

Eclesiología de Puebla

Francisco Tamayo R.

El discurso eclesiológico de Puebla se encuentra principalmente en el capítulo primero de la segunda parte del documento, en donde se trata del designio de Dios sobre la realidad de América Latina. Hace pues parte de una reflexión teológica que tiene "como fondo las aspiraciones y los sufrimientos de nuestros hermanos latinoamericanos" (163) y como meta la de iluminar el apremio pastoral a partir de una verdad que viene de Dios y que por lo mismo no puede ser considerada propiedad particular de ninguna persona (165). Se le considera desde el principio como una de las tres verdades centrales de la Evangelización (166).

1. Articulación del Discurso Eclesiológico

La verdad sobre la Iglesia, el pueblo de Dios, signo y servicio de comunión, viene en segundo lugar después de la verdad sobre Jesucristo, el Salvador que anunciamos y precede a la verdad sobre el hombre. Los tres discursos, el cristológico (170-219) el eclesiológico (220-303) y el antropológico (304-339) están íntimamente ligados entre sí y puede afirmarse que en realidad constituyen una totalidad, casi tres momentos de un mismo y único discurso. De la misma manera, es necesario subrayar que toda esta segunda parte en que se elabora la reflexión teológica, no es un cuerpo extraño dentro de la totalidad del documento, como lo han pretendido algunos, sino que está intrínseca y esencialmente vinculada con el resto del texto de Puebla, el cual sería incomprensible sin ella.

Es evidente que la eclesiología de Puebla no puede reducirse a las declaraciones de esta segunda parte, y que a lo largo y ancho del texto, tanto en la primera parte cuando se expresa la visión sobre la realidad, como las posteriores tercera, cuarta y quinta partes, cuando se formulan las opciones pastorales, se puede percibir una riqueza eclesiológica entremezclada con las consideraciones de orden más práctico y penetrando toda la estructura del documento. Algunos han hablado de "teología implícita" tratando de contraponer ésta a la "explícita" que se formula en la segunda parte, y considerando más valiosa a la implícita y menos interesante a la explícita. La distinción, que tiene motivaciones interesadas, carece de fundamento, porque lo que el lector atento sí percibe es que en las partes "pastorales" del documento las expresiones eclesiológicas son un eco y una prolongación de las formulaciones propiamente "teológicas" de la segunda parte.

De todas maneras, lo que importa es reconocer la existencia de una eclesiología "difusa" en todo el documento, una verdadera inspiración eclesiológica, pero sin la pretendida oposición o contradicción que no existe más que en los ojos de los que se especializan en relecturas.

2. Tres Relaciones Fundamentales

El misterio de la Iglesia es tan profundo y rico que no basta una sola figura ni una sola imagen para tratar de expresarlos: de ahí la necesidad de varias analogías presentadas profundamente por el Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución *Lumen Gentium*. Puebla no intenta repetir las formulaciones conciliares de una manera mecánica. Su discurso se elabora en función de las necesidades pastorales y de las desviaciones que se han observado en las Iglesias latinoamericanas: a partir de esta realidad concreta la Asamblea vuelve sus ojos a la Sagrada Escritura, a la Tradición y al magisterio conciliar y pontificio para tomar los temas, las ideas, las figuras y las imágenes que mejor iluminen la situación. De aquí que podamos descubrir algunas preocupaciones que sirven de fondo a la reflexión eclesiológica, que establece en primer término tres relaciones fundamentales como marco general de referencia.

2.1. *Relación entre la Iglesia y Jesucristo*

El texto de Puebla reitera con frecuencia que en la Iglesia Jesucristo se hace presente en la historia; y que ella es "sacramento de comunión de los hombres en el único pueblo de Dios" (220). Así, sencillamente, se plantean las dos dimensiones que constituyen el ser mismo de la Iglesia: presencia de Cristo en la historia, comunión fraterna de todos los hombres. De las dos dimensiones la Iglesia es signo y sacramento. Pero la primera es la fuente y el origen de la segunda. Pretender la sacramentalidad de la Iglesia en función de la fraternidad humana, silenciando la relación con Jesucristo, es ilusionarse con el sueño de "una forma de comunión puramente humana (que) resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre" (273).

Pero no bastaría con referir la Iglesia a una presencia simbólica de Jesucristo. "La Iglesia es inseparable de Cristo porque él mismo la fundó, por un acto expreso de su voluntad (222)... La Iglesia no es "resultado" posterior ni una simple consecuencia "desencadenada" por la acción evangelizadora de Jesús" (222). Las viejas ideas de Harnack y las tesis modernistas de principio de siglo parecen haber inspirado algunas formulaciones de teología latinoamericana. Puebla no puede cerrar los oídos y hace su declaración explícita: "La Iglesia nace ciertamente de la acción de Jesucristo, pero de modo directo, pues es el mismo Señor quien convoca a sus discípulos y les participa el poder de su Espíritu, dotando a la naciente comunidad de todos los medios y elementos esenciales que el pueblo católico profesa como de institución divina" (222).

La Iglesia fundada por Jesucristo queda definida por los medios y elementos esenciales que desde su nacimiento le fueron otorgados. De ahí que no se puede hacer una distinción entre la aceptación de Cristo y la aceptación de la Iglesia. "Aceptar a Cristo exige aceptar su Iglesia" (223), aceptarla como "depositaria y transmisora del Evangelio, como presencia y acción evangelizadora de Cristo (224). Exige además aceptarla en su unidad que se edifica sobre Pedro (225). La relación de Jesucristo es el fundamento de la apostolicidad de la Iglesia.

2.2. *Relación de la Iglesia con el Espíritu Santo*

Pero sería incompleta una visión exclusivamente centrada en lo ins-

titucional. La vinculación de la Iglesia con Jesucristo adquiere su perfecto sentido y valor en el Misterio Pascual, cuando Jesús Resucitado “derrama su Espíritu sobre los apóstoles el día de Pentecostés y después sobre todos los que han sido llamados” (198); es en este momento de gracia cuando se sella la nueva alianza, y la nueva ley es inscrita en el corazón de los hombres; es a partir de entonces cuando “las leyes y estructuras deberán ser animadas por el Espíritu que vivifica a los hombres y hace que el Evangelio se encarne en la historia” (199). El Espíritu Santo es en la Iglesia quien da testimonio de que somos hijos de Dios (202), es el dador de vida que resucita a los muertos por el pecado (203), Es Espíritu de amor y libertad que engendra los vínculos de la filiación y la fraternidad y compromete a las acciones dignas del Padre y de los hermanos (204). El mismo Espíritu impulsa a una acción apostólica que abarca a todos los hombres, sin excepción, (205) y provee a la Iglesia de los dones jerárquicos y carismáticos necesarios para la Evangelización (206).

Es interesante observar que todo este desarrollo pneumatológico de la eclesiología se encuentra en el capítulo sobre Jesucristo; es decir que la cristología de Puebla culmina en eclesiología, y que la relación de la Iglesia con Cristo no es vista solamente en razón de que el Señor decretó su fundación, sino también su virtud de que al fundarla derramó su Espíritu sobre ella. Por esto, no ha de sorprender que Puebla concluya su discurso con esa quinta parte titulada: “Bajo el dinamismo del Espíritu: opciones pastorales”. Allí, en un tono pascual, hace una nueva final confesión de su ser eclesial: “El Espíritu de Jesús Resucitado habita en su Iglesia. El es el Señor y dador de vida. Es la fuerza de Dios que empuja a su Iglesia hacia la plenitud; es su Amor, creador de comunión y riqueza; es el Testigo de Jesús que nos envía, misioneros con la Iglesia, a dar testimonio de El entre los hombres” (1294).

Mirada en esta perspectiva la Iglesia aparece como un organismo vivo, dotado de una fuerza renovada y renovadora, dinámicamente impulsada hacia la comunión, ardientemente deseosa de servir al hombre, consciente de su misión transformadora del mundo, llena de creatividad juvenil, portadora de esperanza nueva, plena de imaginación (1295-1296), dispuesta a enfrentar los grandes desafíos que el Continente ofrece a la evangelización (1297). “Por eso, hoy y mañana en América Latina los cristianos, en nuestra calidad de Pueblo de Dios, enviados para ser germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación, necesitamos ser una comunidad que viva la comunión de la Trinidad y sea signo y presencia de Cristo muerto y resucitado que reconcilia a los hombres con el Padre en el Espíritu, a los hombres entre sí y al mundo con su Creador” (1301).

Esta conciencia de su ser lleva espontáneamente a Puebla a renovar sus opciones fundamentales: por una Iglesia-sacramento de comunión que promueva la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos (1302); por una Iglesia servidora (1303); por una Iglesia misionera que se comprometa en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres (1304); por una Iglesia en proceso permanente de Evangelización (1305). Una Iglesia que tiene plena conciencia de su ser espiritual pero que no se detiene en la autocomplacencia sino que se siente impulsada hacia el mundo, hacia el servicio, el testimonio y la tarea evangelizadora. Una

Iglesia que se sabe débil y pecadora, "que reconoce con humildad sus errores y pecados que oscurecen el rostro de Dios en sus hijos, pero que está decidida a continuar su acción evangelizadora para ser fiel a su misión con la confianza puesta en la fidelidad de su Fundador y en el poder de su Espíritu" (209).

2.3. *Relación de la Iglesia con el Reino*

El Reino es el centro del mensaje de Jesús y al mismo tiempo es presencia y acción de Dios. Es gracia y amor, victoria sobre el pecado y ayuda para crecer hacia la gran comunión ofrecida en la persona de Jesucristo (226). La relación de la Iglesia con el Reino es precisada por Puebla con algunas afirmaciones, inspiradas en el Concilio, especialmente en la *Lumen Gentium* (4, 5 y 8), con las que toma posición, sin entrar en las discusiones teológicas subyacentes.

a. El Reino trasciende los límites visibles de la Iglesia, "lo cual no significa que la pertenencia a ella sea, en modo alguno indiferente" (226).

b. La Iglesia es *signo* del Reino: es el lugar privilegiado de la comunión entre Dios Trino y el hombre. Por eso, en la Iglesia "se manifiesta, de modo visible, lo que Dios está llevando a cabo, silenciosamente en el mundo entero" (227).

c. La Iglesia es *instrumento* que introduce el Reino entre los hombres, en cumplimiento de la misión recibida para anunciarlo e instaurarlo (227). Es decir que la Iglesia constituye una mediación privilegiada tanto de la acción de Dios como de su revelación.

La naturaleza de esta mediación se precisa con la imagen del germen que lo convierte en principio del Reino en la historia (228), y en respuesta "a los anhelos y esperanzas más profundos de nuestros pueblos" (229). Afirmación que sorprendería y aún disgustaría a quien tenga una eclesiología desvinculada de Cristo, es decir una visión no sacramental de la Iglesia. Pero Puebla, por su lado, fundamenta su afirmación inspirándose en la *Lumen Gentium*: "En esto consiste el 'misterio' de la Iglesia: es una realidad humana, formada por hombres limitados y pobres, pero penetrada por la insondable presencia y fuerza de Dios Trino que en ella resplandece, convoca y salva" (LG 4,8; SC 2) (230).

d. Por ser germen del Reino, y solamente germen, la Iglesia es perfectible y deberá crecer en la historia (228). Este "ya" del Reino, pero "todavía no" permite a Puebla sugerir la dimensión escatológica de su discurso eclesiológico y da paso a la temática del "Pueblo de Dios".

3. *Iglesia e Historia*

El designio de Dios que se realiza a través de la Iglesia es un proyecto histórico. La Iglesia es una prolongación en el tiempo del misterio de la encarnación. Su dimensión trascendente y su carácter pneumático sólo se dan en una Iglesia situada en el tiempo y en el espacio, germen del Reino que deberá crecer en la historia, siempre en busca de una más alta perfección, siempre en proceso de conversión y de auto-evangelización (228). Para subrayar este carácter de encarnación, esta dimensión histórica

esencial, Puebla asume "la visión de la Iglesia ofrecida por el Concilio Vaticano II: La familia de Dios concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor" (232).

Corresponde esta visión al sentimiento del pueblo latinoamericano que ama las peregrinaciones multitudinarias (230) y que, por otro lado, tiene una estima profunda por los valores familiares (239). Esta doble expresión cultural sirve de lugar teológico que junto con los datos del magisterio y de la tradición, dan a Puebla el material para su reflexión teológica. Aplicada así, de manera sencilla y natural, los criterios que considera fundamentales para la evangelización, de los cuales pone en segundo lugar, inmediatamente después de la Palabra de Dios, a "la fe del Pueblo de Dios... que se vive y expresa en sus comunidades particulares" (373).

3.1. *Referencias Concretas a la Vida de la Iglesia*

Al iniciar esta parte de su discurso eclesiológico con la mediación del tema muy bíblico del Pueblo de Dios, Puebla toma como punto de partida algunas referencias concretas a la vida de la Iglesia Latinoamericana. Ya hemos mencionado la alusión a las peregrinaciones que son una de las expresiones de la religiosidad popular que precisamente en los últimos años ha sido redescubierta como elemento clave de la vida y de la cultura latinoamericana. La historia de los pueblos del continente está penetrada por ese "conjunto de hondas creencias, de actitudes básicas de ellas derivadas y de expresiones que las manifiestan" (444), de tal manera que se puede afirmar sin exageración que la religiosidad marca la identidad histórica esencial del continente y es su matriz cultural (445). Por consiguiente, una eclesiología latinoamericana no podría prescindir de una referencia directa a esta dimensión esencial de la vida del pueblo, y Puebla se complace en subrayarlo.

Una segunda referencia a la historia contemporánea destaca la importancia del Concilio Vaticano II y los eventos que desde América Latina lo enmarcan. El momento conciliar fue difícil para nuestros pueblos, y esto por tres factores que, entre muchos otros, sobresalen:

- a) ha sido aquél un tiempo de búsqueda angustiada de la propia identidad del continente;
- b) en él se ha dado un rápido despertar de las masas populares, y
- c) simultáneamente se intentaron diversos ensayos de integración americana, precedidos por la fundación del CELAM en 1955 (233).

El texto no podía detenerse en análisis pormenorizados. Pero estos tres factores resumen bien los conflictos y problemas de las últimas décadas¹. Puebla los asume muy positivamente y los considera elementos que prepararon "el ambiente en el pueblo católico para abrirse con cierta facilidad a una Iglesia que también se presenta como "Pueblo", y Pueblo universal que penetra los demás pueblos, para ayudarlos a hermanarse

(1) Ver sobre este asunto: A Methol Ferré, De Río a Puebla. Colección Puebla N° 36. — El resurgimiento Católico Latinoamericano. En: Religión y Cultura. CELAM (1981), Pág. 63-124.

y crecer hacia una comunión, como la que América Latina comenzaba a vislumbrar" (233).

3.2. *Medellín y sus Consecuencias*

La visión eclesiológica del Concilio es divulgada por Medellín, evento que desencadena en los pueblos latinoamericanos un proceso singular e importante, en el cual la Iglesia acompaña e intercambia, ella como Pueblo de Dios y aquellos como pueblos naturales: "la fecundación fue recíproca, logrando la Iglesia encarnarse en nuestros valores originales y desarrollar así nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu" (234). Ese proceso post-Medellín se caracteriza porque a través de él los pueblos latinoamericanos "viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la religiosidad popular" (234). Pero es apenas la etapa más reciente de una larga evolución que comienza con el encuentro de la raza hispanolusitana con las culturas precolombinas y que da lugar al mestizaje racial y cultural todavía enriquecido hoy con nuevas corrientes inmigratorias. Las etapas del mismo son descritas someramente por Puebla al tratar de la evangelización de la cultura en América Latina (409-418). El sentido religioso de tal proceso que ha generado el radical substrato católico de los pueblos latinoamericanos también es descrito en párrafos de gran valor eclesiológico que se suceden bajo el título: "Los grandes momentos de la Evangelización en América Latina", en el Capítulo I de la Primera Parte (3-14).

3.3. *Una Renovada Conciencia Eclesial*

Vale la pena destacar que el discurso eclesiológico de Puebla revela que la Iglesia latinoamericana también ha vivido intensamente el proceso en la etapa última, y que "diez años después de Medellín se encuentra en mejores condiciones para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios" (234). La Iglesia también se ha reencontrado consigo misma. La década anterior a Puebla estuvo marcada por las contradicciones, los cambios bruscos, las incertidumbres, los grandes desafíos provenientes de la situación de injusticia y explotación, "las dolorosas tensiones doctrinales, pastorales y psicológicas entre agentes pastorales de distintas tendencias..." (102). Particularmente la situación de injusticia que se describe con amplitud en la Primera Parte "no ha dejado de acarrear tensiones en el interior mismo de la Iglesia: tensiones producidas por grupos que, o bien enfatizan 'lo espiritual' de su misión, resintiéndose por los trabajos de promoción social, o bien quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana" (90). Por fortuna en Puebla la Iglesia tiene una renovada conciencia de su misión que la lleva naturalmente a la evangelización "para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos" (912). La Iglesia, ahora más dueña de su propia identidad por haberse reencontrado consigo misma, puede en Puebla asumir todas las tensiones seculares o eclesiales y todos los desafíos de la realidad continental, e interpretarlos como "un momento grande y difícil de Evangelización" (3242). Puede entonces sentir y afirmar que "la misión evangelizadora es de todo el Pueblo de Dios. Es su vocación primordial, su identidad más

profunda (EN 14). Es su gozo" (348). Puebla desarrolla en múltiples formas el tema de la misión evangelizadora que da identidad a la Iglesia enviada "como Pueblo profético que anuncia el Evangelio o discierne las voces del Señor en la historia" (267); y comprueba que en los últimos diez años se ha intensificado su función profética (268) sea anunciando la presencia del Espíritu, sea denunciando el misterio de iniquidad, ora testimoniando la predilección del Señor por los pobres y los que sufren, ora interpretando el paso del Señor por América Latina. Función profética que convierte a la Iglesia en voz de los que no tienen voz (268) pero que culmina en "otra forma privilegiada de evangelizar que es la celebración de la fe en la Liturgia y los Sacramentos" (260).

3.4. *Iglesia y Conciencia Histórica*

Pero además, así como los pueblos latinoamericanos en los años posteriores a Medellín profundizan en el redescubrimiento de su historia, la Iglesia también redescubre la suya propia, no como separada de la secular sino como alma y entraña de la historia latinoamericana. "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" (4). De Medellín a Puebla la Iglesia Latinoamericana ha tomado mayor conciencia de que en el pasado contribuyó vitalmente al nacimiento de las nacionalidades, y de que su trabajo evangelizador está en los orígenes del Nuevo Mundo. La Iglesia se siente presente en las raíces de la historia y en la actualidad del Continente. Puebla repasa con alegría las gestas apostólicas de los siglos anteriores (6), recuerda el nombre de los campeones en la lucha por la justicia (7) y en la predicación pacífica (8), se entusiasma reconociendo el esfuerzo misionero de todo el Pueblo de Dios, admira la generosidad de los evangelizadores, su capacidad de inventiva pedagógica y las maravillosas realizaciones en los diversos campos de la cultura (9); reconoce también los nombres de aquella empresa evangelizadora (10) y recuerda los momentos de crisis (11) que afortunadamente hoy se han ya superado en parte, para culminar en la actual fase post-conciliar de renovación y de nuevo dinamismo evangelizador (12). El redescubrimiento de la propia historia contribuye a la conciencia renovada de identidad eclesial.

3.5. *Conciencia de los Condicionamientos Culturales*

Algo análogo ocurre con el redescubrimiento del valor de las culturas. Puebla reflexiona ampliamente sobre la evangelización de la cultura y de las culturas y sabe perfectamente que el hombre al cual debe evangelizar no es un ser ahistórico sino que nace en el seno de una cultura. Esta es una realidad histórica y social que determina y condiciona al individuo en todos los niveles de su existencia (392).

La acción de la Iglesia, por ende, debe llegar no solamente a los individuos sino a la totalidad cultural que incluye criterios de juicio, valores, centros de interés, líneas de pensamiento, modos de entrar en relación, instituciones y estructuras sociales (386, 387, 394).

La relación de la Iglesia con las culturas es bastante compleja y comprende varios niveles que Puebla analiza con cuidado, haciendo uso

del "principio general de encarnación (que) se concreta en diversos criterios particulares (400). Podríamos destacar los siguientes:

a) *Comprensión afectiva*: La Iglesia entra en relación con nuestra cultura, no con actitud científicista que trata de analizar fríamente un objeto de estudio, sino con una profunda actitud de amor que le permite "conocer y discernir sus modalidades propias... sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia" (397).

b) *Estrecha vinculación*: La Iglesia asume la cultura de cada pueblo, sin identificarse simple y llanamente con ella (400). Encarnarse no es diluirse; vincularse íntimamente no es perder la propia entidad. No se trata de un proceso de destrucción, ni de la cultura ni de la propia Iglesia. Se trata de un proceso de consolidación y fortalecimiento de los valores de cada cultura, de una "contribución al crecimiento de los gérmenes del Verbo" presentes en las culturas" (401). Para ellos la Iglesia tiene que ser consciente de su propia identidad religiosa, de su origen trascendente, de su peculiar relación con Jesucristo, de su carácter pneumático, de su misión evangelizadora que la impulsa a ser sal de la tierra, luz del mundo, levadura en la masa. Una visión eclesiológica de cuño inmanentista, en la que se considere a la Iglesia como un simple productor de circunstancias particulares o de contradicciones históricas, la reduciría a una forma cultural y le quitaría su carácter de "Pueblo Universal destinado a ser "luz de las naciones" (Is 49, 6; Lc 2, 32), (que) no se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna" (237). Puebla siente la necesidad de despejar cualquier ambigüedad resultante de algunas tendencias pastorales y de algunas formulaciones teóricas según las cuales "la Iglesia nace del Pueblo" (263); por ello afirma claramente que la Iglesia "nace de Dios por la fe en Jesucristo" (237) y sólo puede llamarse "popular" en cuanto busca encarnarse en los medios populares del continente, pero sin que esto niegue 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" (263).

c) *Adaptación*: Esto significa e implica que cada Iglesia particular está siempre en tensión, bajo el imperativo permanente de trasvasar "el mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta" (404). Puebla hace notar en este punto que la tarea de adaptación compete "obviamente a la Iglesia particular". (Ibid). Con esta frase plantea la distinción entre Iglesia universal e Iglesia particular y en otro lugar, al hablar de las Comunidades Eclesiales de Base, declara con el Concilio Vaticano II (LG 23; CD 11) que "en la Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia Universal, se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo"... (645). Entiende Puebla por Iglesia particular la comunidad presidida por un obispo dentro de "un contexto socio-cultural más amplio" que el de otras comunidades más pequeñas (como la parroquia o las CEB) (Ibid). Sobre este importante tema el CELAM publicó en 1980 un trabajo del Equipo de Reflexión titulado: "Iglesias Particulares y Conferencias Episcopales", del cual puede leerse con fruto especialmente el Capítulo III (pp. 58-82).

Lo que aquí nos interesa es el problema del trasvasamiento del mensaje evangélico (universal) al lenguaje y a los símbolos de cada cultura (particular), es decir el problema del cambio o de los cambios que exige la adaptación a nuevas situaciones. Puebla lo considera un problema candente y "relacionado con la condición histórica del Pueblo de Dios" (264), sobre el cual hace algunas precisiones:

1ª "Al avanzar por la historia, la Iglesia necesariamente cambia" (Ibid). El cambio es una ley de la encarnación, es también ley de vida. Es condición del peregrinaje. Es connatural a todo lo que pertenece a la historia.

2ª Hay un núcleo esencial que no cambia y que asegura una identidad a la Iglesia a través de todos los tiempos. Por eso no es lícito contraponer una "nueva Iglesia" a la "vieja Iglesia" (264).

3ª El elemento esencial que no sufre mutación en la Iglesia es el divino. Para ilustrar este punto, Puebla apela a la Cristología y hace una comparación: "Cristo, en cuanto Hijo de Dios, permaneció siempre idéntico a sí mismo, pero en su aspecto humano fue cambiando sin cesar: de porte, de rostro, de aspecto. Igual sucede con la Iglesia" (264). Esta analogía ayuda muchísimo a aclarar el sentido de una distinción que hace el mismo texto unos renglones más arriba entre lo esencial que no cambia y "lo exterior y accidental" que sí lo hace. Sin la analogía cristológica alguien podría pensar que la dimensión histórica de la Iglesia no es esencial e íntima sino solo "accidental y externa" con lo cual se llegaría, extremando un poco el análisis, a una especie de docentismo ecclesiológico, totalmente ajeno al auténtico pensamiento de los obispos latinoamericanos.

4ª El cambio no es continuo. "Hay algo que ya poseemos en la esperanza con seguridad y de lo cual debemos dar testimonio. Somos peregrinos, pero también testigos" (265).

5ª El cambio es doloroso. "Ser peregrino comporta una cuota inevitable de inseguridad y riesgo. Es parte del diario morir en Cristo. La fe nos permite asumirlo con esperanza..." (266). Es que, en realidad, el auténtico cambio en la Iglesia tiene el viejo nombre de "conversión" del corazón la cual es, según Puebla, "nuestra primera opción pastoral" (973) "proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social" (193). Y esta conversión personal es el único cimiento que asegura la validez de los cambios estructurales: "El cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas no será verdadero y pleno si no se ve acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectiva respecto al ideal de una vida humana digna y feliz que a su vez dispone a la conversión" (1155). Este principio es válido para las estructuras de la sociedad temporal y para las estructuras eclesiales.

d) *Discernimiento y crítica.* En las culturas hay valores como también desvalores. La Iglesia no puede cohonestar lo que no sea conforme al Evangelio. Por ello su papel es denunciar y corregir, purificar y exorcizar los desvalores (405). Esta crítica de las idolatrías no puede verse como un atropello, sino como una invitación "a acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud" (407).

4. Pueblo, Familia de Dios

Puebla define el ser de la Iglesia en función de su misión evangelizadora. La Iglesia no es un fin en sí misma: "El Pueblo de Dios con todos sus miembros, instituciones y planes *existe* para evangelizar" (348). Es en esta perspectiva dinámica como han de interpretarse los desarrollos que hace la Asamblea Episcopal sobre las características de la comunidad eclesial, que el documento nos presenta en cinco núcleos:

1. Pueblo universal (237).
2. Familia de Dios (238-249).
3. Pueblo santo (250-253).
4. Pueblo peregrino (254-266).
5. Pueblo enviado (267-269).

Cada uno de estos núcleos es aprovechado para puntualizar verdades que de una u otra manera se han visto olvidadas, calladas, distorsionadas o comprometidas en la teoría o en la práctica de algunos sectores en América Latina. Ya hemos señalado más arriba lo referente a la universalidad. En cuanto al tema Familia de Dios —caro a la mentalidad latinoamericana— sirve para destacar la gracia de la filiación divina que "es el gran tesoro que la Iglesia debe ofrecer a los hombres de nuestro Continente" (240), de la que brota la fraternidad cristiana y humana (241), cuyo fruto es poder "participar del Señorío de Cristo sobre la creación y la historia" (242). El Espíritu Santo es presentado como el fuego que vivifica la Familia de Dios (243), principio de unidad en la diversidad (244), y fuente de funciones diversas y de carismas varios que hacen crecer hacia la plenitud de Cristo (245).

Pero la unidad es además producto de la fe común y está asegurada y construida por los Sacramentos (246), de los cuales la Eucaristía es signo más profundo de la Iglesia misma, y "nos orienta de modo inmediato a la jerarquía, sin la cual es imposible" (247). El ministerio jerárquico es un papel eminentemente paternal, que garantiza la unidad de la familia eclesial; carácter paternal que no debe entenderse como un privilegio ni como un poder arbitrario, sino como un servicio fraterno y respetuoso, aunque esto no excluye el derecho y el deber de corregir y decidir, con la claridad y fineza que sean necesarias" (249).

La santidad "recuerda al Pueblo de Dios la dimensión vertical y constituyente de su comunión" (250) y es una exigencia para mantener el "corazón enraizado en Dios, mediante la oración y la contemplación" (251) y para cultivar las virtudes sociales y la moral personal (252). Afirmaciones teológicas que salen al paso de algunas actitudes horizontalistas y activistas que se cultivan en algunos medios.

El carácter de peregrinación da al Pueblo de Dios su dimensión histórica, su visibilidad y su estructura social e institucional (254-256) y permite a Puebla tocar el tema de la autoridad en la Iglesia que se deriva de la capitalidad de Cristo y la participación de los pastores en ese misterio. Por ello es "una realidad de orden sacramental" (257) que prolonga en el tiempo aquella misteriosa relación de Cristo con los Doce presididos por Pedro (258), cuyos sucesores son hoy el Romano Pontífice

y los obispos. "El deber de obediencia del Pueblo de Dios frente a los Pastores que le conducen, se funda, antes que en consideraciones jurídicas, en el respeto creyente a la presencia sacramental del Señor en ellos" (259).

Puebla aprovecha este momento para articular en este marco histórico e institucional su discurso sobre las Comunidades Eclesiales de Base (261; ver también 641-643), su posición frente a la llamada "Iglesia popular" (262-263) y a los cambios en la actual coyuntura eclesial del Continente (264-266), de lo cual ya se ha comentado más arriba.

El quinto y último núcleo del tema Pueblo de Dios se refiere a la misión de la Iglesia, que es fundamentalmente un servicio profético de Evangelización (267-269). Con esto Puebla da paso a otro enfoque eclesiológico muy importante: el servicio eclesial para la comunión con Dios y de los hombres entre sí; y que se intitula: El Pueblo de Dios al servicio de la Comunión (270-281).

La introducción de este enfoque y de esta nueva temática no es casual ni tiene por fin dar una visión más completa o erudita de la eclesiología. Como todo el discurso de Puebla también éste tiene una razón histórica y una finalidad pastoral: quieren los obispos precisar su concepto de "praxis histórica" ante los desafíos de la realidad latinoamericana y de las aspiraciones y anhelos de liberación que manifiestan los pueblos latinoamericanos. De esto trataremos en los párrafos siguientes.

5. Iglesia, Liberación y Servicio de Comunión

La eclesiología de Puebla —se ha dicho más arriba— es discurso situado, no una elucubración abstracta. Incluso todo el desarrollo doctrinal que resumimos en el párrafo anterior está elaborado en función de problemas pastorales y de necesidades precisas. Pero hay que ir más lejos. No obstante que los Obispos reunidos en Puebla quisieron hacer un análisis amplio de los retos y desafíos que el Continente presenta a la acción pastoral sin dejarse obseder por un solo tema, la realidad misma con sus hechos impone desde hace años el problema de la liberación como exigencia prioritaria. Puebla no sólo no intenta disimularlo, sino que dedica largos tramos del Documento a exponer la situación, a describir los escándalos y las contradicciones de orden económico y social, analizar causas, factores, procesos y a sugerir caminos de salida. Sería prolijo indicar los números que tocan esa problemática; remitimos a un buen índice analítico y a los comentarios que sobre el tema han venido apareciendo.

De lo anterior se desprende fácilmente que la problemática de la liberación ha condicionado el planteamiento eclesiológico, máxime si se tiene en cuenta que en el Continente se han venido presentando posiciones doctrinales y actitudes prácticas que partiendo de un determinado concepto de liberación han desarrollado eclesiologías (y cristologías) que por lo menos comprometen aspectos importantes de la doctrina católica tradicional. El discurso eclesiológico de Puebla trata de puntualizar, con serenidad y con caridad, pero también con claridad y firmeza. Y esto se refleja en su eclesiología.

Concretamente Puebla no ignora que "hay distintas concepciones y aplicaciones de la liberación" y que "aunque entre ellas se descubren

rasgos comunes, hay enfoques difíciles de llevar a una adecuada convergencia" (481). De ahí la necesidad de dar criterios, inspirados en el Magisterio, que permitan hacer "el necesario discernimiento acerca de la original concepción de la liberación cristiana" (Ibid). Los números 482 a 490 sintetizan esos criterios, que no podemos analizar aquí. Solamente queremos subrayar que el primero de ellos contiene una distinción clave, hoy reconocido como uno de los mayores logros de Puebla: *liberación de liberación para*. Dice así el texto:

"Aparecen dos elementos complementarios e inseparables: *la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad, y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con todos los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas*" (482). La comunión es, pues, meta y objetivo de la liberación.

En Puebla el concepto de comunión está presente a lo largo de todo el discurso, pero se vuelve significativamente importante en la culminación de la cristología (211 a 219), en las páginas dedicadas a revalorar la imagen cristiana del hombre (321-329) y en el vértice de la eclesiología (270 a 281).

"El Pueblo de Dios, dice Puebla, como Sacramento universal de Salvación, está enteramente al servicio de la comunión de los hombres con Dios y del género entre sí" (270). Precisamente por esta razón la Iglesia cumple una función liberadora. La Iglesia evangeliza para que los hombres "encuentren en ella el lugar de su comunión con Dios y con los hombres, a fin de construir "la civilización del amor, y edificar la paz en la justicia" (1188).

Para apreciar el discurso eclesiológico de Puebla en clave de comunión es necesario ubicarlo dentro del esquema implícito que soporta los desarrollos del tema, el cual presenta tres dimensiones: el origen trinitario de la comunión, la comunión en la historia, y la plenitud escatológica.

5.1. *La Comunión Trinitaria, Origen y Fuente de toda Comunión*

Ya hemos citado el texto en el cual Puebla señala que una forma de comunión exclusivamente humana es ilusoria y a la postre se vuelve contra el hombre mismo (273). De donde brota la necesidad de buscar los fundamentos de toda comunión en una dimensión superior, que sólo conocemos por la revelación que Cristo nos hace y por la cual sabemos que "la vida divina es comunión trinitaria: Padre, Hijo y Espíritu Santo viven en perfecta intercomunión de amor, el misterio supremo de la unidad. De allí procede todo amor y toda comunión, para grandeza y dignidad de la existencia humana" (212). Jesucristo, como Mediador y por su actividad pascual "nos lleva a la participación del misterio de Dios" (213), dándonos la capacidad —que sin El no tendríamos— de vivificar nuestra actividad con el amor y de transformar nuestro trabajo y nuestra historia con gesto litúrgico (Ibid), lo cual equivale a ser co-protagonistas de Dios en la gesta maravillosa de construir la sociedad humana a imagen de la del misterio de Dios.

Es de notar que esta participación de la comunión trinitaria no es algo que el hombre reciba de manera puramente pasiva y sin vinculación necesaria con su propia historia. De esta historia humana —es necesario decirlo también— el Padre es el protagonista principal (277), pero por su gratuita participación los hombres reciben la capacidad de “ser protagonistas con El de la construcción de la convivencia y las dinámicas humanas que reflejan el misterio de Dios y constituyen su gloria viviente” (213). La fórmula evoca la antigua sentencia patristica “gloria Dei est homo vivens” y nos conduce naturalmente a los terrenos de la antropología cristiana.

5.2. *La Comunión en la Historia*

Para la concepción cristiana, la historia comienza con la creación, y la creación es un acto de comunión y de participación. Puebla nos lo recuerda, en el lenguaje bíblico de la historia de la salvación: “Dios planeó y creó el mundo en Jesucristo, su propia imagen increada (cf. Col 1, 15-17). Al hacer el mundo, Dios creó a los hombres para que participáramos en esa comunidad divina de amor: el Padre en el Hijo Unigénito en el Espíritu Santo” (cf. Ef 1, 3-6) (182). Según el designio misterioso de Dios, el hombre estaba destinado “a realizarse como imagen creada de Dios reflejando el misterio divino de comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos a través de una acción transformadora sobre el mundo” (184).

Un eco de este proyecto divino sobre el hombre, cuyo destino es la comunión armónica en sí, con los otros seres humanos y con el mundo se encuentra con esa página densa y profunda que Puebla consigna en los números 321-329, acerca de la dignidad y de la libertad. Allí habla nuevamente en términos de comunión y participación que deben concretarse sobre tres planos inseparables: “la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano, y con Dios como hijo” (322). El señorío del hombre sobre el mundo es una expresión de comunión cuando por medio de su trabajo y de la técnica somete el mundo y lo humaniza, sin dejarse encerrar en los valores exclusivamente mundanos, trascendiéndolo hasta alcanzar el plano de las relaciones personales en el que se encuentra consigo mismo, con los hermanos y finalmente, en un plano superior, con Dios, el Bien Absoluto (cf. 323-325). “A través de la indisoluble unidad de estos tres planos aparecen mejor las exigencias de comunión y participación que brotan de esa dignidad humana” (326).

La esencia pues de la comunión está en el amor que tiene su origen primero en la vida íntima de Dios, que se participa al hombre en el misterio de Jesucristo y que transforma la vida, la actividad y las relaciones humanas, expresándose concretamente en participación fraterna de todos los bienes. Puebla no deja lugar a dudas sobre el objeto muy concreto de la comunión y la participación en el que se proyecta toda la dimensión trinitaria del amor comunicada al hombre. “La comunión y participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales, de modo que el dominio, uso y transformación de los bienes de la tierra, de la cultura, de la ciencia y de la técnica, vayan realizándose en un justo y fraternal

señorío del hombre sobre el mundo..." (327).

5.3. *Pecado, Ruptura de la Comunión*

Pero la concepción cristiana de la historia no se detiene en la creación, ni en el proyecto ideal que traduciría el designio en el que el hombre fue eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo (184), sino que incluye también la realidad del pecado. Y Puebla lo recuerda con frecuencia en su texto. Una vez más, siguiendo el esquema de la historia salvífica, los Obispos latinoamericanos afirman que el hombre desde el comienzo rechazó la comunión con El y prefirió la idolatría. "Por eso el hombre se desgarró interiormente. Entraron en el mundo el mal, la muerte, la violencia, el odio y el miedo" (185). Al mismo tiempo brotaron todas las esclavitudes. "La realidad latinoamericana nos hace experimentar amargamente, hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino" (186).

En efecto, todas las descripciones y todos los análisis de la "situación de pecado social" (28) que están contenidos en la Primera Parte, muestran que el pecado es una tremenda fuerza de ruptura que obstaculiza la comunión "tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas..." (281), y que en lo más profundo de las causas o raíces de los desórdenes, desequilibrios, violencias, corrupciones, dependencia social y económica, crisis de valores, etc., "existe un misterio de pecado" (70). De todas las servidumbres de ese pecado personal y social debe ser liberado el hombre y rescatado para la comunión y la participación (482).

5.4. *La Iglesia al Servicio de la Comunión*

Las páginas anteriores tenían por objeto únicamente presentar de modo muy somero el concepto de comunión mostrando, según Puebla, sus dimensiones trinitaria e histórica, su naturaleza y su antítesis, para desembocar en este tema eclesiológico, que es el objeto del presente trabajo.

Puebla indica que el Pueblo de Dios está al servicio de la comunión porque presta su peculiar servicio de evangelización. Es decir, que la comunión es una meta y la evangelización es un medio (cf. 270) y con la ayuda de la doctrina general de la comunión, se entenderá mejor y más fácilmente por qué la evangelización tendrá que ser liberadora en orden a una convivencia humana digna de hijos de Dios (491-506).

Pero además la Iglesia se presenta como "signo de comunión", es decir, como un "modelo vivo de la comunión de amor en Cristo" (272), y debe esforzarse por ser una comunidad organizada de manera ejemplar de tal manera que en sus formas de organización aparezca la comunión de Dios en Jesucristo (273).

En tercer lugar, la Iglesia se propone ser "la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer la historia" (274) según la praxis de Jesús, es decir, como una colaboración libre y creyente con el Padre, en alianza, con una total confianza y máxima corresponsabilidad, adaptándose a los ritmos y caminos del Padre y "asumiendo la Cruz y convirtiéndola en vida pascual" (278), como exigencia de conversión personal y fuente de solidaridad (279).

Este aspecto de la comunión que podría resumirse en las palabras "cogestión" y "corresponsabilidad" con el Padre Celestial en la conducción de la historia se verifica concretamente por medio de la acción de los cristianos evangélicamente comprometidos. Así la Iglesia "puede completar su misión de Sacramento de salvación haciéndose instrumento del Señor que dinamice eficazmente hacia El la historia de los hombres y de los pueblos" (280).

Pero la historia tiene una meta, según la concepción cristiana. Si comienza con la creación termina con la consumación del designio de Dios. "La vida que nos participa Cristo llegará a su plenitud sólo en la gloria" (209). De esta verificación saca Puebla dos consecuencias. La primera se refiere al reconocimiento humilde que hace la Iglesia de sus errores y pecados (209). La segunda a su carácter escatológico: "Ir al Padre. En eso consistió el caminar terrestre de Jesucristo. Desde entonces, ir al Padre es el caminar terrestre de la Iglesia, pueblo de hermanos. Sólo en el encuentro con el Padre hallaremos la plenitud que sería utópico buscar en el tiempo. Mientras la Iglesia espera la unión consumada con su Esposo divino, "el Espíritu y la Esposa dicen: Ven, Señor Jesús" (Ap. 22, 17-20)" (210).

En este punto del discurso eclesiológico se articula el discurso mariológico. Puebla así lo entiende y dedica los números 282-303 a presentar la figura de María como Modelo de la Iglesia, Modelo de su relación con Cristo, Modelo para la vida de la Iglesia y de los hombres, Bendita entre todas las mujeres, Modelo del servicio eclesial en América Latina. Pero este es un tema que merece un tratamiento especial. Baste ahora citar una frase de Puebla para cerrar este trabajo: "En María se manifiesta preclaramente que Cristo no emula la creatividad de quienes le siguen. Ella asociada a Cristo, desarrolla todas sus capacidades y responsabilidades humanas, hasta llegar a ser la Nueva Eva junto al nuevo Adán. María, por su cooperación libre en la Nueva Alianza con Cristo, es junto a El protagonista de la historia. Por esta comunión y participación, la Virgen Inmaculada vive ahora inmersa en el misterio de la Trinidad, alabando la gloria de Dios e intercediendo por los hombres" (293).