
LA ECLESIOLOGIA DE COMUNION EN PUEBLA

Alberto Parra, S.J.*

“En el primer discurso de mi Pontificado, subrayando el propósito de fidelidad al Concilio Vaticano II y la voluntad de volcar mis mejores cuidados en el sector de la *Eclesiología*, invité a tomar de nuevo en las manos la Constitución Dogmática “Lumen Gentium” para meditar “con renovado afán sobre la naturaleza y misión de la Iglesia. Sobre todo, acerca de su modo de existir y actuar. . . No sólo para lograr *aquella comunión de vida en Cristo* de todos los que en El creen y esperan, sino para contribuir a hacer más amplia y estrecha la *unidad de toda la familia humana* (Juan Pablo II, Primer Mensaje a la Iglesia y al mundo, octubre 17 de 1978). Repito ahora la invitación, en este momento trascendental de la evangelización en América Latina” (Juan Pablo II, Discurso Inaugural de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, I,6).

1. NUEVA ECLESIOLOGIA

No se requieren dotes de futurólogo para predecir que la segunda mitad del siglo XX será señalada como la demarcación entre un largo período de la historia que se conoció como “edad moderna”, y uno nuevo llamado por los teólogos de la muerte de Dios “era post-cristiana” y que mejor podría denominarse *era de post-cristiandad*. “El género humano se halla hoy en un

período nuevo de su historia”, comprobaba ya para 1965 la Iglesia del Vaticano II (Gaudium et Spes, 4).

En el campo eclesial, la última mitad de nuestro siglo será señalada como la *época del Concilio Vaticano II*. El Concilio será conocido como el *Concilio Eclesiológico*. Y la Eclesiología de este período será distinguida como la *Eclesiología de la Comunion y de la Participación*.

* Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

En realidad, todo el siglo XX ha venido caracterizándose por el empeño en conformar no, claro está, una "nueva Iglesia" (Cfr. Juan Pablo II, Discurso en la Catedral de México, enero 26 de 1979), sino una nueva conciencia eclesial, teórica y práctica, esto es, una *nueva Eclesiología*. Nueva que, paradójicamente, ha consistido en volver a beber en las fuentes milenarias del Evangelio, en la praxis normativa de las primeras comunidades cristianas, no como quien repite imágenes de archivo y dogmas del pasado, sino como quien construye responsablemente el presente de la Iglesia a la luz de la revelación histórica de Jesús.

La conformación de una *nueva Eclesiología* no significa el descubrimiento o invención de nuevas doctrinas caprichosas sobre la Iglesia. Ni tampoco la aplicación a ella de nuevas ideologías de moda. Mucho menos puede consistir en implicarla en un juego dialéctico que significara que lo que ella experimentó de sí y dijo de sí en el pasado fuera falso en el presente, o como si la verdad sobre la Iglesia de hoy, la práctica de la Iglesia de hoy, la experiencia y la simbolización de esa experiencia en fórmulas de hoy tuviera que hacerse necesariamente sobre la base de que "todo tiempo pasado fue peor".

En realidad, el fundamento de una nueva Eclesiología está en el *carácter histórico y en la conciencia histórica de la comunidad llamada Iglesia*: "Ella, mientras va creciendo poco a poco, anhela el Reino consumado" (Lumen Gentium, 5). Mien-

tras peregrina en esta tierra lejos del Señor (cf 2Cor 5,6) la Iglesia se considera como desterrada, de modo que busca y piensa las cosas de arriba" (Lumen Gentium, 6). "La Iglesia santa, al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación" (Lumen Gentium, 8). "La Iglesia va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios" (Ibd). "La Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y Ella misma vive entre las creaturas que gimen entre dolores de parto en espera de la manifestación de los hijos de Dios" (Lumen Gentium, 48). "La Iglesia por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse y de hecho se enriquece también con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dió elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos" (Gaudium et Spes, 44).

Así, la nueva Eclesiología no significa transmutación radical de los elementos perennes de la Iglesia, sino adaptación a cada tiempo, enriquecimiento incluso por la evolución de la vida social, expresión más perfecta, conocimiento en mayor profundidad, constante purificación y renovación de la única Iglesia que el Hombre sabio y prudente construyó sobre roca.

2. VICISITUDES HISTÓRICAS DE LA COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN

La Comunión y participación cristiana hallan su fundamento en la *praxis reveladora y normativa de Jesús y en la vida de comunión que fue propia de las primeras comunidades cristianas que en Jesús tomaron su origen*. Por ello el elemento histórico primario que ha de fundamentar la praxis de comunión y de participación debe ser suministrado por el Nuevo Testamento. Mas porque la comunión bíblica ha sido muy ampliamente estudiada, yo me excuso por ahora de referirme al tema (Todas las Teologías del Nuevo Testamento contienen amplios estudios al respecto. Fuera de eso me contento con citar dos autores: Muñoz Iglesias, S., concepto bíblico de koinonía, XXIII Semana Bíblica Española, Madrid 1953. Bori. P.C., koinonía: L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo testamento, Paideia, Brescia 1972).

Análogamente, la fundamentación de la comunión y de la participación deriva de la *praxis de todas las comunidades eclesiales históricas* que nos han precedido y que con su actuar han marcado, precisamente, una tradición de comunión. No juzgo que alguien responsablemente pueda suponer que tan solo ahora encontramos en la Iglesia latinoamericana la veta de la comunión y de la participación, y que las comunidades que históricamente nos precedieron no vivieron una estrecha comunión y plena participación. Los juicios de valor sobre el pasado de la comunidad eclesial

deben ser ponderados, máxime si provienen de quienes históricamente seguimos conformando la misma comunidad. Además, si los elementos esenciales de la estructura eclesial y la comunión lo es no hubieran sido actuados en el pasado eclesial, ello fácilmente haría suponer que la Iglesia del pasado no fue la verdadera Iglesia de Jesucristo, lo cual es, evidentemente, inaceptable.

Pero resulta también claro que si se reencuentra una veta, si se redescubre un valor, si se despeja un horizonte, bien puede suponerse que el nuevo horizonte, la veta abierta y el nuevo valor afirmado estuvieron soterrados, perdidos u oscurecidos y que de ello no se tuvo una plena conciencia. Son los signos de los tiempos, los nuevos interrogantes, las nuevas circunstancias históricas de todo orden las que hace que se tome conciencia explícita de lo que hasta ayer fué quizás implícito, y de esta manera avanza homogénea y analógicamente la conciencia eclesial sobre sí misma en cada época de la historia.

Pero aquí voy a tomar otro camino. No voy a destacar los vínculos existentes de comunión, presentes ya en el pasado eclesial. Voy más bien a fijarme en las *históricas vicisitudes eclesiales* que contribuyeron a mantener soterrado, velado, oscurecido el panorama de la comunión y de la participación que hoy con tanto entusiasmo redescubrimos en nuestra Eclesiología latinoamericana, gracias al Espíritu actuante y a las situaciones históricas en las que peregrinamos. La referencia a esas históricas vicisitudes me impone una doble actitud: mante-

nerme ajeno a toda datriba y menosprecio por las formas históricas del pasado eclesial, y el procurar reagruparlas en la apretada síntesis que consiente un artículo de revista, aun a riesgo de parecer superficial.

La crisis gnóstica que se insinúa ya en la época apostólica y que estalla con virulencia en el siglo II, ofrece como punto común en todas sus tendencias el rechazo total de la economía salvífica del Antiguo Testamento y de los escritos correspondientes, la aceptación discriminada de los escritos del Nuevo y, sobre todo, la proclamación de que la verdadera doctrina y conocimiento (gnosis) de Dios no deriva de la revelación histórica de Jesús, ni de la consiguiente tradición apostólica, sino de la comunicación esotérica y voluntarística de Dios a cerebros privilegiados conocedores de los secretos y misterios reservados para los hombres "espirituales" que serían precisamente los gnósticos. Todo el concepto de historia de la revelación quedó subvertido por quienes pensaron que la revelación se da no en la historia sino en las comunicaciones arcanas con espíritus beatíficos. El concepto de historia de la salvación quedó sustituido por una salvación consistente en la simple aceptación cerebral de la gnosis. Todo el concepto de tradición, tanto israelita como apostólica, se vió relegado por estos que creyeron ser los depositarios de la más alta, encumbrada y genuina tradición. Es esta la primera herejía con la cual se enfrenta el naciente cristianismo.

En la réplica eclesial sobresalieron Hipólito y Tertuliano, pero

sobre todos san Ireneo de Lyon quien se vió constreñido a desbaratar la falsa interpretación de los gnósticos mediante la demostración de que la única y auténtica tradición arranca de la persona histórica de Jesús real, no aparente; que de El pasa a sus apóstoles; y de éstos a los obispos que en las Iglesias garantizan la pureza de la tradición, la recta interpretación de los escritos inspirados y tienen la autoridad plenaria en materia doctrinal y disciplinar por el señalamiento de la regla de fe. A todas las Iglesias que peregrinan en las diversas regiones de la tierra, las preside en la caridad la Iglesia de Roma venerable no solo por su antigüedad sino por su fundación sobre la sangre gloriosa de Pedro y Pablo.

No sin malicia los autores de la teología liberal habrían de señalar a san Ireneo como al verdadero fundador del "catolicismo" romano por su apología de la tradición, por el recurso al principio de autoridad, por apuntar hacia los obispos como a instancias supremas e incluso exclusivas de la recta interpretación, por el estrechamiento quizás excesivo del carisma de la verdad, por el centralismo incipiente que él habría favorecido, por el monarquismo episcopal que él habría prohijado. Una cosa sí resulta clara: la crisis gnóstica y la réplica eclesial señalan el comienzo de construcción de una pirámide en cuya cúspide brilla con luz propia y actúa con prerrogativas plenas y absolutas el episcopado monárquico. La fuerza de las divisiones y de las herejías hará que la base de la pirámide pase más y más a un segundo plano hasta quedar en la penumbra, y hasta casi olvidarse

por completo que no puede haber capitalidad sin corporeidad, cabeza de oro con pies de barro, jefes sin comunidad, pirámide sin base.

El proceso de sacerdotalización se entiende hoy como la histórica interpretación de los ministros y ministerios de la Iglesia, a nivel teórico y práctico, en categorías sacerdotales provenientes del Antiguo Testamento. Este proceso debe ser situado en el marco de la réplica eclesial a la herejía gnóstica impugnadora del valor y del sentido del Antiguo Testamento. La base de la argumentación eclesial consistió en urgir el carácter de preanuncio y de profecía que tendrían todas las realidades del Antiguo Testamento y que habrían de realizarse y cumplirse en la economía del Nuevo Testamento. San Clemente Romano con su género judaico de haggada o de exhortación moralizante para que se imiten los ejemplos antiguos; san Ireneo de Lyon con la tipología ansiosa de encontrar la unión y continuidad de los dos Testamentos a todo nivel; Hipólito Romano con la aplicación de la tipología a la liturgia viva de la Iglesia: esta es la trilogía que se destaca al máximo en este proceso de sacerdotalización. Desde entonces el obispo queda asimilado en su persona y en sus funciones al sumo sacerdote del Antiguo Testamento; los presbíteros de la Iglesia son relacionados a todo nivel con los sacerdotes antiguos; los diáconos serían los antítipos de los levitas destinados a los oficios menores del santuario antiguo. Los fieles serían laicos, es decir, los no consagrados, no pertenecientes a la "hier-archia" o grados sacerdotales, no activos sino pasivos, no enseñantes sino recipientes.

A partir de este proceso la distinción diferenciante del pueblo de Dios no se hace ya en términos de comunidad y ministerios (fieles y ministros) sino en la línea de sacerdocio y laicado (sacerdotes y laicos) dentro de la figura cerradamente piramidal, en cuya cúspide se asientan los grados de la "hier-archia" sobre un laicado de "simples bautizados" (!) cuya trayectoria desde entonces hasta nuestros días ha sido demasiado infeliz. Es supremamente significativa la categoría que hoy se emplea de "reducción (!) de los clérigos al estado laical".

A la espiritualización desmedida de la Iglesia que brota de la pluma neoplatónica de san Agustín como consecuencia de la distinción y clara separación de dos mundos, dos historias, dos ciudades, hizo frente la secularización temprana de la Iglesia, identificada ya a ultranza con la jerarquía. El planteamiento básico de esa coyuntura era la relación que debía o no existir entre Iglesia-Mundo, Iglesia-Estado, como para contrarrestar las "civitates duae" de San Agustín. La relación entre los dos términos es no solo afirmada sino ansiosamente buscada. En Oriente prevaleció el término relacional Estado sobre el término relacional Iglesia, y dió por resultado el César-Papismo: el Emperador fue también sacerdote como en los mejores días del reino de David, tuvo prerrogativas pontificales, nombró y destituyó a las jerarquías eclesiásticas, convocó concilios y fue a la vez señor temporal y padre espiritual. En Occidente, en cambio prevaleció el término Iglesia sobre el Estado, y dió

por resultado el Papo-Cesarismo: el Sumo Pontífice fue también Emperador, es decir, señor temporal, tuvo prerrogativas seculares, nombró y destituyó Emperadores, fué centro político y administrativo, reinó sobre súbditos que fueron a la vez y por idéntico concepto ciudadanos del Impero e hijos de la Iglesia. Está la Iglesia en el genuino régimen de cristiandad.

Data de entonces la concepción de los ministerios eclesiales como dignidades seculares, y de los eclesiásticos como príncipes seculares. Las cátedras episcopales se convierten en tronos. Los títulos de honor, las insignias, los beneficios, las cortes y los palacios, el régimen feudal de horca y cuchillo contrastaron con la pobreza, la ignorancia, el marginamiento y la incomunicación de la masa laical. La cúspide de la pirámide se revistió de honor mundano y vano, sobre la base de la pirámide olvidada y menospreciada.

Las sumas escolásticas de teología entre las que descuella con tan sobrada razón la de santo Tomás entran también como piedras muy fundamentales en la construcción y manutención de la pirámide. Sin escándalo de nadie y sin incriminación a quien es hijo de su época puede hoy decirse que es simplemente sorprendente que el tema Iglesia no tenga ninguna directa consideración o tratamiento en una suma o compendio de toda la teología y de toda la filosofía en donde, como en la obra de santo Tomás, hallan cabida y amplio análisis de fina hondura todos los temas humanos y divinos. El planteamiento eclesial de santo Tomás tiene que

ser extractado del capítulo sobre el Orden del Mundo en la Suma contra Gentes, y de sus tratados de Sacramentos, del Sacramento del Orden y de los Estados de Perfección en la Suma Teológica. Ahí encontramos que el Artífice del orden del universo ha querido desde siempre que los seres inferiores sean conducidos a su finalidad por los seres superiores, y que igual orden y concierto ha querido establecer Dios en la Iglesia: que unos den y otros reciban los sacramentos, en lo cual, dice él, se insinúa ya la jerarquía eclesiástica. En base a la concepción del superior como aquel que da y conduce, y del inferior como aquél que recibe y es conducido, se llegará teológicamente a la clericalización más radical cuando se afirme que el bautismo confiere la simple potestad de recibir los demás sacramentos, en tanto que el orden confiere la potestad de dar los demás sacramentos. Con ello se tiene en la cúspide absoluta de la pirámide y como el mayor de todos los sacramentos, no el bautismo que transforma y justifica, que confiere la filiación adoptiva, por el que se inhabita la Trinidad, por el que se ingresa a la comunidad de la Iglesia, sino el orden. De ahí a pensarse que el ordenado es un superbautizado, un cristiano de primera clase, no hay más que un paso, pues ciertamente no cabe grado de comparación entre una potencia activa y una simple potencia pasiva.

A esta luz, fácil es entrever por dónde tiene que correr el pensamiento de santo Tomás sobre los que él llama géneros de vida y estados de perfección: se hace evidente la superioridad intrínseca del estado

clerical y religioso estructurados sobre el sacramento del orden y los votos religiosos, por comparación con el estado laical estructurado en base al simple bautismo (!). Por lo demás, no hace falta enfatizar en las perspectivas que se ofrecen sobre la mujer en la concepción de un mundo que originalmente estuvo planeado por la Providencia "only for men" (sólo para hombres!) como dicen las propagandas de perfumes masculinos.

Mirando desde esta altura, se tiene la impresión de encontrarse en las antípodas de la comunión y de la participación.

La protesta de los protestantes tuvo la pretensión de ser un reclamo airado en pro de comunión y de participación de la base, aun a costa de romper, paradójicamente, los débiles lazos de comunión existentes y de llegar por la fuerza de la controversia y de la mutua incomprensión hasta una plena excomunión. Culturalmente, el movimiento de reforma pretendió desembarazarse de la superestructura creada por una filosofía universal de conceptos universales para el hombre universal heredada de las sumas teológicas y filosóficas y reconquistar las dimensiones de lo particular, de lo individual, de lo concreto: de las superestructuras teocráticas y teocéntricas se quería pasar a una dimensión antropocéntrica. Políticamente, el movimiento de reforma quiso desplazar el centro geográfico y afectivo localizado en Roma y favorecer la autonomía de los estados septentrionales de Europa, robustecer la autonomía de los príncipes seculares, coadyuvar a

la conformación de reales nacionalidades, de la propia lengua y de la propia cultura. Socio-económicamente, la reforma pretendió la repartición efectiva de las tierras a los campesinos, el equitativo reparto de los bienes, la terminación del régimen feudal en el que príncipes, obispos y monasterios acapararon todos los bienes de producción. Eclesiásticamente, la reforma buscó pasar de la opresión de la estructura clerical a una más cristiana igualdad, aun a riesgo de llegar a los excesos de la sólo Escritura, del sólo Cristo, de la sólo Fe, del libre examen y de la libre interpretación; aspiró a rescatar el valor y sentido de la dignidad sacerdotal de todos los bautizados incluso a costa de ensombrecer casi hasta negar el valor y sentido de la jerarquía eclesiástica; trató de liberar la conciencia personal ante Dios (*coram Deo*) ahogada en el impetuoso mar de teologías, filosofías, decretales, bulas, prohibiciones y excomuniones, listas invariablemente fijas de pecados y de virtudes; propuso, en fin, la participación real de la base en las urgentes reformas disciplinarias que se hacían sentir con suma urgencia en la Iglesia. Para todo ello era menester denunciar primero "La Cautividad Babilónica de la Iglesia" por parte de la jerarquía y especialmente del papado romano, y luego proclamar "La Libertad del Cristiano".

No sin razón el movimiento de reforma puede ser tenido como el primer gran intento de "democratización" de la Iglesia y de subversión de la pirámide, pese a todos los excesos y claros errores a los que condujo. Tampoco puede ocultarse

que la similitud de las situaciones dadas y de las aspiraciones abrigadas hoy en las comunidades cristianas nos hacen peculiarmente significativos los orígenes de la reforma protestante.

Por lo demás, todos sabemos que la reforma de la Iglesia originada en Trento, más se encaminó por la vía de la disciplina antes que por el camino de la teología de comunión y participación que quisieron imponer los reformadores. El movimiento de contra-reforma volverá a cargar las tintas en la identidad Iglesia-jerarquía, como es posible que ocurra en las célebres "Reglas para sentir con la Iglesia" de las que es autor san Ignacio de Loyola.

El Concilio Vaticano I en un contexto de polémica contra el racionalismo, es el primer Concilio en ofrecer un texto "De Ecclesia", una Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Mas cuando se esperara el tratamiento global de la cuestión Iglesia, sorprendentemente uno se descubre mirando con exclusividad y casi con embeleso a la cúspide de la pirámide: capítulo 1, La institución del Primado; capítulo 2, La perpetuidad del Primado; capítulo 3, La naturaleza y razón del Primado; capítulo 4, El magisterio infalible del Romano Pontífice.

3. EL RESCATE DE LA COMUNION

El Concilio Vaticano II, sin ser monotemático o paneclesiológico como algunos han pretendido, sí engloba básicamente toda su gran

teología y su riqueza de temas en una visión netamente eclesiológica: el plan salvífico, Dios Padre, el Espíritu, Cristo, María, el hombre, la santidad, la actividad humana en el mundo, su múltiple relacionalidad, el ministerio y los ministerios, el diálogo ecuménico, a fortiori la liturgia, e incluso la divina revelación no pueden ser entendidos por el Concilio sino en el marco eclesial, en la economía eclesial, en el horizonte eclesial. Es un Concilio eclesiológico. Y su eclesiología apunta hacia el rescate de la profunda dimensión y sentido de la *com-unión*, de la *común-unión*, de la *íntima unión* en sus múltiples aspectos: "La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la *íntima unión con Dios* y de la *unidad de todo el género humano*", por lo cual la Iglesia en Concilio "se propone declarar con toda precisión a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y su misión universal: las condiciones de estos tiempos añaden a este deber de la Iglesia una mayor urgencia, para que todos los hombres, *unidos hoy más íntimamente* con toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales, consigan también la *plena unidad en Cristo*" (L.G., 1) declara el Concilio en el encabezamiento mismo de su Constitución Dogmática sobre la Iglesia.

En el retorno a la Escritura que caracteriza al Concilio, al primer recurso que se hace es desentrañar el significado de las diversas figuras, símbolos o imágenes bíblicas que manifiestan la íntima naturaleza de la Iglesia, "símbolos tomados de la vida pastoril, de la agricultura, de la construcción, de la familia y de los es-

ponsables. (L.G., 6). En las figuras de la *vida pastoril* la Iglesia aparece como "redil" o "grey"; en las que se inspiran en la vida *agrícola* la Iglesia se manifiesta como "vid", "campo" "olivo"; en los símbolos de *tipo arquitectónico* sobresalen los aspectos de la Iglesia como "casa" fundada sobre roca, "habitación" de la familia de Dios, "templo" de su presencia, "edificación" con piedras vivas; las *figuras sociales* ahondan en las dimensiones eclesiales de "esposa", "madre" y, sobretudo, "pueblo", figura a la que se dedicará luego un entero capítulo de la Constitución de Iglesia. En la *imagen anatómica* propia de la eclesiología paulina, la Iglesia aparece como "cuerpo de Cristo" (L.G., 7). A estas figuras bíblicas añade el Concilio la reminiscencia de la tradicional imagen de *Iglesia sociedad* (L.G., 1, 9, 42, 45). y el gran símbolo teológico tan propio de la reflexión contemporánea al Concilio: la *Iglesia sacramento* (L.G., 1, 9, 42, 45). La sóla enunciación de las figuras "que manifiestan la naturaleza íntima de la "Iglesia" bastan de por sí para enfatizar los aspectos de comunidad, comunión, comunicación, vinculación, interrelación, participación, solidaridad, encuentro, reunión, familiaridad, fraternidad, alianza, compenetración, igualdad en la diversidad, cohesión. La simbología eclesiológica subraya al máximo el misterio de comunión.

Del anterior mosaico de figuras o símbolos, adecuados todos para expresar a su modo la naturaleza de la Iglesia pero inadecuantes cada uno de la realidad total, el Concilio elige dos figuras fundamentales para el

basamento de su eclesiología: Pueblo de Dios y Sacramento.

A la figura *Pueblo de Dios* dedica el Concilio todo el capítulo 2, anterior al 3 sobre la Constitución Jerárquica de la Iglesia y sobretudo del Episcopado. El sólo ordenamiento de la materia indica un significativo viraje y cambio de mentalidad con respecto a la pirámide secular. La realidad primera de la Iglesia es su constitución como Pueblo, es decir, como *comunidad* toda santa, toda ungida, toda profética, toda carismática, toda partícipe de la soberanía con que Cristo rige y gobierna (L.G., 9-13). Comunidad *histórica*, es decir, compuesta no de simples estructuras jurídicas o morales, sino de hombres reales: "la congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz es la Iglesia convocada y constituida por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad salvífica para todos los hombres" (L.G., 9). Comunidad *peregrina*, es decir, que avanza, que aún no ha llegado, que busca el futuro, "que camina a través de los peligros y tribulaciones, confortada por la fuerza de la gracia de Dios" (L.G., 9). Comunidad *enviada*: El pueblo "constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por él como instrumento de la redención universal y enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra" (L.G., 9). Comunidad *plural* por la diversidad de sus miembros, de los oficios, de los ministerios, del ordenamiento de la vida, de las tradicio-

nes propias: "de aquí dimana, finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia los vínculos de íntima comunicación de bienes" (L.G., 14). Comunidad *dirigida* por Pastores, pues "para apacentar al pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo, porque los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos" (L.G., 18). Comunidad *inmersa* en las realidades del mundo, de la historia, de la cultura, de la vida económico-social, de las formas políticas, del progreso, de los asuntos internacionales (G.S., *passim*). La Iglesia es, pues, pueblo histórico o comunidad real de personas vivas en íntima comunión de vida y participación plenaria: pueblo "*constituído por Cristo en orden a la comunión de vida*" (L.G., 9). Comunión que parte del designio de Dios de "elevar a los hombres a la participación de su vida divina" (L.G., 2); comunión que se realiza por la obra de Cristo en la adopción de hijos y en la conformación de un solo Cuerpo en Cristo (L.G., 3); comunión hecha posible por el mismo Espíritu que a todos conduce a la unión consumada (L.G., 3). De allí que la comunión eclesial sea eminentemente trinitaria: "Así se manifiesta toda la Iglesia como una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (L.G., 4).

El otro gran pilar de la eclesiología del Vaticano II es la figura de sacramento. Primero se declara que "la Iglesia es en Cristo como un *Sacramento*" (L.G., 1,9,48; G.S., 42,45; S.C., 5; A.G., 1,5); se preci-

san luego las características del sacramento como "*visible*" (L.G., 9) y como "*universal*" (L.G., 48, G.S., 45; A.G., 1); después se desentrañan los constitutivos del sacramento: "*signo e instrumento*" (L.G., 1; G.S., 42), es decir, que en cuanto signo "*manifiesta*" y en cuanto instrumento "*realiza*" (G.S., 45). Ahora bien, el contenido del signo y aquello que realiza el instrumento sacramental llamado Iglesia es la comunión: "sacramento, señal o instrumento de la *íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano*" (L.G., 1; G.S., 42); "la constituyó Iglesia, a fin de que fuera para todos y cada uno el *sacramento visible de la unidad salvífica*" (L.G., 9); pueblo "*constituído por Cristo en orden a la comunión de vida*, de caridad y de verdad, es empleado también por él como *instrumento* de redención universal" (L.G., 9). Por ello, "la promoción de la *unidad* concuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que en ella es en Cristo como un *sacramento, o sea signo e instrumento* de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo género humano" (G.S., 42). La Iglesia es, pues, específicamente el sacramento de comunión.

A nadie se ocultan los resultados impresionantes de la eclesiología del Concilio, tales como la recuperación de las dimensiones históricas de la comunidad eclesial, la recuperación antropológica de la Iglesia, el rescate de todo lo comunitario y participativo, la nueva arquitectura no piramidal sino concéntrica, la nueva conciencia común de envío a la sociedad contemporánea.

La Conferencia Episcopal de Puebla recibe del Concilio los elementos fundamentales para trazarse su propia eclesiología. Porque, por una parte, Puebla se fundamenta en el Concilio. Más, por otra, no repite con simpleza, sino que asume propia y originalmente, y crea autónomamente una comuniología vital para América Latina.

La figura bíblico-conciliar de *Pueblo de Dios* cala hondo en la perspectiva de la Conferencia, vale decir, de los documentos preparatorios y final, de los obispos, de los teólogos, de las comunidades cristianas del continente: la Iglesia de América Latina tiene conciencia de ser el Pueblo de Dios del que habló el Concilio (232), al que se refirió la Conferencia de Medellín (233); pero diez años después, América Latina tiene conciencia más viva y gozosa de ser el Pueblo de Dios (234). Pueblo de Dios que no se identifica sin más con América Latina, pero que se encarna en nuestra historia, en nuestras razas y culturas, que peregrina en la concreción de sus situaciones (235-237). Se percibe el afán por procurar que Pueblo de Dios no sea una abstracción más, un "título", sino una realidad de tipo histórico y existencial. Pueblo de Dios que, como en la imagen bíblica y en la teología conciliar, es Familia de Dios (238-253), Pueblo peregrino (254-266), Pueblo enviado (270-273).

La otra gran figura conciliar, *Iglesia sacramento*, penetra también profundamente en Puebla: "El pueblo de Dios como sacramento universal de salvación, está enteramente al servicio de la comunión de

los hombres con Dios y del género humano entre sí" (270; 271-273).

Pueblo de Dios y Sacramento de Comunión, mirados en una perspectiva latinoamericana, son el portal que da entrada a la eclesiología de la Conferencia de Puebla orientada por entero hacia la comunión y la participación.

4. LA ECLESIOLOGIA DE COMUNION PARA AMERICA LATINA

El punto de partida de la teología actual, especialmente en América Latina, no son los principios de orden "doctrinal" como si se tratara de una superestructura previamente ideada para ser impuesta a una realidad dada; todos somos difidentes de los juegos ideológicos, de la justificación de situaciones, de los fundamentalismos a ultranza. América Latina ha aprendido a reflexionar su fe desde la base, desde la realidad: unos desde la "praxis histórica de liberación", otros nada más ni nada menos que desde la praxis eclesial, todos desde la situación y la concreción. Por eso resulta apenas natural que la eclesiología de comunión y de participación para América Latina parta de la observación y comprobación de los signos vivos de comunión que se ofrezcan como base antropológica, real, verdadera, no ideológica de la nueva eclesiología. No cabe pensar que la primera parte del Documento de Puebla, "Visión Pastoral de la Realidad Latinoamericana", sea un simple marco referencial o una cortés concesión al talante teológico

imperante: la realidad latinoamericana influye en la elaboración, en la estructuración del pensamiento, en las conclusiones pastorales, en las opciones. No es, por eso, lícito al lector prescindir de la primera parte al llegar a los capítulos "doctrinales" y acusar luego al Documento de presentar ideas desencarnadas.

Los signos vitales de comunión en el continente son varios: La tendencia innata de nuestras gentes para acoger, compartir, valorar los vínculos familiares, de amistad, de relación (17). El despertar generalizado del sentido comunitario y participativo (18): piénsese en los esfuerzos de asociación, cooperativización, acción comunal, defensa civil, voluntariados. El interés creciente por los valores autóctonos (19) como vínculos relacionantes de nuestras comunidades y grupos. El carácter juvenil del continente (20) que les ha permitido superarse y superar difíciles barreras incluso en el orden socio-económico (21). La existencia de familias, reales "Iglesias domésticas", que son ejemplo de mutuo amor, de unión, de participación (94). Los signos alentadores que provienen especialmente de los jóvenes ansiosos de comprometerse con el prójimo como forma de encuentro con Cristo (95). El surgimiento casi generalizado de comunidades de base que son focos de evangelización y progreso (96). El ensanchamiento de los cuadros ministeriales de la Iglesia para incluir en ellos también a los seglares (97). El florecimiento de diversidad de grupos cristianos que se unen para compartir su fe, vivirla y expresarla (99-100). La conciencia comunitaria de la fe común que se

expresa y celebra en la liturgia común (101). Los vínculos de religiosidad popular que son a veces los únicos que unen a naciones o grupos políticamente tan divididos (447).

La problemática a la que se quiere responder con la eclesiología de comunión la constiuyen los anti-signos de comunión y de participación que, sin duda, pesan mucho más en la balanza que los signos positivos. Tener en cuenta esta problemática concreta es otro aspecto del hacer teología desde la realidad. Querer ofrecer respuesta es tomar en serio el ya famoso y capital criterio de correlación que exige una real conexión entre las respuestas de la Iglesia y de la teología y las preguntas reales y concretas del hombre situado. Responder a lo que no se pregunta fácilmente constituye un sin-sentido aunque se digan cosas verdaderas. El drama del Cristianismo actual no radica en su verdad sino en su sentido. La eclesiología de comunión para América Latina quiere responder a situaciones demasiado reales, casi dramáticas de in-comunicación, de negación de la participación, de anonimato, de soledad, de individualismo de aislacionismo. Esa situación se describe en el Documento de Puebla en círculos que van de lo más general a lo más internamente eclesial.

En el campo *social* constituye un insulto y casi una negación al carácter "católico" del continente la profunda y creciente brecha entre ricos y pobres (28). Las estructuras mercantilistas dominantes generan falta de vivienda y salud, salarios de hambre, desempleo, desnutrición, ines-

tabilidad laboral, migraciones forzadas (29-30). Los niños son golpeados por la pobreza aun antes de nacer y luego abandonados y explotados (32). Los jóvenes no hallan lugar en la sociedad por falta de capacitación o por falta de ocupación (33). Los campesinos, privados de tierra, viven en marginalidad, en dependencia, en explotación (35). Los obreros están mal retribuidos y generalmente no organizados (36). Los ancianos son marginados por una sociedad amaestrada para que prescindan de quienes no producen económicamente (39). Las fuerzas de poder ejercen una sistemática represión (42), especialmente contra la organización obrera y campesina (44). Florecen los modernos crímenes que tanto vulneran la convivencia social: guerrilla, terrorismo, secuestro (43). América Latina es teatro de actuación grotesca de regímenes instalados sin participación ciudadana (46), así como es campo de batalla de ideologías que por esencia son totalitarias, así el capitalismo, el comunismo, la seguridad nacional (48-50).

En el aspecto *cultural* se comprueba que somos colcha de retazos a nivel continental y en muchas partes a nivel nacional: amalgama de razas y de subculturas desunificadas (51). Los valores autóctonos que deben servir para unir y vincular son negados o destruidos (52) por el avasallamiento que ejercen las culturas de países más fuertes (53) o las ideologías que subordinan al hombre al estado (55) o al consumismo ambiental (56). Existe un deterioro planificado y conscientemente prohijado de los vínculos familiares por el divorcio, al abandono, la separación, la desigualdad

de la mujer (57). Los medios de comunicación cuya finalidad debe ser unir y vincular socialmente, se hallan acaparados o manipulados (62).

En el terreno *eclesial*, el crecimiento demográfico incide perniciosamente en la manifestación de las comunidades, en la dificultad para el alcance pastoral y para la real comunión y participación de los fieles (78). La escasés de clero, la dejación del ministerio, la ausencia de seglares activos delimitan aún más las fuerzas que procuren la comunión y participación (78). Por eso existen grandes grupos o sectores marginados casi por completo de la Iglesia (79). Las sectas religiosas minan los débiles vínculos de unidad y de comunión (80). La pertenencia de los cristianos a la Iglesia es periférica y sólo para "recibir" sacramentos o para celebrar acontecimientos sociales (82). La legítima autonomía de lo secular ha degenerado en la desvinculación plena de lo religiosos proclamada por el secularismo (83). Han hecho aparición en la escena eclesial dos bandos encontrados, a favor los unos de la Iglesia espiritual marginada de la gran problemática social, a favor los otros de una Iglesia extremadamente socializada y politizada (90). La participación del clero en política partidista se insinúa como serio peligro para la unión y comunión entre los sectores de la comunidad cristiana (91), al igual que las tensiones doctrinales y pastorales debidas al pluralismo de las tendencias y de las visiones (102).

Las líneas para una eclesiología de comunión que dinamicen cuanto de positivo existe en nuestras co-

munidades y que contrarreste los pavorosos anti-signos de comunión en los niveles social, cultural y eclesial, no quieren ser o, por lo menos, no deben ser unos "principios doctrinales" sino fundamentalmente un programa de acción y de transformación. Nadie se equivoque pensando que la Iglesia contemporánea, máxime en América Latina, puede darse el lujo de proponer teorías teológicas para ser sabidas o contempladas. Las que aquí se proponen son líneas de acción en orden a la comunión y a la participación: líneas que arrancan de lo más hondo y de lo más específicamente cristiano. Y es porque a los graves males del continente, el episcopado católico no puede, sin desfasar su misión y su competencia, responder con soluciones sociológicas por válidas que sean, sino precisamente con soluciones de neto corte cristiano, es decir, con realidades de orden teológico.

Retornar a la historia, no del pasado sino del presente, es decir, querer caminar históricamente en comunidad labrando responsablemente nuestra propia historia, es la primera línea básica de la eclesiología de Puebla, sobre el convencimiento que a todos nos asiste de que el cristianismo no es para ser contemplado sino para ser vivido, actuado. Para la Iglesia, pueblo de hermanos, "ir al Padre" hoy es caminar históricamente (210). Por ello la Iglesia debe ser el lugar donde se eduquen hombres capaces, no de repetir la historia, sino de hacer historia, para impulsar eficazmente nuestra historia hacia el Reino (274). Ahora bien; ante la historia se dan dos actitudes: la de los pasi-

vistas que piensan que nada tienen que hacer, pues Dios lo hace todo para transformar la sociedad y el mundo; y la de los activistas que imaginan que Dios ha desaparecido de la escena y que ellos tienen que hacerlo todo (175). La actitud de Jesús ante la historia es muy otra, y consistió en su trabajo inagotable por la instauración del Reino, pero en la confianza total en su Padre (276-278). Por ello, en la Iglesia hacer historia es asumir esta praxis de Jesús (279).

La comunidad en comunión es el núcleo central de la revelación de Cristo y la más potente dinámica para caminar históricamente en comunión, hacer la historia y llegar al Padre. Cristo revela históricamente que la esencia íntima de Dios, su mismo ser es el misterio de comunión: comunidad de Personas en comunión total de vida, en igualdad perfecta, en diversidad inconfundible, en participación omnimoda; este es el modelo de todo amor y de toda comunión (212). La obra de Cristo es hacernos partícipes de la vida trinitaria, es decir, de la comunión con el Padre y con su Hijo, en el Amor común; y llevarnos a la unidad, a la solidaridad, a la comunión con todos como reflejo de la vida íntima de Dios: "Esta es la comunión a la que el Padre nos llama por Cristo y su espíritu. A ella se orienta toda la historia de salvación y en ella se consume el designio de amor del Padre que nos creó" (213-214).

Los elementos de la comunión y de la común participación que nos hace ser uno, son múltiples: la común participación en el misterio

trinitario de comunión, nuestro ser común, el amor, la vida que no es común, lo económico, lo social y lo político (215). La común filiación de hijos de Dios, y por consiguiente, la fraternidad que nos hace a todos hermanos (241). Cada hijo de Dios y cada hermano de Cristo y de los hombres, participa también en el señorío de Cristo sobre el mundo y la historia (242). El mismo Espíritu, la misma fe, la misma esperanza, el mismo amor (243). El gobierno de unos mismos Pastores "que están dentro de la Familia de Dios a su servicio" para dinamizar, conservar y restaurar la unidad y la comunión (248-249). El mismo Bautismo que nos incorpora al misterio de comunión (250) y la misma misión mesiánica que a todos nos hace enviados y profetas (267). La común vocación a la santidad y perfección (251-253).

Los presupuestos de la comunión son, por una parte la diversidad, pues la comunión no es uniformidad, unidad monolítica, absorción de lo particular, individual, personal; por otra parte, la unidad, la contribución de cada uno a la totalidad (244). El primer elemento, la diversidad, se funda en la distinta manera de ser, en la variedad de cualidades, de carismas, de funciones: de allí que la Iglesia sea como un cuerpo (245). El segundo elemento, la unidad de esta diversidad se genera por la comunión de la fe, por el común amor, por la coincidencia en la plena verdad, por la comunidad de sacramentos y, por sobre todo, por la comunidad de mesa eucarística que de muchos hace uno en Cristo (246-247).

La relación entre comunión, liberación y evangelización, tema central, éste último, de la Conferencia de Puebla, se expresa entendiendo la evangelización como un llamado a la comunión (218); la comunión, suscitada por la evangelización, es entendida como la suprema forma de liberación de la entera creación cuyo sentido y meta es encontrar la unidad "de todos los hombres entre sí y de los hombres con Dios, hasta que Dios sea todo en todos" (219).

El ideal de comunión al que debe tenderse en América Latina es expresado así: "Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el Espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre" (273).

Los centros de comunión y de participación son las estructuras que deben permitir y educar para la comunión, si es que la comunión en América Latina no va a constituirse en una verdad abstracta sino en una realidad histórica.

Así, el primer centro donde se origina y se vive la comunión y la participación es *la familia*, imagen de Dios que en su misterio más íntimo no es soledad sino familia: comunidad de vida y amor, es decir, comunión y participación (582). El misterio íntimo de Dios como familia está constituido por cuatro relaciones fundamentales: de paternidad, filiación, expiración activa de amor mutuo entre el Padre y el Hijo, y expiración pasiva que es el Espíritu Santo. Estas mismas cuatro relaciones fundamentales son el constitutivo de la familia y por ello es imagen de la Trinidad; por ello también la familia es el lugar originario y primario para aprender y vivir lo que es comunión y participación (583; cfr 639). La "Iglesia doméstica" es la escuela del más rico humanismo (589).

Luego, como en un "crescendo" de círculos concéntricos que vayan ampliando la comunión y la participación sobre la base fundamental de la familia, son descritas las *comunidades eclesiales de base* conformadas por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad, para vivir, la fe, la caridad, la esperanza, la celebración, la solidaridad, a través del servicio de coordinadores aprobados, y en comunión plena con los legítimos pastores (641-643). *La parroquia*, mirada como centro de coordinación y de animación de comunidades, grupos y movimientos; vehículo de encuentro de la gran familia para contrarrestar toda forma de aislacionismo y de encierro de las pequeñas comunidades en sí mismas; ligamen entre las pequeñas comunidades y la gran

familia diocesana (644). *La Iglesia particular*, realiza, finalmente, todas las notas de la Iglesia de Cristo y es el lazo de unión, de comunión de todas las comunidades eclesiales, bajo la presencia del obispo que en cada Iglesia particular es el principio y el fundamento de la unión y de la comunión (545). Los obispos, a su vez, por su unión y comunión con el Colegio Episcopal y con su cabeza que es el Romano Pontífice, realizan la gran comunión de *la Iglesia universal* (646).

Los agentes de la comunión y participación son las personas que en la comunidad Iglesia deben estar al servicio de la comunión. Esos agentes, es decir, realizadores de la comunión, somos todos los cristianos y por ello se trata de una real participación, cogestión, corresponsabilidad en la tarea evangelizadora de anunciar, promover y realizar la comunión en América Latina. Es posible que en el orden de descripción de los agentes de comunión vuelva a pesar con exceso y con énfasis la pirámide tradicional, casi en contraste con el orden en que fueron expuestos los centros de comunión. El habituarnos a la figura concéntrica del Concilio antes que a la piramidal en la que todos fuimos formados, será trabajo que requiere tiempo y de desinstalación de ciertas mentalidades. Por lo demás, es apenas claro que en el Cuerpo de la Iglesia todos tenemos misión común pero funciones diversificadas. Objeto de esas funciones en orden a la comunión lo constituye este apartado.

Obispos presbíteros y diáconos han canalizado "desde antiguo" el

ministerio eclesiástico, constituyen la jerarquía y por el sacramento del orden se constituyen en Pastores (681) Atenerse a esta imagen bíblica de Pastor, tan profunda y tan rica de sentido, y explotar su significación en orden a la comunión es una de las pruebas fehacientes de cómo ha operado la renovación conciliar en el Colegio Episcopal de nuestro continente: los Pastores son enteramente para las ovejas, no al contrario; por ello, los Pastores van delante de las ovejas (682), dan la vida por las ovejas (683), conocen a las ovejas y son conocidos por ellas (684). Al Obispo, responsable último de la misión pastoral de toda la Iglesia corresponde servir a la unidad, promover la misión de toda la comunidad, fomentar la participación y corresponsabilidad, infundir confianza en los colaboradores, crear un clima de comunión orgánica, encauzar los carismas de todos hacia la unidad del Cuerpo (688). Todo lo cual debe ser entendido análogamente del presbítero, colaborador del ministerio episcopal y en plena comunión su Obispo (691-696). El diaconado debe ser descubierto como el ministerio de la solidaridad social y pastoral por los más pobres de la comunidad (697), pues no se trata simplemente de restaurar el diaconado primitivo sino de acomodarlo a una eficaz misión apostólica en el presente (699).

Los religiosos "son especialmente llamados a vivir en comunión intensa con el Padre, quien los llena de su Espíritu, urgiéndolos a construir la comunión siempre renovada entre los hombres" por una continua evangelización (744). La pobreza es en sí una comunicación de

bienes y una denuncia sobre el destino común de los bienes para toda la comunidad humana (747). La obediencia es entrar en comunión con la voluntad salvífica que quiere llevar a todos al misterio de comunión intratrinitaria, por contraste con cualquier otro proyecto antropológico (748). Su castidad eminentemente activa es comunión en la Alianza con Dios, manifestada en la comunión y amor al hombre (749). La comunión fraterna, si se fundamenta en los elementos teológicos arriba descritos, genera vínculos más fuertes que los lazos de la carne y de la sangre (752-753). Y si los bautizados todos son llamados a la misión única de la Iglesia, mucho más aún los radicales del evangelio, según los carismas de cada institución (754-757).

Los laicos ejercen su misión en la Iglesia no en virtud de delegaciones extrínsecas, sino "en su ser más profundo": su incorporación a la persona y a la Misión de Cristo por los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, por su participación en la triple potestad de Cristo mismo, por su envío al corazón del mundo y de la misma Iglesia (786). Esta afirmación sobre la proveniencia directamente crística de la misión del laico y sobre la raíz sacramental de su apostolado, contienen todo un arsenal teológico y una reserva apostólica insospechada, todavía no suficientemente madurada ni expresada en el Documento de Puebla. De todas formas, se está afirmando sin rodeos que el sacramento de la ministerialidad de la Iglesia no es únicamente el orden, como llegó a pensarse en las épocas

de la pirámide, sino fundamentalmente los sacramentos de iniciación cristiana, con lo cual se rescata el carácter sacramental del Pueblo y se instaure así sea tímidamente el necesario proceso de desclericalización del apostolado y misión de la Iglesia. El apostolado laical, como todo servicio eclesial, debe enderezarse hacia el misterio de comunión (787-788) en los campos específicos de la acción civil (789-790), de lo político con miras a la instauración y defensa del bien común (791) y, especialmente en América Latina, en las formas de promoción de la justicia social (792-793). Las formas organizadas de apostolado seglar son en sí un signo de comunión y de participación en la vida de la Iglesia (801). Los ministerios laicales son medios poderosos para el crecimiento de la comunidad (807-814). La mujer está llamada a una creciente participación en la misión y organización de la Iglesia (841ss). Indicio muy significativo del deseo de los Pastores por entablar una auténtica corresponsabilidad de todos en la misión eclesial es su llamado a los seglares para que asuman su tarea en la Iglesia (827-833), y la disposición para que ellos no sólo participen en la fase de ejecución sino en la planificación y en los organismos de decisión (808).

Los medios para la comunión y participación, es decir, para la evangelización son los recursos que la comunidad eclesial del continente debe poner al servicio de la gran finalidad y cuyo estudio pormenorizado rebasa las miras de este escrito. Digamos simplemente que *la liturgia* debe ser el encuentro con Dios y con los hermanos y en espe-

cial la Eucaristía, fiesta de la comunión eclesial (918). *El testimonio* cristiano debe ser una viviente demostración de la comunión con Dios y de la unidad entre todos los hermanos (967-970), lo cual exige una continua autocrítica al interior de la Iglesia para despojarnos de todo cuanto vele y no revele el misterio de comunión especialmente con los más pobres, humildes y sencillos (974-975). *La catequesis* no sólo requiere de la comunión de todas las fuerzas eclesiales, sino que una de sus esenciales metas es la creación de la comunidad y de la comunión eclesial (992-993). *La educación* personalizante, liberadora y evangelizadora tiende a que el hombre se desarrolle plenamente y fructifique en hábitos de comprensión y de comunión con la totalidad para la transformación humana del mundo y de la historia (1025), debe procurar que la persona se integre en el proceso social latinoamericano (1028) y su educación incida positivamente en el desarrollo de la entera comunidad (1030). *Los medios de comunicación social* deben tender a crear lo que significan: comunicación, comunión, evangelización (1063), sabiendo que la comunicación social constituye uno de los factores determinantes de nuestra realidad socio-cultural (1067). *El diálogo ecuménico* está exigido por el carácter sin fronteras de la comunión (1097) y debe cobijar, por lo tanto, a las confesiones cristianas no católicas, a los no cristianos, a los no creyentes.

5. CONCLUSION

Si al Concilio Vaticano II se le ha tildado de monotemático por su

Eclesiología, a la III Conferencia Episcopal Latinoamericana bien podría calificársela también de pan-comuniológica en su Eclesiología. Toda perspectiva de Puebla, todo tema, toda opción están pensadas a la luz central y potente de la comunión y participación. Esta es la clave y el criterio fundamental para interpretar el Documento y para realizar la acción eclesial en el futuro inmediato de América Latina.

La Eclesiología de comunión en Puebla no es una abstracción ideológica y mucho menos una antítesis para la teología de la liberación, como algunos han comenzado a concluir. Se trata de una Eclesiología que arranca de la realidad más dramática del Continente y se orienta a responder a su problemática mediante la comunión para una auténtica liberación.

Pero sí deben resaltarse al máximo los elementos teológicos en los que consiste fundamentalmente la comunión y la participación. No se trata de "espiritualizaciones" en un lenguaje anacrónico que sería el bíblico-teológico, sino de clara conciencia de que los vínculos cristianos, válidos y duraderos de la unión, no pueden ser el simple comunismo social sino la comunión, no la comunitarización a ultranza sino la participación, no la ideología sino el evangelio, no lo puramente externo sino la dinámica interna de comunión que arranca del misterio trinitario y se difunde participativamente a todos los hombres y a todas las cosas para que todos sean uno.

La Eclesiología de Puebla quiere contrarrestar la paradójica figura anticristiana de personas sin comunión, es decir, sin Iglesia. Contrarresta también la aún más aberrante figura de comunidad sin comunión. La Iglesia, en efecto, es por definición una comunidad de personas en comunión de vida. Es *ekklesia* en *koinonía*. Los vínculos de comunión cristiana por fuera o al margen de la estructura eclesial son efímeros. Pero la estructura eclesial sin los vínculos teológicos de comunión y de participación resultan a la postre una superestructura insostenible, jurídica, fría, de la cual sería preciso prescindir para buscar otras formas de Iglesia, como ha sucedido en nuestro Continente.

La Eclesiología de comunión rescata de su histórico empañamiento la fraterna igualdad, la común vocación, la misión común, la base común. Con la necesaria y aun conveniente atenuación de la estructura piramidal, atenuación que nadie podrá tildar de debilitamiento ni cosa semejante de la constitución jerárquica de la Iglesia.

La Eclesiología de comunión propicia la recuperación de la diversidad de funciones, de ministerios y de carismas en la comunidad. Con ello contrarresta la figura monstruosa de un cuerpo que tiende a ser todo cabeza o todo ojo o todo mano. Cada cristiano latinoamericano desde su vocación común y desde su puesto particular es miembro de una Iglesia que es Cuerpo y por eso ha de sentirse copartícipe, corresponsable, cogestor.

La eclesiología de comunión está llamada a servir de pauta para la revisión y renovación eficaz de cada comunidad familiar, religiosa, de base, parroquial, diocesana, nacional, universal. Esta Eclesiología es rica en consecuencias y en urgentes aplicaciones al terreno de lo social, de lo cultural y de lo eclesial de donde han surgido las graves pre-

guntas a las cuales la Eclesiología de comunión quiere responder en la presente coyuntura histórica de América Latina. La aplicación efectiva de la Eclesiología de comunión a la praxis concreta de nuestras comunidades completa el método teológico que, especialmente en América Latina, parte de la praxis y se verifica en la praxis.