

Apuntes para una Teología Nicaragüense

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Instituto Teológico Pastoral del CELAM, Medellín

Apuntes para una Teología Nicaragüense. Encuentro de Teología. 8-14 de septiembre de 1980. Managua, Nicaragua. Co-edición Centro Antonio Valdivieso-Instituto Histórico Centroamericano. Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica, 1981. 1 vol. 135 x 210 mm. 198 pp

1. Se trata de las Actas de un Encuentro realizado en Managua, Nicaragua, de 8-14 de septiembre de 1980, que pretende haber sido un "Encuentro Latinoamericano de Teología" (cf. pp. 11 y 12), con la presencia de 40 personas y teólogos venidos de Brasil, Chile, México, Perú, El Salvador, Guatemala y España. Los nombres concretos que aparecen en las Actas, son:

- Juan Hernández Pico, S.J., con tres textos: pp. 15-37, 131-140, 141-153.
- Uriel Molina, O.F.M., con un texto: pp. 39-43.
- Frei Betto (Alberto Libanio Christo, O.P.), con un texto: pp. 79-90.
- Pablo Richard (ex-sacerdote), con dos textos: pp. 91-103, 177-182.
- Jon Sobrino, S.J., con un texto: pp. 105-129.
- Miguel Concha, O.P., con dos textos: pp. 149-153, 155-160.
- José I. González Faus, S.J., con dos textos: pp. 161-171, 173-176.
- Elsa Tamez, con un texto: pp. 183-185.
- José Miguel Torres (protestante), con un texto: pp. 51-55.
- Hay, además, tres textos grupales: de la diócesis de Estelí, pp. 45-50; de un equipo del mismo Encuentro, pp. 59-75; y las conclusiones provisionarias de las cuatro comisiones y la asamblea final, pp. 189-198.

El grupo se presenta acríticamente monolítico. A pesar de autoproclamarse como "encuentro latinoamericano de teología", en realidad de ninguna manera es representativo ni de América Latina, ni mucho menos de la Teología que es enseñada en los Seminarios Mayores y en las Facultades de Teología de este Continente. Son más agitadores populistas que reconocidos catedráticos de Teología Católica. Pero repiten con bastante precisión ideas dominantes en ciertos ambientes que gustosamente presentan sus elucubraciones como "teología" y "latinoamericana", cuando en realidad son una insignificante pero bulliciosa minoría al margen de la Iglesia. Les parece urgente empezar a "construir la teología que la Iglesia necesita en estos tiempos de revolución" (p. 12).

2. Se nota en todos ellos una gran euforia por el triunfo del FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional) en Nicaragua, en el poder desde el 19 de julio de 1979. No ignoran que, desde sus orígenes, hubo infiltración marxista en los principios del sandinismo (cf. p. 21). Reconocen que hoy en Nicaragua hay una "racionalidad política de carácter marxista" (p. 88). Saben asimismo que "el marxismo ha quedado asumido por el sandinismo y se ha tornado una teoría y una práctica revolucionarias en Nicaragua" (p. 141; cf. p. 147). Conocen perfectamente las actitudes negativas o dudosas del FSLN frente a la religión (p. 190). Pero todo eso jamás es criticado por el Encuentro. Si hay

que hacer crítica, declaran en la p. 90, ésta debe ser hecha solamente por los que están al interior del FSLN y no por los de afuera, como si tuvieran un privilegio histórico. Es la razón por la cual niegan a los Obispos autoridad para criticar al sandinismo: sería abuso de un privilegio histórico (p. 90). Apelan constantemente a la voz profética de la Iglesia en la sociedad capitalista, pero quieren silenciarla para la sociedad sandinista (cf. p. 136). Entre ellos existe una "simpatía y apoyo fundamentales hacia la revolución sandinista" (cf. p. 105). La primera pregunta hecha a los grupos, en la p. 59, no cuestiona el apoyo mismo que habría que dar al proceso revolucionario: supone que debe ser dado y que ésta es la manera de encarnar la opción preferencial por los pobres. Pues lo revolucionario tiene la bondad ética por sí (pp. 62, 63) y por eso el FSLN tiene en sí mismo su propia fuente de legitimidad (p. 100), se legitima por sí misma (p. 194) y no necesita la legitimación por la Iglesia, pero sí su apoyo, ayudando a la gente a descubrir en la Revolución la presencia viva del Reino de Dios (p. 194). La Iglesia debe integrarse en el proceso revolucionario del FSLN (pp. 99s).

3. Esta misma actitud de apoyo al sandinismo marxista ya comprueba que el grupo de este Encuentro de Teología tiene simpatía por el marxismo y toma actitudes marxistas cuando adopta el análisis marxista (pp. 42, 150-151) y el principio marxista para juzgar una situación (pp. 71, 147); cuando asume la teoría de la lucha de clases (pp. 29, 31, 193), la define en terminología y con teorías marxistas (p. 149) e intenta explicar cristianamente esta lucha (p. 151), lo mismo que la fraternidad universal como "solidaridad clasista" (p. 61); cuando se apoya en la teoría del marxista Gramsci (p. 100) y adopta la utopía marxista de la desaparición de la explotación del hombre por el hombre, de la extinción de clases sociales y del Estado y hasta busca conciliar este tipo de anarquismo marxista con la tradición cristiana (p. 33).

4. Toda esta mentalidad lleva coherentemente a una actitud casi siempre hostil contra la Iglesia llamada "institucional", "jerárquica", o también "burguesa" y "contrarrevolucionaria". Sus simpatías van mucho más hacia el FSLN y sus comandantes que hacia la Iglesia y sus dirigentes. Las acusaciones a esta Iglesia son constantes, amargas y muchas veces injustas. Según los participantes de este Encuentro Teológico, durante cuatro siglos y medio la Iglesia ha legitimado el poder político dominante (p. 95; en la p. 100 dice que esta es la regla, pero que admite excepciones); que ella se encontró por mucho tiempo en "maridaje completo" con el régimen somocista (p. 40); que tiene una opción preferencial por los ricos (p. 96); que sus estructuras están impregnadas de valores de una sociedad burguesa capitalista (p. 184); que ella considera la sociedad burguesa liberal como su lugar natural y "la mejor según la fe en Dios" (p. 119); que ella tiene miedo de plantear sus problemas desde Dios (p. 107); que teme a Dios y de ponerse delante de Dios a escuchar su palabra (p. 108); que teme escuchar a Dios en la historia actual (p. 118), ni está dispuesta a escucharla (p. 116s); que sus estructuras son esencialmente masculinas y opresivas (p. 184); que ella oprime a la mujer, religiosa y laica (p. 184). Igual aversión sienten con relación al CELAM, que, según ellos, tiene una concepción de cristianismo como subproducto de la cultura occidental (p. 88), siembra la división (p. 75) y no respeta la tradición y la realidad nicaragüenses (p. 193). Más concretamente y en tonos semejantes se hacen acusaciones a los Obispos de Nicaragua: porque tienen los presupuestos de la ideología liberal burguesa (p. 88); porque asumen posiciones políticas contra

la revolución (p. 190); porque se dejan asediar por las quejas de cristianos burgueses (pp. 143, 145); porque causan confusión por ciertas actuaciones (p. 105); porque son incoherentes (p. 146), temerosos y vacilantes (p. 147); porque provocan un clima de desconfianza y de desunión en la Iglesia y hasta llegan a tener una especie de magisterio episcopal (p. 135); en resumen, porque siguen trabajando según un modelo de neocristiandad (p. 143), del cual todavía no se han liberado (pp. 134, 135). Pues la "cristiandad" sería sin duda el mal mayor (cf. pp. 96-103). Su actitud de anticristiandad los lleva a privar la vida cristiana: nombrar a Dios en la Constitución, ubicar crucifijos en los tribunales y las cámaras legislativas, hacer obligatoria la enseñanza de la religión en el sistema escolar, etc., sería "cristiandad" rechazable (p. 134); tener sindicatos "cristianos", cooperativas "cristianas", unión de colonos "cristianos", etc., sería "neocristiandad" (p. 157). Repiten los viejos postulados del laicismo liberal. Refiriéndose al integrismo tradicional, decía Puebla (n. 560) que él espera el Reino ante todo del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico; pero, añadía Puebla en el n. 561: "la radicalización de grupos opuestos cae en la misma trampa, esperando el Reino de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquier otra alternativa. No se trata para ellos solamente de ser marxista, sino ser marxista en nombre de la Fe". Eso suena como si Puebla dos años antes del Congreso de Teología de Managua hubiera sentenciado sobre sus Actas...

5. Aplicando en sentido estrictamente unívoco la palabra "sacramento" a la Iglesia (como si desconociera el *tertium comparationis* de la analogía, pues según el Concilio la Iglesia es "*veluti sacramentum*": LG n. 1), Pablo Richard explica a los participantes del Encuentro Teológico que "así como en la Eucaristía la materialidad del signo está sometida a las leyes de la naturaleza y puede corromperse (el pan en añejo y el vino en vinagre), así también la materialidad de la Iglesia puede corromperse". Esta "materialidad" es precisamente la "corporeidad histórica e institucional" de la Iglesia. Conclusión: "Es erróneo pensar que esa institucionalidad no pueda también corromperse y dejar de ser signo del Reino de Dios en la historia" (p. 94). Deshechada con tan sorprendente facilidad la doctrina sobre la fidelidad de la Esposa de Cristo o la indefectibilidad de la Iglesia (cf. LG 8d, 9c, GS 43f, DH 12), el Encuentro Teológico de Managua ya no sentía mayores dificultades en considerar a la Iglesia corrompida y dirigirle consecuentemente iteradas exhortaciones proféticas para su urgente y radical "conversión". Ella necesita de una "revolución en su interior" (p. 170): "La Iglesia de Nicaragua ha de pasar por una revolución parecida a lo que ha supuesto la revolución sandinista en la sociedad de Nicaragua" (ib.). Y esta conversión significa opción por los pobres en el sentido clasista, orientada hacia el proceso revolucionario (p. 193, conclusión 4). De burguesa, la Iglesia debe pasar a ser popular y revolucionaria: para ser auténtica, debe convertirse a la revolución (p. 101). Sin esta conversión, pierde su misma identidad, será incompatible con una sociedad civil popular revolucionaria, y seguirá siendo instrumento de las fuerzas políticas burguesas y reaccionarias (p. 101). Sería necesario citar todas las páginas 95-103. Baste aquí el texto más autorizado de las Conclusiones, p. 193: "En la medida en que la Iglesia se introduzca en el pueblo asumiendo su experiencia de liberación, en esta medida logrará su auténtica identidad. Esto significa que la opción de la Iglesia por los pobres debe de concretizarse en la opción por el proyecto histórico social que beneficie la causa de los pobres. En la medida que esta

inserción de la Iglesia en nuestro pueblo se haga real, la evangelización, la liturgia, la catequesis y la misma religiosidad popular retomarán su verdadero sentido". En las mencionadas pp. 95-103 el ex-sacerdote chileno Pablo Richard expone a los participantes su "nueva visión eclesiológica". Reduce a la Iglesia a estar totalmente en el proceso revolucionario, para que su evangelización se haga "revolución evangelizadora", para que su liturgia celebre la irrupción del Reino de Dios en el proceso revolucionario, y para que su pastoral conduzca la gente al proceso revolucionario. Esta, y no más, sería la identidad de la Iglesia.

6. Es fácil entender que semejante "conversión" de la Iglesia (se entiende de los Obispos y Presbíteros, principalmente), exigida por el grupo de "teólogos" reunido en Managua, supone un cambio profundo en las personas y en las instituciones. "La lucha de clases atraviesa la Iglesia institucional" (p. 69). Nuestros improvisados teólogos también saben que "solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia" (p. 79). Por eso preguntan "¿cuáles son los conflictos superables y cuáles son los que tendremos que aguantar y saber vivir con ellos?" (p. 67) y "cómo mantener la tensión dentro de la Iglesia" (p. 73). A la Iglesia sólo se deja esta opción: integrarse en el proceso revolucionario sandinista (p. 99), insertarse en el pueblo (=pobre) y favorecer al máximo la participación, movilización y organización de las masas, base de un auténtico poder popular sandinista (p. 192). De ahí las preguntas a los grupos: "¿Puede la Iglesia mantener las mismas estructuras o ministerios después de la revolución?"; "¿Puede la Iglesia seguir con la misma pastoral, a nivel parroquial o nacional, después de una insurrección y revolución triunfantes?" (p. 67). Como se ve, la revolución debe ser el factor determinante para la Iglesia. Lo que debe cambiar y adaptarse es la Iglesia, no la revolución. Esta es, lo veremos más adelante en el punto 10, la mediación divina para una nueva palabra de Dios a la Iglesia. La revolución es la praxis, y la praxis es el texto de la nueva palabra de Dios, es el punto de partida, la razón de ser y la meta de la Iglesia. No admitir eso sería desoir a Dios y corromperse en la cristiandad.

7. Lo que se espera, pues, es la Iglesia Popular. Desconociendo las puntualizaciones del Papa Juan Pablo II y de Puebla, en los mismos títulos de dos ponencias se anuncia una vez la Iglesia "que surge del pueblo" (p. 79) y otra vez la Iglesia "que nace del pueblo" (p. 155). En su autonomía e identidad específica, la Iglesia Popular sería parte y dimensión específica del movimiento popular (p. 69). En las pp. 68-71 se habla como si en Nicaragua la Iglesia Popular fuese una entidad propia y autónoma, en estado de conflicto con la Iglesia jerárquica y con el CELAM, pero dispuesta a dialogar en plan de igualdad con una y otra. Véase, por ejemplo, en la p. 69, el mismo título: "Relación Iglesia Popular - Iglesia establecida tradicional". Aunque enseguida se diga que la Iglesia Popular no ejerce un paralelismo eclesial ni propone una ruptura eclesial con la Jerarquía, reconoce que "hay hechos que configuran una tensión creciente entre la Iglesia Popular y la Jerarquía". En la p. 72 revelan que "se constatan dos formas de ser Iglesia en Nicaragua, que a su vez se articulan con otras iglesias del Continente. Ambas tomaron posturas contrarias hacia el proceso revolucionario y están por ello en tensión entre sí". Pero, como ya se ha visto, esta tensión es conscientemente buscada por ellos, ya que "solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia" (p. 79). Pero por otro lado tratan de evitar con mucho cuidado tensiones con las organiza-

ciones populares revolucionarias: que las comunidades eclesiales de base no sean "paralelismos políticos al interior del movimiento popular" (p. 69), ni paralelas a las organizaciones populares revolucionarias (pp. 155 y 194), ni mucho menos deben presentarse como una "alternativa" (p. 195): deben más bien ser un compromiso de los cristianos en el proceso revolucionario (ib.). Frei Betto, del Brasil, informa que en su país jamás utilizan la expresión Iglesia Popular: allá dicen "comunidades eclesiales de base", que sería lo mismo (p. 79).

Olvidando el concepto de Medellín sobre las Comunidades de base, ignorando las orientaciones de "Evangelii Nuntiandi" y tergiversando el Documento de Puebla, Miguel Concha informa a sus colegas del Encuentro de Teólogos que "base" significa pueblo pobre, oprimido, marginado, explotado, despreciado: "La base, por ello, se refiere a personas de extracción popular que han hecho, están haciendo, una opción solidaria por sus hermanos de clase, cultura y raza" (p. 156). De este "pueblo" nace la Iglesia Popular. Pero el carácter "eclesial" de estas comunidades no les preocupa.

8. Esta nueva Iglesia Popular necesita también de una nueva Teología. En las Conclusiones generales, p. 190, declaran: "Constatamos que el modelo de Teología utilizado tradicionalmente por la Iglesia, no responde a las necesidades planteadas por la Praxis Cristiana Revolucionaria". Dos páginas adelante viene esta otra declaración conclusiva: "Existe una 'ideología cristiana' (una reducción ideológica de la fe) que impide a muchos cristianos comprometerse y entender el proceso revolucionario. Esta 'ideología cristiana' aparta a la Iglesia del pueblo y divide al mismo pueblo. La revolución es una ocasión privilegiada que nos permite des-ideologizar nuestra fe. La identidad cristiana y la fidelidad a la Iglesia ya no se expresa en los términos de esa 'ideología cristiana', sino como una profunda vivencia espiritual y eclesial al interior del proceso revolucionario". Punto seguido se afirma que la revolución "urge a una re-lectura militante y revolucionaria de la Biblia. Urge a crear una teología a nivel popular". No les importa para nada lo que, en Puebla, el Papa nos dijo sobre este tipo de "relecturas". Esta nueva teología para la Iglesia Popular debe hacerse "desde las bases y con las bases" (p. 196, Conclusiones). Y debe partir desde la praxis revolucionaria. Pues "el texto ahora es la praxis" (p. 165), aclara José I. González Faus, S.J., a los participantes del Encuentro nicaragüense; y añade: el que en su teología no parte de la praxis revolucionaria no puede hacer teología, simplemente por falta de texto. En esta situación está toda la "derecha eclesial", sostiene el jesuita español. Y de esta teología de la derecha eclesial valdría lo que decía el jesuita nicaragüense Fernando Cardenal, actual dirigente de la juventud sandinista, hablando de sus cuatro años de estudio de teología: "De esos cuatro años no hay una sola tesis, una sola página, un solo párrafo que sirva, ninguno, ninguno. Y lo manifiesto aquí y delante de quien sea, que toda la teología que me enseñaron esos grandes profesores jesuitas, no me sirvió para nada. Al año siguiente la tuve que olvidar. No digo ahora, al año siguiente ya no me sirvió". Después de citar tan desconcertante juicio, en la p. 162, González Faus garantiza que "lo innegable es que muchos que estudiaron la misma teología que Fernando Cardenal sí piensan lo mismo".

9. Los teólogos reunidos en Managua entienden por Teología el "momento ideológico de una praxis histórica y eclesial" (p. 73). Declaran que es "condición esencial" de la Teología ponerse en lugar de captar la novedad de lo histórico (ib.); y que sus tareas fundamentales son cuatro:

- * Desenmascarar posturas eclesiales o religiosas basadas en la defensa de intereses burgueses.
- * Desbloquear posturas eclesiales o religiosas basadas más en la ignorancia y el miedo ante lo nuevo.
- * Responder teóricamente a urgentes problemas concretos, como por ejemplo la relación entre fe cristiana e ideología marxista.
- * Auscultar, discernir y articular la palabra que Dios está pronunciando hoy en y a través de Nicaragua.

10. Esta última tarea es proclamada como siendo la más estrictamente teológica. Y vale la pena considerarla con más atención, pues nos pone ante un nuevo concepto de revelación. Ya antes, en la p. 71, el grupo redactor de este texto había afirmado que "el dato teológico más importante es el triunfo de la revolución sandinista", y añadía: "a través de ese dato aparecerá la nueva palabra de Dios sobre Nicaragua, como realidad histórica global, y sobre las iglesias cristianas de Nicaragua". Hay, pues, una "nueva palabra de Dios". Ella se manifiesta o revela "a través de la revolución sandinista". O, como se afirmaba en el texto anteriormente citado, tomado de la cuarta tarea fundamental de la teología (p. 73): el teólogo debe auscultar, discernir y articular "la palabra que Dios está pronunciando hoy *en y a través de* Nicaragua". Jon Sobrino, S.J., lo va a aclarar mejor en su ponencia, al discurrir en las pp. 115-120 sobre el Dios de la historia. Olvidando que la revelación es a la vez histórica (= en la historia) y *sacramental* (= mediante palabras que manifiestan el sentido de la historia, cf. DV n. 2), Jon Sobrino enseña simplemente que "la historia es mediación de la revelación de Dios y que la fe llega a ser en el responder y corresponder a esa revelación" (p. 115). Defiende enseguida que "la historia como mediación de Dios" no ha terminado. Condena como fundamentalismo bíblico afirmar que la revelación de Dios ya se ha realizado adecuadamente de una vez para siempre. Sería también fundamentalismo bíblico pensar que la Iglesia ya cuenta con el depósito de la revelación divina. Como en el tiempo bíblico, "Dios está pronunciando *ahora* una palabra actual y novedosa" (p. 116); y "no estar a la escucha de esa posible nueva palabra sería el pecado fundamental contra el Dios de la historia" (p. 117). Confesar a Dios como Dios de la historia significa "escuchar la palabra concreta de Dios sobre la historia concreta y escucharla desde la historia concreta tal cual ésta llegó a ser. Quien cree que Dios ya lo ha dicho todo, puede ser que no haya escuchado nada" (p. 118). En esta misma p. 118, Jon Sobrino se hace categórico y proclama en tono profético:

"Si la Iglesia no admite, al menos en principio, la posibilidad de una nueva palabra de Dios en la historia actual, y si no admite la exigencia de encarnarse en la historia, tal cual ésta llega a ser para escuchar esta palabra, entonces, aún con todos sus dogmas, su doctrina social, su derecho canónico, la tradición de los Padres y sus teólogos oficialmente reconocidos, incluso con los libros de la revelación sagrada, puede ser que esté desoyendo precisamente aquella palabra que Dios quiere que oiga, puede estar poniendo límites a priori a la actual manifestación de Dios, puede eficazmente no dejar que Dios sea Dios, dueño soberano de la historia. Y esto que es tentación perenne de todo hombre y concupiscencia típica de la Iglesia, pero también posibilidad de gracia y encarnación, se hace más patente en momentos de cambio y de procesos revolucionarios".

11. Dos años después de Puebla es como si la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano no hubiera acontecido. Los que se han reunido

en Managua para ensayar primeros apuntes para una Teología nicaragüense, a pesar de citar algunas veces el Documento de Puebla, dan sin embargo la impresión de que no les han servido para nada las puntualizaciones de Juan Pablo II y del Documento de Puebla sobre las tareas de la Teología y de los teólogos en América Latina; sobre el carácter social-institucional de la Iglesia; sobre los deberes de los Obispos en la Iglesia particular; sobre las relaciones entre la Iglesia y el Reino de Dios; sobre los criterios y signos de autenticidad de la evangelización; sobre el sentido y las condiciones de las comunidades de base; sobre los escollos de la Iglesia Popular; sobre las relaciones de los sacerdotes con la política partidista; sobre las relecturas del Evangelio; sobre el valor y la obligatoriedad de la doctrina social de la Iglesia; sobre el sentido de la liberación "en Cristo"; sobre la opción no clasista por los pobres; sobre la construcción de la sociedad pluralista en América Latina; sobre los riesgos de la utilización teológica del análisis marxista; sobre la necesidad de leer lo político a partir del Evangelio y no al contrario; sobre los ídolos del colectivismo; sobre el amor unido a la lucha por la justicia; sobre el carácter no evangélico del recurso a la violencia; sobre la lucha de clases; y sobre la imposibilidad de ser marxista en nombre de la Fe.

Nota sobre la Potestad Sagrada

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Instituto Teológico Pastoral del CELAM

En nuestra doctrina católica sobre el ministerio ordenado ocurre una palabra clave que, en los días actuales, tiene resonancias antipáticas: Potestad sagrada. Nuestra generación tuvo que sufrir o ver incontables abusos del poder. Dado este clima, se hace cada vez más difícil, también en la Iglesia, el uso de la palabra "potestad". Pero en los documentos del Concilio Vaticano II el término relacionado con los ministros ordenados ocurre con frecuencia: 19 veces en LG, 15 veces en CD, 3 veces en SC y 2 veces en PO, sin contar los textos que nos hablan de la "potestas civilis" (32 veces) o los que nos recuerdan la "potestas tenebrarum" (6 veces).

Es que, de hecho, con la expresión *potestas sacra* se quiere indicar algo verdaderamente central para nuestro modo católico de entender el ministerio eclesial. No interesa tanto el vocablo cuanto el concepto. El problema no es de sentimientos de antipatía o simpatía. Es de doctrina. Lo importante es que, al cambiar de término, no eliminemos su contenido. El equipo de teólogos de la CLAR, en su crítica al Documento de Consulta (numeral 2.5.5), hacía esta afirmación: "Vemos que el texto, a pesar de utilizar la categoría Pueblo de Dios, mantiene firme la concepción clásica de una Iglesia piramidal, con miembros dotados de poder sagrado y simbólico y otros sí desposeídos de él". Como si la categoría Pueblo de Dios ya no comportara una especial potestad o como si su aceptación implicara necesariamente un concepto "piramidal" de Iglesia. En su "Introducción a la lectura de las Conclusiones de Puebla" (SEDOC 11, col. 1068) Clodovis Boff lamenta que el Documento de Puebla siga hablando del "poder eclesialístico": "Insístese celosamente en la necesaria comunión de todos con el poder jerárquico (*teología de los dos sacerdocios*)", como si la "cefalidad"