

CUATRO NOTAS DE LA ECLESIOLOGÍA DE MEDELLÍN Y PUEBLA. RECEPCIÓN Y ACTUAL ALCANCE ECLESIOLÓGICO

Antonio Diego Hernández Rodríguez*

Resumen: Las Conferencias de Medellín y Puebla tuvieron como propósito el encarnar la renovación eclesial del Vaticano II en América Latina. En su 50 y 40 aniversario vuelven a tomar presencia en el pensar teológico del continente. La II y III asamblea del CELAM ponen de relieve la actualidad de sus posicionamientos eclesiológicos que el autor analiza desde 4 conceptos clave en ambos documentos, preguntándose acerca de la recepción en México (1979) por lo abordado en Colombia (1968) y su importancia para una iglesia hoy correspondiente en el marco latinoamericano.

Palabras clave: Medellín, Puebla, encarnación, eclesiología, liberación.

Abstract: When I was asked to write about the current situation of Puebla on the Medellín skyline, I wondered how to say something meaningful without repeating what is always said and has been said to satiety. It was not about avoiding important and irrevocable topics, but of studying them in a different perspective. In order not to run the risk of leaving out aspects that cannot be silenced, I proposed two types of approach: on the one hand, a retrospective approach, whose purpose is to study the documents from the impact they had at the time, underlining their validity after 40 years; On the other hand, I am rehearsing an introspective study, in which I try to identify elements present in the two documents that, although not strongly emphasized, open horizons to significant realities of the present that we face.

Keywords: Medellín, Puebla, incarnation, ecclesiology, liberation.

Hace 51 años que la Conferencia Episcopal de Latinoamérica (CELAM) celebró su segunda asamblea, en la que se trató de encarnar la renovación eclesial impulsada por el Concilio Vaticano II (1962-65). Su esfuerzo no consistió en la relectura de los textos conciliares para proponerlos al continente, sino en “localizar” (hacer locales) las grandes orientaciones que surgieron del esfuerzo de los obispos de toda la Iglesia Universal. Once años más tarde, la III Conferencia del CELAM reunida en Puebla continuó con el esfuerzo en-

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello y del Instituto Agregado del Seminario Santa Rosa de Lima.

carnatorio, tratando de profundizar en la enseñanza contenida en la reunión de Colombia. Al comparar hoy ambos documentos, podemos comprobar cómo ambas Conferencias se encuentran en la misma línea de reflexión.

Entre los muchos aspectos que tratan ambos documentos conclusivos, nos ha parecido oportuno acercarnos al aspecto eclesiológico, sobre el que quisiéramos hacer un juicio. Pero ha de entenderse este “juicio” como un acercamiento comparativo, un balance. Escapa a nuestro propósito el pronunciar un dictamen acerca de las conferencias de Medellín y Puebla. Y sin embargo, no nos resistimos a abordar esta delicada cuestión que, en el fondo, es la que ocupa el centro del trabajo: ¿qué elementos de la Iglesia se encuentran en la III Conferencia del CELAM que ya habían sido apuntados en Medellín? ¿Hay alguna omisión? ¿Cómo se desarrollaron, 11 años más tardes, los temas más directamente eclesiales en el encuentro de México? ¿Hay alguna perspectiva nueva en el tratamiento de los conceptos? He aquí el propósito de nuestro estudio del que no puede esperarse un veredicto, pues sería lo más parcial de toda la parcialidad de toda la investigación.

Antes de entrar en el asunto, quisiera indicar una palabra sobre la metodología. Los documentos finales de Medellín y Puebla tienen una extensión considerable y no son documentos “paralelos”, es decir, no siguen un mismo esquema ni se ocupan de la misma temática. Los mismos títulos son suficientemente indicativos: mientras que Medellín se centró, fundamentalmente, en la “Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina”, Puebla puso su mirada en “La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”. Hemos considerado oportuno entresacar los principios eclesiológicos de ambos documentos, especialmente en los apartados dedicados directamente a la Iglesia, y hacer de ellos una valoración crítica: similitud-diferencia, resonancia-amplificación, propuesta-omisión... Sin más preámbulos, pasemos al tema que nos ocupa.

1. LA LEY DE LA ENCARNACIÓN

Medellín y Puebla presentan una visión de la Iglesia que brota, como es sabido, de la renovación conciliar para su recepción en América Latina. Los dos grandes planteamientos de la reflexión del Concilio fueron: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? Iglesia, ¿qué dices al mundo? También la Conferencia de Medellín y la de Puebla abordaron estas cuestiones genéricas encarnando las respuestas en la realidad continental. Iglesia, ¿qué eres tú aquí? Iglesia, ¿qué

nos dices a nosotros aquí? Este “aquí” es eje crucial de la exposición de los documentos, porque se trataba de aterrizar las respuestas a 271 millones de habitantes a la conclusión de Medellín y a 351 a la conclusión de Puebla.

La “localización” de la Iglesia se introduce y se expresa al hilo de una categoría fundamental para la teología: “encarnación”¹. En efecto, la encarnación del Verbo en el mundo es modelo para la “encarnación” de la Iglesia en América Latina. La Iglesia se hace no idea, sino carne, como carne se hace el Hijo de Dios. La Iglesia se presenta visible, no mística. La Iglesia se encuentra en la historia, no en la eternidad. Este principio “encarnatorio” se muestra en Medellín y Puebla como clave de lo que será luego la significación eclesial. Por el misterio de la encarnación “ha aparecido” la gloria de Dios en su hijo, nos dice el Apóstol Pablo (Tt 2, 11). La “visibilidad” histórica de Jesús se ha producido a través de un “hecho” palpable, sensible, comprensible para el hombre. La lógica de la encarnación en Jesús nos remite entonces a la lógica de la encarnación de la Iglesia. El propósito de la encarnación de Cristo es hacerse comprensible, “nuestro” en cierta manera. ¿Cómo pensar entonces en una encarnación de la Iglesia que no se haga “nuestra”, que escape a nuestra comprensión o a nuestro “suelo”? Medellín habla de la encarnación de la “familia”, de la “catequesis”, de los “religiosos” y de los presbíteros”, de la “pastoral”... Puebla hablará ya explícitamente de la Iglesia encarnada, asumiendo esta categoría como central en el misterio de la Iglesia: “...la Iglesia es también depositaria y transmisora del Evangelio. Ella prolonga en la tierra, **fiel a la ley de la encarnación visible**, la presencia y acción evangelizadora de Cristo” (Puebla 224).

La encarnación no puede ser “electiva”. Si la Iglesia quiere cumplir su misión de evangelizar, necesita hacerse visible en el “Belén” de esta tierra. Pero esta “ley de la encarnación” plantea a la Iglesia siempre una revisión constante. Si se quiere ser fiel a esta ley, se debe asumir con humildad y con convicción evangélica la necesidad de reforma. No únicamente en sus miembros, sino en sus propias estructuras, para que permitan “encarnar” el evangelio, a Cristo. “Toda revisión de las estructuras eclesiales en lo que tienen de reformable, debe hacerse, por cierto, para satisfacer las exigencias de situaciones históricas concretas, pero también con los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia” (Medellín 15, 5).

Abordamos aquí otra máxima que han tenido los documentos que estudiamos: la renovación. Pero, ¿qué renovación? Medellín parece apuntar,

1. Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 264-265.

como hemos visto, a la renovación estructural de la Iglesia, conservando lo que es inherente. La “Iglesia pobre” se sitúa de nuevo en la óptica de la encarnación:

La pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente a los bienes, sigue en esto el ejemplo de Cristo que hizo suyas todas las consecuencias de la condición pecadora de los hombres y que “siendo rico se hizo pobre”, para salvarnos (M 14, 4).

En el capítulo 14 de Medellín se explica una imagen de la Iglesia que lleva a una conclusión errada: la Iglesia en América Latina es rica. Es cierto que la exageración o las generalizaciones llevan a una imagen distorsionada de la institución eclesial. Pero no todo se debe a la imagen o a la propaganda contraria. También hay estructuras en la Iglesia, más amplias de lo que Medellín describe, que no se ajustan al modelo de la encarnación y que se vuelve entonces “contrasigno” ante el mundo. Puebla lo afirma sin ambages:

La Iglesia, poco a poco, se ha ido desligando de quienes detentan el poder económico o político, liberándose de dependencias y prescindiendo de privilegios (p. 623).

Esto nos pide una oración más asidua, meditación más profunda de la Escritura, despojo íntimo y efectivo según el Evangelio de nuestros privilegios, modos de pensar, ideologías, relaciones preferenciales y bienes materiales; una mayor sencillez de vida (p. 975).

Esta indicación del deber de vivir más sencillamente y de renunciar a aquello que no se ajusta al Evangelio lleva implícito el reconocimiento de una institución eclesial que ha errado en ocasiones su camino, que no ha seguido lo que hemos llamado la “lógica encarnatoria” no solamente por desviación de sus miembros, sino también de sus estructuras. Por eso ambos documentos traen a nuestra actualidad la exigencia de contemplar aquella máxima que Barth popularizó a mediados del siglo pasado: La Iglesia siempre ha de estar en proceso de reforma. Resulta indicativo que ya desde la apertura del documento de Puebla se tenga en cuenta el proceso de revisión y de conversión, personal e institucional:

Nuestra primera pregunta, en este coloquio pastoral, ante la conciencia colectiva, es la siguiente: ¿Vivimos en realidad el Evangelio de Cristo en nuestro continente? Esta interpelación que dirigimos a los cristianos, puede ser también analizada por todos aquellos que no participan de nuestra fe. El cristianismo que trae consigo la originalidad de la caridad no siempre es practicado en su integridad por nosotros los cristianos. Es verdad que existe gran heroísmo oculto, mucha santidad silenciosa, muchos y maravillosos gestos de sacrificio. Sin embargo, reconocemos que aún estamos lejos de vivir todo lo que predicamos. Por todas nuestras faltas y limitaciones, pedimos perdón, también nosotros pastores, a Dios y a nuestros hermanos en la fe y en la humanidad. Queremos no solamente ayudar a los demás en su conversión, sino también convertirnos juntamente con ellos, de tal modo que nuestras diócesis, parroquias, instituciones, comunidades, congregaciones religiosas, lejos de ser obstáculo sean un incentivo para vivir el Evangelio².

Congar, en su obra *La Santa Iglesia*, dedica un capítulo completo al tema de la renovación de la Iglesia³. Obviamente no podemos hacer aquí un resumen de sus interesante y siempre iluminadoras ideas, pero baste como ejemplo uno de los subtítulos que aborda el teólogo dominico: “La Iglesia está HECHA por Dios y debe ser HECHA por los hombres”.

Una última nota acerca de la ley de la encarnación que no podemos obviar. El Verbo de Dios se ha encarnado en una mujer virgen, sin mancha. Es así como “ha aparecido” en el mundo. Lo acompaña la marca de la pobreza y la humildad. Pero ha querido encarnarse en un seno inmaculado. Esto obliga a repensar necesariamente no solo la encarnación de ella misma, sino la estructura de la Iglesia en la que ha de encarnarse Cristo. La Iglesia existe para evangelizar, para hacer presente a Jesús de Nazaret. No cualquier estructura es válida para llevar adelante la evangelización. Una Iglesia estructuralmente apegada a poderes, privilegios y prebendas tiene serias dificultades para hacer palpable el Evangelio y a Cristo mismo. Por contra, cuanto más se asemeja a María, imagen de la Iglesia, más fielmente podrá presentar el rostro de Cristo a los pueblos de América Latina (P 292). No nos resistimos a revisar si 50 y 40 años después de estas conferencias nuestra Iglesia es más evangélica, más

2. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Mensaje a los pueblos de América Latina, 2.

3. Congar, *La Santa Iglesia*, 119-139.

pobre, más “pura”⁴ no en sentido cátaro, sino en perspectiva encarnatoria. ¿Qué valoración, qué juicio, harían de nosotros, de nuestra Iglesia, de nuestra jerarquía, de nuestra comunión, de nuestra liberación, los protagonistas de Medellín y Puebla?

2. LA SACRAMENTALIDAD DE LA SALVACIÓN-LIBERACIÓN

Habiendo apuntado la idea de la encarnación en ambos documentos y algunas implicaciones de la misma, queremos introducir un nuevo elemento que también aparece como cuestión vertebradora de otros tantos temas: la Iglesia sacramento de salvación-liberación. Es una temática que llamaríamos de “amplificación”. 15 veces aparece la palabra “liberación” en el documento de Medellín por las 99 que aparece en el de Puebla. Pero es algo más que la multiplicación del término, porque en Puebla irán en muchas ocasiones adjetivado. Será una liberación “integral”.

La Iglesia se presentó en el Concilio como “Sacramento universal de salvación” (LG 48). Las Conferencias objeto de nuestro “juicio” consideran, con afortunada expresión, que la Iglesia es sacramento de liberación. La expresión no aparece directamente en Medellín, pero sí está su contenido. Lo vemos, en el capítulo I sobre la justicia: “En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de Liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión” (M 1, 4). Será Puebla quien reformule la expresión conocidísima del Vaticano II para adecuarla a la realidad continental:

“Responsabilidad del Obispo será discernir los carismas y fomentar los ministerios indispensables para que la Diócesis crezca hacia su madurez, **como comunidad evangelizada y evangelizadora, de tal manera que sea luz y fermento de la sociedad, sacramento de unidad y de liberación integral**” (P 647).

El encuentro de México ahondará en el contenido de esta liberación a partir del número 480, tratando de superar visiones reduccionistas del término y de la tarea. Ya allí cita Medellín como inicio de la reflexión acerca de la

4. Un breve repaso a la polémica de San Agustín con los donatistas acerca de la visión de éstos sobre la pureza de la Iglesia (solo los puros son verdaderamente católicos) y la posición agustiniana de Iglesia que acoge a los pecadores y que los conduce poco a poco hacia el fortalecimiento de la propia fe nos da cuenta de la antigüedad y actualidad del tema (cfr. vg. San Agustín, Epístola 93, 3).

misión liberadora de la Iglesia (P 479). 32 números del documento desgranar el contenido de la liberación y el programa evangelizador para alcanzarla. No es un acercamiento superficial sino más bien toda una reflexión articulada coherentemente, con un reconocimiento explícito con lo que había indicado el Papa Juan Pablo II⁵: “Debe ponerse en claro que esta liberación se funda en los tres grandes pilares que el Papa Juan Pablo II nos trazó como definida orientación: La verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre” (P 484).

La importancia que tiene aquí el concepto de “liberación” vinculado al de “salvación” trae a nuestra mente un principio escolástico que utiliza el mismo Santo Tomás: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*⁶; esto es: “lo que se recibe, al modo del recipiente se recibe”. ¿Qué otra cosa será la salvación en América Latina sino esta liberación integral? Pensemos por un momento en la actualidad rabiosa de esta idea. ¿Cuántas veces habremos oído en los últimos años la palabra “libertad” en Venezuela? ¿Verdad que parece lógico que el concepto “salvación” se encarne aquí según la necesidad de los que han de ser salvados? ¿Acaso no es la “liberación” lo que anhelamos como salvación? Pues he aquí la centralidad que el término adquiere en un contexto de opresión, injusticia y esclavitud. El contenido de esta liberación salvífica será documentado por el episcopado en Puebla, pero el continente (gracioso juego de palabras) sabe a lo que se refiere esta salvación: “El compromiso así entendido, debe estar marcado en América Latina por las circunstancias peculiares de su momento histórico presente, por un signo de liberación” (M 10, 9).

Pues bien, sin ir más lejos, la Iglesia se convierte entonces en “sacramento”, “signo”. Clásicamente definimos el sacramento como “signo sensible de la gracia invisible”. La Iglesia es sacramento, pues, de la liberación. Ella es comunidad de los liberados de la atadura del pecado, de los vicios. Ella es el Pueblo de Dios que vive en el mundo sin ser definitivamente del mundo. Ella camina en medio de la historia como congregación de hombres y mujeres que han pasado de la muerte a la vida. Al mirar al interior de la comunidad cristiana vemos el milagro de aquellos que han experimentado la fuerza liberadora de la pascua de Cristo. Pero no solamente eso: también vemos los empeños decididos por liberar a la sociedad de aquello que significa prisión y opresión, esclavitud y sumisión. Podemos hablar de una liberación *ad intra*

5. Juan Pablo II, Discurso Inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México, 28 de enero de 1979.

6. Santo Tomás, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5.

y *ad extra*. Liberación ya conseguida y liberación siempre por conseguir. El componente de la sacramentalidad no es únicamente “mostrar” la realidad significada (liberación *en* la Iglesia), sino fundamentalmente actuarla en el mundo (liberación *por* la Iglesia).

3. PUEBLO DE DIOS

El Vaticano II retoma la imagen del Pueblo de Dios para referirse a la Iglesia. El capítulo II de *Lumen Gentium* consagra el término frente a la expresión “Cuerpo de Cristo”, preponderante hasta el momento. Se resaltaba así la radical unidad de los cristianos en el nivel fundamental de ser pueblo y de insertarse en una historia salvífica de carácter claramente comunitario⁷.

La eclesiología de Medellín y Puebla también hacen de este término el principal elemento identificador de la Iglesia. 30 veces se utiliza la expresión en Medellín. 64 en Puebla. En la Conferencia colombiana aparece muchas veces simplemente como aposición (“la Iglesia, Pueblo de Dios, ...”). En otras ocasiones se indica la composición del pueblo de Dios conforme a los 3 estados propios: ordenados, laicos y religiosos.

No todos, sin embargo, somos enviados a servir y evangelizar desde la misma función. Unos lo hacen como ministros jerárquicos, otros como laicos y otros desde la vida consagrada. Todos, complementariamente, construimos el Reino de Dios en la tierra (P 853).

Pero esta genérica clasificación se despliega en todo el esplendor de los carismas suscitados por el espíritu en un Pueblo organizado que es protagonista solidario de la misión eclesial.

Los obispos, junto con los presbíteros, han recibido “el ministerio de la comunidad” [LG 20], por el cual deben dedicarse a edificar y a guiar la comunidad eclesial como signos e instrumentos de su unidad [PO 6]. Los presbíteros actúan en la comunidad como miembros específicos que comparten con todo el Pueblo de Dios el mismo misterio y la misma y única misión salvadora. En la comunidad los laicos, por su sacerdocio común, gozan del derecho y tienen el deber de aportar una indispensable colabo-

7. Cfr. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 28-29.

ración a la acción pastoral. Por esto, es deber de los sacerdotes dialogar con ellos no de una manera ocasional, sino de modo constante e institucional [AA 3]. Lo mismo dígase con respecto a las religiosas y a los religiosos no presbíteros (M 11, 16).

Puebla introduce una verdad a veces escondida pero no por ello menos cierta: es el Pueblo de Dios quien ha llevado adelante la obra de la evangelización en América Latina. Se ha valido de los distintos carismas de sacerdotes, religiosos y laicos para hacer presente la realidad del Reino en el continente. Es un desafío para toda la Iglesia actual el recordar esta realidad notoria, a fin de que pueda ser imitada.

Ahí están las incontables iniciativas de caridad, asistencia, educación y de modo ejemplar las originales síntesis de Evangelización y promoción humana de las misiones franciscanas, agustinas, dominicas, jesuitas, mercedarias y otras: el sacrificio y la generosidad evangélicas de muchos cristianos, entre los que la mujer, con su abnegación y oración, tuvo un papel esencial; la inventiva en la pedagogía de la fe, la vasta gama de recursos que conjugaban todas las artes, desde la música, el canto y la danza hasta la arquitectura, la pintura y el teatro. Tal capacidad pastoral está ligada a un momento de grande reflexión teológica y a una dinámica intelectual que impulsa universidades, escuelas, diccionarios, gramáticas, catecismos en diversas lenguas indígenas y los más interesantes relatos históricos sobre los orígenes de nuestros pueblos; la extraordinaria proliferación de cofradías y hermandades de laicos que llegan a ser alma y nervio de la vida religiosa de los creyentes y son remota pero fecunda fuente de los actuales movimientos comunitarios en la Iglesia Latinoamericana (P 9).

Si hemos querido citar este extenso número es porque pensamos que es una bella armonización de los esfuerzos de todos, llenando de contenido la expresión "Pueblo de Dios". En esta concepción eclesial laten, como hemos dicho las ideas de la igualdad de los miembros. Es obvio que no se trata de eliminar la particularidad de cada carisma fundiéndolos en una masa. Hoy "Pueblo" es una palabra manoseada, que se utiliza con demasiado frecuencia como sinónimo de "masa amorfa". Por eso Puebla, partiendo de la unidad popular, menciona los distintos carismas que trabajan armónicamente en la única tarea evangelizadora. No deja de tener una particular relevancia la correcta articulación de las distinciones dentro del grupo (ahí se nombran congrega-

ciones, centros educativos, movimientos populares o artísticos), pero lo hace en el marco de una orquestación sinfónica. En la trama del pueblo vemos que surgen también protagonismos no evangélicos, con demasiada frecuencia en el ámbito de la jerarquía que a veces sin pretenderlo y en otras ocasiones deliberadamente, se sitúan “frente” al pueblo olvidando su inserción en él⁸. Así aparecen las formas de autoritarismo (M 5, 15c; 14, 3e; P 633) o de clericalismo (P 784, 815). Pero también presencias que impiden el florecimiento de los ministerios en un Pueblo todo él ministerial. Qué oportuno aquel verso del poeta turco Yunus Emre (siglo XIII): *Tu presencia todo lo llena*.

El Pueblo no es para las dos conferencias un sujeto pasivo víctima de la historia. Es sobre todo congregación de hombres y mujeres en primer lugar como realidad histórica, sujeto que desarrolla el rol protagónico de colaborar con la extensión del Reino. Hombres y mujeres llamados por Dios, no fruto sin más de una organización humana. Esto es lo que hace al Pueblo de Dios un cuerpo tan singular, que no rivaliza con ninguna cultura ni con ningún otro pueblo y que es capaz de encarnarse en todos, como nos dice Puebla:

La Iglesia es un Pueblo universal, destinado a ser «luz de las naciones» (Is 49,6; Lc 2,32). No se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna. Nace de Dios por la fe en Jesucristo. Por eso no entra en pugna con ningún otro pueblo y puede encarnarse en todos, para introducir en sus historias el Reino de Dios (P 237).

4. LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La última categoría que quisiéramos considerar es la de la Historia de la Salvación. Ya desde Medellín se abre la reflexión en torno a los “signos de los tiempos” a los que la Iglesia debe permanecer atenta para insertar su mensaje en una concreción histórica, no eterna. Antes de mirar con más detalle los documentos conclusivos de las dos conferencias, una cita de Chenú:

La Iglesia se ha vuelto hacia los signos del tiempo. No por eso ha dado la espalda a las “verdades eternas”. Ella es, “en acto”, el lugar teológico de la verdad presente del Evangelio. El tiempo le proporciona las señales de la cita, del encuentro, entre el evange-

8. Cfr. Rahner, Cambio estructural de la Iglesia, 71-76.

lio y la esperanza de los hombres. Una visión superficial, no teológica, considera los hechos y los problemas del mundo, desde fuera. El plan de Dios es más humano. En su economía salvadora hay una conexión entre los acontecimientos del mundo y la presencia de la Iglesia. Entendamos profundamente esto, evitando los dos extremos: el advenimiento del reino no depende, en relación de causa-efecto, de la construcción del mundo; promover la cultura no es convertir a la fe, alimentar no es salvar. Pero esta infranqueable trascendencia no convierte los hechos humanos en un negocio ajeno a la gracia. ¡Triste cristianismo aquel en que solo valen las buenas intenciones! Todos los bienes terrestres desarrollan en el hombre disponibilidades positivas, dinámicas hacia la acción de Dios⁹.

Medellín asume esta categoría tan querida por la teología conciliar y posconciliar desde el “mensaje” que introduce el documento conclusivo: “Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal”. Nos deslizamos nuevamente hacia el ámbito de la encarnación, pero entendida ahora como concreción histórica. Porque la encarnación no se limita a llevar la verdad eterna a un lugar concreto, sino que lo hace teniendo en cuenta el propio devenir histórico del pueblo al que se le anuncia tal salvación. El evangelio se hace contemporáneo teniendo en cuenta el curso de los acontecimientos, atendiendo a ellos y entresacando lo que revelan acerca de la presencia actuante de Dios que siempre será anterior a toda acción de la Iglesia.

Los signos de los tiempos permiten a la Iglesia, por una parte, asumir una historia previa en la que la gracia ya ha actuado. Un pueblo preexiste a la formación de la comunidad cristiana. Desconocer esta obviedad es aterrizar extemporáneamente en una sociedad que cuenta ya con un bagaje determinado y al que no se le daría su justo valor. Por otra parte, los signos de los tiempos, bien discernidos, permiten una encarnación efectiva y apropiada, comprensible, lógica. Pero es interesante ver cómo Medellín define los signos de los tiempos como “lugar teológico” (M 7, 13) y no solamente como “oportunidades” para la evangelización. No es un mero estudio de campo ni de mercado de corte pragmático. Es la mirada creyente sobre la realidad en la que late ya un impulso humano que debe encontrar plenitud en la propuesta

9. Chenú, “Les signes des temps”, 29-39.

crisiana. Con razón Chenú, al introducir su obra “El evangelio en el tiempo” invita a mirar la cotidianidad donde “emerge el problema de la relación entre los acontecimientos y la fe, entre la historia profana de la iniciativa terrestre de los hombres y la historia “sagrada” de la liberación de Cristo”¹⁰.

Puebla indica, entre los números 409 y 419, unos signos de los tiempos que están enmarcados en el cuadro de la “cultura” y que deben ser discernidos: mestizaje racial y cultural, las diversas culturas indígenas o afroamericanas, las nuevas corrientes migratorias del cono sur, evangelización en los siglos XVI-XVIII, peculiaridad de la fe en Latinoamérica (celebración, familia, contemplación, solidaridad, fiesta...), expresión de la fe de modo más vívido, el impacto de la civilización urbano-industrial...

Los hechos recién indicados marcan los desafíos que ha de enfrentar la Iglesia. En ellos se manifiestan los signos de los tiempos, los indicadores del futuro hacia donde va el movimiento de la cultura. La Iglesia debe discernirlos, para poder consolidar los valores y derrocar los ídolos que alientan este proceso histórico (P 420).

No vamos ahora a detenernos en el análisis del término “cultura” que Puebla, inspirándose en *Gaudium et Spes*, desarrolla en los números 386-389. Pero sí nos parece interesante el señalar algunos aspectos que la Iglesia tiene en cuenta con respecto a la cultura y su evangelización: la cultura tiene un núcleo que va más allá de la manifestación externa; no toda cultura es igualmente valiosa, pues su valía depende de la capacidad que tenga de humanizar a sus individuos; finalmente, el documento supera un posible “culturalismo” tan del gusto antropológico de nuestro tiempo, al indicar los “valores y desvalores” que se hayan en el seno de toda cultura.

La Iglesia, asumiendo el valor intrínseco que precede a la evangelización, debe ser consciente entonces de la dialéctica que se va a dar entre cultura y Evangelio porque son dos elementos no identificables sin más. Claro es que cada cultura cuenta con signos propios que hacen que el Evangelio arraigue donde ya, de alguna manera, es vivido en diversos aspectos. Pero no es menos cierto que el Evangelio tiene un carácter universal que no queda atado o constreñido por términos culturales que lo desfigurarían a fuer de nacionalizarlo¹¹. Esta tensión dialéctica, precisamente, la encontraremos en la articulación Iglesia Local - Iglesia Universal.

10. Chenú, *El evangelio en el tiempo*, 9.

11. Cfr. SILVA, S. “Evangelización de la cultura: de Puebla en adelante”, *Lectio inauguralis* (Facultad de Teología U.C. de Chile, marzo de 1982).

El último aspecto que queremos abordar dentro de esta comprensión de la historia de la salvación es su dinamismo. Comprender la historia y tratar fecundar el núcleo de la misma con la semilla del evangelio, requiere de un constante esfuerzo de discernimiento. La historia, obviamente, no es estática. ¿Cómo habrían de ser estáticas las propuestas de evangelización o la misma realización concreta de la Iglesia? A simple vista, Puebla no es Medellín. Es cierto que guardan una cohesión interna. Pero no es menos cierto que hay elementos en la II Conferencia que la III aborda desde otra perspectiva o que parece soslayar porque el momento es otro. Pudiéramos encontrar más ejemplos, pero me limito a señalar uno indicativo: Medellín dedica un capítulo a la pastoral de élites. Puebla no lo tiene tan presente. Pudiéramos explicar aquí motivos y hacer conjeturas. Pero más allá de cualquier aventura justificativa, podemos comprobar que la mente de los padres había cambiado. En el fondo, lo que se constata es que en efecto los documentos responden también a un contexto determinado. Yo me atrevería a decir, casi insolentemente, que es probable que los mismos obispos que se reunieron en Medellín y en Puebla se sorprenderían hoy al juzgar, con los ojos del año 2019, lo que propusieron hace un cinco décadas.

Y, no obstante, este dinamismo permite que el mensaje y la misma Iglesia se renueven constantemente. Si la historia no es estática, tampoco podrá serlo la comunidad cristiana. Esto conlleva una revisión de esquemas de pensamiento, de análisis y por su puesto de propuestas (“nuevo ardor, nuevos métodos, nuevas expresiones”). Hoy la *historia salutis* presenta otros desafíos, aunque siga siendo el hombre entero el que debe ser salvado-liberado. Será propio de la Iglesia el discernir lo cambiante en el mundo y lo cambiante en ella misma. No es honesto el presentar propuestas evangelizadoras descontextualizadas, pero tampoco formas institucionales ancladas a otro momento. Puebla habla así de las resistencias que se encuentran en las parroquias al dinamismo renovador:

Con todo, subsisten aún actitudes que obstaculizan este dinamismo de renovación: primacía de lo administrativo sobre lo pastoral, rutina, falta de preparación a los sacramentos, autoritarismo de algunos sacerdotes y encerramiento de la parroquia sobre sí misma, sin mirar a las graves urgencias apostólicas del conjunto (P 633).

Finalmente, el dinamismo nos inserta en otra realidad que será siempre la primera. La Iglesia es, ante todo, “Ecclesia de Trinitate”. Su constitución

originaria será el signo del Dios Unitrino. Por eso mismo responde también al lógico dinamismo que impulsa el Espíritu. Por encima de los esfuerzos humanos o de la resistencia de los miembros de la Iglesia, siempre estará animada por el fuego pentecostal. A veces será el impulso de los pastores, a veces la audacia de los consagrados, a veces el *sensus fidelium*. Pero entretejido con el actuar humano obrará siempre el Espíritu que asiste al Pueblo. Es otra marca de la imbricación profunda que caracteriza la historia de la salvación.

Concluimos. Hacer un juicio a la Iglesia de Medellín y Puebla es una tarea ardua. Nos dejamos en el tintero aspectos como la comunión, el carácter místico de la Iglesia, alguna palabra del método teológico-pastoral como “forma mentis” del pensar eclesial latinoamericano... Nos hemos limitado a tomar datos de la eclesiología para acercarnos a la configuración eclesial que brota del continente. Los hemos expuesto más arriba, pero los retomaremos aquí de manera sucinta:

- La ley de la encarnación constituye el anclaje de la Iglesia con la continuidad realidad “Cristo”. Su camino ha de recorrerse en estrecha imitación de la encarnación del Verbo.

- La sacramentalidad de la salvación-liberación exige signos concretos destinados a hacer visible la realidad de la salvación en un contexto necesitado de liberación.

- El Pueblo de Dios es la expresión de la Iglesia como concreción histórica, en el que destaca la radical igualdad de sus miembros, su carácter comunitario y su determinación protagónica. Este pueblo se articula en los diversos carismas y ministerios que hacen operativa su misión.

- La Historia de la salvación exige siempre un reconocimiento de la historia propia de cada pueblo, que ofrece elementos sumamente interesantes. Así, discernir los signos de los tiempos es también atender a los procesos históricos que encierran un dinamismo inherente a la comunidad que impulsa el Espíritu.

En estos cuatro apartados pueden quedar indicados los esfuerzos de la Iglesia de América Latina por “ponerse al día”, pensarse a sí misma y pensar el mundo. Este fue el propósito del Concilio. También lo fue de Medellín y Puebla. Pero ese propósito es siempre exigente y por eso la Iglesia mira ahora a estos dos faros de originarios con un deseo de extraer líneas orientadoras para continuar poniéndose al día, mirando adentro de sí misma y mirando al mundo al que quiere ofrecer el mensaje siempre nuevo de Jesucristo. Por eso el camino iniciado marca también un nuevo lugar teológico que hoy debe ser tenido en cuenta.