



Eclesiología latinoamericana en el pensamiento del Papa Francisco

The Latin-American ecclesiology in the Pope Francis' thought

José de Jesús Legorreta Zepeda*

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

Resumen

En un contexto de crisis eclesial signado por la incongruencia entre una eclesiología de comunión y estructuras eclesiales preconciliares, la eclesiología de Papa Francisco muestra no solo una recuperación de la eclesiología conciliar, sino que pugna por una reforma eclesial de gran calado en la que los aportes de la eclesiología latinoamericana de la liberación son incorporados como patrimonio irrenunciable de la gran tradición de la Iglesia. Tal es el caso del método “ver-juzgar-actuar”, la opción preferencial por los pobres y su liberación, la prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia, la relevancia de las implicaciones sociales de la fe y la necesidad de una Iglesia pobre y para los pobres.

Palabras clave: Eclesiología latinoamericana. Reforma de la Iglesia. Papa Francisco. Opción por los pobres.

*JLZ: Doutor em ciências religiosas, e-mail: jesus.legorreta@uia.mx

Abstract

In a Church's crisis context, signed by the contradictions between the ecclesiology of communion and some pre-Vatican II ecclesiastical structures, Pope Francis' ecclesiology, not just remarks a recovery of the Vatican II Council, but also promotes a real Church's reform. Pope Francis' reformation program includes several elements from Latin-American ecclesiology of liberation, incorporated for him as patrimony of the prominent Church's tradition. That is the case of the "see, judge, act" method, the evangelical option for the poor people and their liberation, the orthopraxis priority over the orthodoxy, the social implications of Christian faith, and the need for a poor Church for poor people as well.

Keywords: *Latin-American ecclesiology. Church's reformation. Pope Francis. The option for the poor.*

Introducción

Se ha hablado con insistencia del aire fresco y la apertura que acompañan los gestos y dichos del Papa Francisco. Estas señales han sido leídas por muchos fieles como un soplo del Espíritu; lo cual, teológicamente nos lleva a preguntarnos si el Papa tiene una idea o modelo eclesiológico más o menos definido hacia el cual desea orientar a la Iglesia; si su proyecto guarda algún tipo de continuidad o discontinuidad con el *aggiornamento* eclesial del Concilio Vaticano II y, también, si continuará o no con la peculiar recepción del Vaticano II hecha durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Dada la proveniencia latinoamericana del Papa Francisco, también se impone la cuestión sobre si está teniendo algún tipo de presencia la teología latinoamericana de la liberación en la concepción papal de la Iglesia.

En las páginas que siguen intentamos responder a estas y otras cuestiones eclesiológicas; para lo cual hemos tomado como referencia de la eclesiología de Francisco su Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG). En una primera parte, contextualizamos la Exhortación en

tres grandes coordenadas de la eclesiología contemporánea: la transición eclesiológica emprendida por el Vaticano II de una eclesiología jurídico-societaria hacia una eclesiología de Pueblo de Dios y comunión; la recepción creativa y contextualizada de este tránsito en las iglesias y teologías de América Latina; y, la ubicación problemática de la eclesiología latinoamericana en un contexto de crisis eclesial. A la luz de lo anterior, en una segunda parte analizamos la eclesiología de la Exhortación del Papa Francisco, poniendo atención especial en la manera como su planteamiento está o no influido por la eclesiología latinoamericana.

Primera parte

La eclesiología latinoamericana en el marco de la renovación eclesiológica del Vaticano II

De una Iglesia de cristiandad a una iglesia de comunión

El Concilio Vaticano II fue antes que una serie de decisiones y documentos, un acontecimiento eclesial que puso en marcha un movimiento de revisión y renovación de la identidad, instituciones y prácticas de la Iglesia. En opinión de gran número de teólogos e historiadores, esta gran tarea que se propuso el Concilio se orientó a transitar de una eclesiología jurídico-societaria, típica de la época tridentina, a una eclesiología de comunión, acorde con el Nuevo Testamento, la gran tradición eclesial del primer milenio y los signos de los tiempos (ACERBI, 1975; ESTRADA 1988; ALBERIGO 2007). Este tránsito complejo quedó plasmado en todos los documentos conciliares; sin embargo, van a ser dos grandes constituciones donde se condensará de manera especial ese propósito: la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* (LG) y la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual* (GS). La historia documental de la primera es sin duda muy ilustrativa de lo que venimos diciendo. El primer borrador *De Ecclesia* elaborado por la comisión preparatoria y presentado a los padres conciliares para su discusión (1962), tuvo el mérito de sintetizar en diez capítulos la eclesiología jurídico-societaria preponderante en los últimos quinientos años; eclesiología que ponía un énfasis excesivo

en los elementos organizativos, institucionales y jurídicos, siendo la jerarquía eclesiástica su eje central. Cabe hacer mención que esta eclesiología fue criticada y rechazada por la mayoría de los padres conciliares, quienes apelaron, más bien, por transitar de una Iglesia de *cristiandad* establecida sociocultural y políticamente, a otra de *misión* ; de una eclesiología que acentúa lo institucional, jurídico y societario a una eclesiología *misterica* ; de una eclesiología jerárquica como causa y estructura primera del ser eclesial, a una eclesiología de *pueblo de Dios* como lo más determinante para la Iglesia; de una Iglesia católica que *es* la Iglesia de Cristo, a una Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia católica (LG 8); de una eclesiología predominantemente cristomonista a una eclesiología trinitaria; de una Iglesia triunfalista y autorreferencial a una *Iglesia como sacramento* ; de una Iglesia yuxtapuesta y confrontada con el mundo, a una Iglesia *en* el mundo de hoy que dialoga críticamente con él.

No obstante éste emblemático *aggiornamento* plasmado en la Constitución Dogmática aprobada en junio de 1964, su teología adoleció de cierto eclesiocentrismo y dualismo. *Lumen gentium* parte de una reflexión sobre la Iglesia en sí para después dialogar con el mundo. Este método será cambiado en la *Gaudium et spes* , la cual se estructuró y desarrolló su reflexión a partir de un método inductivo. Su primer momento va a ser “escrutar los signos de los tiempos”, para en segundo lugar, analizar esos signos a la luz del Evangelio y, entonces, discernir la identidad y misión de la Iglesia (ESTRADA, 2006, p. 99; GALLO, 2004, p. 51-56, 67-69). Esta innovación metodológica en un documento oficial de la Iglesia respondió a una convicción teológica asumida por los padres conciliares: “no hay nada verdaderamente humano que no halle eco en el corazón de la Iglesia” (GS 1). De este modo, la Iglesia abandonó el dualismo que por siglos la condicionó a evadirse de las “realidades terrenas”, supuestamente para dedicarse a las divinas. Pues bien, el método inductivo y sus supuestos teológicos serían asumidos y llevados a la práctica pastoral y teológica en las comunidades eclesiales de base y en la teología de la liberación pocos años después.

Recepción latinoamericana de la eclesiología del Vaticano II

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en la ciudad de Medellín (Colombia) en 1968 se propuso explícitamente

aplicar las decisiones conciliares a la realidad latinoamericana, tal como rezó el título oficial de la asamblea: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Un rasgo novedoso del episcopado latinoamericano en dicha asamblea consistió en hacer una recepción creativa de *Lumen gentium* desde la eclesiología de la *Gaudium et spes*, cuyos supuestos fundamentales conviene explicitar: 1) la Iglesia se concibe “en” y “para” el mundo y no fuera, al centro o en contra de él; 2) la historia concreta es un lugar teológico donde Dios se revela, por lo que hay que escrutar a fondo los *signos de los tiempos*; 3) el proyecto de salvación es correlativo a la salvación en la historia, sin por ello perder de vista su dimensión trascendente; 4) la determinación de cómo la Iglesia es sacramento de salvación no está dado *a priori*, sino por el contexto (*signos de los tiempos*) en el cual la Iglesia lleva a cabo su misión; 5) como la realidad es variable y cambiante, la manera como la Iglesia debe servir al hombre debe ser cambiante, en constante conversión y reforma.

En suma, al asumir los obispos latinoamericanos la eclesiología conciliar desde la perspectiva de la *Gaudium et spes*, el método teológico pastoral de esta última, se tornó un elemento emblemático que fungirá como referente para deslindar una eclesiología esencialista, ahistórica y desarraigada del acontecer histórico, de un modelo de Iglesia que en virtud de su misión, toma la historia como un lugar teológico a fin de discernir cómo ser signo e instrumento de salvación. Las disputas sobre el método en las asambleas generales del episcopado latinoamericano posteriores a Medellín enriquecieron la fundamentación e importancia del método inductivo frente a las observaciones críticas y recelos de algunos sectores eclesiales opuestos a este enfoque teológico.

Ahora bien, no obstante la diversidad de temas, enfoques y otras discontinuidades entre conferencias, de Medellín (1968) a Aparecida (2007) se pueden identificar una serie de características que conforman un rostro más o menos definido de una Iglesia y una eclesiología encarnada en la realidad latinoamericana. Cabe hacer mención que en este itinerario, la asamblea de Medellín fue la que trazó los ejes principales de ese modelo de Iglesia, a saber: una Iglesia evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos" (MEDELLÍN 8,

sobre pobreza); vocación que a su vez exige una profunda conversión de la Iglesia, la cual ha de concretarse en la búsqueda de la justicia (MEDELLÍN 5, sobre justicia), que es un imperativo ético y evangélico. Desde esta perspectiva, Medellín asumió una visión integral entre salvación y liberación, de modo que no hay contradicción entre el proyecto salvífico de Dios y las aspiraciones del hombre, entre la historia de la salvación y la historia humana (MEDELLÍN 4, sobre catequesis). Va a ser en este marco que las entonces incipientes Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) serán vistas como primicia de una prometedora eclesiogénesis.

Los elementos que integran esta apretada síntesis de la propuesta eclesiológica de Medellín, fue ampliada y completada en las miles de CEB's extendidas a lo largo y ancho del continente, en la teología de la liberación y en las subsiguientes conferencias generales del episcopado latinoamericano (cf. *Documento de Puebla* 4, 11-12, 85, 96, 96-105, 619-643, 1134, 1147, 1157-1158; *Documento de Santo Domingo* 157-227, 597; *Documento de Aparecida* 33, 53, 62, 65, 72, 97, 176, 178-179, 366-367, 391, 393, 398, 402, 454).

La eclesiología latinoamericana en la encrucijada de la crisis eclesial

Es importante subrayar que el cambio en la reflexión eclesiológica y sus experiencias pastorales afines, no trajeron en automático un cambio de las mentalidades, prácticas y estructuras eclesiales heredadas del preconcilio. Por el contrario, lo que dominó, por lo menos desde Medellín hasta finales del siglo XX fue un escenario marcado por tensiones y disputas entre el modelo de Iglesia esbozado en Medellín y las inercias y resistencias provenientes del modelo de cristiandad heredado del pasado. Pese a ello, el modelo eclesial antes descrito, — al que también se conocerá como modelo profético-liberador o iglesia de los pobres —, logró posicionar una amplia gama de temas y opciones en la tradición teológica de la Iglesia. Tal ha sido el caso del método inductivo "ver-juzgar-actuar"; la concepción de Iglesia como sacramento de salvación/liberación; la opción por los pobres y su liberación integral; el reconocimiento de las CEB's como signo y vitalidad de la Iglesia, como instrumento de formación y

evangelización y como punto de partida para la misión permanente; y finalmente, la permanente necesidad de la Iglesia de revisar y actualizar su ser y misión para ser verdaderamente signo e instrumento de la acción salvífica de Dios.

Ahora bien, un elemento que no se puede soslayar a la hora de ponderar la eclesiología latinoamericana es el contexto eclesial-teológico preponderante en la Iglesia universal, el cual ha estado marcado por los pontificados en turno¹. Si bien la gestación del modelo de Iglesia de los pobres tuvo lugar durante el pontificado de Pablo VI, la etapa más álgida de tensiones, descalificaciones y condenas ocurrió durante el largo pontificado de Juan Pablo II (1978 a 2005). Este Papa se distinguió por un reconocido carisma personal y su prodigalidad de exhortaciones, encíclicas, mediante las cuales logró posicionar a la Iglesia en la esfera pública, al tiempo que suscitó un renovado fervor evangelizador. Sin embargo, también durante su pontificado se asistió a una mengua en el impulso renovador del Vaticano II: se reafirmó la marginación de la mujer en la Iglesia, la colegialidad se enfrió, la dinámica pastoral y magisterial de las iglesias locales se eclipsó en beneficio del centralismo vaticano; situación que abonó a calificar su pontificado de restauracionista (cf. GIRARDI, 1991, p. 69-107; ZIZOLA 1985).

El clima eclesial-teológico latinoamericano quedó marcado de manera inevitable por la ambivalencia referida, sobre todo de manera negativa para la emergente eclesiología latinoamericana. Fue en ese contexto que se emprendieron una serie de medidas disciplinares y doctrinales conducentes a controlar, desactivar y descalificar la eclesiología latinoamericana y sus experiencias pastorales afines (cierre de casas de formación, silenciamiento a teólogos y la intervención de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos, por mencionar solo algunas). Entre esta serie de medidas hostiles, las dos instrucciones emanadas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, aparecidas en 1984 y 1986 respectivamente, tuvieron un lugar destacado, sobre todo, porque la primera exponía a la teología

¹ La expresión 'eclesiología latinoamericana' así como la de "modelo de Iglesia latinoamericana" o "Iglesia de los pobres" se ha posicionado a lo largo de las décadas de manera específica, tanto en el plano pastoral, como fue reconocido en diversas ocasiones por los obispos latinoamericanos, como por la teología de la liberación y otras teologías (cf. QUIROZ, 1983; CODINA, 2008).

de la liberación como una cuasi-heresía (cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, 1984, p. 876-909; *Idem*, 1987, p. 554-599).

Durante el periodo descrito hubo una estrategia proveniente del Vaticano encaminada a uniformar el pluralismo teológico, doctrinal, litúrgico y disciplinar en torno a la visión de la Iglesia de Roma, a la que narrativamente se identificó como Iglesia universal. Es así como frente a la preeminencia ontológica y cronológicamente de la Iglesia universal sobre las particulares — según afirmó el entonces cardenal Ratzinger — (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, 1993, p. 838-850), la dinámica pastoral y teológica de las iglesias latinoamericanas representaba un desafío inadmisibles.

En resumen, a partir de Medellín emergió en América Latina un modelo de Iglesia y una eclesiología enraizada en el Vaticano II, acorde con las condiciones sociopolíticas, económicas y culturas del continente. El itinerario de esta eclesiología y sus experiencias pastorales han pasado por suspiros, tensiones, descalificaciones, al mismo tiempo que logros importantes en la vida de las iglesias del continente. Esta rica experiencia eclesial hoy es parte importante del patrimonio de la Iglesia en su conjunto.

Segunda parte

La eclesiología del Papa Francisco en la Exhortación *Evangelii gaudium*

A casi ocho meses de haber sido electo como Papa, el argentino Jorge Mario Bergoglio publicó la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG, de 24 de noviembre de 2013), inspirada en las conclusiones del Sínodo de Obispos sobre la “Nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”. La Exhortación se caracteriza, no solo por un lenguaje pastoral cercano e informal, sino también por ser un texto teológico y pastoral que, por decirlo con una imagen, abrió las ventanas y las puertas del ‘palacio de invierno’ al viento cálido y pluriforme del *aggiornamento* del Vaticano II, recibido y hecho vida desde el Sur. Lo cual suscitó desde un inicio una grata sorpresa en muchos fieles, pues se retomaron líneas

de renovación conciliar y de la recepción que de ella se había hecho en la Iglesia latinoamericana, las cuales habían sido olvidadas, silenciadas y hasta miradas con recelo durante los dos pontificados que precedieron a Francisco. A continuación vamos a explicitar esos dos movimientos de recuperación eclesiológica-pastoral que hace el Papa en la *Evangelii gaudium*.

Recuperación del método teológico-pastoral “ver-juzgar-actuar”

Un tema que llama la atención desde una primera lectura de la Exhortación es la preocupación de Francisco por trazar las líneas eclesiológicas de su reflexión a partir de los imperativos que derivan de contextualizar la misión de la Iglesia. Es decir, no parte de una eclesiología autorreferencial desde la cual se deduce en automático cómo debe ser la Iglesia, qué debe decir o hacer en el mundo; sino a la inversa, intenta desde una postura creyente, ver la realidad, identificar en ella los aspectos más desafiantes para su misión.

Francisco expresa esta orientación con un cálido estilo pastoral, sin menoscabo del método inductivo con el que arma su reflexión. Es así como las grandes temáticas de la Exhortación parten de un diagnóstico, de un ‘ver’ la realidad desde la fe. Enfatiza y desarrolla la “Alegría del Evangelio” (EG, especialmente 9-18) porque identifica en el mundo actual y en la Iglesia una tristeza individualista (EG 2 y 6); llama a una renovación y reforma de la Iglesia, porque mira estructuras eclesiales, lenguajes, costumbres y estilos de vida que impiden a la Iglesia ser fiel a su vocación (EG 25-33); aborda la evangelización (EG, cap. III), después de haber expuesto en capítulo previo los principales desafíos del mundo actual (EG 52-109). En este orden de ideas resulta elocuente el siguiente párrafo de la Exhortación:

[...] La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad [...] (EG 27).

Con esta metodología teológico-pastoral, Francisco recupera el método inductivo de la *Gaudium et spes* (GS 4). Sin embargo, los acentos e intereses pastorales que imprime el Papa al análisis de la realidad dejan entrever con facilidad, la influencia de la tradición teológica y pastoral latinoamericana. Sin ánimo de ser exhaustivos, consideremos, a manera de ejemplo, algunos temas eclesiológicos de la Exhortación.

Recuperación de la eclesiología de Pueblo de Dios en perspectiva latinoamericana

Desde sus primeras páginas, *Evangelii gaudium* muestra una ruptura que suele pasar desapercibida, pero que ilustra con claridad el contraste entre un modelo de Iglesia jurídico-jerárquico y uno de Pueblo de Dios. La carátula formal de la Exhortación inicia con una fórmula protocolaria típica de este tipo de documentos pontificios: “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* del Santo Padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos. A las personas consagradas y a los fieles laicos [...]”. Esta manera de priorizar a los destinatarios refleja la imagen eclesial de aquella eclesiología jurídico-societaria preconiliar a la que Yves Congar (1968) llamó *jerarcológica* y a la que también criticaría la teología de la liberación². En contraste con esta fórmula, el Papa Francisco señala “a los fieles cristianos” sin más, como los destinatarios de su Exhortación. Es así como desde el inicio de la Exhortación, Francisco expresa una concepción o modelo de Iglesia en la que prima la común igualdad entre todos los miembros previa a cualquier distinción de carismas y ministerios. Lo cual reposiciona la eclesiología de Pueblo de Dios que articuló la eclesiología preponderante en *Lumen gentium*.

En este orden de ideas, cuando Francisco habla de Pueblo de Dios o Iglesia introduce acentos que llevan a dislocar, descentrar y movilizar la realidad a la que hacen referencia estas expresiones. Para tal efecto, el Papa juega con binomios contrastantes para subrayar el carácter dinámico

² Para una visión esquemática de esta eclesiología, así como su recepción y crítica en el magisterio latinoamericano véase: LEGORRETA 2014; BOFF, 1986.

y de acontecimiento del ser eclesial: “fieles tristes y pesimistas/alegría del discípulo misionero” (EG 21, 83-85); “temor y desconfianza/correr el riesgo” (EG 88); “lo ya probado/creatividad y audacia” (EG 33); “anuncio centrado en la ley, la Iglesia y el Papa/anuncio de la gracia, de Jesucristo y de la Palabra de Dios” (EG 38); “pastoral centralizada y cerrada/pastoral expansiva y abierta” (EG 27); “Iglesia/discípulos misioneros”; “evangelizar con fórmulas doctrinales fijas/evangelizar mediante diversos lenguajes culturales” (EG 129); “Iglesia triunfalista/Iglesia necesitada de conversión y reforma” (EG 26-28; 32, 43, 63, 83, 95), “iglesia que sabe todo/Iglesia que aprende, especialmente de los pobres” (EG 154-155 y 198). Mediante el segundo elemento del binomio, el Papa quiere subrayar el carácter escatológico del Pueblo de Dios, de una Iglesia en salida, peregrina, necesitada permanentemente de conversión y de reforma, de puertas abiertas, con una opción preferencial por los pobres y su liberación, que corre el riesgo de mancharse en el camino.

Esta concepción dinámica y misionera de la Iglesia como Pueblo de Dios, no está planteada en sentido general y abstracto. El Papa, por el contrario, la concretiza continuamente en la pluralidad de culturas, de conocimientos, de modos de vida, de sensibilidades y, sobre todo, en una enfática opción por los pobres, para quienes la Iglesia debe ser un instrumento para su liberación y promoción (EG 187). Por ello afirma la necesidad de toda la Iglesia de escuchar el clamor por la justicia y el clamor del pobre (EG 187-188); exigencia que brota del mismo Evangelio, del anuncio de Reino y no de una ideología, opción política o filosófica (EG 188, 193, 195, 197, 198 *et passim*). Para Francisco esta opción evangélica por los pobres, implica la necesidad de una “Iglesia pobre para los pobres” (EG 199). Es por ello que Francisco especifica que,

cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo (EG 187).

Cabe hacer mención que la opción por los pobres que el documento sustenta bíblica, teológica y éticamente, aparece estrechamente vinculada

con un análisis estructural de las causas de la marginación y la pobreza, muy en la línea de la teología de la liberación. El análisis señala como causa principal de esa deshumanización, a una economía que mata, que relega como sobrantes y desechos a los que excluye, que niega al ser humano y solo afirma el dinero (EG 51-56).

Lo económico no es tratado en la Exhortación como un factor aislado o eventual, sino lo identifica como una política económica estructural, cuya lógica centrada unilateralmente en la autonomía de los mercados, la idolatría del dinero y la especulación financiera es causa estructural de la pobreza (EG 55-60, 202, 204). Estas estructuras económicas aunadas a inequitativas estructuras políticas que de diversas maneras olvidan o hasta consienten la exclusión y la injusticia, son calificadas de “estructuras sociales injustas” (EG 59), las cuales al obstaculizar u oponerse al Reino de Dios pueden incluirse en lo que la Exhortación llama “pecado social” (EG 64), categoría de profundo raigambre en la teología latinoamericana de la liberación.

De acuerdo a lo anterior, Francisco afirma que el compromiso de los discípulos misioneros no puede limitarse de manera ingenua a acciones o programas de promoción y asistencia (EG 199). La situación debe atenderse de manera integral: hay que amar y atender espiritualmente a los pobres (EG 199-200), pero también existe la necesidad de resolver las causas estructurales de la pobreza (EG 202); imperativo que el Papa presenta acompañado de una advertencia para la Iglesia:

Cualquier comunidad de la Iglesia, en la medida en que pretenda subsistir tranquila sin ocuparse creativamente y cooperar con eficiencia para que los pobres vivan con dignidad y para incluir a todos, también correrá el riesgo de la disolución, aunque hable de temas sociales o critique a los gobiernos. Fácilmente terminará sumida en la mundanidad espiritual, disimulada con prácticas religiosas, con reuniones infecundas o con discursos vacíos (EG 207).

Por lo tanto, la vida de la Iglesia, la identidad de los discípulos misioneros se juega en el compromiso eclesial por contribuir a la superación de las causas estructurales de la marginación y la injusticia.

Reforma de la Iglesia

La reforma de la Iglesia es uno de los temas centrales más novedosos del mensaje papal. La magnitud de tal hecho adquiere su verdadera dimensión si se toma en cuenta que, ni siquiera el mismo Concilio Vaticano II se atrevió a afirmar de manera contundente la necesidad de reforma. Karl Rahner exponía en un texto publicado a pocos años de terminado el concilio, cómo la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* no se atrevió a afirmar en directo el pecado de la Iglesia con la misma vehemencia que sí lo haría para referirse a la santidad (RAHNER, 1966, p. 433-448)³; El doctetismo eclesiológico latente en este tipo de circunloquios quizá sea uno de los motivos por los cuales la postura oficial de la Iglesia en el periodo posconciliar ha visto con recelo y hasta como una herejía hablar de reforma de la Iglesia⁴. Cabe hacer mención que el magisterio latinoamericano, por lo menos en los documentos emanados de las asambleas generales del episcopado latinoamericano — de Medellín a Aparecida —, se ha revelado un poco más audaz para referirse a la reforma de la Iglesia, sobre todo en los documentos y discusiones preparatorias. Sin embargo, en los documentos aprobados y publicados, el tema ha quedado muy disminuido cuando no silenciado (LEGORRETA, 2014b, p. 653-666). De ahí que el vigor y apertura con el que Francisco plantea la necesidad de reformar la Iglesia resulte inédito en declaraciones del magisterio durante en el periodo postconciliar.

Como ya hemos mencionado, los grandes temas de la Exhortación están precedidos de algún tipo de diagnóstico. El de la reforma de la Iglesia no es excepción. Frente al objetivo papal de hacer de la Iglesia una “Iglesia misionera”, Francisco detecta una serie de elementos que debilitan o incluso obstaculizan dicho propósito; por ejemplo, el desánimo, la apatía, el centralismo e inmovilidad de ciertas estructurales eclesiales, etc. Por eso se pronuncia sin ambages por un proceso de conversión pastoral y

³ Previo al Concilio el tema ya había sido planteado (CONGAR, 1968). Una síntesis de las posturas clásicas sobre este tema puede verse ESTRADA 1986, esp. capítulo I.

⁴ Todavía en años recientes (2008) el teólogo argentino-chileno Carlos Schickendantz, fue sujeto de un procedimiento de examen por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe por su libro sobre la reforma de la Iglesia (cf. SCHICKENDANTZ, 2005).

misionera que “no deje las cosas como están” (EG 25). En este sentido, el Papa habla de manera insistente de la necesidad impostergable de una renovación eclesial con el fin de que la Iglesia sea más fiel a su vocación. Pero a diferencia de lo que solía hacerse en el pasado, Francisco no elude hablar directamente de “reforma” para referirse al tipo de cambio que necesita la Iglesia (EG 17, 26-28, 30, 43). Aún más, destaca el hecho que casi no hay nada en la vida de la Iglesia que pueda quedar eximido de reformarse estructuras, costumbres, estilos, horarios, lenguaje, liturgia, normas, incluso el mismo papado (EG 26-27, 32, 43, 95 *et passim*)⁵. Con relación a esto último, Francisco se muestra preocupado por una colegialidad sofo cada por el centralismo papal, por un ejercicio del primado no acorde con su auténtica misión y por el perjuicio que conlleva a la vida de la Iglesia la indefinición del estatuto teológico de las conferencias episcopales (n. 32).

En este orden de ideas, el Papa recupera intuiciones y propuestas del Concilio Vaticano II prácticamente relegadas en las últimas décadas. Inspirado en las constituciones *Dei Verbum* y *Unitatis redintegratio*, Francisco reafirma que “todas las verdades reveladas proceden de la misma fuente divina y son creídas con la misma fe” (EG 36), pero algunas son más importantes que otras, por lo que se hace necesario una “jerarquía de verdades”, lo que aplica para dogmas de fe, la enseñanza moral y el conjunto de enseñanzas de la Iglesia (*idem*). El monismo doctrinal es igualmente descalificado (EG 40), lo mismo que el clericalismo que debilita el papel del laicado en la Iglesia (EG 102). Por otra parte, recupera aquella afirmación del segundo capítulo de *Lumen gentium* que reconoce la infabilidad de todos los fieles *in credendo* (LG 12), en virtud del *sensus fidei* (EG 119).

Finalmente en lo que respecta al ministerio presbiteral, Francisco hace una distinción que no tiene desperdicio a propósito de la participación de la mujer en la Iglesia. No pone en cuestión el sacerdocio reservado a los varones, asunto que resulta cuestionable, sin embargo, ataja cualquier interpretación del ministerio como superioridad al afirmar que el sacerdocio ministerial es “uno de los medios que Jesús utiliza al servicio

⁵ Para un análisis crítico de la crisis del lenguaje teológico en *Evangelii gaudium* a la luz de la teología contemporánea véase: PADILLA, 2015.

de su pueblo, pero la gran dignidad viene del bautismo que es accesible a todos” (EG 104); en este mismo número afirma que “en la Iglesia las funciones no dan lugar a la superioridad de unos sobre los otros”.

En suma, para el Papa Francisco, la reforma de la Iglesia es una condición indispensable y urgente para la transformación misionera de la Iglesia que exige el anuncio del evangelio en el mundo actual.

Conclusión

La eclesiología del Papa Francisco presente en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, se inserta en el *aggiornamento* conciliar y la recepción de éste en las iglesias del Sur. Lo cual se muestra en la adopción y lugar privilegiado que le da a método ‘ver-juzgar-actuar’, en la opción por los pobres y en la necesidad de reformar a la Iglesia a partir de las exigencias que presenta el contexto actual, especialmente el del mundo de los pobres.

En un contexto de crisis eclesial donde coexisten de manera problemática un discurso eclesiológico y pastoral renovado con las viejas estructuras eclesiales del pasado remoto, la postura del Papa cobra una relevancia especial, pues lejos de confirmar el estatus quo eclesial que hereda, opta por reformar todo lo que sea necesario para que la Iglesia responda de la mejor manera a su vocación de ser signo e instrumento de salvación/liberación, en un mundo signado por la inseguridad y la pobreza.

Desde otro punto de vista, se puede afirmar que casi todos los contenidos teológicos y pastorales expuestos por Francisco en su Exhortación, ya habían sido planteados en los documentos del Concilio Vaticano II y en la teología latinoamericana de la liberación. En todo caso, la novedad radica en que haya sido precisamente el Papa quien retome y proclame esos elementos, cuando justamente los dos pontífices que le precedieron ignoraron o silenciaron esos temas.

En este marco, un aporte indiscutible de Francisco ha sido el su énfasis y claridad en señalar la necesidad de una reforma de la Iglesia, que la saque de una situación estática o aproblemática de confort y, más bien, la ponga en marcha, en misión como Iglesia peregrina, pero muy al estilo de la teología

latinoamericana: desde el lugar del pobre y en favor de su liberación integral. Llegados a este punto la duda que aún persiste de la eclesiología de Francisco expuesta en *Evangelii gaudium*, es si el Papa estará dispuesto a usar su lugar privilegiado en la estructura de la Iglesia para emprender la reforma integral que ha anunciado, o todo quedará en discursos frescos y esperanzadores.

Referencias

ACERBI, A. *Due Ecclesie*. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione in ella "lumen gentium". Bologna: EDB, 1975.

ALBERIGO, G. *Historia del concilio Vaticano II*. v. IV. Salamanca / Leuven: Sígueme / Peeters, 2007.

BOFF, L. *Y la Iglesia se hizo pueblo*. Santander: Sal Terrae, 1986.

CELAM. *Documento de Medellín*. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a luz del concilio, II. Conclusiones. México: Librería Parroquial, 1976.

CELAM. *Documento de Puebla*. La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina. México: Librería Parroquial, 1979.

CELAM. *Documento de Santo Domingo*. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. México: Dabar, 1992.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Aparecida. Documento conclusivo. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Bogotá: Centro de Publicaciones del Celam, 2007.

CODINA, V. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella: Verbo Divino, 2008.

CONGAR, Y. *Santa Iglesia*. Barcelona: Estela, 1968.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*. Ciudad del Vaticano: TPV, p. 838-850, 1993. Colección AAS 85.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*. Ciudad del Vaticano: TPV, p. 876-909, 1984. Colección AAS 76.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*. Ciudad del Vaticano: TPV, p. 554-599, 1987. Colección AAS 79.

ESTRADA, J. A. *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.

ESTRADA, J. A. *El cristianismo en una sociedad laica*. Cuarenta años después del Vaticano II. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.

FRANCISCO. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 2013.

GALLO, L. A. *La Iglesia de Jesús*. Mujeres y hombres para la vida abundante de todos. Quito: Abyayala / Universidad Politécnica Salesiana, 2004.

GIRARDI, G. *La túnica rasgada*. La identidad cristiana, hoy, entre liberación restauración. Santander: Sal Terrae, 1991.

LEGORRETA, J. J. *A reforma da Igreja nos documentos das assembleias gerais do Episcopado Latino-americano*. REB, n. 295, p. 653-666, 2014b.

LEGORRETA, J. J. *Cambio e Identidad de la Iglesia en América Latina*. Itinerario de la eclesiología de comunión de Medellín a Aparecida. México: UIA, 2014.

PADILLA, S. *Crisis del lenguaje teológico e las exhortaciones pontificias: Verbum Domini y Evangelii gaudium*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015.

QUIROZ, A. *Eclesiología en la teología latinoamericana de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983.

RAHNER, K. El pecado en la Iglesia. In: BARAUNA, G. *La Iglesia del Vaticano II*. Barcelona: Juan Flors, 1966. p. 433-448.

SCHICKENDANTZ, C. *Cambio estructural en la Iglesia como tarea y oportunidad*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2005.

ZIZOLA, G. *La Restauración del Papa Wojtyla*. Madrid: Cristiandad, 1985.

Recibido: 20/09/2016

Received: 09/20/2016

Aprovado: 13/10/2016

Approved: 10/13/2016