización esto ayudó a asumir *la historicidad y la universalidad del PD* destacadas por el Concilio.

El Documento de Puebla (DP) enseña la presencia del PD universal en la historia de nuestros pueblos (DP 4, 234, 237, 400) y retoma la eclesiología conciliar dando un relieve especial a la idea del PD peregrino entre los pueblos de AL (DP 232, 254, 267). En ese marco señala hechos que en tiempos de Medellín ayudaron a nuestra autoconciencia como *PD universal y encarnado*: «El Concilio aconteció en un momento difícil para *nuestros pueblos latinoamericanos*. Años de problemas, de búsqueda angustiada de la propia identidad, marcados por un despertar de las masas populares y por ensayos de integración latinoamericana, a los que precede la fundación del CELAM (1955). Esto ha preparado el ambiente católico para abrirse con cierta facilidad a una *Iglesia* que también se presenta como *Pueblo*. Pueblo universal que penetra los demás pueblos para ayudarlos a hermanarse y crecer hacia una gran comunión, como la que América Latina comenzaba a vislumbrar. Medellín

⁷³ Son los dos desafíos subrayados habitualmente por METHOL FERRÉ (1986, 43-73; 1989, 11-47).

⁷⁴ METHOL FERRÉ 1976, 212.

divulga la nueva visión antigua como la misma historia bíblica (LG 9)» (DP 233).

Medellín, la recepción latinoamericana del Concilio y sobre todo de la *Gaudium et Spes* sobre la relación Iglesia-Mundo, hace una incipiente recepción de la eclesiología del PD de *Lumen Gentium*. Puebla dirá que Medellín asimila este título para impulsar un nuevo estilo eclesial más comunitario: «La visión de la Iglesia como Pueblo de Dios aparece además, necesaria para completar el proceso de tránsito acentuado en Medellín, de un estilo individualista de vivir la fe a la *gran conciencia comunitaria* a que los abrió el Concilio» (DP 235). La dinámica que generó Medellín en la Iglesia de AL acentuará su compromiso con el pueblo y ese sentido comunitario preparando la madurez de Puebla. Por eso «la reflexión sobre la Iglesia-PD, esmirriada en el posconcilio, retomada por la experiencia cristiana latinoamericana, está otra vez en marcha»⁷⁵. El proceso eclesial y teológico que va de Medellín a Puebla será clave para la *revalorización teológica y pastoral del PD*.

La enorme *producción eclesiológica latinoamericana* ha ayudado mucho. «En AL, en el seno de una nueva manera de ser Iglesia como Iglesia de los pobres, ha surgido y ha ido madurando una reflexión importante con valiosos aportes en lo que se refiere a la comprensión del ser y la misión de la Iglesia, y a la forma de abordar esa comprensión»⁷⁶. La llamada *eclesiología de la liberación* se manifiesta en muchos ensayos⁷⁷ y tesis⁷⁸ y se caracteriza, según Quiróz Magaña, por cuatro componentes⁷⁹: la intención de ser una reflexión crítica y transformadora desde el reverso de la historia y en el compromiso con la liberación; la conciencia de la historicidad de la Iglesia y de la eclesiología buscando una nueva forma histórica de ser Iglesia; la comprensión crítica de la realidad como marco para elaborar la eclesiología; el nuevo protagonismo del pueblo pobre y creyente como sujeto en la historia y en la Iglesia. Así se puede presentar como «una reflexión sobre el sentido y la misión de la Iglesia

⁷⁵ METHOL FERRÉ 1976, 225.

⁷⁶ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 14. En un trabajo posterior distingue ya cinco etapas eclesiológicas (1990, 257-261).

⁷⁷ Un panorama bibliográfico en QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 349-356. Otras visiones de conjunto en J. M. CASTILLO 1979, 243-248; CODINA 1981, 191-206; QUIRÓZ MAGAÑA 1990, 253-272.

⁷⁸ MAZZILLO 1982; ZAMBRANO 1982; QUIRÓZ MAGAÑA 1983; PERTINI 1984; PIEPKE 1985; SILVA SOLER 1987.

⁷⁹ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 35, 46-47, 51, 55, 61.

precisamente a partir de una fecunda experiencia de renovación eclesial, situada de lleno en la praxis de liberación y en la perspectiva del pobre»⁸⁰.

Con todo esta producción no abarca toda la teología de la liberación (TL) ni toda la eclesiología de AL. Scannone ha mostrado la existencia al menos de cuatro líneas en la TL que se distinguen según sea su lugar hermenéutico la praxis pastoral de la Iglesia, la praxis de grupos revolucionarios, la praxis histórica de los pobres y oprimidos, la praxis de los pueblos latinoamericanos⁸¹. La cuarta corriente⁸² hace teología desde la praxis cultural, religiosa, histórica de los pueblos latinoamericanos⁸³ según una línea de reflexión iniciada en la Argentina en los 60 y cuyo exponente más conocido es L. Gera⁸⁴. Scannone presenta esta línea, con la que se identifica⁸⁵, indicando semejanzas y diferencias con las otras y notando los matices que la caracterizan como «una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación»⁸⁶ y que justifican los nombres que ha recibido: teología del pueblo⁸⁷, teología de la pastoral popular, teología liberadora en lo cultural o escuela argentina. Sin limitarse a un país pero identificada con la Argentina⁸⁸ y el Cono Sur, esta línea es menos

⁸⁰ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 75. Una caracterización similar en QUIRÓZ MAGAÑA 1990, 262-269.

⁸¹ SCANNONE 1987a, 3-40; reproducido en 1987c, 21-80.

⁸² SUDAR (1986, 46-76) también ubica a la pastoral popular como una línea interna de la TL. Dejando de lado la primera de SCANNONE, presenta a las otras como: 1) reducción de la escatología a la praxis histórica-revolucionaria (53-54); 2) TL en el horizonte de la praxis histórica (55-61); 3) TL en el horizonte de la evangelización de la cultura (61-66).

⁸³ SCANNONE 1987a, 61-66.

⁸⁴ SCANNONE llama a GERA «el más conspicuo representante» de esta línea teológica (1987a, 61).

⁸⁵ Scannone, en una recopilación de sus trabajos, dice que ya en 1975 «se inspiraban en las reflexiones teológico-pastorales iniciadas en la Argentina por la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), al ritmo de su interpretación del capítulo de 'Gaudium et Spes' sobre la cultura, línea que había influido ya en el Documento del Episcopado Argentino sobre Pastoral Popular (1969) y, ulteriormente, en el Sínodo de 1974, a través de su convergencia con otros aportes provenientes de América Latina y de varias regiones del Tercer Mundo. Después, las elaboraciones del Sínodo fueron recogidas y coronadas por la 'Evangelii Nuntiandi', que a su vez realimentó la reflexión latinoamericana y argentina antes mencionada. Esta llegó a contribuir más tarde fuertemente a la plasmación de los capítulos 'Evangelización de la Cultura' y 'Evangelización y Religiosidad Popular' del Documento de Puebla (1979)» (1990a, 16).

⁸⁶ GUTIÉRREZ 1979a, 377. Para la autocomprensión de su grupo inspirador cfr. EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL 1973, 58-59.

⁸⁷ SEGUNDO (1974, 264), quien ha hecho reparos teóricos a esta línea (1973, 59-62) habla de dos vertientes de la TL que tienen como lugar teológico fundamental al pueblo pobre (1984, 912-917). Sobre su crítica cfr. POLITI 1992, 320-323.

⁸⁸ LEHMANN 1978 42, n. 92: «En el contexto de la eclesiología, valdría la pena tratar también el tema de la 'religiosidad popular', que en Argentina ha llevado a una forma independiente y muy valiosa de la teología de la liberación».

conocida que la anterior pero no menos importante⁸⁹ y merece considerarse dentro de la "teología latinoamericana". La llamo *teología argentina del pueblo* ya que es «un momento y aporte original»⁹⁰ de nuestra teología aunque no la agota ni representa a todas sus figuras.

Para presentarla hay que ubicarla en el proceso que lleva a la Iglesia argentina en los 60 a un redescubrimiento de lo popular y a su comprensión del pueblo y del PD. Scannone distingue *cuatro niveles*⁹¹: 1) las realidades socio-históricas, incluyendo la persistencia del catolicismo popular y su revalorización; 2) los aportes a su interpretación dados por las ciencias humanas y sociales, especialmente la historia, la sociología - incluso religiosa - y la antropología cultural; 3) las experiencias prácticas de la pastoral popular que desde el Concilio responden a aquellas realidades e incorporan estas interpretaciones; 4) la reflexión teológica que asume, conceptualiza y pretende orientar aquella praxis pastoral⁹². Inspirado en ese esquema Politi investigó la génesis histórica de la teología del pueblo elaborada por los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) entre los años 1966-1973 que trazó la búsqueda argentina de una teología latinoamericana centrada en la *opción por el pueblo*⁹³. Esa corriente vió al pueblo como una categoría central de su praxis y reflexión y a la pastoral popular como una perspectiva integradora. Pensó al pueblo - sujeto colectivo histórico, cultural y político - como un lugar teológico en el cual se leen los signos de los tiempos, privilegió la categoría "encarnación" para entender la unión PD-pueblos⁹⁴ y nutrió a lo popular «de un concepto estrictamente teológico que asume el Vaticano II para definir a la Iglesia»⁹⁵. Según el testimonio de L. Gera «el Concilio y toda la eclesiología que vemos volcada hacia la categoría del PD jugó en nosotros no sólo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia sino también como la inserción de

⁸⁹ Sus puntos de vista han merecido distintas reacciones críticas. Limitándonos a pensadores argentinos cfr. en teología BRIANESCO (1973, 697-703), y en filosofía CERUTTI GULDBERG (1983, 248-264). Cfr. POLITI 1992, 316-323.

⁹⁰ MACCARONE 1992, 164.

⁹¹ SCANNONE 1987b 3-17; lo citamos de su reproducción en 1990a, 244-262.

⁹² SCANNONE 1990a, 246.

⁹³ POLITI 1989; su síntesis en 1990, 1-22, y la reciente publicación corregida de aquella disertación de licenciatura (1992), que en su primera parte *Contexto histórico, político y eclesial* analiza: 1) El peronismo y lo popular (19-72); 2) El aporte teórico de las Cátedras nacionales de sociología (73-96); 3) El catolicismo y lo popular (97-183); 4) La COEPAL y el documento de San Miguel (185-209). Del mismo autor y en la misma línea cfr. 1991, 53-72.

⁹⁴ POLITI 1989, 340-485, espec. 451-460; 1990, 9-15, espec. 14-15; 1992, 211-342, que es la segunda parte *La teología del pueblo*, espec. el cap. VI *Aspectos teológicos y pastorales* (269-298).

⁹⁵ MACCARONE 1992, 165.

la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen Gentium* más el PD como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia»⁹⁶.

La teología latinoamericana del PD comprende además los aportes eclesiológicos, explícitos o implícitos, de la reflexión pastoral sobre la *religiosidad popular* (RP)⁹⁷, porque en AL se ha dado un interesante círculo hermenéutico entre la noción de PD y la realidad de la piedad popular. Si la RP nos da una *experiencia viviente del PD* el concepto PD nos ofrece una *iluminación eclesiológica de la RP*. La Iglesia de AL favoreció esta fecundación recíproca (DP 234) gracias a su «predilección por el pueblo»⁹⁸. Esto ayudó a ser Iglesia en AL y a ser pueblo latinoamericano en el PD, y también a hacer teología tratando de asumir el *sensus fidei fidelium* del PD encarnado en nuestros pueblos. La eclesiología latinoamericana debe hacer una hermenéutica de las representaciones de la piedad popular, como la peregrinación y el santuario, en las que la gente expresa su propia experiencia como PD. Esto nos ayudaría a avanzar más en la *inculturación de la teología* buscando «por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos» (AG 22b). Porque también la teología debe seguir la ley de la encarnación propia del «universal católico» siendo universal y por eso mismo particular, siendo plenamente teología católica y por eso mismo teología latinoamericana.

2.2. La eclesiología de Puebla

La actitud de acercamiento al pueblo real, creyente y pobre, que comenzó por el lacerante nivel socioeconómico, se ahondó hasta el nivel religioso recuperando las raíces de la cultura popular, retomando la tradición de la Iglesia de AL y contribuyendo a su autoconciencia histórica. Puebla testimonia aquel reencuentro y esta autoconciencia⁹⁹. Ese fenómeno produjo en la

⁹⁶ GERA 1990, 16.

⁹⁷ SÜSS 1978; SCANNONE 1984, 261-274, reproducido en 1990a, 155-169; RIBEIRO 1985; JOHANSSON FRIEDEMANN 1990.

⁹⁸ GONZÁLEZ DE CARDEDAL 1978, 137.

⁹⁹ Para visiones de conjunto de Puebla cfr. ALESSANDRI 1979a; COMBLIN 1979, 117-123; C. BOFF 1979, 130-143; SÁNCHEZ AIZCORBE 1979a, 3-25 y 1979b, 5-45; SCANNONE 1979, 195-215, reproducido en 1990a, 39-58; ALESSANDRI 1980; GERA 1980; L. BOFF 1980; ALLIENDE 1980, 253-270; METHOL FERRÉ 1981, 63-124.

conciencia eclesial *efectos de sentido originales*¹⁰⁰ de los temas conciliares del PD, la catolicidad y la cultura. «Este movimiento de retorno al pueblo real conducirá también a proponer para Puebla una visión de la Iglesia concebida como *Pueblo de Dios*. Un pueblo encarnado en nuestros pueblos seculares, en íntima dialéctica con ellos, en estrecho contacto con sus muchedumbres bautizadas, cuya cultura busca evangelizar y liberar con nueva hondura. Nos parece así que - a través de la religiosidad popular - Puebla no sólo recupera desde el ámbito latinoamericano la LG, sino que la anuda mucho más íntimamente con la GS. Esto nos parece ser un rasgo capital y original de Puebla»¹⁰¹.

La eclesiología está desparramada en todo el DP y tratada sistemáticamente en *La verdad sobre la Iglesia*. La valoración de este capítulo es dispar y suele depender de la interpretación global del DP. Hay una línea interpretativa que privilegia unos capítulos y relativiza otros marcando «una tensión entre los documentos más explícitamente doctrinales, como son por ejemplo, la cristología y la eclesiología, y el resto de documentos más dirigidos a la acción pastoral. En general los documentos más pastorales son mejores que los doctrinales»¹⁰². Con este criterio se busca la eclesiología en los capítulos preferidos más que en el expresamente dedicado a ella: «De este forma se ha llegado a una situación más bien irónica de que la cristología y sobre toda la eclesiología subyacentes en otros documentos sean más inspiradores que la presentación de Cristo y la Iglesia en sí mismos»¹⁰³. En el extremo se juzga a ese capítulo como una «eclesiología conservadora»¹⁰⁴ para centrar la mirada en la «eclesiología implícita o aplicada» de los capítulos pastorales en los que se encontraría «una eclesiología más evangélica y más latinoamericana»¹⁰⁵. Por mi parte, sin negar el debate en torno a un texto colectivo y complejo, creo que se debe hacer una *lectura global e integradora* atendiendo tanto a la eclesiología *explícita* de un capítulo querido expresamente¹⁰⁶ como a la eclesiología *implícita* que aparece en los restantes capítulos.

¹⁰⁰ Asumo la óptica hermenéutica de la *historia efectual* (Wirkungsgeschichte) de GADAMER (1988, 370-377).

¹⁰¹ E RTP 1979a, 32.

¹⁰² SOBRINO 1979, 208.

¹⁰³ SOBRINO 1979, 208.

¹⁰⁴ MUÑOZ 1979, 143.

¹⁰⁵ MUÑOZ 1979, 144. La misma perspectiva hermenéutica que minimiza lo dogmático/doctrinal/explicito para privilegiar lo pastoral/práctico/implícito se encuentra en L. BOFF 1979b, 43-63, espec. 46-48; 1980, 23-29.

¹⁰⁶ La intención doctrinal es explícita en Puebla (cfr. E RTP 1979a, 19 y 45).

El capítulo eclesiológico¹⁰⁷ logra un *equilibrio* entre las categorías y da un valor destacado a PD. Expresa la naturaleza de la Iglesia que «vive en misterio de comunión como PD» (DP 232) y precisa su misión evangelizadora así: «El PD, como Sacramento universal de salvación, está enteramente al servicio de la comunión de los hombres con Dios y del género humano entre sí (LG 1)» (DP 270). Habla de la Iglesia como «sacramento de comunión de los hombres en el único PD, peregrino en la historia» (DP 220). Las categorías *Comunión*¹⁰⁸ y *Sacramento*¹⁰⁹ se asumen desde la noción privilegiada de *Pueblo de Dios* porque la reasunción de LG, pedida por el Papa (DI. I, 6), pone como eje al PD. Para esta elección dos razones fueran decisivas: acentuar los rasgos *históricos*, institucionales y multitudinarios y presentar a la Iglesia evitando que la comunión se diluya en lo atemporal e interior; y el presentar a la Iglesia en una *categoría análoga* a la de los pueblos históricos en los que se encarna dando la base eclesiológica para la evangelización de la cultura¹¹⁰.

Puebla integra las nociones *Pueblo de Dios* y *Familia de Dios* a partir de experiencias de la piedad popular con un *método teológico* que es «una de las características originales del Documento de Puebla»¹¹¹. El *pueblo peregrino* se expresa en las peregrinaciones a los santuarios: «Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia ofrecida por el Vaticano II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor» (DP 232). La *familia eclesial* comparte el sentido hogareño: «Nuestro pueblo latinoamericano llama espontáneamente al templo 'Casa de Dios', porque intuye que allí se congrega la Iglesia como 'Familia de Dios'.

¹⁰⁷ *La verdad sobre la Iglesia: el Pueblo de Dios, signo y servicio de comunión* (220-303) tiene 4 partes: 1) *La Buena Nueva de Jesús y la Iglesia* (221-231); 2) *La Iglesia vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios* (232-269); 3) *El Pueblo de Dios, al servicio de la comunión* (270-281); 4) *María, madre y modelo de la Iglesia* (282-303).

¹⁰⁸ Limitados a este cap. cfr. DP 220, 226, 233, 243, 246, 250, 272, 273, 281, 292.

¹⁰⁹ Limitados a este cap. cfr. DP 220, 222, 232, 260, 270, 280, 291.

¹¹⁰ ALESSANDRI 1979b, 129 y 132. Sobre la eclesiológica de Puebla, junto a los estudios de E RTP 1979a, 65-74; MUÑOZ 1979, 143-151; ALESSANDRI 1979b, 123-148, cfr. HORTAL 1979, 194-200; BARRIOLA 1980, 15-55; TAMAYO 1983, 35-57.

¹¹¹ FERRARA 1979, 7. El DP nos entrega la base criteriológica (373-375) e histórica (448, 454) de esta teología latinoamericana junto a una primera elaboración cristológica (171-172, 216), eclesiológica (221, 232, 238-240) y mariológica (282-285, 303). ALESSANDRI (1979b, 123) dice que la comisión calificó de "ondulante" al ritmo de pensamiento que parte de experiencias del pueblo católico, se remonta a las verdades teológicas y vuelve a bajar a los problemas pastorales.

Es la misma expresión usada repetidamente por la Biblia y también por el Concilio, para expresar la realidad más profunda e íntima del Pueblo de Dios (Sal 60,8; Dt 32,8; Ef 2,19; Rom 8,29)... Es una visión de la Iglesia que toca hondamente al hombre latinoamericano» (DP 238-239; MD III, 12)¹¹². Signo de esta experiencia son las comunidades eclesiales de base (CEBs) «donde se hace posible - a nivel de experiencia humana - una intensa vivencia de la realidad de la Iglesia como Familia de Dios» (DP 239). Ante la crítica de que el texto no recoge «las nuevas modalidades de la vivencia eclesial y de la misión evangelizadora de nuestras iglesias latinoamericanas»¹¹³ creo que «la imagen de la Iglesia que los Obispos presentan surge de una eclesiología que nuestro continente está viviendo»¹¹⁴.

La bipolaridad de esta eclesiología afirma al *gran - pueblo*, con los rasgos públicos e históricos de una Iglesia de multitudes (DP 232-237, 254-267) y a la *pequeña - familia*, con las notas vitales e íntimas de una Iglesia de comunidades (DP 238-250). Reconoce al gran pueblo ante el peligro de pequeños restos con aires elitistas o sectarios y promueve la comunidad familiar ante el peligro de multitudes con características masivas y anónimas. Así se equilibran la *universalidad extensiva* del Pueblo y la *vinculación intensiva* de la Familia¹¹⁵. La Iglesia «es un Pueblo universal, destinado a ser 'luz de las naciones' (Is 49,6; Lc 2,32)» (DP 237) y «es hogar donde cada hijo y hermano es también señor» (DP 242).

La sección *Pueblo peregrino* (DP 254-267) destaca el *carácter histórico* y la *estructuración social* del PD: «Al concebirse a sí misma como Pueblo, la Iglesia se define como una realidad en medio de la historia que camina hacia una meta aun no alcanzada. Por ser un Pueblo histórico, la naturaleza de la Iglesia exige visibilidad a nivel de estructuración social» (DP 254-255). En este marco ubica el *dinamismo familiar de las CEBs* porque «la Iglesia, como Pueblo histórico e institucional, representa la estructura más amplia, universal y definida, dentro de la cual deben inscribirse vitalmente las Comunidades Eclesiales de Base para no correr el riesgo de degenerar hacia la anarquía

¹¹² MUÑOZ advierte una inclinación eclesiocéntrica en el enfoque poblano de los temas del Reino y de la Familia, pues para él ésta última «más que una expresión eclesiológica es allí (en el Concilio) una fórmula de contenido escatológico: equivale más a 'Reino de Dios' que a 'Iglesia'...» (1979, 146, n.6).

¹¹³ MUÑOZ 1979, 143.

¹¹⁴ ALESSANDRI 1979b, 133.

¹¹⁵ GERA 1980, 39-40.

organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro (EN 58)» (DP 261; cfr. DP 638-643).

Allí mismo se analiza la cuestión de la *Iglesia popular* o de la *Iglesia que nace del Pueblo* recogiendo un sentido que aprueba y otro que rechaza. «Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta de fe que esos grupos dan 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', del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca. Pero el nombre parece poco afortunado» (DP 263). Este sentido asume la expresión de Juan Pablo II: «La Iglesia nace de la respuesta de fe que nosotros damos a Cristo. En efecto, es por la acogida sincera de la Buena Nueva que nos reunimos los creyentes en el nombre de Jesús para buscar juntos su Reino» (DI. I, 6)¹¹⁶. Pero, en el otro sentido, «la 'Iglesia popular' aparece como distinta de '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. Dichas posiciones, según Juan Pablo II, podrían estar inspiradas por conocidos condicionamientos ideológicos (cfr. DI. I, 8)» (DP 263).

La vinculación entre el PD y los pueblos se expresa, en la huella del Concilio, *ligando catolicidad a encarnación*: «La Iglesia es un Pueblo universal... no se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna. Nace de Dios por la fe en Jesucristo. Por eso no entra en pugna con ningún otro pueblo y puede encarnarse en todos, para introducir en sus historias el Reino de Dios. Así 'fomenta y asume, y al asumir, purifica, fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno' (LG 13b)» (DP 237). Esta reinterpretación de la relación Iglesia-Mundo como *encarnación del PD en la historia de los pueblos* no se queda en un enunciado teórico sino que se verifica históricamente. Al referirse al pasado dice: «La Evangelización es la misión propia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la Evangelización de *un pueblo* que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones» (DP 4). Y también en el *presente*: «Después de Medellín nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de

¹¹⁶ Para MUÑOZ (1979, 148-149) se verifican de hecho las condiciones que Puebla plantea como hipótesis positiva.

la religiosidad popular. En medio de ese proceso se descubre la presencia de este *otro pueblo* que acompaña en su historia a nuestros pueblos naturales» (DP 234). Esta interpenetración es base de un intercambio: «Y se comienza a apreciar su aporte como factor unificador de nuestra cultura, a la que tan ricamente ha fecundado con savia evangélica. La fecundación fue recíproca, logrando la Iglesia encarnarse en nuestros valores originales y desarrollar así nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu» (DP 234).

Tal unión es vista desde la misión de la Iglesia al servicio del Reino y al establecer la secuencia *Reino de Dios - Pueblo de Dios - pueblos*¹¹⁷. En *La Iglesia y el Reino que anuncia Jesús* (DP 226-231) dice: «De ahí que la Iglesia haya recibido la misión de anunciar e instaurar el Reino (LG 5) en todos los pueblos» (DP 227). Al precisar la función profética agrega: «En la fuerza de la consagración mesiánica del bautismo, el PD es enviado a servir el crecimiento del Reino en los demás pueblos. Se lo envía como Pueblo profético que anuncia el Evangelio o discierne las voces del Señor en la historia» (DP 267). Y lo completa al decir que la Iglesia es «escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino» (DP 274).

Esos motivos vuelven en *Evangelización de la cultura* (DP 385-443)¹¹⁸ al «recibir» el tema conciliar de la *cultura* y la propuesta de *evangelización de la cultura* de EN 20 (DP 385), que allí se revela como «el englobante decisivo»¹¹⁹. Tal recepción interpretativa produce efectos nuevos: ver en la cultura el horizonte global que «abarca la totalidad de la vida de un pueblo» (DP 387) y asumir su evangelización como la *gran opción pastoral* (DP 394-396)¹²⁰. Para eso hace un desarrollo antropológico y teológico de la cultura (DP 386-393) que tiene por sujeto a los hombres reunidos «en un pueblo» (DP 386) y a la religión como su zona más profunda (DP 389-390) de forma que «es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos... como fuerza activamente evangelizadora» (DP 396). Al ver a la cultura como una «realidad histórica y social» (DP 392), genera otro efecto novedoso interpretando,

¹¹⁷ Como acertadamente lo resume MUÑOZ (1979, 145-146).

¹¹⁸ Este capítulo es «la clave de articulación entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla» (SCANNONE 1990a, 55). Cfr. GERA 1979a, 1-40; REMOLINA - METHOL FERRÉ 1980; TRIGO 1979, 298-303; MARTINS TERRA 1979, 75-98; GERA 1979b, 749-754; GIAQUINTA 1985, 123-154. Un análisis detallado en LABEQUE 1990.

¹¹⁹ SILVA 1989, 101; también ALESSANDRI 1979a, 69-71.

¹²⁰ El título del DP 394-396 es «Opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro».

por primera vez, nuestro proceso histórico-cultural (DP 408-443; cfr. DP 3-14) y reconociendo a la religión como factor configurador de nuestra identidad (DP 412-413, 445-446)¹²¹. Marcando «el impacto de la civilización urbano-industrial» (DP 416) sitúa los grandes desafíos pastorales: la cultura adveniente universal (DP 421-428), la gran ciudad (DP 429-433), el secularismo (DP 434-436) y la injusticia estructural (DP 437-438).

La sección *Iglesia, Fe y Cultura* (DP 397-407¹²²) formula la relación PD - pueblos sentando el *principio de encarnación* según la analogía cristológica: «La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure así no una identificación sino una estrecha vinculación con ella» (DP 400). Este encuentro entre la fe y la cultura - nivel objetivo - es presentado a partir de la encarnación del PD (evangelizador) en los pueblos (creyentes) - nivel subjetivo - debido a la identificación de la fe con su sujeto, el PD, y de las culturas con sus sujetos colectivos, los pueblos, excluyendo tanto la confusión monista como la separación dualista. Este proceso por el que el PD «se encarna en ellos y asume sus culturas» es visto como una *asunción redentora* de las culturas, ya que «permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por san Ireneo: 'Lo que no es asumido no es redimido'» (DP 400).

De la sección histórico-pastoral retengo la idea de que el PD actúa en los pueblos sirviendo al proyecto del Reino y por eso promoviendo *la comunión inter-cultural* y *la integración inter-nacional*: «En virtud de su misión específica, se siente enviada, no para destruir sino para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad, convocando a los hombres de todas las razas y pueblos a reunirse, por la fe, bajo Cristo, en el mismo y único PD. La Iglesia promueve y fomenta incluso lo que va más allá de este unión católica en la misma fe y que se concreta en formas de comunión entre las culturas y de integración justa en los niveles económicos, social y político» (DP 425-426). El PD, sacramento que impulsa la comunión de los pueblos con Dios y entre sí (DP 270), tiene que fortalecer los vínculos religiosos y culturales que unen a nuestros pueblos: «La Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los

¹²¹ Este capítulo histórico-cultural es decisivo para dar la *identidad latinoamericana*, que junto con la *identidad cristiana* provista por el trípode doctrinal son características del DP (SCANNONE 1990a, 53 y 57).

¹²² Esta sección plantea los principios o criterios doctrinales básicos: el conocimiento y el amor a los pueblos (DP 397-399) y el encuentro de la fe con las culturas por la vía de la encarnación (DP 400-407).

diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal, que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos» (DP 428)¹²³.

Para el DP el *pueblo* (DP 386, 444) es el sujeto concreto¹²⁴ de la cultura y la religión. La vinculación y la analogía entre el PD y el pueblo aprovechan la madura reflexión del DP acerca de la religiosidad *popular* (DP 444-469)¹²⁵ al afirmar que «la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica» (DP 444) y por eso «en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo» (DP 450). El DP concibe al pueblo con «una postura de síntesis y conciliación entendiendo pueblo en la doble acepción que ha recibido a lo largo de los años y estudios anteriores»¹²⁶. La doble dimensión cultural y social *une al pueblo y a los pobres* tanto cuando se dice que la cultura popular es «conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres» (DP 414) como cuando se sostiene que la piedad popular «vive preferentemente por los 'pobres y sencillos' (EN 48) pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas» (DP 447).

Hay que leer en forma correlativa¹²⁷ *Evangelización y religiosidad popular y Opción preferencial por los pobres* (DP 1134-1165)¹²⁸, donde los Obispos, renovando la «clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres» (DP 1134) de Medellín, reconocen que «la inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se

¹²³ Sobre el importante tema del servicio de la Iglesia a la integración de AL cfr. GALLI 1991, 32-60.

¹²⁴ E RTP 1979a, 31-32.

¹²⁵ ALLIENDE LUCO 1979, 235-266.

¹²⁶ MALDONADO 1983, 877.

¹²⁷ Integramos en la *opción pastoral* de la evangelización de la cultura (DP 394) la *opción preferencial* por los pobres (DP 1134). No notamos esta voluntad integradora cuando se pone el «núcleo central» y el «principio interpretativo» del DP en la opción por los pobres, ligando la cuarta parte a la primera y salteando la segunda, e incluso omitiendo toda referencia al capítulo de la cultura, cuando éste tuvo la más alta votación de la asamblea, con ningún voto en contra.

¹²⁸ GUTIÉRREZ 1979b, 1-32.

ha agravado» (DP 1135). La predilección de Dios manifestada en la identificación de Jesús con los pobres (DP 1143) motiva «el compromiso evangélico de la Iglesia, (que) como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados» (DP 1141). Este compromiso no ve sólo a los pobres como «los primeros destinatarios de la misión» (DP 1142) sino también como sujetos activos en la Iglesia y en la misión: «El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el *potencial evangelizador de los pobres*, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios» (DP 1147). El DP reconoce la dignidad de *los pobres en la Iglesia* que debe ser «auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor» (DP 1158). Aunque falten formulaciones sintéticas una lectura integradora del DP fundamenta una eclesiología que ve al *PD en el pueblo pobre*.

Otro rasgo del DP, al asumir la unidad compleja de lo popular, muestra que en el *PD popularidad y universalidad se recubren mutuamente*. «Porque esta realidad cultural abarca muy amplios sectores sociales, la religión del pueblo tiene la capacidad de congregar multitudes. Por eso, en el ámbito de la piedad popular la Iglesia cumple con su imperativo de universalidad» (DP 449). Un gran desafío pastoral es poner a todas las fuerzas apostólicas al servicio de la piedad popular: «como bien lo indicó Medellín, 'esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad' (VI, 3). Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión del pueblo. Esta tarea, es ahora más actual que entonces» (DP 462)¹²⁹.

2.3. El Pueblo de Dios y el pueblo

Revisar la literatura eclesiológica de AL acerca del PD nos muestra que la reflexión se ha hecho desde dos concepciones básicas de pueblo: como pueblo-clase en el horizonte socio-analítico de la *iglesia popular* y como

¹²⁹ DP 462 sintetiza aportes de los pastoralistas chilenos POBLETE (1977, 121-130) y ALLIENDE LUCCO (1977, 344-367).

pueblo-nación en el horizonte histórico-cultural de la *pastoral popular*¹³⁰. Sin contraponer demasiado ambas líneas, porque tienen aspectos comunes, y sin minimizar ingenuamente sus diferencias, porque son distintas; sin limitarlas a sus concepciones sociológicas o filosóficas del pueblo, porque hacen teología, y sin reducir sus aportes a la relación Iglesia-Mundo, porque toman muchos aspectos de la Iglesia; es necesario exponer sus contenidos al entender *la analogía entre el PD y el pueblo*. Scannone, que siguió la relectura inculturada del concepto PD en las experiencias eclesiales de la pastoral popular en la Argentina y de las comunidades de base en el Brasil¹³¹ mostrando lo que tienen de común¹³² expone *las convergencias y las divergencias de las eclesiologías* subyacentes tanto en la comprensión que tienen del pueblo, socio-analítica o histórico-cultural, como en la trasposición analógica que hacen a la noción de PD¹³³.

Con respecto a la comprensión filosófica y sociológica del *pueblo* las *coincidencias* son: 1) ambos conceptos son históricos y hacen referencia a la identidad histórica de un sujeto colectivo; 2) su eje articulador lo forman los pobres y oprimidos. Las *divergencias* son: 1) unos, sin negar las oposiciones, privilegian la unidad de la nación en torno a un proyecto de bien común mientras que otros ponen el acento en el conflicto de clases (y etnias) oprimidas con las opresoras por intereses materiales e ideológicos contrarios; 2) para unos el pueblo se constituye por la participación en una misma conciencia colectiva en base a experiencias históricas y a valores comunes mientras que para otros se realiza a partir de la concientización política y la organización comunitaria. Ambos conceptos corren riesgos ideológicos: el de «populismo» el primero y de «clasismo» el segundo.

Con respecto a la comprensión teológica del *Pueblo de Dios* las *convergencias* son: 1) toman el tema conciliar del PD y lo elaboran desde AL; 2) fomentan la comunión y participación de los laicos - y los pobres - en el PD; 3) buscan inculturar el Evangelio y la Iglesia en la cultura popular latinoamericana en continuidad con la tradición; 4) encarnan la opción

¹³⁰ SCANNONE 1976, 66-67; CLAR 1979, 72-78; MALDONADO 1985, 29-33, EQUIPO DE TEÓLOGOS DE LA CLAR 1979, 72-78.

¹³¹ SCANNONE 1990a, 235.

¹³² SCANNONE trata la *teología del pueblo* en ambos países (1977, 21-38, espec. 28-31) apuntando la coincidencia en valorar la «cultura popular» y llegando a afirmar que «l'essential des deux points de vue est commun» (id., 31).

¹³³ SCANNONE 1990a, 258-262. SEGUNDO expone y valora a su modo ambas teologías del pueblo (1984, 913-917).

preferencial por los pobres destacando su lugar eclesial y su protagonismo histórico; 5) promueven la pastoral popular desde sus raíces religiosas hasta sus consecuencias ético - sociales y políticas respetando la especificidad teológica y la autonomía de lo temporal. Las *divergencias* son: 1) la concepción analítica acentúa la base socio-material del pueblo como condición necesaria para generar la Iglesia «desde abajo» - ser pueblo para ser PD - y juzgar desde allí la eclesialidad del PD y de su jerarquía mientras que la otra visión, reconociendo las condiciones socio-culturales de los pueblos, insiste en la convocación que la constituye «desde arriba» y que se expresa en el carácter apostólico y sacramental del PD como comunidad orgánica y organizada; 2) la primera línea traslada las oposiciones de clase a la Iglesia como un conflicto dialéctico de poder (religioso) mientras que la segunda privilegia la construcción de la unidad, imperfecta y perfectible, en el seno de las tensiones históricas. Por estas razones Scannone sostiene que una concepción amplia del pueblo es «más fácilmente analogizable»¹³⁴ para pensar el misterio del PD a la luz de la fe.

Para profundizar este tema hay que ubicarlo en el marco de lo dicho arriba sobre PD como un *concepto análogo*¹³⁵ que guarda semejanzas y desemejanzas con el pueblo. «De la realidad de este pueblo ningún aspecto natural queda recortado ni menos sacrificado. Es preciso, sin embargo, reconocer la *peculiaridad del PD* que le sitúa en relación de analogía con los otros pueblos. Hecha esta salvedad, no hay dificultad en admitir que la noción 'PD' implica un contenido rico de elementos sociales»¹³⁶. Es difícil constatar si en el PD «ningún aspecto natural queda recortado». Sus componentes son tan originales que hacen dudar si se le puede aplicar el procedimiento que usa de la Soujeole para su eclesiología «social»: una analogía de proporcionalidad en la que se hace «la trasposición analógica en todos sus elementos»¹³⁷. Por eso la eclesiología debe *elaborar su propio concepto* aprovechando aportes de la filosofía, la antropología y otras ciencias para desentrañar el significado del pueblo y construir la base de la analogía que ayude a entender al PD. Pero aquí mismo radica la posibilidad de *reducir el concepto teológico* a un nivel puramente antropológico, cultural, sociológico o político. En la eclesiología

¹³⁴ SCANNONE 1990a, 261.

¹³⁵ De los autores analizados BACKES es quien expuso más claramente esta verdad (1960, 115; 1961a, 90; 1961b, 124).

¹³⁶ ANTÓN 1969, 188, con citas de KOSTER 1940, 146; BACKES 1964, 273.

¹³⁷ DE LA SOUJEOLE 1990, 587-622, cita 599. «Todos» significa no sólo las causas material, formal y final, sino también la causa eficiente, pues la Iglesia está dotada de gobierno y de ley, aunque también de manera análoga.

latinoamericana, y no sólo en ella, hemos advertido ambos aspectos de la compleja elaboración analógica de la noción de PD. Lo sintetizo mostrando al pueblo como comunidad humana y haciendo luego la analogía del PD

El pueblo como comunidad es una *realidad histórica*¹³⁸, una configuración concreta, una identidad en devenir. Esto dificulta una «idea clara y distinta» porque las analogías reales son múltiples en razón de la diversidad de pueblos y de sus variaciones en la historia. Por esta complejidad de la noción, que en el límite roza la equivocidad, ciertas corrientes de las ciencias sociales la han tildado de no ser científica, menos precisa que los conceptos analíticos y proclive a la manipulación ideológica. Además "pueblo" es una *categoría histórica*¹³⁹ que ha variado según los contextos. L. Boff registró cinco sentidos: filosófico-jurídico clásico; antropológico-cultural moderno; político, sea global o sectorial; socio-histórico populista; y socio-analítico. Este último ve al pueblo como «resultado» y así lo constituye en una «categoría realmente sociológica»¹⁴⁰. La idea moderna de pueblo «tiene una larga historia y proviene de una singular diversidad de sentidos que se han fusionado»¹⁴¹. En la modernidad se distinguen tres sentidos característicos del pueblo dentro de contextos diferenciados: el *político* de la revolución francesa, el *cultural* del movimiento romántico y el *social* de las luchas sociales y nacionales¹⁴². La tipificación de la polisemia no lleva de sí a sentidos excluyentes sino que puede asumir connotaciones complementarias.

Por mi parte creo que pueblo es una categoría-símbolo por su sobredeterminación significativa o un concepto abierto capaz de contener diversas determinaciones. El pueblo es una *unidad de muchos* cuya unidad se da también por muchos factores. Por eso integro los distintos sentidos como *dimensiones* de esa realidad única y plural en la que se da lo político-institucional, lo histórico-cultural y lo socio-económico. La dimensión política alude al *pueblo de ciudadanos* que es la fuente de la soberanía del Estado, se estructura en un régimen republicano y democrático e incluye la dialéctica entre el pueblo y el Estado. La dimensión cultural lo considera a partir del *espíritu del pueblo* - idiosincracia, estilo, carácter o genio - que configura su identidad previa a toda organización y que surge de compartir «un bien

¹³⁸ RIBEIRO DE OLIVEIRA 1984a, 428.

¹³⁹ AMENGUAL 1982, 88.

¹⁴⁰ L. BOFF 1986b, 57.

¹⁴¹ MARITAIN 1983, 39.

¹⁴² AMENGUAL 1982, 87-103.

cultural común»¹⁴³. El pueblo es el sujeto colectivo formado por «el conjunto de quienes comparten una historia, una cultura y un destino histórico comunes»¹⁴⁴. Tal concepción incluye el momento político porque «el pueblo-nación es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación de una misma cultura y que, históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política»¹⁴⁵. La dimensión socioeconómica se acentuó en los últimos siglos. Con la revolución industrial, la cuestión social y la clase obrera emerge el pueblo real oculto detrás de la ciudadanía burguesa que es entendido como *masas populares* o incluso, en el marxismo, como «bloque social de los oprimidos»¹⁴⁶. Con el movimiento anticolonial, la emergencia de los pueblos pobres y las luchas de liberación nacional la noción se desliza a las *mayorías nacionales y populares*. Así se privilegia la lucha nación-imperio ante la contradicción burguesía-proletariado superando el esquema marxista, integrando la cuestión social en la nacional, insertando al pueblo-clase en la causa del pueblo-nación y destacando lo nacional sobre lo sectorial¹⁴⁷.

Según la dimensión que se destaque se condicionará positiva o negativamente el presupuesto racional que se preste para que la luz propia de la fe elabore teológicamente el sentido del término PD. Pensar al PD «desde el pueblo» significa no sólo reconocer su sentido global como unidad de muchos sino consignar en cada dimensión las *semejanzas y desemejanzas* correspondientes. Esto implica destacar los valores *positivos* de la analogía e indicar las reducciones *negativas* de las que es objeto el concepto PD, cuyo complejo carácter divino-humano se intensifica con todas las oposiciones que se dan en el hombre. Por eso no siempre se asimilan bien las contrariedades ni se depuran bien las analogías.

Se suelen señalar dos reducciones correlativas a las dimensiones políticas y sociales del pueblo: la de una «iglesia democrática» en algunos autores de la contestación europea y la de una «iglesia popular» en otros de la liberación latinoamericana. A partir de las tres dimensiones del pueblo se puede considerar otro peligro posible en el enfoque cultural. Entonces hay que

¹⁴³ BACKES 1961b, 123. Así, lo constitutivo de un pueblo es su «Gesamtkultur» (1961a, 89).

¹⁴⁴ SCANNONE 1990a, 265.

¹⁴⁵ GERA 1977, 266.

¹⁴⁶ Sobre el pueblo en Marx cfr. DUSSEL 1987, 45-55.

¹⁴⁷ Limitándome al ámbito argentino, cito como ejemplo el aporte de las cátedras nacionales de sociología en los 60 que tuvo influencia en la reflexión teológico-pastoral sobre lo popular (SCANNONE 1987b, 6-8; POLITI 1992, 73-96).

advertir los riesgos de reducción política a una *iglesia democrática* (1), reducción cultural a una *iglesia nacional* (2) y reducción socioeconómica a una *iglesia clasista* (3). El término *iglesia popular*, que normalmente designa una iglesia de clase, puede usarse diversamente según se mire al pueblo desde un factor preferentemente cultural, político o socioeconómico¹⁴⁸. Como no es posible desplegar aquí todas las analogías¹⁴⁹, indico apenas algunas conclusiones sin fundamentarlas detalladamente.

(1) «Pueblo» se presta para expresar algo de lo que indicaba *sociedad perfecta* pero sin su matiz jurídicista. Cuando la eclesiología posconciliar deja atrás ese concepto y asume el de «pueblo» conserva algo de su *analogía política de base* pero teñida por la *mentalidad democrática moderna*. «Es posible que la común conciencia democrática de nuestro tiempo haya contribuido a esto, ya que existía una tendencia a presentar con cierta prioridad a la Iglesia como comunidad del pueblo»¹⁵⁰. Un valor del concepto conciliar de PD está en decir que en la Iglesia *todos* poseemos la misma igualdad esencial y participamos de la misión común. Todo el PD es sujeto y todos en el PD somos sujetos. El PD comprende al laicado y a la jerarquía como polos de una unidad diferenciada y así ayuda a superar las tensiones históricas que oscilaron entre una «jerarquía sin pueblo» y un «pueblo sin jerarquía».

Algunos teólogos europeos advirtieron sobre una *politicización* excesiva del PD por la influencia de elementos ideológicos y por la trasposición acrítica del modelo democrático que legitima su autoridad en la soberanía popular¹⁵¹. Esto lleva a una interpretación del PD desligada de sus orígenes que lo reduce a un pueblo en el sentido político del término - *demos* - para exigir una democratización de la Iglesia¹⁵². Ratzinger critica ese uso reductivo que hiere el fundamento cristológico y sacramental del PD, lo seculariza en una amalgama teológico-política y vehiculiza una idea antijerárquica en lo eclesial y

¹⁴⁸ Las designaciones son variables. Así Marzal se refiere a la *Iglesia cultural* de la religiosidad popular y a la *Iglesia popular* de las comunidades de base, procurando una complementación de sus modelos pastorales (1989, 434-441).

¹⁴⁹ GALLI 1990, 110-112; 1993, 291-305.

¹⁵⁰ SEMMELROTH 1968, 459. «The People of God image, for example, was adopted in part because it harmonized with the general trend toward democratization in Western society since the eighteenth century» (DULLES 1974, 28).

¹⁵¹ EYT 1976, 55; COFFY 1985, 162; KASPER 1986, 66.

¹⁵² KASPER 1987, 28. Se trataría de «un concepto esencialmente *horizontal*» que expresa el derecho de los fieles a decidir comunitaria, soberana y democráticamente lo que la Iglesia es y debe hacer (RATZINGER 1992, 518).

revolucionaria en lo secular¹⁵³. El peso de esas interpretaciones y estos modelos sociológicos o políticos del pueblo afectaron algunas exposiciones del PD en función de una *iglesia democrática*.

(2) Parece que el sentido cultural no puede aplicarse a la Iglesia porque ella no es un pueblo culturalmente distinto de otros sino un *pueblo universal pluricultural* llamado a encarnarse en todos los pueblos¹⁵⁴. Esta afirmación es indiscutible y nadie pretende hablar de la Iglesia como un pueblo «culturalmente» distinto. En la reinterpretación analógica éste es el momento de la disimilitud. La similitud aparece en otro aspecto: así como en un pueblo los hombres se unen *participando de la misma cultura como bien común* así en el PD se unen por la *participación del mismo Dios como Bien común a través de la fe*. Así como el «espíritu» del hombre o del pueblo se expresa en su quehacer histórico-cultural así el «Espíritu» que anima a la Iglesia cobra una expresión histórica y perceptible en el PD.

Esta iluminación mutua entre las nociones de pueblo y PD replantea la relación entre la Iglesia y el Mundo bajo la perspectiva de la *encarnación del PD*, constituido por el Espíritu y la vida teológica, *en los pueblos civiles*, configurados por sus culturas y el orden secular. Esto permite pensar la relación de la Iglesia con el mundo a partir de la encarnación de la fe en la dimensión cultural (englobante) de los pueblos. La evangelización de la cultura lleva a enfocar la acción pastoral en y desde el pueblo, por medio de una tarea orgánica que procura la conversión de corazones, valores y actitudes junto con el cambio de estructuras, instituciones y situaciones, sin descuidar la relación con el Estado según los principios de autonomía y cooperación. Para que la nueva evangelización ayude a una nueva inculturación de la fe del PD en nuestros pueblos necesitamos una reflexión teológica creativa acerca del PD¹⁵⁵, sobre todo porque esto «privilegia la evangelización directa del pueblo»¹⁵⁶.

No obstante hay que evitar que la «excesiva» acentuación de la encarnación del PD en un pueblo determinado por una cultura particular caiga en el riesgo del *nacionalismo eclesial*. El influjo subterráneo del romanticismo francés con su exaltación sentimental del pueblo y del pobre¹⁵⁷; el influjo indirecto del

¹⁵³ RATZINGER 1987, 25-26.

¹⁵⁴ RIBEIRO DE OLIVEIRA 1984a, 427; L. BOFF 1986b, 52.

¹⁵⁵ GIAQUINTA 1986, 684.

¹⁵⁶ FARRELL 1988, 48.

¹⁵⁷ BENSACON 1978, 17-31.

mesianismo tradicionalista convirtiendo al cristianismo en el catalizador de la tradición¹⁵⁸; la presencia implícita del populismo eslavófilo que mira al pueblo como portador de valores espirituales sin relación a la tradición apostólica¹⁵⁹; el peligro de que bajo el deseo de la inculturación se promueva la autonomía de iglesias nacionales o regionales recayendo en nuevas versiones del galicanismo¹⁶⁰, son algunos de los factores que pueden llevar a la peligrosa figura de una *iglesia nacional*.

(3) La Iglesia de AL ha intentado *conjugar* los sentidos cultural y social de pueblo presentándolo como una comunidad cultural, histórica y política, y como el conjunto de los sectores oprimidos y pobres (DP 414, 447). Para la corriente argentina es clara la relación semántica e histórica entre el pueblo-nación y los más humildes que guardan mejor la memoria común, condensan la cultura popular, transparentan con sencillez lo comunitario y buscan una vida digna para todos. *Los pobres son el corazón del pueblo*¹⁶¹, su «analogatum princeps»¹⁶² y su «eje estructurante»¹⁶³. Este punto es coincidente con la concepción socio-analítica del pueblo que asumen ciertos sociólogos y teólogos brasileños cuando destacan que el pueblo está formado por el sector mayoritario de pobres y oprimidos

Pero hay una divergencia cuando se insiste en que una masa se constituye en pueblo por la concientización política y la organización comunitaria. Entonces el pueblo es el resultado de la transformación de la masa mediante una amplia red de comunidades, porque «la comunidad es mediación necesaria para que de la masa surja un pueblo»¹⁶⁴. El pueblo es visto así como *resultado* y *punto de llegada*. Sin negar la parte de verdad de esta concepción, porque el pueblo debe ser una «comunidad organizada», me parece verdadera la afirmación complementaria que ve al pueblo sobre todo como *principio* y *punto de partida* que se constituye por la participación en una conciencia colectiva, en experiencias históricas y en valores comunes, factores previos y concomitantes a su organización efectiva.

¹⁵⁸ VÉLEZ RODRÍGUEZ 1984, 348-349.

¹⁵⁹ RATZINGER 1987, 26-31.

¹⁶⁰ VON BALTHASAR 1986, 26-27.

¹⁶¹ GERA 1977, 270-271.

¹⁶² SCANNONE 1990a, 266.

¹⁶³ SCANNONE 1990a, 255.

¹⁶⁴ L. BOFF 1979b, 62.

El pueblo abarca las multitudes nacionales y populares que se condensan en los sectores más pobres. Esto permite, como hizo Puebla, hacer la trasposición analógica hacia las multitudes populares y pobres que componen el PD (DP 449). Entonces la teología del PD se liga a la reflexión sobre la *Iglesia de los pobres*¹⁶⁵ que destaca la opción preferencial evangélica, la dignidad de los pobres en la Iglesia, el valor sacramental y salvífico del pueblo crucificado, el éthos solidario de los pobres y su protagonismo pastoral y político.

Pero esta elaboración positiva ha sufrido a veces alteraciones negativas. La reducción del pueblo a las clases oprimidas, trasladada mecánicamente a la eclesiología, lleva a una concepción ideológica y partidista del PD confundido con el pueblo proletario. Tal versión de algunas teologías de la *iglesia popular*¹⁶⁶ no sólo acentúa el conflicto social sino que transfiere la lucha de clases a una dialéctica de poder entre la jerarquía y el laicado¹⁶⁷. Estas interpretaciones fueron rechazadas por la primera instrucción vaticana sobre la teología de la liberación cuando denuncia la confusión entre el pobre bíblico y el proletariado marxista que convierte las expresiones «Iglesia de los pobres» e «Iglesia del pueblo» en sinónimos de una *iglesia de clase* inmanente al devenir histórico, catalizadora de las luchas revolucionarias y crítica de la estructura sacramental y jerárquica de la supuesta «Iglesia oficial» (LN IX, 8-13). Se nota sí como el uso indebido de teorías sociológicas conduce a una ideologización de la eclesiología y a una *secularización de la Iglesia*¹⁶⁸.

2.4. Conclusión abierta

Según vimos la experiencia y la comprensión del pueblo ayudaron a tener una *comprensión inculturada del concepto conciliar PD*. Esto llevó a una «trasposición analógica»¹⁶⁹ y a una «iluminación mutua»¹⁷⁰ en la incipiente teología latinoamericana del PD enriqueciendo algunos de sus contenidos. Por un lado su *configuración interior*, porque la doble dimensión de comunidad

¹⁶⁵ CHENU 1977, 73-79; GUTIÉRREZ 1979b, 1-32; ALESSANDRI 1980, 95-102; GUTIÉRREZ 1987, 75-92.

¹⁶⁶ Ejemplos en KLOPPENBURG 1985, 97-142. También KLOPPENBURG 1979, 149-177; LOZANO BARRAGÁN 1983, 105-157.

¹⁶⁷ Así L. BOFF en 1979a, 53-63.

¹⁶⁸ SILVA 1985, 88.

¹⁶⁹ SCANNONE 1990a, 258.

¹⁷⁰ SCANNONE 1978, 19.

y organicidad del pueblo ayuda a equilibrar lo comunitario, carismático, de base con lo institucional, jurídico, jerárquico en el PD. Por otro su *dimensión histórica*, ya que siendo esencial al pueblo su historia la eclesiología del PD se interesa por la historia de la Iglesia y de la evangelización de AL¹⁷¹. Y su *misión en el mundo*, pues «en este contexto se interpretó la relación Iglesia-Mundo, replanteada por el Concilio, como la del PD y la historia concreta de los pueblos. Se repensó así la misión de la Iglesia como dirigida a evangelizar no sólo a los individuos, sino también a los pueblos, llegando hasta alcanzar su núcleo cultural, para una transformación de la cultura en todas sus dimensiones, aun política, social y económica. De ese modo se repensó la relación 'intrínseca' entre evangelización y promoción de la justicia»¹⁷². Tal analogía lleva a traducir el vínculo Iglesia-mundo o fe-cultura en la *relación entre el PD y los pueblos*¹⁷³.

Como no puedo desarrollar aquí este importante tema sólo agrego a la anterior comparación hecha por Scannone sobre las líneas eclesiológicas de AL una prolongación sobre el tema específico de esta *relación PD-pueblos*. El fruto de un estudio detenido me ha llevado a las siguientes conclusiones. Ambas líneas *coinciden* en: 1) afirmar una «universalidad situada» del PD; 2) ver la relación PD-pueblos desde la «catolicidad»; 3) insistir en el arraigo «popular» de la Iglesia como exigencia de esa catolicidad; 4) aprovechar la analogía de la «encarnación» para ilustrar esa relación; 5) señalar la «cultura» y la «religión» popular como lugar de encarnación eclesial; 6) atribuir al PD encarnado en el pueblo la calidad de «sujeto»; 7) reconocer lo «comunitario» y lo «institucional» del pueblo y del PD; 8) vislumbrar el horizonte «escatológico» como realización plena de la catolicidad del PD en los pueblos. Y *difieren* en que: 1) una línea valora más como novedad de la LG la inserción del PD en la historia de los pueblos mientras que la otra destaca el protagonismo del laicado pobre en la Iglesia; 2) una se sitúa en continuidad con la elaboración que hace el DP del concepto conciliar del PD y la otra la juzga insuficiente deslizándose hacia las secciones pastorales; 3) una concibe al PD como «principio» y la otra como «resultado» del proceso de encarnación en el pueblo; 4) una acentúa esa encarnación del PD «en» el pueblo y la otra su procedencia «del» pueblo; 5) una resalta la «gran comunidad» del PD, expresada

¹⁷¹ Por eso SUDAR (1986, 65-66) anuda la corriente teológica de la pastoral popular no sólo a la consideración del pueblo como sujeto histórico sino también a una «teología de la historia en Latinoamérica».

¹⁷² SCANNONE 1978, 19-20; 1990a, 257-258.

¹⁷³ SCANNONE 1990a, 17, 34, 236. Este es el núcleo de la segunda sección especulativa de mi tesis: GALLI 1993, 279-730.

visiblemente en las grandes manifestaciones de la RP, y la otra da a la articulación de las «pequeñas comunidades», cuyo arquetipo son las CEBs, un rol constitutivo en el PD; 6) una y otra piensan diversamente la unión de «comunidad e institución» (DP 448).

En alguna medida tratado en este artículo nos permite valorar en alguna medida el enriquecimiento que ha tenido el tema conciliar del PD en el posconcilio de AL. Pero falta mucho aun para desarrollar todas sus riquezas y para que se cumpla la palabra de Congar cuando decía que el título PD tiene «un valor eclesiológico de futuro»¹⁷⁴. Urge elaborar una *eclesiología sistemática del PD* para manifestar sus valores al designar la intraclesialidad comunitaria ya que, en cierto modo, «todos los nombres de la Iglesia son unificados en PD»¹⁷⁵. También para indicar su *fecundidad pastoral* al iluminar la extraeclesialidad misionera del PD entre los pueblos. La teología del PD es el adecuado sostén de una «pastoral popular» concebida como la praxis evangelizadora del PD desde y hacia los pueblos¹⁷⁶, necesaria para la nueva evangelización del Tercer Milenio. Así la eclesiología del PD ayudará a fundamentar ese programa pastoral a ser asumido «por parte del entero PD y, dentro de él, por parte de los fieles laicos» (ChL 64). Pero esto nos conduciría a otro tema que dejo abierto retomando un símbolo muy querido a nuestro pueblo y un concepto clave de la teología del PD: la necesidad de una *nueva peregrinación misionera del Pueblo de Dios en los pueblos*.

BIBLIOGRAFIA*

ALBERIGO, G.

1975, *Constituzione Dogmatica Lumen Gentium: Synopsis Historica*, Istituto per le scienze Religiose, Bologna.

¹⁷⁴ CONGAR 1984, 135.

¹⁷⁵ METHOL FERRÉ 1976, 230.

¹⁷⁶ BOASSO 1974, 17 y 22.

* Siglas utilizadas en relación Bibliográfica: AS: *Acta Synodalia*. Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi. Typis Polyglottis Vaticanis, 1970; BAC: *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid; DocCat: *Documentation Catholique*, Paris; EstEcl: *Estudios Eclesiásticos*, Madrid; FCE: *Editorial Fondo de Cultura Económica*, México; GeistL: *Geist und Leben*, München, desde 1947; antes ZAM; LThK: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1-X, ed., de J. Höffner - K. RAHNER, Freiburg, 1957ss; MED, *Medellín*, Bogotá; NRTh: *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai; EclBras: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis; Rth: *Revue Thomiste*, Toulouse; SelT: *Selecciones de Teología*, Barcelona; TeolBsAs: *Teología*, Buenos Aires; TcolM: *Teología*, Milán; TThZ: *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier.

ALESSANDRI, H.

1979a, «De Medellín a Puebla: los nuevos acentos», *SEDOI* 41 (1979).

1979b, «Eclesiología», en: Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Puebla. Grandes temas: I parte*, Paulinas, Bogotá, 123-148.

1980, *El futuro de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires.

ALLIENDE LUCO, J.

1977, «Líneas pastorales para la piedad popular en América Latina», en: CELAM *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Colección Documentos CELAM 29, Bogotá, 344-367.

1979, «Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión», en: *Puebla: grandes temas. I parte*, Paulinas, Bogotá, 235-266, reeditado en *SEDOI* 42-43 (1979) 3-36.

1980, «Puebla: Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker», *Communio* 9/3 (1980) 253-270.

AMENGUAL, G.

1982, «Sobre la noción de pueblo», *Sistema* 48 (1982) 87-103.

ANTÓN, A.

1967, «El capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad», *EstEcl* 42 (1967) 155-181.

1969, «Hacia una síntesis de las nociones cuerpo de Cristo y pueblo de Dios en la eclesiología», *EstEcl* 44 (1969) 161-203

1987a, «Eclesiología postconciliare: speranza, risultati e prospettive» en: R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II. Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-87, I*, Citadella, Roma, 361-388.

1987b, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, BAC maior 30, Madrid-Toledo.

ANTONIAZZI, A.

1988, «Tendências atuais da Eclesiologia», *Atualização* 214 (1988) 327-340.

AUBERT, R.

1960, «La géographie ecclésiologique au XIXe. siècle», en: Nédoncelle, M. *L'ecclésiologie au XIXe. siècle*, US 34, du Cerf, Paris, 11-55.

BACKES, I.

1960, «Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde», *TThZ* 69 (1960) 111-117.

- 1961a, «Gottes Volk im Neuen Bunde» *TThZ* 70 (1961) 80-93.
 1961b, «Das Volk Gottes im Neuen Testament», en: Asmussen, H. (Hg.), *Die Kirche, Volk Gottes*, Stuttgart, 97-129.
 1964, «Theologische Grundlagen der 1963 erfolgten Konzilsdiskussionen über die Kirche», *TThZ* 73 (1964) 272-284.

BALTHASAR, H. U., VON

- 1968, «Vorwort des Übersetzers», en: de Lubac, H. *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Johannes, Einsiedeln, 7-10.
 1986, *L'heure de l'Église*, Communio-Fayard, París.

BARRIOLA, M.

- 1980, «La eclesiología de Puebla», *MED* 6 (1980) 15-55.

BENSACON, A.

- 1978, *La confusion des langues. La crise ideologique de l'Église*, Calmann - Levy, París.

BLÁZQUEZ, R.

- 1988, *La Iglesia del Vaticano II*, Sígueme, Salamanca.

BOASSO, F.

- 1974, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Patria Grande, Buenos Aires.

BOFF C.,

- 1979, «Introdução à leitura das Conclusões de Puebla», *Puebla* 3 (1979) 130-143.

BOFF, L.

- 1979a, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander.
 1979b, «Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes», *REclBras* 39/153 (1979) 43-63.
 1980, *Lectura del documento de Puebla desde América Latina creyente y oprimida*, Indo American Press Service, Bogotá, 1980.
 1982a, *Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander.
 1982b, «Igreja: Carisma e Poder. Uma justificação contra falsas leituras», *REclBras* 42/166 (1982) 227-260.
 1986a, *Desde el lugar del pobre*, Paulinas, Buenos Aires.
 1986b, *...Y la Iglesia se hizo pueblo. 'Eclesiogénesis': La Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander.

BORI, P. C.

1972, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia.

BRIANCESCO, E.

1973, «Religiosidad popular y pastoral popular», *Criterio* 1681/82 (1973) 697-703.

CASTILLO, J. M.

1979, «Iglesia popular, una categoría y un programa aceptables?», *EstEcl* 54 (1979) 243-248.

CELAM - CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

1976, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*, Documentos CELAM 25, Bogotá.

1977, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá.

1981, *Religión y Cultura. Perspectivas de la Evangelización de la cultura desde Puebla*, Documentos CELAM 47, Bogotá.

1983, *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos hoy*, Documentos CELAM 61, Bogotá.

1985, *¿Otra Iglesia en la base?*, Documentos CELAM 70, Bogotá.

1989, *Teología de la Cultura*, Documentos CELAM 114, Bogotá.

1990, *Eclesiología. Tendencias actuales*, Documentos CELAM 17, Bogotá.

CELAM-IPLA

1973, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá.

CERFAUX, L.

1942, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, du Cerf, Paris.

CERUTTI GULDBERG, H.

1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México.

CODINA, V.

1981, «Eclesiología latinoamericana de la liberación», *Actualidad bibliográfica* 18 (1981) 191-206.

COFFY, R.

1985, «L'Église, vingt ans après Vatican II», *NRTh* 107 (1985) 161-173.

COLAIANNI, N.

1983, «El Vaticano II en la bibliografía actual», *Concilium* 187 (1983) 148-155.

COLOMBO, G.

1985, «Il Popolo di Dio e il misterio della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare», *TeolM* 10 (1985) 97-169.

COMBLIN, J.

1979, «La Conferencia de Puebla», *Mensaje* 28 (1979) 117-123.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI)

1977, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid.

1985, «Temi scelti d'ecclesiologia. In occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II», *La Civiltà Cattolica* 3251 (1985) 446-482.

CONGAR, Y.

1960, «L'ecclésiologie de la Revolution française au Concil du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», en: M. Nédoncelle *L'ecclésiologie au XIXe. siècle*, Cerf, Paris, 77-114.

1965, «La Iglesia como Pueblo de Dios», *Concilium* 1 (1965) 9-33.

1976a, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y Liberación*, Cristiandad, Madrid.

1976b, «Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días», en: Schamus, M. - Grillmeier, A. - Scheffczyk, L. *Historia de los dogmas*, III, 3, cuaderno cd, BAC, Madrid.

1984, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris.

CHENU, M. D.

1977 «La Iglesia de los pobres en el Vaticano II», *Concilium* 123 (1977) 73-79.

DEJAIFVE, G.

1981 «L'Église, peuple de Dieu», *NRTh* 103 (1981) 857-871.

DERETZ, J. - NOCENT, A.

1968, «Volk Gottes», en: *Nocent Konkordanz der Konzils Texte*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 579-585.

DIANICH, S.

1981, «Estado actual de la eclesiología», *Concilium* 166 (1981) 454-462.

DULLES, A.

1974, *Models of the Church. A critical assessment of the Church in all its aspects*, Gill and Macmillan, New York.

1986, «La eclesiología católica a partir del Vaticano II», *Concilium* 208 (1986) 321-335.

1992, «Medio siglo de eclesiología», *Se/T* 121/31 (1992) 73-84.

DUSSEL, E.

1984, «Populus Dei in populo pauperum. Del Vaticano II a Medellín y Puebla», *Concilium* 196 (1984) 371-382.

1987, «La cuestión popular», *Sociedad y Religión* 4 (1987) 45-56.

ELLACURÍA, I.

1983, «Pueblo de Dios», en: Floristán, C. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 840-859.

EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL

1973, «El pueblo de América Latina es una realidad cultural», en: Equipo de Pastoral Popular del IPLA, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá, 47-60.

EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM (ERTP)

1979a, *Reflexiones sobre Puebla*, Ediciones Universidad del Salvador, Bs. As.

1979b, *Puebla. Grandes temas I*, CELAM 38, Paulinas, Bogotá.

EQUIPO DE TEÓLOGOS DE LA CLAR

1979, «¿Qué es el pueblo?», *Pastoral Popular* 30 (1979) 72-78.

ESTRADA, J. A.

1985, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Cristiandad, Madrid.

1988, *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca.

1990, «Pueblo de Dios», en: Ellacuría, I. - Sobrino, J. *Mysterium Liberationis*, II, Trotta, Madrid, 175-188.

EYT, P.

1976, «Église: symboles et institution», *Communio* 5 (1976) 50-58.

1993, «L'Église comprise comme communion», *NRTh* 115 (1993) 321-334.

FARRELL, G.

1988, *Argentina como Cultura. Reflexiones sobre modernización y liberación*, Editorial Docencia, Buenos Aires.

FERRARA, R.

1979, «Verdad sobre Cristo y el hombre en el documento de Puebla», *SEDOI* 39 (1979) 24-57.

112
XXII-302

FLORISTÁN, C.

1983, *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid.

FRISQUE, J.

1970, «Die Ekklesiologie im 20 Jahrhundert», en: VV. AA *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert III*, Herder, Freiburg, 192-226.

GADAMER, H.

1988, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca.

GALLI, C.

1988, «Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios», *TeolBsAs* 52 (1988) 171-203.

1990, «La Iglesia como Pueblo de Dios», en: *Eclesiología. Tendencias actuales*, Documentos CELAM 117, Bogotá, 91-152.

1991, «El Pueblo de Dios en los pueblos de América Latina», *SEDOI* 110 (1991) 5-60.

1993, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires, 1993, 738 páginas.

1994, «La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas» *SEDOI* 125 (1994) 5-137.

GERA, L.

1977, «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», en: CELAM *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 258-283.

1979a, «Evangelización de la cultura», *SEDOI* 40 (1979) 3-40.

1979b, «Fe y cultura en el Documento de Puebla», *Criterio* 1825-26 (1979) 749-754.

1980, «El Documento de Puebla. Una visión de conjunto», *SEDOI* 52 (1980).

1990, «San Miguel: Una promesa escondida», *Voces* 17 (1990) 6-20.

GEREMIA, F.

1971, *I primi due capitoli della Lumen Gentium. Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Marianum, Roma.

GIAQUINTA, C.,

1985, *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, OSLAM-CELAM, Bogotá.

1986, «Principios teológicos para la nueva etapa», *Criterio* 1978/9 (1986) 681-684.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O.,

1978, *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica* en CTI *Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 81-161.

GRILLMEIER, A.

1966, «Das Zweite Vatikanische Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Zweites Kapitel», *LThK XI*, Herder, Freiburg, 176-209.

GUTIÉRREZ, G.

1979a, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima

1979b, «Pobres y liberación en Puebla», *Páginas 4* (1979) 1-32.

1987, *Evangelización y opción por los pobres*, Paulinas, Bs. As.

HERNÁNDEZ, O.

1968, «La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos eclesiológicos», en: Baraúna, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Ciencias Médicas, Barcelona, 248-278.

HORTAL, J.

1979, «As eclesiologias de Puebla», *Telecomunicação 44* (1979) 194-200.

ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE.

1968, *Indices Verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II*, 3, *Constitutio dogmatica de Ecclesia 'Lumen Gentium'*, Vallecchi, Firenze.

JÁKI, ST.

1957, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma.

JOHANSSON FRIEDEMANN, CH.

1990, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLI, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

KASPER, W.

1986, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*, Herder, Freiburg.

1987, «L'Église comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II», *Communio XXI/1* (1987) 15-31.

KAUFMANN, F. X.

1974, «La Iglesia como organización religiosa», *Concilium 91* (1974) 68-91.

KELLER, M.

1970, *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Benzinger, Köln.

KOMONCHAK, J.

1986, «El debate teológico», *Concilium 208* (1986) 381-392.

KLOPPENBURG, B.

1979, «Epílogo del Informe sobre la Iglesia Popular» en: CELAM - Consejo Episcopal Latinoamericano *Puebla. Grandes temas. I Parte, Documentos CELAM 38*, Bogotá, 149-177.

1985, «Influjos ideológicos en el concepto teológico de 'Pueblo', en: *¿Otra Iglesia en la base?*, en: CELAM, Documentos CELAM 70, Bogotá, 97-142.

KOSTER, M. D.

1940, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifacius, Paderborn.

LABEQUE, M.

1990, *La propuesta teológica del Documento de Puebla*, Disertación para la Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, UCA.

LA SOUJEOLE, B. D. DE

1990, «'Société' et 'communion' chez Saint Thomas d'Aquin. Étude d'ecclésiologie», *RTh* 90 (1990) 587-622.

1991, «L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican», *RTh* 91 (1991) 219-258.

LAURENTIN, R.

1967, *Bilan du Concile Vatican II. Histoire - Textes - Commentaires*, du Seuil, Paris.

LEHMANN, K.

1978, «Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación», en: CTI *Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 3-42.

LOZANO BARRAGÁN, J.

1983, *La Iglesia del pueblo*, Centro de Estudios y Promoción social, México.

LUBAC, H. DE

1967, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier - Mouton, Paris.

MACCARONE, J. C.

1992, «La teología en la Argentina. Segunda mitad del siglo XX. ¿Tradición o ruptura?», *TeolBsAs* 60 (1992) 155-168.

MALDONADO, L.

1983, «Religiosidad Popular», en: Floristán, C. *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid, 876-886.

1985, *Introducción a la religiosidad popular*, S. Terrae, Santander.

MARITAIN, J.

1983, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid.

MARTINS TERRA, J.

1979, «O tema central de Puebla», *Atualizaçãõ* 10 (1979) 75-98.

MARZAL, M.

1989, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Universidad Católica del Perú, Lima.

MAZZILLO, G.

1982, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Diss., Würzburg.

MÉNARD, E.

1966, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Desclée, Paris.

METHOL FERRÉ, A.

1976, «Actualidad de la Iglesia en América Latina», en: CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*, Documentos CELAM 25, 201-231.

1980, *Puebla: Evangelización y Cultura*, Colección Puebla, n. 22, CELAM, Bogotá, 37-61.

1981, «El Resurgimiento católico latinoamericano», en: CELAM *Religión y Cultura*, Documentos CELAM 47, Bogotá, 63-124.

1986, «El camino de la Iglesia Latinoamericana», *Nexo* 10 (1986) 43-73.

1989, «En la Modernidad: Iglesia y Cultura», en: CELAM *Teología de la Cultura*, Documentos CELAM 114, Bogotá, 11-47.

MONDIN, B.

1980, *Le nuove ecclesieologie. Un immagine attuale della chiesa*, Paoline, Roma.

MUÑOZ, R.

1977, «La función de los pobres en la Iglesia», *Concilium* 124 (1977) 17-26.

1979, «Sobre el Capítulo Eclesiológico de las Conclusiones de Puebla», *Puebla* 3 (1979) 143-151.

1983, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, CEP, Lima.

1986, «La eclesiología de la Comisión Teológica Internacional y el Pueblo de Dios en América Latina», *Concilium* 208 (1986) 367-374.

PERTINI, J.

1984, *CEBs: um novo sujeito popular*, Diss., Paz e Terra, Rio.

PHILIPS, G.

1968, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona, I-II.

1974, «Méthodes théologiques de Vatican II», en: Philips, G. - Duprey, P. y otros *Théologie. Le service théologique dans l'Église*, du Cerf, Paris, 11-35.

PIEPKE, J.

1983, *Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens*, Diss., Imensee.

POBLETE, R.

1977, «Religión de masa, religión de élite» en: CELAM *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 121-130.

POLITI, S.

1989, *Optar por el pueblo. La búsqueda argentina de una teología latinoamericana*, Disertación para la Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires.

1990, «La 'teología del pueblo'. Génesis y perspectivas», *Nuevas Voces* 3 (1990) 1-22.

1991, «La nueva evangelización como servicio de la Iglesia a la constitución del sujeto popular», *Proyecto-CSE* 7-8 (1991) 53-72.

1992, «Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana», *Nuevo Mundo* 43/44 (1992) 11-342.

QUIRÓZ MAGAÑA, A.

1983, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca.

1990, «Eclesiología en la Teología de la Liberación», en: Ellacuría, I. - Sobrino, J. *Mysterium Liberationis*, II, Trotta, Madrid, 253-272.

RAHNER, K.

1966, «Das neue Bild der Kirche», *GeistL* 39 (1966) 4-24.

RATZINGER, J.

1972, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, Herder, Barcelona.

1986, «La ecclesiología del Vaticano II», *Oss Rom* 10/08/86 (1986) 1-11; reproducida en 1987, 5-33, con el «Apéndice: variaciones modernas del concepto de Pueblo de Dios» (íd, 25-33).

1987, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid.

1992, «'Communio': un programa», *Communio* 14 (1992) 513-523.

REMOLINA, G. - METHOL FERRÉ, A.

1980, *Puebla: Evangelización y Cultura. Dos perspectivas*, Colección Puebla n. 22, CELAM, Bogotá.

RIBEIRO, H.

1985, *Religiosidade popular na teologia latinoamericana*, Paulinas, Sao Pablo.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.

1984a, «Qué significa analíticamente pueblo?», *Concilium* 196 (1984) 427-439.

1984b, «Comunidade e Massa: Desafio da Pastoral Popular», *REClBras* 44/174 (1984) 287-298

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (CDF)

1984, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (LN), Paulinas, Buenos Aires.

1986, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (LC), Paulinas, Buenos Aires.

SÁNCHEZ AIZCORBE, C.

1979 «Las grandes directrices para la reflexión y el compromiso cristiano propuestas por el Documento de Puebla», *Cias* 286 (1979) 3-25 y 287 (1979) 5-45.

SCANNONE, J. C.

1976, *Teología de la Liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca.

1977, «Culture populaire, Pastoral et Theologie», *Lumen Vitae* 32 (1977) 21-38.

1978, «Religión del pueblo y teología», *Cias* 274 (1978) 10-21.

1979, «Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla», *Stromata* 35 (1979) 195-215.

1982, «La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas», *Stromata* 38 (1982) 3-40.

1984, «Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular», *Stromata* 40 (1984) 261-274.

1987a, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* Guadalupe-Cristiandad, Buenos Aires-Madrid.

1987b, «Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de 'pueblo' y 'popular' en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina», *MED* 49 (1987) 3-17.

1990a, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires.

1990b, *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamericana* Guadalupe, Buenos Aires.

SCHMAUS, M.

1958, *Katholische Dogmatik*, III/1, Hüber, München.

SEGUNDO, J. L.

1973, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires.

1974, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires.

1984, «Les deux tendances actuelles de la théologie de la libération», *DocCat* 1881 (1984) 912-917.

SEMMELETH, O.

1968, «La Iglesia, nuevo Pueblo de Dios», en: Baraúna, G. *La Iglesia del Vaticano II*, Ciencias Médicas, Barcelona, I, 451-465.

SILVA, S.

1985, «La mirada sociológica y la mirada teológica sobre la Iglesia como 'Pueblo de Dios': conflictos y aportes mutuos», *Teología y Vida* 26 (1985) 85-99.

1989, «La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral 'Gaudium et Spes'», *Teología y Vida* 30 (1989) 101-117.

SILVA SOLER, J.

1987, *El significado eclesiológico de la solidaridad de la Iglesia con los pobres. Una sistematización a partir de la reflexión eclesiológica latinoamericana*, Diss., Tübingen.

SOBRINO, J.

1979, «Los documentos de Puebla. Serena afirmación de Medellín», *Puebla* 4 (1979) 208.

1981, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander.

SUDAR, P.

1986, «Die Befreiungstheologie im Leben der lateinamerikanischen Kirche» en: Metz, J. B. (Hg) *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Patmos, Düsseldorf, 46-76.

SÜSS, P.

1978, *Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität*, Mainz-München.

TAMAYO, F.

1983, «Eclesiología de Puebla», en: CELAM, *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos hoy*, Documentos CELAM 61, Bogotá, 35-57.

TRIGO, P.

1979, «Evangelización de la cultura», *Puebla* 5 (1979) 298-303.

VELASCO, R.

1983, «Eclesiología conciliar y posconciliar: Nuevas perspectivas», en: Floristán, C. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 456-471.

VÉLEZ RODRIGUEZ, R.

1984, «Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung» *Communio* 13 (1984) 343-354.

VONIER, A.

1937, *The People of God*, London.

ZAMBRANO, L.

1982, *Entsehung und theologisches Verständnis der 'Kirche des Volkes' in Lateinamerika*, Diss., Frankfurt.

Dirección del Autor:

Iglesia Santa Catalina de Siena
San Martín 761
1004 Buenos Aires
Argentina