

EVANGELIZACION Y UNIDAD EN LA IGLESIA

Jon Sobrino

REFLEXION

11



ARZOBISPADO DE SANTIAGO – VICARIA DE LA SOLIDARIDAD

Producción: Vicaría de la Solidaridad

Plaza de Armas 444 – Casilla 30 D – Santiago de Chile

PRESENTACION

Las orientaciones pastorales entregadas por el Sr. Cardenal y su Consejo de Gobierno a comienzos de 1978 han significado una acentuación de la actitud misionera en la Iglesia de Santiago. Es verdad que la misión nunca ha estado ausente de la Iglesia. Sin misión, la Iglesia deja de existir. Pero no es menos cierto que desde el Vaticano II hasta nuestros días hemos ido redescubriendo un sentido más profundo de la actividad misionera. Esto es lo que señala la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" y que retoma el documento del Sr. Cardenal al que nos hemos referido.

Poner en práctica esta actitud renovada no ha estado exenta de conflictos. Por lo menos, se han manifestado públicamente los conflictos eclesiales que estaban latentes o que se discentían en círculos más cerrados: Esto ha traído como consecuencia que muchos teman una ruptura fundamental en la Iglesia. No es esa nuestra impresión. Al contrario: creemos que los conflictos son providenciales en la búsqueda de una verdad de la cual ningún grupo es poseedor en exclusiva. Creemos también que la unidad de la Iglesia no es un dato

estático sino una vocación y un desafío que proviene del mismo Espíritu que nos anima en la construcción de una Iglesia servidora del mundo.

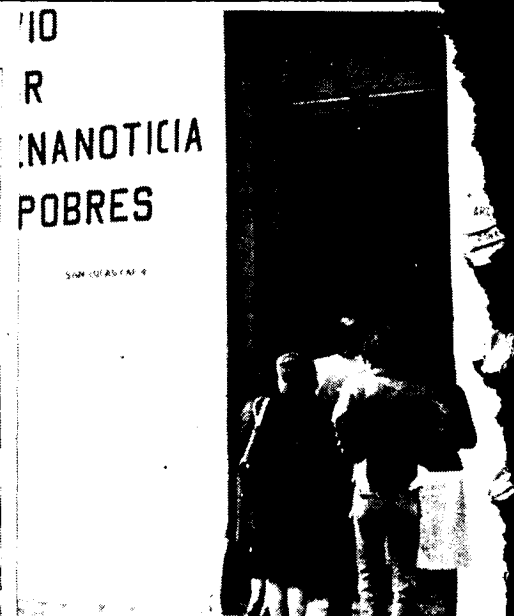
Para contribuir a este importante debate pastoral sobre la evangelización liberadora y sobre la comunión y el conflicto en la Iglesia presentamos dos artículos de Jon Sobrino —teólogo que ejerce su ministerio en Centrocamérica— que han sido muy útiles en la reflexión de diversos grupos de cristianos.

CRISTIAN PRECHT BAÑADOS
Vicario Episcopal de la Solidaridad
Secretario General de Pastoral
Arzobispado de Santiago

Santiago, enero de 1979

INDICE

Presentación	3
EVANGELIZACION E IGLESIA EN AMERICA LATINA	7
Introducción	9
1. La Iglesia se constituye en la evangelización	13
2. Los modos de evangelizar	19
3. El contenido trascendente e histórico de la evangelización	26
4. La unificación de la fe y praxis en la evangelización	31
5. La unificación de evangelización y evangelizador	34
6. La unificación de evangelización y evangelizados	38
7. Consecuencias de una evangelización unificada	46
Notas	48
LA UNIDAD Y EL CONFLICTO DENTRO DE LA IGLESIA	53
1. El hecho del conflicto eclesial en nuestros días	56
2. Importancia de la nueva eclesiología para la posibilidad del conflicto intraeclesial	60
3. Correcto planteamiento de la unidad de la Iglesia	67
4. Reflexiones prácticas y criterios de discernimiento	73
Notas	80



Evangelización e Iglesia en América Latina

INTRODUCCION

La finalidad de este trabajo consiste en una reflexión sistemática de lo que significa cristianamente evangelización. El término "evangelización" incluye dos tipos de realidades unificadas, pero diversas; incluye un contenido a comunicar y la acción de comunicar ese contenido. Dando una primera definición nominal de evangelización podemos decir que es la comunicación de una buena nueva.

Aún cuando obviamente a lo largo de la historia de la Iglesia y de la historia de la evangelización esta definición nominal tiene ya una concreción bastante clara, hay que estar claro desde el principio en que no cualquier evangelización es ya cristiana. Visto negativamente no hay que presuponer que cualquier "buena nueva" que se anuncia es cristiana, e incluso que la buena nueva que se ha ido anunciando a lo largo de la historia de la Iglesia es plenamente cristiana. Y más importante aún no hay que presuponer que cualquier modo de hacer presente esa buena nueva es cristiano; es decir, no hay que presuponer que el modo de evangelizar tenga la misma estructura que otros tipos de anuncios de buenas nuevas o de proselitismos. Visto positivamente hay

que afirmar que para que la evangelización sea cristiana debe haber una mutua relación, que será específicamente cristiana, entre el contenido de lo que se hace presente y el modo de hacerlo presente. No cualquier tipo de misionar hace justicia al contenido de la buena nueva cristiana, ni cualquier comprensión de ese contenido exige el que tenga que ser comunicado a otros.

Lo que nos interesa por lo tanto recalcar desde el principio es que al abordar el tema de la evangelización hay que determinar cristianamente lo que significa evangelización en sus dos vertientes. Lo que aquí enunciamos muy genérica y abstractamente es lo que pretendemos elaborar e iluminar a lo largo de este estudio.

La importancia del tema se refleja en su actualidad. El tema es tratado abundantemente en la vida ordinaria de las Iglesias, bien cuando se lo explicita como tal, o cuando se pregunta por la misión de la Iglesia, la misión de las comunidades de base, de las órdenes y congregaciones religiosas, de las parroquias, vicarías y diócesis.

También el tema ha llamado la atención del magisterio oficial de la Iglesia, y a él se dedicó al Tercer Sínodo de Obispos, celebrado en Roma en septiembre-octubre de 1974, la Exhortación Evangelii Nuntiandi de Pablo VI en diciembre de 1975, y a él se dedicará en gran parte la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en 1978.

El tema de la evangelización no es sólo actual porque es abundantemente tratado sino que es tratado porque es en sí mismo de gran actualidad. La evangelización en efecto no supone uno de los posibles temas que la Iglesia universal o las diversas iglesias locales pueden y deben discutir, sino que se ha constituido en un tema central a partir del redescubrimiento de la esencia relacional de la Iglesia desde el Vaticano II. Repensar la evangelización no es otra cosa que repensar la esencia relacional de la Iglesia, su razón de ser.

No se trata por lo tanto sólo de repensar mecanismo de catequesis o pedagogía de la evangelización; ni siquiera de repensar los contenidos de una evangelización que en lo esencial al

menos estuviesen ya claros y en posesión de la Iglesia evangelizadora. La problemática se presenta más bien en un estudio previo: qué significa evangelizar para la Iglesia, con lo cual se está preguntando tanto por la evangelización como por la esencia de la Iglesia; tanto por la Buena Nueva que hay que comunicar como por el mismo modo de la comunicación.

Y de ahí también que las crisis observables en la evangelización son las crisis más radicales para la Iglesia misma. La Evangelii Nuntiandi, al recordar las crisis más fundamentales, menciona tres que enumeramos a continuación. La primera la constituye el ateísmo ambiental que impera en varias regiones del mundo. (n. 55). Este ateísmo hace que la Iglesia no sea ya algo social y culturalmente obvio, sino algo que sólo va a tener sentido si es capaz de proponer un sentido a la totalidad de la vida y de la historia que supere el sentido o insentido de las ideologías ateas. El ateísmo ambiental generalizado le presenta a la Iglesia la pregunta radical por su esencia y por su misión. La evangelización no puede ya dar por supuesto que existe un hombre

naturalmente religioso, al cual la Iglesia añadiría el ofrecimiento de la "verdadera" religión. Se trata más bien de ofrecer una alternativa global al sentido de la vida y de la historia, en la que el Dios de Jesús aparezca más allá del ateísmo y del teísmo convencionales. Esta dificultad es obviamente seria y no se soluciona meramente con un nuevo modo de evangelizar, sino con un nuevo modo de ser Iglesia; no se soluciona sólo con nuevos métodos catequísticos, sino con un cambio real en la comprensión y praxis de ser Iglesia.

La segunda crisis enunciada es descrita como la necesidad de inculturación en la evangelización (n. 20). Afirma la insuficiencia de una evangelización que no tome en cuenta la diversidad de culturas y que pretende —consciente o inconscientemente— imponer formas de expresión a la fe cristiana ajenas a la idiosincrasia de los diversos pueblos. Esta crisis, que ya apuntó el Vaticano II, se hace sentir cada vez con más fuerza, e impone una seria reflexión a la tarea de evangelización, tanto por lo que toca al lenguaje de la fe, como a las manifestaciones simbólicas en la

liturgia y los sacramentos. Pero es también una crisis de fondo para la Iglesia por lo menos a dos niveles. En primer lugar es una crítica a la uniformidad impuesta, resabio de la concepción de "Cristiandad" europea. Es una forma de criticar el modelo de unidad de la Iglesia, a partir del centro de la cristiandad, ignorando y aun sometiendo a las Iglesias de la periferia. Pero esta crisis que aparece más obviamente al nivel de disposiciones disciplinares que el centro ha impuesto a la periferia, es la expresión de algo más profundo. Lo que está en juego es la radicalidad de la universalidad de Cristo al nivel aquí de la autoexpresión de los pueblos. Si un Jesús judío del S. I. no puede ser expresado y confesado como el Cristo a través de las diversas culturas, entonces no sería él en verdad el Cristo. Lo que la crisis de inculturización plantea de fondo a la Iglesia es la pregunta de en qué Cristo cree.

La tercera crisis aparece en la misma noción de la evangelización. Se trata fundamentalmente de la crisis que ocurre cuando la evangelización es concebida como mero anuncio de realidades sublimes

sin que a ese anuncio acompañe la realización de su contenido. Obviamente no existe aquí una alternativa, pero si el problema de unificar ambas dimensiones de la evangelización. La crisis aparece en concreto cuando la predicación de la redención traída por Cristo no acompaña la praxis de una liberación eficaz; o, dicho de otro modo, cuando a la predicación sobre Dios no acompaña la construcción del reino de Dios. Este problema es serio y a él le dedica la E.N. varios números precisamente al hablar de la evangelización en el Tercer Mundo (nn. 29-38). Pero de nuevo no se da aquí sólo una crisis en la evangelización, sino en la misma noción de lo que es Iglesia. Pues el no acompañar el anuncio con una praxis eficaz de liberación no es sólo uno de los posibles fallos de la Iglesia, como toda institución de hombres, puede cometer, sino que pudiera ser la negación de la misma Iglesia. Lo que se debate en el fondo es si la Iglesia es una institución de tipo gnóstico destinada a transmitir conocimientos salvíficos, o un pueblo continuador de la acción salvífica de Jesús. Si el gnosticismo antiguo que negaba la carne,

la historia humana de Cristo, está superado en la actualidad, a él le puede sobrevenir el gnosticismo eclesial, si la Iglesia se reduce a comunicar contenidos no éticos y no a desencadenar una historia, si se reduce a confesar a Cristo —incluida su historia terrena— y no a proseguir la historia de ese Cristo.

La crisis que enumera la E.N. al hablar de la evangelización son de fondo, y son también —como hemos esbozado— crisis profundas de la Iglesia misma. No se pueden por lo tanto resolver aquellas sin esclarecer la realidad de la misma Iglesia.

Y por esta razón creemos que el tema de la evangelización es tan actual y tan tratado; porque —consciente o inconscientemente— a través de él se hace la pregunta por la realidad última de la Iglesia misma.

El método que vamos a seguir es el de la reflexión sistemática en el sentido siguiente. Si lo que pretendemos determinar es el significado cristiano de evangelización y la relación entre evangelización e Iglesia, entonces debemos entroncar ambas realidades en los principios más fundamentales de cualquier

realidad cristiana. Esto significa en concreto relacionar la evangelización con los últimos contenidos de la realidad cristiana, como son Dios, el reino de Dios, Cristo, el pecado, el amor, la justicia, etc. Estas realidades son las que determinarán si y cómo el modo y el contenido de la evangelización son cristianos. A través de este método trataremos de determinar la estructura fundamental de la evangelización, sin detenernos demasiado en sus necesarias mediaciones concretas. Las críticas que explícitamente o por alusión se hagan a otros modelos de evangelización estarán basadas no sólo en su ideologización, lo cual se debe descubrir sobre todo a partir de las ciencias sociales, sino en su insuficiencia cristiana, lo cual es tarea ineludible de la teología.

Para tratar de comenzar a enumerar principios fundamentales cristianos de la evangelización tomaremos como punto de partida los principios teológicos de la E.N., tal como aparecen expuestos sobre todo en los capítulos I - III. Sobre esos principios haremos una elaboración teológica, y a partir de ellos enunciaremos también otros

temas relacionados con la evangelización más concernientes a nuestra situación, los cuales o no están tratados en el E.N. o no con la suficiente intensidad por tratarse de un documento dirigido a la Iglesia universal (1).

La determinación cristiana de lo que es evangelización debe tener en cuenta la historia concreta de nuestro continente como Tercer Mundo. Incluso las realidades que hemos enunciado sólo se concretizan desde una determinada historia. Junto a la E.N. por lo tanto hay que tener presente a otras Cartas del magisterio pontificio de Pablo VI, que por su temática social van dirigidas más explícitamente al Tercer Mundo, y sobre todo a lo dicho en Medellín. Por ello habrá que tener en cuenta que la evangelización se realiza en un mundo de pecado (cfr. Medellín, Justicia, nn. 1 y 2), en el que sin embargo existe un anhelo generalizado de liberación (cfr. *ibid.*, Introducción, n. 4), y teniendo en cuenta que los pobres y oprimidos, es decir, la inmensa mayoría de nuestro continente, son los que "ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar" (cfr. *ibid.*, Pobreza, n. 7). Creemos que se da

un principio hermenéutico irreversible cuando Medellín afirma que "la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos" (Pobreza, n. 8).

Enumeramos los Temas que nos parecen más importantes a propósito de la evangelización y que trataremos a continuación:

1. La Iglesia se constituye en la evangelización.
2. Los modos de evangelizar.
3. El contenido trascendente e histórico de la evangelización.
4. La unificación de fe y praxis en la evangelización.
5. La unificación de evangelización y evangelizador.
6. La unificación de evangelización y evangelizados.
7. Consecuencias de una evangelización unificada.

1. LA IGLESIA SE CONSTITUYE EN LA EVANGELIZACION

Tesis 1a.: La identidad de la Iglesia consiste en la misión de evangelizar. La fundación de la Iglesia por Cristo, en su sentido más profundo, significa que hace de ella su cuerpo en la historia, continuadora de su misión. Todas las estructuras de la Iglesia, doctrinales, sacramentales y organizativas no alcanzan su plenitud si no es en el servicio a la evangelización. El horizonte último de la evangelización de la Iglesia es el reino de Dios.

1.1 Según la E.N. "evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar" (n. 14). Más aún, lo que se puede llamar la vida ad intra de la Iglesia —la oración, la escucha de la palabra, la caridad fraterna vivida, el pan compartido "no tiene pleno sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación y anuncio de la Buena Nueva" (n. 15).

Estas afirmaciones, aunque todavía muy formales y previas al estudio del contenido y modos de evangelización, nos parecen de importancia capital, pues en

ellas se dicen dos casos de suma importancia: que la identidad de la Iglesia está en una misión a realizar, y que la vida ad intra de la Iglesia sólo alcanza su plenitud cuando está al servicio de esa misión. Se está afirmando claramente la relacionalidad constitutiva de la Iglesia.

En cuanto a nitidez y radicalidad conceptual estas afirmaciones van más allá de lo dicho en el Vaticano II, aun cuando se desprenden de la lógica de éste. En el concilio, en efecto, se trataba de superar una concepción jerárquica y mística de la Iglesia en favor de su historicidad y constitución popular. Por ello se hace tanto hincapié en la noción de la Iglesia como "pueblo de Dios" (L.G. cap. II). Pero superada ya en principio la excesiva jerarquización y asegurada la historicización de la Iglesia, es necesario preguntarse por aquella finalidad que le da consistencia y razón de ser. El concilio contesta de una manera formal recordando que la Iglesia es el cuerpo de Cristo (L.G., n. 7). Pero en esta afirmación trata de recalcar más bien la unión de la Iglesia con su cabeza, y la misión que de esa unión se deriva es

considerada más bien ad intra de la Iglesia, para la constitución de la comunidad. La E.N. sin embargo cuando relaciona a la Iglesia con Cristo afirma que “es ante todo su misión y su condición de evangelizador lo que ella está llamada a continuar”. (n. 15).

Más importante es en el Vaticano II el concepto sistemático de “signo” y “sacramento” para describir a la Iglesia. El contenido que se quiere expresar a través de ellos es variado, pues se puede referir a la íntima unión con Dios, a la unidad de todo el género humano (L.G., n. 1) y a la naturaleza visible y salvífica de la misma Iglesia que presta su cuerpo al Espíritu para que efectúe la salvación (L.G., n. 8). El concilio elige un concepto sistemático de suma importancia. Pues el signo es un tipo de realidad que no tiene consistencia en sí misma, sino sólo en cuanto significa algo para alguien. Y de esa forma se recalca lo que hemos llamado la relacionalidad constitutiva de la Iglesia, aun cuando a un nivel formal que hay que determinar y concretar (2).

1.2. La afirmación de la relacionalidad constitutiva de la Iglesia no es una

invención moderna, sino el redescubrimiento de la más antigua verdad sobre la Iglesia que aparece en sus orígenes. Para ahondar en esta reflexión hagamos algunas consideraciones, necesariamente breves, sobre el origen y fundación de la Iglesia (3).

Sobre la fundación de la Iglesia por Cristo existen dos diversos modelos de comprensión, que podemos llamar el modelo “jurídico” y el modelo “histórico”. El primero ha sido el más tradicional hasta muy recientemente y supone en breves palabras que Jesús durante su vida decidió fundar una institución, llamada Iglesia, a la cual dotó explícitamente con estructuras jerárquicas, doctrinales y sacramentales.

Este modelo es hoy cuestionado con razón en primer lugar por la exégesis, que en su investigación del Jesús histórico no encuentra indicios ciertos de este tipo de fundación de la Iglesia. Pero para nuestro propósito más importante es la reflexión crítica sistemática. Según este modelo la fundación de la Iglesia dependería de un acto arbitrario de Cristo, que no por importante deja de ser arbitrario. Es decir, Jesús ha fundado una Iglesia como muy bien podría

no haberla fundado. Pero más importante aún, la Iglesia tendría unas estructuras doctrinales, jerárquicas y sacramentales previas lógicamente a su misión, y por lo tanto también lógicamente independiente de ellas. Esto no impediría en principio —como lo demuestra la historia de la Iglesia— que la Iglesia tuviese también una misión; pero esa misión sería el momento segundo de la Iglesia y no exactamente su razón de ser. El modelo “jurídico” no negaría la relacionalidad de la Iglesia con respecto a la misión, pero no afirmaría la relacionalidad constitutiva de la Iglesia. Pero todo ello como veremos contradice la esencia del N.T. La conclusión práctica de este modelo jurídico es que la Iglesia como Institución prevalece sobre la Iglesia como misión, aunque obviamente se dedique también a ésta. Que la Iglesia como Institución ya sabe de antemano quien es ella previamente a su labor evangelizadora, y por ello también sabe en principio cómo ha de evangelizar, qué ha de decir, a quiénes se debe dirigir previamente a la misión misma. En una palabra, supone que la Iglesia puede irse constituyendo a sí misma

lógicamente con independencia de la misión. Aunque esto son reflexiones lógicas y por lo tanto nunca se dan en puridad en la historia de la Iglesia, sin embargo esa misma historia es testigo de los graves yerros en la misión, del centralismo europeo y romano, de la falta de inculturización, de presentar un mensaje ya poseído sin tener en cuenta al destinatario, etc. El presupuesto lógico de estos fallos históricos consisten en considerar a la Iglesia institución como ya constituida aún antes de la misión, es decir, en no hacer de la misión la relacionalidad constitutiva para la misma Iglesia institución. Y todo esto es a su vez lógicamente posible si Cristo fundó una Iglesia en el sentido jurídico, según el cual se pueden separar el momento de lo que la Iglesia es en sí y lo que debe hacer la Iglesia para otros.

A esta concepción jurídica de la fundación de la Iglesia queremos oponer la concepción histórica. (4) Lo que esto significa es que la realidad histórica de la vida y resurrección de Cristo desencadena la realidad llamada Iglesia y que el contenido de la vida

y resurrección de Jesús se hace automáticamente, aún sin posibles declaraciones formales del mismo Cristo, normativo para esa nueva realidad llamada Iglesia. No podemos ahora obviamente extendernos mucho en este complejo problema que no es ni más ni menos que la historia que aparece en todo el N.T. Pero queremos hacer notar algunos puntos que sirvan para iluminar la relacionalidad constitutiva de la Iglesia.

En la primera etapa de su vida, como es sabido, Jesús anunció el reino de Dios. Ahí se da el fundamento de su propia relacionalidad: él no predicó a sí mismo sino el reino de Dios. No predicó por tanto a la Iglesia ni buscó fundar una institución que tuviese los rasgos de la que en el N.T. se llama Iglesia después de su resurrección. Jesús sin embargo, ya desde los comienzos hace a otros partícipes de su misión. Esta expresión es expresamente vaga, pero importante para comprender la realidad de la Iglesia posterior. En concreto se dice en los sinópticos que Jesús eligió a los doce (cfr. Mc. 3. 13-19). (5) Los comentaristas están de acuerdo en que el número "doce" es un número simbólico para expresar de

alguna forma la plenitud del reino anunciado. Pero más importante para nuestro propósito, la "institución" de los doce aparece en un contexto bien determinado: "llamó a los doce y comenzó a enviarlos" (Mc. 6,7). Posteriormente Mc. en un sumario explica en qué consistía la institución de los doce: "yéndose de allí, predicaron que se convirtieran; expulsaban a muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban" (Mc. 6, 12). (6).

No se habla aquí ciertamente de Iglesia ni se pedía tampoco hablar de un tipo de institución estable, pues en esa época Jesús creía en la próxima venida del reino de Dios. Pero es importante notar que lo que da sentido a la convocación de los doce es en primer lugar una misión, el ser enviados a hacer y predicar fundamentalmente lo que Jesús hacía y predicaba. La razón de ser de los "doce" era clara y constitutivamente relacional: era la predicción del reino a los otros y poner los signos de la llegada de ese reino.

En la segunda etapa de su vida es sabido que Jesús pasa por una crisis que se ha denominado la crisis galilea porque

los evangelistas la colocan alrededor de Cafarnaún. Precisamente en esa época coloca Mateo en boca de Jesús las palabras de la institución de la Iglesia. Aunque esto no fuese históricamente cierto, si es importante ver cómo la historia de Jesús en esa época de su vida va a poner los fundamentos de la Iglesia y de su relacionalidad. Sólo nos vamos a fijar en un detalle, pero de importancia para comprender la relacionalidad posterior de la Iglesia. El contenido de esta crisis de Jesús consiste en el abandono progresivo de las multitudes, en que sus discípulos siguen sin comprenderle, más aún, comprenden todo lo contrario (cfr. Mc. 8, 32s) y en que los poderosos arrecian en la persecución contra él. En esta situación aparece Jesús prácticamente sólo con sus discípulos y está implícita la tentación de retirarse de su misión. Esto lo explica Marcos según su diseño geográfico, según el cual Jesús deambula por la Jordania oriental fuera de Israel; es decir, Jesús pasa esa época alejado de Jerusalén, el centro del pueblo.

En esta tentación expresada geográficamente, de retirarse, de apartarse cada vez más de Jerusalén está

expresada otra tentación mucho más fundamental para la comprensión de lo que va a ser la Iglesia. La alternativa más razonable que se le ofrece a Jesús después del fracaso de su misión es la de formar una secta, como las de Qumram, que abundan por aquel tiempo, la tentación de concebir su misión, encerrada en un grupo, donde quizás pudiera vivirse el mensaje de Jesús con más pureza, pero al precio de separarse del mundo.

Como es sabido Jesús supera esa tentación y va a Jerusalén. Y esa subida a Jerusalén cobra gran importancia para la Iglesia, tanto por los acontecimientos históricos que en ella se desarrollaron como por la teologización posterior de los sinópticos. El hecho histórico es que Jesús rechaza la tentación de hacerse secta, cerrado en sí mismo y en un minúsculo grupo de discípulos, y va a la publicidad. Ese "ir a Jerusalén" es el modo claro que tiene Jesús de expresar la fidelidad de su misión, que no consiste en la creación de grupos cerrados, con una vida ad intra posiblemente buena, sino en seguir predicando y haciendo presente a todos el reino de Dios, aun cuando esto

se haga ahora de forma muy distinta a como fuera al comienzo de su vida pública. Y la teologización que hacen los sinópticos de esa ida a Jerusalén, inspirados en el modelo de siervo de Yahvé, es que Jesús inicia un camino salvador para todos; lo cual en la última cena se expresará claramente con el "por vosotros", "por muchos".

En esta ida a Jerusalén se dan objetivamente los fundamentos de lo que va a ser la Iglesia y su relacionalidad. Si lo que caracteriza sociológicamente a una secta es estar "contra" o "aparte" de otros, lo que va a caracterizar a la Iglesia es el "para" y "con" los otros. Ni en los momentos más críticos de la vida de Jesús, ésta tiene sentido en sí misma, sino en relación a los otros, y a esa "otros" mayoritario y no reducido que está expresado en "Jerusalén". A la tentación de autocentrismo Jesús opone la relacionalidad como ley fundamental de su vida. Y el contenido de esa relacionalidad también está claramente expresado en el "para": en una forma de existencia en favor de otros. Sea lo que fuera la Iglesia que ha de surgir como institución visible después de la resurrección, estas

dos características le van a ser esenciales. Y por ello se suele decir con razón que la fundación objetiva de la Iglesia se realiza en la última cena. O más exactamente la teologización que se hace sobre la última cena, como la fundación de un nuevo pueblo basado en la ley del "para muchos", es el germen de la más profunda teología de la Iglesia.

Después de la resurrección se constituye la Iglesia propiamente hablando, tanto histórica como lógicamente. Históricamente, porque así lo atestiguan los documentos del N.T. como son los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas, (7) y lógicamente porque sólo después de la resurrección acaece de hecho la fe en Cristo, es decir, la aceptación de que en Jesús de Nazaret se ha revelado el Hijo de Dios. Pero lo importante es recalcar que aún después de la resurrección de Cristo no desaparece la relación de la Iglesia. Pudiera parecer que después de la resurrección, la Iglesia fuese el grupo de cristianos que se reúnen para confesar su fe en Cristo, que pudiera convertirse en una secta más.

Sin embargo, es bien importante

notar que según el N.T. aquello que fundamenta la fe definitiva en Cristo —sus apariciones— es precisamente aquello que desencadena una misión. Aquellos a quienes se les aparece Cristo no son, según el N.T., meros videntes quienes a través de esa experiencia llegarán ellos a la fe, sino que son llamados "testigos", es decir, aquellos quienes captan la resurrección en la disponibilidad a testimoniarla. Con "videntes" de la resurrección podría haber cristianos individuales, pero no Iglesia. Esta surge cuando los videntes se convierten en testigos, es decir, cuando tiene una misión. Aunque ahora sólo podemos enunciarlo, sin fundamentarlo más a fondo, el paso de la mera fe en Cristo a la Iglesia se hace a través de la misión. La distinción entre "videntes" y/o "testigos" no es un mero juego de palabras. Con videntes de la resurrección podría haber surgido una secta, centrada alrededor del culto al resucitado y centrada en sí misma; pero eso no es la Iglesia según el N.T. Esta se constituye en la realización de la misión, en el dar testimonio a otros. Aun cuando obviamente muchas cosas van a cambiar en los discípulos de

Jesús después de su resurrección, existe una continuidad fundamental: el Jesús histórico exige una misión de sus seguidores, la cual él mismo ejemplifica en primer lugar; el Cristo resucitado desencadena una misión.

1.3. Estas consideraciones bíblicas sobre el origen de la Iglesia nos muestran que el modelo "jurídico" de institución, además de ser históricamente incorrecto, es teológicamente muy pobre. No es una voluntad arbitraria de Cristo la que funda la Iglesia, sino toda su realidad. Y porque la realidad de Jesús es relacional por esencia, por ello a la Iglesia que surge como continuadora de Jesús le compete también esa relacionalidad. En su vida histórica Jesús reúne a discípulos para una misión, y en su resurrección desencadena la misión de testimoniar. En sentido estricto todavía no hemos desarrollado cuál es esa misión de la Iglesia, qué significa anunciar el reino o predicar a Cristo resucitado. Esto lo iremos analizando. Pero se puede afirmar ya una importante conclusión: la realidad de la Iglesia no reside en ella misma, sino en una

misión a realizar. Y esa misión, en su sentido global, es lo que podemos llamar con derecho, evangelización.

Al afirmar la relacionalidad constitutiva de la Iglesia no estamos ignorando obviamente la compleja dialéctica teo-lógica e histórica. Teo-lógicamente hay que recordar que existe una primera acción de Dios, previa a la misión de la Iglesia. El hecho de que Dios "nos ha amado primero" (1 Jn. 4, 11) es la condición de posibilidad para que exista la Iglesia; pero ese amor estrictamente hablando, no se refiere al amor de Dios a la Iglesia sino a toda la humanidad. Y la Iglesia como tal se va a constituir no sólo al hacerse consciente de ese amor a Dios, sino al comunicarlo eficazmente a los hombres. Históricamente es evidente que ya existe hoy Iglesia, por lo menos a un nivel descriptivo, antes de que exista una determinada misión; más aún es la misma Iglesia la que envía a la misión.

Lo que se quiere afirmar al decir que la Iglesia se constituye en la misión, es que la Iglesia no es una realidad abstracta, sino que va recobrando su esencia concreta en el ejercicio de la

misión, que la Iglesia no se mantiene a lo largo de la historia manteniendo sus estructuras, sino rehaciendo su misión "Hay que ir aprendiendo que no es la Iglesia la que "tiene" una misión, sino más bien a la inversa que la misión de Cristo crea para sí una Iglesia. No hay que comprender la misión a partir de la Iglesia, sino más bien la Iglesia a partir de la misión". (8). En este sentido profundo hay que leer las palabras de la E.N.: "evangelizar constituye la identidad más profunda de la Iglesia" (n. 14).

2. LOS MODOS DE EVANGELIZAR

Tesis 2a.: Los modos fundamentales de la evangelización son 1) el anuncio de la palabra de Dios, como expresión del sentido global de la historia y de la gratuidad. 2) el testimonio de vida de los cristianos, quienes en cuanto "sujetos" de fe pueden y deben transmitir "objetos de fe, 3) la acción transformadora del mundo, que vaya realizando el contenido de la palabra; la implantación del reino de Dios. Como el mundo en que la Iglesia desarrolla su misión es un mundo de pecado, a la evangelización le compete no sólo el anuncio, sino también 4) la denuncia profética de todo aquello que impide o niega formalmente el reino de Dios.

2.1. Al hablar de modos de evangelizar nos referimos a las formas fundamentales según las cuales la Iglesia debe hacer presente la Buena Nueva y de esa forma ir constituyéndose a sí misma. No tratamos de los mecanismos concretos, sino de las formas fundamentales. Explicitarlas es importante porque hasta muy recientemente evangelizar ha sido prácticamente sinónimo de predicar, anunciar, proclamar, como lo reconoce la misma E.N. (n. 22). La forma

fundamental de evangelizar se ha entendido entonces como la actividad de la proclamación verbal de la Buena Nueva.

En la historia de la Iglesia obviamente su misión ha sido más amplia que la mera predicación verbal; ha llevado a cabo prácticas diversas pero éstas normalmente no se consideraban como evangelización, sino como acompañamiento o exigencias éticas de la fe cristiana. La razón última de por qué se ha privilegiado tradicionalmente esta noción de evangelización consistía en que la misma revelación acaecida en Cristo se consideraba sobre todo al nivel doctrinal. La revelación acaecía a través de las palabras de Cristo o de las palabras sobre Cristo consignadas en el N.T.

Ya es sabido que en el Vaticano II se superó esa concepción al añadir que "esta economía de la revelación se cumple por hechos y palabras íntimamente trabados entre sí" (D.V. n. 2). (9) Lo que hace la E.N. es sacar las consecuencias para la evangelización de la nueva visión de los modos de la revelación. Hace una afirmación de principios fundamental al afirmar que lo que sea evangelizar se va a deducir de

lo que fue evangelizar para Jesús, a quien denomina "el primer evangelizador" (n. 7) De esta forma aparece un nuevo enfoque de la evangelización. Antes de introducir a Cristo como objeto de la evangelización se menciona a Jesús como sujeto de la evangelización. Y de él se dice que evangelizó a través de la predicación. (n. 11) y a través de los signos, es decir, de una praxis histórica (n. 12). De esta forma se introduce en la misma evangelización la eficacia de una praxis. En un párrafo de singular importancia sistemática afirma que "todos los aspectos de su Misterio —la misma encarnación, los milagros, las enseñanzas, la convocación de sus discípulos, el envío de los Doce, la cruz y la resurrección, la continuidad de su presencia en medio de los suyos— forma parte de su actividad evangelizadora" (n. 6).

De esta forma se termina con la comprensión unilateral de evangelización como mera comunicación verbal de la Buena Nueva y se introduce en ella toda la realidad de Cristo: su enseñanza y su actividad, su situación histórica y su destino. Y de ahí se sacan las consecuencias para la evangelización

actual, cuyas formas fundamentales son vistas a tres niveles que se complementan.

Según la E.N. la evangelización se lleva a cabo a través de 1) la proclamación verbal de la Buena Nueva, 2) del testimonio de la propia vida, y 3) de una praxis transformadora. De esta forma, aunque la E.N. no analiza la relación entre las tres dimensiones, sino que meramente las presenta, presta el innegable servicio de terminar con una concepción simplista de evangelización, pues "ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, sino es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla" (n. 17).

El primer significado de "evangelizar", el más tradicional, y por ello menos cuestionado y conflictivo, es que evangelizar significa anunciar, proclamar un mensaje. Es la dimensión verbal de la evangelización. "No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios" (nn. 22; cfr. nn. 2-6, 8, 11, 12, 43-45, 47,

etc.). En esta línea de la predicación de la palabra se considera evangelización la predicación viva (n. 42), la liturgia de la palabra (n. 43), la catequesis (n. 44), los sacramentos (n. 47) y se recomienda los medios de comunicación social como medios de difundir la palabra (n. 45).

Este significado de evangelizar, sin embargo no agota toda su realidad. Atinadamente afirma la E.N. que "este anuncio —kerygma, predicación o catequesis— adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo. Sin embargo no pasa de ser un aspecto" (n. 22). A este aspecto hay que añadir otros dos, los cuales presentan una gran novedad y tienen grandes consecuencias prácticas para la comprensión cristiana de evangelización y para la acción de la Iglesia, tanto hacia afuera como hacia dentro de ella misma.

El segundo significado de "evangelizar" es el testimonio de la propia vida. "La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio" (n. 21). "Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará el mundo,

es decir, mediante un testimonio de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y despego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo" (n. 41). Sin ese testimonio de vida la predicación se hace ineficaz (n. 76), pues la palabra de la predicación tiene que ser servida con la propia vida (n. 78).

El tercer significado de "evangelizar", el más novedoso y sin duda el más conflictivo por su novedad y por sus consecuencias, es el de la acción transformadora. Se dice que la evangelización debe "transformar" al hombre de hoy (n. 4). Indirectamente se afirma que la salvación eterna predicada tiene que ser realizada y comenzada en esta vida (n. 27); que no se puede predicar el mandamiento nuevo sin promover la justicia (n. 31). Y más directamente se dice que la Iglesia tiene el deber no sólo de anunciar la liberación de millones de seres humanos, sino también "el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio a la misma; de hacer que sea total" (n. 30). La E.N. es consciente de la novedad que supone introducir la acción liberadora en la misma noción de evangelización, y por ello, aunque tímida, pero también

polémicamente añade: "todo esto no es extraño a la evangelización" (n. 30). (10).

2.2. Lo que queremos ahora es mostrar cómo las tres formas fundamentales de evangelización le competen a esto precisamente por ser cristiana, y son por ello irrenunciables. El que la evangelización cristiana sea proclamación y anuncio de una Buena Nueva no procede tanto de su carácter verbal, como de su carácter simbólico. En este caso se trata de símbolos que sintetizan el sentido global de la existencia y de la historia de los hombres. Cuando Jesús anuncia por ejemplo, que, "el reino de Dios se acerca", o cuando dice que "quien quiere ganar su vida sin perderla", o cuando dice nadie tiene más amor que quien da su vida por otros" no está meramente anunciando contenidos para el conocimiento, sobre los cuales se puede reflexionar, sino que está resumiendo en afirmaciones límites el sentido último de la vida. En cuanto la evangelización propone ese sentido a los oyentes, no puede menos de expresarse en este tipo de afirmaciones, pues a través de ellas presenta la globalidad de la vida

y su sentido cristiano. La evangelización por lo tanto no es en primer lugar la elaboración de una doctrina que debe versar sobre ciertos contenidos, sino en primer lugar enunciar el sentido más profundo de la vida.

Este tipo de anuncio no es exclusivo de la evangelización cristiana, sino que es una constante debido a la naturaleza humana. Cualquier movimiento "misionero", bien sea religioso o político, tiene la necesidad de expresar el sentido último de lo que pretende en afirmaciones claves. La realidad es lo que en verdad se quiere llevar a cabo quiere tomar la palabra. Y aquella realidad que en verdad no urgiese a ser formulada, no sería una realidad definitiva, ni motivadora.

Lo típicamente cristiano del anuncio como modo de evangelización proviene del mismo contenido cristiano. Hagamos ahora sólo dos observaciones. El Dios cristiano es un Dios de la historia, con una voluntad determinada para los hombres.

No es en absoluto que puede ser considerado como mera "razón universal" que pudiera en principio ser descubierta por los hombres. Que Dios sea amor y no condenación, que sea parcial hacia los

oprimidos, que busque re-crear a todo hombre y no meramente remunerar según sus acciones, que sea un Dios crucificado y no meramente poder omnímodo no son realidades que el hombre natural pueda descubrir a partir de la inercia de su existencia o de su propio razonamiento. Por esa razón, para que el misterio absoluto de Dios se concrete como en verdad es, necesita de una palabra que rompa la ambigüedad implicada en la noción de Dios como absoluto abstracto. De ahí la importancia permanente del anuncio en la evangelización. Por muy repetido, y por tanto banalizado que haya sido, es indispensable seguir predicando que Dios es amor y no poder arbitrario, que el reino de Dios se acerca y no está infinitamente distante, que quien ama al hombre ha cumplido la ley, etc. Este es el sentido más profundo de la afirmación neotestamentaria de Cristo como palabra. No porque Cristo venga a proponer una doctrina elaborada sobre Dios, una teología para la reflexión, sino porque al hacerse presente sobre la tierra encarna en sí mismo el sentido de lo que es Dios y de esta forma rompe con la simetría de un Dios posiblemente salvador o posiblemente condenador. Lo que

Cristo anuncia en primer lugar es que Dios no es simétrico, que el misterio último no es igualmente equidistante del sentido o del absurdo, sino que es fundamentalmente "salvación". Y ese anuncio es el que debe seguir proclamando la Iglesia.

El anuncio de la Buena Nueva es además importante porque pertenece a la captación cristiana del sentido. Si el contenido de éste es una buena nueva, el modo de captarlo es la gratuidad. Según el N.T. la buena nueva no es una invención o un descubrimiento del hombre, sino algo que se le ha dado, y por esa razón debe ser dicho. El que la buena nueva tenga que ser dicha no significa en primer lugar que tenga que ser aclarado algo que ya se sabe desde siempre, sino que tiene que ser proclamado lo que no es evidente en un mundo de miseria y pecado, o no meramente explicitado lo captado en esperanza, sino lo que es ya, en parte al menos, una realidad. De esta forma también, el oyente de la buena nueva hace una experiencia de sentido, pues su vida se retrotrae a un otro que lo libera de su propio egocentrismo. El sentido de su vida viene de un otro, y esto es para el cristianismo —a diferencia quizá de

otras ideologías— parte integrante de la experiencia de sentido.

La evangelización por lo tanto, si es cristiana, no puede olvidar el aspecto de anuncio, pues a través de él, se expresa la historicidad concreta de la voluntad de Dios para el mundo, se expresa el contenido positivo de esa voluntad, y se considera al hombre como aquél cuya existencia tendrá sentido al remitirle a un otro, distinto y mayor que él. Por esas razones el anuncio no es meramente lo que es dicho, sino aquello que tiene que ser dicho.

El que la evangelización sea testimonio de vida se debe tanto a la eficacia de la palabra de Dios como a la condición inter-subjetiva de la fe cristiana. Lo que queremos expresar con la eficacia de la palabra es que sería una contradicción in terminis que se pudiese anunciar una buena nueva proveniente de Dios, sin que no hubiese alguna realización de esa buena nueva. Sería un absurdo en sentido estricto hablar de un Dios liberador, sin que hubiese ya liberación, de un Dios misericordia, de un Dios parcial al pobre, sin que hubiese ya pobreza acogida y compartida voluntariamente.

Ya los teólogos medievales, en un contexto distinto, pero afin a nuestra problemática, afirmaban que si no hubiese fe real dentro de la Iglesia no sería posible la consagración eucarística. Lo que estaban diciendo es que si no hubiese presencia real de Cristo entre los cristianos en su vida real, tampoco habría presencia real de Cristo en la eucaristía. Lo que querían indicar es que cristianamente los símbolos no viven de sí mismos sino de la realidad que los posibilita. Por ello, por lo que toca a la evangelización no podría anunciar la buena nueva como palabra de Dios si esa buena nueva no se hubiese hecha ya en alguna medida la buena realidad, al menos en quienes la predicán.

Obviamente entre los anunciadores individuales de la buena nueva habrá grados diferentes de hacer real en ellos mismos la buena nueva que anuncian; pero en su conjunto como Iglesia universal, como Iglesia local, o como comunidad de base no puede faltar la realización de lo que se anuncia, pues de otra forma se estaría diciendo que Dios tiene una buena noticia para el mundo, pero que —desgraciadamente— es irrealizable. No se hablaría ya entonces de la palabra

eficaz de Dios, que es la que se quiere transmitir.

Por lo que toca a la condición intersubjetiva de la fe cristiana, en el N.T. es clara que la apropiación personal de la fe depende también de la fe ya vivida de otros. Esto supone no sólo lo dicho antes sobre la encarnación concreta de la buena nueva en los evangelizadores, sino el hecho de que llegar a la fe tiene siempre un elemento de escándalo, y que lo que el evangelizador debe proponer es una fe realizada que ha superado ese escándalo. Esto es, por ejemplo, lo que afirman los cap. 11 y 12 de la Carta a los Hebreos; en los cuales además de proponer objetos de fe, propone sujetos de fe, es decir, la "nube de testigos" (Hebr. 12,1) que han llegado a la fe superando el escándalo.

El testimonio de la fe es por lo tanto esencial a la evangelización, pues en ésta no se trata de dar información sobre algo o alguien, sino de presentizar ya la realidad de lo anunciado. De esta forma el testimonio de vida no es sólo una ayuda a la evangelización, ni sólo una exigencia ética al evangelizador, sino un

ingrediente esencial para que éste pueda constituirse como tal.

Por último la tercera forma fundamental de evangelizar consiste en la misma acción. Definimos ésta como todo aquello que lleve realmente a transformar a los hombres según el plan de Dios. En este sentido los dos puntos antes enumerados ya son también acción, pero en este tercer punto queremos explicitarla como aquella praxis que eficazmente conduzca a la creación del reino de Dios.

Cualquier acción, bien sea a través de la educación, de la concientización, de la organización, de lo político que conduzca efectivamente a la creación de un mundo más acorde con el ideal del reino es evangelización. Con ello nos distanciamos de una concepción de la acción cristiana que sea o mera exigencia ética de la evangelización o mera preparación para que a través de ella se acepte el anuncio.

Se da aquí el aporte más novedoso a la noción de evangelización y el más conflictivo también, tanto por su novedad teórica, como sobre todo por sus repercusiones prácticas, pues es en esta acción —como veremos— donde se

necesita más la creatividad cristiana y donde más se sufren las consecuencias desagradables de toda auténtica evangelización: la persecución que proviene de un mundo de pecado sobre el cual se quiere ejercer una acción transformadora.

Sin embargo la acción es necesaria porque la palabra que se predica es de nuevo eficaz. Si en el testimonio de vida de quien evangeliza ya ha mostrado hasta cierto punto su eficacia, debe también mostrarla ante el destinatario. Si el anuncio tiene como contenido genérico un Dios que es amor, entonces esa palabra no sólo puede ser dicha sino también hecha. Hablar sobre el amor de Dios a los hombres, sin una praxis concreta de ese amor hacia ellos es caer de nuevo en el gnosticismo que antes condenábamos; lo cual se agudiza sobre todo cuando el destinatario es secularmente oprimido.

Recordar que la evangelización se realiza a través de estas tres formas y recobrar para la acción la categoría de evangelización nos parece sumamente importante, aún cuando todavía no hayamos elaborado la unidad de las tres dimensiones.

La E.N. las enumera pero sin unificarlas. Se contenta con negar que uno de los aspectos sea el único o el prioritario. Así dice que el anuncio no es más que un aspecto de la evangelización (n. 22), que por otra parte el testimonio de vida es insuficiente si no va acompañado del anuncio explícito (n. 22), y que éste a su vez no puede hacerse sin que se promocióne al hombre mediante la justicia y la paz (n. 35). Por ahora baste enunciar que las tres dimensiones son partes integrantes de la evangelización, aún cuando de la prioridad que se dé a una de ellas dependerá el modo real de la evangelización. (11).

2.3. A los tres modos enunciados de evangelizar hay que añadir explícitamente y ahondar en algo que la E.N. sólo afirma de pasada, cuando dice que a la evangelización le compete también "la predicación del misterio del mal" (n. 28), y lo presupone al hablar de la situación en el Tercer Mundo (nn. 30-38).

Evangelizar es hacer presente una buena nueva, pero en un mundo de pecado. No es pues el anuncio que hace pasar al

hombre de una existencia neutral a una existencia en esperanza, sino de una realidad de miseria a una realidad renovada. Y si algo es evidente en nuestro continente es la realidad del pecado y de la miseria garantizada.

El pecado tiene un aspecto subjetivo, como acto interno del hombre, y tiene un aspecto objetivo y visible, que es además estructural. La consecuencia del pecado es la muerte, en el sentido literal de la palabra: la muerte de lo espiritual del hombre que lo comete, y la muerte del hombre contra quien se peca. Pecado es dar muerte a los hombres, bien violenta o bien lentamente a través de estructuras injustas.

En esta situación la evangelización es ciertamente anuncio de la buena nueva, pero debe ser también denuncia de aquello que impide y esclaviza a esa buena nueva. La evangelización debe incluir por lo tanto —aunque desgraciadamente— tanto las bienaventuranzas como las maldiciones de Jesús.

Esta doble vertiente de la proclamación como anuncio y denuncia está al servicio de la misma realidad: el reino de Dios, lo más típicamente cristiano es el anuncio pero la denuncia,

aunque indirecta, es históricamente necesaria mientras exista un mundo de pecado que es la negación del reino de Dios. No hay pues una simetría entre anuncio y denuncia, como si a la evangelización le compitiese lo mismo anunciar lo positivo y lo negativo. En ambos casos se pretende lo positivo, pero de diversa forma.

La denuncia es necesaria a la evangelización para que en un mundo de pecado se conozca también sub specie contrarii lo que realmente se quiere anunciar. El anuncio positivo es en último término una utopía, verificable sólo en esperanza, pero la miseria de la realidad es algo existente y bien verificable. La denuncia tiene por lo tanto en primer lugar el sentido de apuntar a través de una negación la realidad que se pretende con la evangelización.

Además la doble vertiente de la proclamación se dirige al bien de todos, tanto de aquellos a quienes en directo se anuncia una buena nueva, como de aquellos a quienes en directo se denuncia. Pues lo que se pretende en ambos casos es la humanización del hombre. Para quienes de hecho están deshumanizados

por la miseria y la opresión la buena nueva se traduce en un primer momento en una palabra de esperanza: las posibilidades de Dios son mayores que la miseria del pueblo oprimido. Para quienes de hecho están deshumanizados por el uso indebido del poder opresor la buena nueva se traduce en una llamada a la conversión.

Esta dualidad de la proclamación está ya en las primeras palabras de Jesús en su comienzo programático: "el reino de Dios se acerca, conviértanse" (Mc. 1, 15). Obviamente, en un sentido todos los hombres son opresores y oprimidos, todos necesitan una esperanza y una llamada a la conversión. Pero histórica y concretamente existen unos destinatarios que son fundamentalmente opresores y otros que son fundamentalmente oprimidos. Según los casos la evangelización debe poner un primer énfasis o en dar una esperanza o en llamar a la conversión; y en ambos casos para humanizar al hombre, para llevarle eficaz y no sólo idealistamente una buena nueva. En todo el proceso de evangelización hay que recordar que también los oprimidos necesitan de conversión y tampoco a los opresores se les puede privar del anuncio de una

esperanza. Pero históricamente hay que hacerlo de manera distinta.

A la evangelización, por lo tanto, le compete no sólo el anuncio sino también la denuncia profética. Lo que la situación nuestra añade a esta verdad genérica es su absoluta evidencia y urgencia, (12) y la necesidad de analizar en qué consiste el pecado, su necesaria eliminación y la conversión de quienes lo cometen, para que también a ellos se pueda decir que el reino de Dios se acerca.

3. EL CONTENIDO TRASCENDENTE E HISTORICO DE LA EVANGELIZACION

Tesis 3a.: El contenido a hacer presente a través de los diversos modos de evangelización es doble, aunque íntimamente relacionado: 1) La Buena Nueva como realidad trascendente, es decir, el amor de Dios a los hombres manifestado en Cristo, y la esperanza de la plenitud final, y 2) la Buena Nueva como realidad histórica, es decir, la realización de ese amor en épocas determinadas de la historia. En nuestro continente, el amor debe tomar privilegiadamente, aun sin ignorar otras necesarias formas de amor, la forma de la justicia, como vehículo indispensable de la creación de la fraternidad entre los hombres y así de la filiación de hijos de Dios.

3.1. La E.N. describe genéricamente la evangelización como "proclamar el amor de Dios a los hombres manifestado en Jesucristo" (n. 26). Pero de nuevo surge aquí una gran complejidad de la cual la E.N. es consciente. Y hay que hacer notar desde el principio que una de las razones más graves para que se note la tal complejidad proviene de la situación de las iglesias que evangelizan en el Tercer Mundo. En efecto, el capítulo tercero dedicado al contenido de la

evangelización, tiene dos partes: una que versa sobre la expresión genérica y mantenida a lo largo de la historia de la Buena Nueva (nn. 26-29) y otra que versa sobre lo que significa la Buena Nueva y su problemática en los países del Tercer Mundo (nn. 30-38).

En la primera parte se recuerdan en primer lugar las grandes verdades mantenidas a lo largo de la tradición cristiana en que consiste la Buena Nueva: que Dios ha amado al mundo en su Hijo, que ha llamado a los hombres a la vida eterna, que somos hijos de Dios y por lo tanto hermanos, que esa salvación comienza en esta vida aunque sólo será plena en la eternidad. Junto a estos temas tradicionales y fundamentales se hace también una declaración de principios, aunque muy genéricamente, de una cierta concreción histórica de estas grandes verdades:

"La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre. Precisamente por eso la Evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las

diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar sin la cual apenas es posible el progreso personal, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación” (n. 29).

En este contexto pasa a considerar la problemática típica de la evangelización en los países del Tercer Mundo. Describe en primer lugar la situación del Tercer Mundo:

“Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, y especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc.” (n. 30).

Ante esta situación y en conexión con la evangelización afirma que “la Iglesia tiene el deber de anunciar la

liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización” (n. 30) y fundamental la relación positiva entre la evangelización y promoción humana, porque entre ambas existen vínculos antropológicos —pues uno y el mismo es el hombre a quien hay que predicar la Buena Nueva y que está sujeto a los problemas mencionados— teológico —pues no se puede disociar el plan de creación y el de la redención—, y evangélicos —pues no se puede anunciar el amor sin promover la justicia y la eliminación de la injusticia (n. 31).

Afirma también que forma parte de la evangelización en la situación de nuestros países combatir la injusticia y restaurar la paz y considera “ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de las personas, menos opresivas y menos avasalladoras” (n. 36).

3.2. Aunque en el n. 32 se hacen algunas

reflexiones sobre el aspecto trascendente e histórico del contenido de la evangelización, la E.N. no elabora en detalle esta unidad. Eso es objeto de la reflexión teológica, y ha sido el tema más actual y en principio más revolucionario de la teología moderna. Sólo podemos aquí hacer dos breves observaciones para mostrar la unidad de ambos contenidos.

Se trata de relacionar el aspecto trascendente e histórico de la evangelización. Pero esa relación puede ser comprendida de dos maneras: 1) lo trascendente es lo que ocurre después de la historia, es decir, lo que la E.N. llama la vocación eterna del hombre, y 2) lo trascendente es lo que da ultimidad a la historia ya presente.

En la teología actual el segundo aspecto de la relación no ofrece ninguna dificultad al haber recobrado el carácter histórico de la revelación de Dios, tanto en el A.T. como sobre todo en la encarnación de Cristo. Es claro que “la historia de la salvación supone la salvación en la historia”. (13) En todo el A.T. el Dios que quiere liberar a un pueblo lleva a cabo liberaciones. Y son precisamente esas

liberaciones históricas, aunque parciales, las que motivan la fe en un Dios salvador. En el fondo el que la historia sea o deba ser ya salvación no es más que decir que la palabra de Dios es eficaz, que no puede ser comprendida gnósticamente como información sobre contenidos, sino históricamente como la palabra que efectúa lo que dice.

Más claramente aparece la unidad de las dos historias con la encarnación del Hijo. Si esto no es comprendido de nuevo gnósticamente, entonces el sentido a la historia terrena no le viene ya desde fuera, desde una doctrina posible de Cristo sobre la historia, sino que le viene desde dentro, por lo menos en ese pedazo de historia que es la de Jesús, y derivadamente en la historia posterior de su cuerpo histórico que es la Iglesia. Negar esa unidad de las dos historias sería la versión moderna y eficaz de la herejía monofisita cristológica. Si Jesús es Emmanuel, "Dios con nosotros" (Mt. 1, 23) es un absurdo que su presencia en la historia no sea manifestación de la realidad de ese Dios salvación. Y es la vida concreta de Jesús la que va explicitando esa salvación en la historia.

Pero la relación entre ambas historias se da también al comprender lo trascendente como el fin de la historia actual es previa a su plenitud final.

Esta es una utopía y por lo tanto no adecuadamente analizable por la razón humana, sino captada a modo de esperanza. Pero según la fe la historia presente no es sólo una prueba para adquirir la futura, como si entre ambas no existiese continuidad. Pues precisamente la prueba presente consiste en realizar bajo las condiciones de la historia lo que en la esperanza se espera como consumación final: el reino de Dios. El contenido de la prueba es la realización del amor, de la justicia, de la fraternidad entre los hombres, que son los símbolos usados para describir la plenitud final. Por ello, aunque la plenitud es gratuita y acción de Dios, y en ese sentido discontinua con la historia presente, existe sin embargo, una profunda continuidad. Sólo quien hace aquí la nueva tierra participará en el nuevo cielo. La salvación trascendente no tiene contenidos heterogéneos con la salvación presente. Y no se puede concebir la historia terrena como una serie de exigencias arbitrarias que

después tiene como recompensa el "cielo". Las exigencias al hombre sobre la tierra no son más que la expresión histórica de la plenitud futura.

Por todo ello, cuando la evangelización anuncia lo trascendente, en el doble sentido del futuro absoluto y del sentido absoluto del presente, no puede oponerlo a lo histórico, ni siquiera presentarlo paralelamente. Precisamente porque se trata de una evangelización cristiana y no de cualquier evangelización hay que recalcar la unidad de las dos historias, de las dos buenas nuevas, que no son sino fases de una misma realidad: una que vive bajo las condiciones de la existencia histórica, y por ello constatable y verificable, y otra que se vive en las condiciones escatológicas, y por ello captable sólo en la esperanza.

3.3. Cuando la E.N. reflexiona sobre la doble dimensión, histórica y trascendente, de la evangelización, apunta también a un doble peligro. El peligro más fundamental, varias veces repetido, es el de reducir la evangelización a la liberación humana,

económica, política, social o cultural (nn. 32-35), y el de cifrar las esperanzas de liberación en el sólo cambio de estructuras sin una conversión del corazón (n. 36). A lo largo de los nn. 30-38 se nota un forcejeo entre la afirmación positiva de la liberación como integrante de la evangelización y las advertencias de los peligros que esta tarea conlleva. El capítulo termina sin embargo con la afirmación positiva: "Dicho esto, nos alegramos de que la Iglesia tome una conciencia cada vez más viva de la propia forma, esencialmente evangélica, de colaborar a la liberación de los hombres... La Iglesia se esfuerza por insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el diseño global de la salvación que ella misma anuncia" (n. 38).

Los peligros anunciados están dirigidos sobre todo a los evangelizadores del Tercer Mundo, pero deben ser leídos también desde el Tercer Mundo. Es muy posible que en la intención de algunos se de realmente el peligro de adecuar bajo todo punto de vista liberación humana con liberación cristiana, y es posible también que se absolutice bajo todo punto de vista

ideologías y mecanismos concretos para obtener esa liberación. Pero si en la intención de algunos ese peligro puede ser muy real, en la situación objetiva de nuestro continente el peligro hay que analizarlo de otra manera.

Lo que se ha llamado la "reserva escatológica" —concepto teológico elaborado en el primer mundo—, es decir, la reserva que la escatología impone a cualquier logro humano se siente de diversas maneras en diferentes situaciones. En sociedades de abundancia en las que se han dominado ya los problemas fundamentales de la subsistencia de los hombres es muy importante recordar que a pesar de los logros internos, económicos y sociales, esas sociedades no son todavía el reino de Dios. Y esto tanto porque dentro de ellas mismas no se da la plenitud, como y sobre todo porque su abundancia depende en gran parte de la miseria de otras regiones del mundo.

Pero en el Tercer Mundo la reserva escatológica tiene otro sentido, pues no se trata entre nosotros de que todavía no ha llegado el reino de Dios en plenitud, sino que existe su negación formal. Por ello no debiera haber una

precipitación en invocar la reserva escatológica sobre la realidad actual, aun cuando se debe invocar ante las intenciones de algunos.

Las afirmaciones de Medellín están todavía vigentes. "La miseria margina a grandes grupos humanos... Esa miseria como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo" (Justicia, n. 1): "La falta de solidaridad lleva en el plano individual y social a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina" (Justicia, n. 2). Vivimos en "una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz" (Paz, n. 1), en una situación de "violencia institucionalizada" (Paz, 1, 16).

En esta situación lo más típico de la evangelización no debiera ser relativizar las mediaciones del reino, sino promover con todas las fuerzas las mediaciones de una sociedad más justa, sobre la cual ciertamente habrá que aplicar después la reserva escatológica. Queda todavía mucho por hacer hasta que en nuestro continente se presente el problema de la reserva escatológica como

en el primer mundo. De otra forma sería un sarcasmo que la evangelización recordase primordialmente que todavía no ha llegado el reino de Dios definitivo, cuando no existe la realidad que dé sentido al todavía-no, mientras que existe una realidad que claramente expresa el no de la venida del reino.

Y algo parecido habrá que decir del peligro de que la persona individual quede ahogada en el enfoque estructural de los problemas y soluciones. Es evidente que la evangelización no puede ni debe olvidar el aspecto personal del hombre, pues es claro en la fe cristiana el valor absoluto de la persona humana y la necesidad ineludible de que ella misma tome decisiones que son inalienables. Pero, en nuestro continente es también claro que ese valor de la persona humana y su misma capacidad de decidir está secularmente amenazado y anulado en gran parte por las estructuras en que vive. Por ello la evangelización aunque no hará depender de la transformación de las estructuras la total renovación de la persona, el hombre nuevo, deberá tomar absolutamente en serio el cambio de dichas estructuras injustas, pues son la negación formal del reino de Dios en su

aspecto comunitario y además uno de los más serios obstáculos para que la misma persona, en cuanto individuo, recobre y crezca en su dignidad de hijo de Dios. (14).

4. LA UNIFICACION DE FE Y PRAXIS EN LA EVANGELIZACION

Tesis 4a.: La evangelización debe unificar el momento de fe y el momento de praxis, sin dar autonomía a una de ellas sobre la otra. La fe es el sentido último cristiano de lo que se hace, y la acción es la praxis cristiana de ese sentido último. La realidad cristiana es el proceso histórico de creer en el Dios del reino haciendo el reino de Dios.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la evangelización supone una novedad histórica y por ello necesita de profundización, sobre todo para que no se quede al mero nivel de declaraciones y se superen los problemas que surgen de esta nueva noción de evangelización, que pueden ser expresados teóricamente, pero que tienen sobre todo repercusiones en la misma praxis de la evangelización. Entre los problemas más fundamentales vemos la necesidad de unificar diversos aspectos de la evangelización, que reducimos a tres 1) la unidad de fe y praxis, 2) la unidad de evangelización y evangelizador, 3) la unidad de evangelización y evangelizados.

4.1. Como ya hemos mencionado antes a los modos de evangelizar pertenecen el anuncio y la acción cristiana, y a los

contenidos de la evangelización el sentido trascendente y la realización histórica. Ambos pares de conceptos remiten al problema más general de la relación entre la fe y la praxis cristiana en la evangelización, en el agente de la evangelización y en el destinatario de ella.

El introducir la praxis histórica en la misma evangelización supone una novedad histórica y por ello es importante fundamentar la unidad que esa praxis forma con la fe. Además al asumir la praxis en relación con la fe en una unidad superior se pretende recordar también la originalidad propia del cristianismo, que a lo largo de la historia sin embargo se ha ido muchas veces desvirtuando en favor de una concepción meramente "religiosa" de él. (15).

Ya desde el N.T. y a lo largo de toda la historia de la Iglesia se ha mantenido de alguna forma en la teoría, y con mayor o menor fortuna en la práctica, la necesidad de ambas dimensiones para que exista la realidad cristiana. El problema teórico, con grandes repercusiones prácticas, ha sido la relación entre ambas dimensiones

y la supremacía que teórica o prácticamente se haya dado a una de las dos dimensiones sobre la otra. (16).

La historia de la Iglesia y de la teología enseña también que si se presupone que ya se sabe lo que es una de las dimensiones independientemente de la otra se cae en una aporía teórica insoluble. Si se parte de la dualidad, de la adecuada constitución autónoma de la "fe" y de la "praxis", independientemente una de otra, no hay solución teórica al problema, y prácticamente se cae en un religiosismo no necesariamente cristiano, como ha ocurrido con gran frecuencia, o a veces, en una praxis que puede degenerar en activismo sin gratuidad ni transcendencia.

Todo ello apunta a que hay que comenzar con algún tipo de unidad, dentro de la cual la "fe" y la "praxis" sean momentos dialécticamente relacionados que por esencia se necesitan uno de otro. Para dar un primer paso en la consideración de esa unidad y sin pretender dar una definición nominalista podemos describir el momento de "fe" como el sentido último de la praxis, y la "praxis" como el hacer ese sentido. Y dando ya un primer contenido cristiano

a estas definiciones formales, podemos describir el momento de la "fe" como la esperanza incondicional en el Padre de Jesús y la "praxis" como la realización actual del contenido de esa esperanza podemos describir el momento de "fe" como la esperanza en el "Dios" del reino, y la praxis como la realización del "reino" de Dios.

4.2. La fundamentación de esta tesis es cristológica; tanto en el sentido de que metodológicamente se ignoran las ideas preconcebidas sobre la posible relación de estas dos dimensiones de la existencia humana, previas a la observación de Jesús, como en el sentido de que en él va a estar el criterio de cómo unificar cristianamente ambas dimensiones.

Ya es sabido que Jesús no se predicó, a sí mismo, que no hizo de su persona el centro de su existencia no por sí mismo ni para otros. Lo que unifica toda su existencia, y en concreto su misión es lo que los sinópticos llaman "el reino de Dios". Esta afirmación es fundamental y de largo alcance. Esto significa que el último horizonte referencial de Jesús no es simplemente

"Dios", lo cual apuntaría a la supremacía y autonomía de una praxis encaminada a su realización. Desde el comienzo de la vida de Jesús lo que constituye su referencia por antonomasia es la realidad una y unificante del reino de Dios. Formalmente esto significa que la llamada dimensión vertical y horizontal de su predicación y de su acción están desde el comienzo, unidas.

El que el reino de Dios sea el último horizonte de la misión de Jesús explica la unificación de los diversos aspectos de su misión, que temporalmente aparecen, obviamente separados. La predicación de Jesús, su anuncio, es decir aquello que en cuanto dicho expresa el sentido de la vida para Jesús y pide una respuesta de fe en los oyentes es algo que por su esencia debe ser hecho. Si lo que Jesús anuncia en su predicación, Kerygma y parábolas es el amor de Dios, la realidad de un Dios en quien el hombre puede confiar y esperar, si lo que Jesús denuncia en sus controversias y anatemas es el legalismo de quienes han hecho de Dios legalismo opresor y no amor, entonces esa palabra

sólo puede ser dicha por Jesús creíblemente al realizar también el contenido de lo que dice.

Por otra parte la acción de Jesús permite y exige su palabra. Sus curaciones, milagros, exorcismos, sus gestos proféticos comiendo con los oprimidos, salvando las barreras sociales y cúlticas, sus gestos proféticos en el templo son los que permiten expresar en palabra la realidad última de Dios como amor liberador y los que exigen la referencia explícita de Jesús al Padre, bien expresada en una oración de acción de gracias como expresión de la plenitud de sentido (cfr. Mt. 12, 25ss.) o en una oración de búsqueda y aceptación, como en el huerto (cfr. Mc. 14,36).

La predicación y la acción de Jesús se remiten entonces mutuamente, sin que se pueda decir que una tiene autonomía sobre la otra, aun cuando haya tiempos distintos para cada una de ellas. Y en el mismo origen de su actividad, por lo menos tal como lo han transmitido los sinópticos, aparecen unidas la vocación personal —explícita relación con el Padre— y la misión a realizar —en explícita referencia a

implantar sobre la tierra el derecho a la justicia—. Por ello, creemos que el reino de Dios, en su dualidad de trascendencia e historia, de anuncio y acción, de exigencia de fe y de praxis, es la unidad unificante y no sólo posteriormente unida que explica la misión de Jesús.

4.3. Después de la resurrección, cuando propiamente aparece la Iglesia, todos los escritos del N.T. dan testimonio de que a la realidad cristiana le compete el momento de fe y de praxis. Pero es quizás la teología de Juan, la que más ayuda para comprender no ya la existencia de ambas dimensiones, sino su mutua relación esencial.

Juan afirma programáticamente que “Dios es amor” (1 Jn. 4,8), que ese amor lo ha mostrado históricamente enviando a su Hijo para salvación del mundo (1 Jn. 4, 10; Jn. 3, 16), y que ese amor es gratuito, previo a toda acción del hombre (1 Jn. 4, 10). Se da aquí el momento de “fe”, de captar el sentido de la existencia y de la historia como algo positivo a partir del amor de Dios. Pero Juan continúa con una afirmación que tomada en su

radicalidad es sorprendente: “si Dios nos amó de esta manera también nosotros debemos amarnos unos a otros” (1 Jn. 4, 11). Lo que quiere decir Juan es que la forma correcta de responder al amor de Dios es amor a otros; la forma correcta de responder en la fe, es una praxis del amor, y sin ésta aquella es realmente vacía, no puede constituirse como tal. Obviamente Juan habla también del amor del cristiano a Dios —expresión de la fe—, pero lo más típico suyo consiste en que la correcta relación con Dios no es otra cosa que la correcta relación con los hombres.

Lo que aquí aparece es el modelo cristiano de lo que significa responder a la palabra de Dios. Dicho genéricamente responder a la fe ofrecida no es otra cosa que corresponder a la realidad del mismo Dios; y por ello si Dios amó a los hombres, responder a la fe es, corresponder en la praxis. Se da aquí una visión unificada de la fe y de la praxis basada en la misma realidad del Dios cristiano.

Y por otra parte es la praxis del amor lo que mantiene la fe: “en esto sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los

hermanos” (1 Jn. 3,14); y es la negación de esa praxis lo que impide la fe; “la condenación está en que vino la luz del mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas” (Jn. 3, 19).

Se da por lo tanto en Juan una dialéctica importante. La fe es la gratuidad de saberse amados por Dios y de ahí se deriva en primer lugar la praxis del amor hacia los hermanos. Y por otra parte los que aman al hermano, los que hacen obras buenas, pasan de las tinieblas a la luz, reconocen la luz, Fe y praxis están íntimamente unidas, no sólo en virtud de una antropología que reconoce como magnitudes del hombre, el sentido y la acción, sino en virtud de la misma concepción de Dios.

4.4. De las reflexiones, necesariamente breves, sobre el Jesús histórico y sobre la teología de Juan, se deduce que la evangelización en cuanto comunicación de la realidad cristiana debe tener estos dos momentos, diferenciados en cuanto al tiempo, pero unidos en la realidad. No se puede comunicar que Dios ha amado a los hombres sin amar a los hermanos, y no se puede

amar a los hermanos sin pasar a la luz. Durante mucho tiempo una concepción meramente doctrinal de Dios, superada a lo sumo por una concepción personalista de Dios, importante pero limitada, ha tendido a privilegiar el momento de anuncio en la evangelización y exigir la respuesta de la fe. Pero si Dios es en verdad el Dios del reino, como afirma Jesús, o el Dios de los hermanos, como dice Juan, entonces hay que comunicar todo esta realidad.

5. LA UNIFICACION DE EVANGELIZACION Y EVANGELIZADOR

Tesis 5a.: La evangelización debe unificar la misma acción de evangelizar y la personal del evangelizador. La evangelización supone agentes de evangelización que tienen ya un conocimiento previo de lo que van a anunciar y a realizar. Pero el evangelizador no se constituye plenamente como tal sino es en la misma evangelización. Su primera fe se va haciendo real y concreta, va creciendo históricamente, no al margen de o previamente a, sino a través de su evangelización.

5.1. La segunda unificación importante y necesaria es la de evangelización y evangelizador, bien que a éste se lo considere como individuo, o como grupo e Iglesia. Es evidente que dentro de la Iglesia deberá haber una preparación especial, en un sentido previo a la evangelización, de quienes se van a dedicar explícitamente a esta tarea, como son los sacerdotes, catequistas, delegados de la palabra o sus equivalentes. Pero lo que queremos afirmar es que el modo fundamental de llegar a ser evangelizador, es precisamente a través de la acción de evangelizar, pues

tanto el sentido como la praxis cristiana crecen desde dentro de la evangelización y no meramente con técnicas para la evangelización o con la mera intencionalidad. Es a través de la misma evangelización como se va constituyendo el mismo evangelizador. (17).

Y esto significa también que la evangelización tiene necesariamente un proceso debido al crecimiento del evangelizador, como persona o grupo y ese crecimiento se debe a la misma acción evangelizadora.

5.2. La fundamentación de esta tesis es cristológica. Si antes indicábamos cómo en su misión ad extra se unificaban el anuncio y la praxis de Jesús, queremos ver ahora como es esa misión ad extra la que va haciendo crecer a Jesús en su fe y en su conciencia de evangelizador.

El reino de Dios funge para Jesús como el horizonte último de todo. Pero que llegue realmente a unificar todo en la conciencia de Jesús no es cosa que suceda de una vez para siempre, pues Jesús está sujeto a los condicionamientos y posibilitaciones de

la historia y al mismo proceso de la historia. En una palabra, es a través de su misión evangelizadora hacia afuera como el mismo Jesús se va constituyendo como evangelizador.

Según los sinópticos, Jesús comienza su actividad evangelizadora con una noción de Dios y de reino de Dios, que proviene sustancialmente de las mejores tradiciones de su pueblo. En su noción de Dios prevalece la idea de un Dios bueno, providente, justo, soberano, parcial hacia los oprimidos, etc. Y por ello puede afirmar que la venida del reino va a ser fundamentalmente gracia y salvación. En su noción de Dios están actuando las tradiciones proféticas y apocalípticas: el reino de Dios supone una transformación de una realidad de pecado en una realidad de convivencia y fraternidad humanas, que Jesús espera como definitiva y trascendente, pero que quiere promoverla ya en el tiempo que dure la existencia terrena. Reino de Dios es para Jesús un modo de convivencia entre hombres según el cual éstos, sean hermanos y de esa forma hijos de Dios.

Pero ese primer sentido, esa primera "fe" de Jesús (18) se

historiza en su propia conciencia a través de su propia vida real, es decir, de su misión evangelizadora. En esa vida hay expresiones de sentido y expresiones de crisis, precisamente según vayan siendo los resultados de su evangelización. Y esa vida real es la que está influyendo en la conciencia del mismo Jesús, en la captación del sentido de su vida, en la captación del sentido del reino de Dios y del sentido de su misma misión evangelizadora. La persona de Jesús pasa por el proceso de toda persona humana: de la ambigüedad de la existencia, hecha de momentos de plenitud y de momentos de crisis. Y es a través de esa ambigüedad y no al margen de ella, como Jesús va desarrollando históricamente el sentido de su acción evangelizadora, y como ella a su vez va dando sentido a su persona como evangelizador.

En concreto aparece que la fe que Jesús quiere anunciar no es algo que se tiene ya en posesión de una vez para siempre, pues esa fe anunciada va creciendo también en quien la anuncia. Y por ello, aunque Jesús tiene formalmente la misma noción de su Padre

Dios desde el comienzo hasta el final de su vida, el contenido ha ido concretándose y creciendo en profundidad. La confianza que Jesús expresa en Dios al comienzo de su vida pública es muy otra a la confianza que expresa con el "Abba, Padre" de la oración del huerto. La fe de Jesús en el Padre, es decir, su total e incondicional entrega a él, se mantiene toda la vida; pero lo que ha ido concretando esa fe, haciéndola histórica y real en su existencia humana, no ha sido la mera intención de Jesús de seguir confiando en el Padre, sino su praxis real evangelizadora. En esa praxis ha ido creciendo en profundidad la convicción de Jesús de que Dios es —a pesar de todo— realmente Padre, algo eminentemente positivo y que puede ser descrito con razón como amor.

Y lo mismo pudiera decirse del crecimiento en la praxis del reino de Dios. Si Jesús pone desde el comienzo de su vida todo lo que tiene al servicio de ese reino, sus cualidades, inteligencia, poder de obrar milagros y de exorcizar, captación de seguidores, polémicas y denuncias contra quienes impiden y destruyen el reino, a través

de su proceso histórico va comprendiendo también que la construcción del reino exige toda lo positivo que tiene el evangelizador, pero también exige la disponibilidad al sufrimiento, a la propia negación, a la entrega de la propia vida. Este descubrimiento que hace Jesús no es producto de la mera reflexión a priori sobre la necesidad de la propia entrega, sino constatación del poder histórico que tiene el pecado contra quienes quieren establecer el reino de Dios; constatación de que el pecado del mundo debe combatirse con todos los positivos valores que tenga el evangelizador, pero que a su vez éste debe estar dispuesto a cargar con el pecado del mundo, debe tratar de vencerlo también desde dentro, en tanto dispuesto a dejarse vencer por él.

La Carta a los Hebreos resume todo el proceso de la vida de Jesús diciendo que "llegó a la perfección" (5, 9), y eso lo afirma al describir el sacerdocio de Cristo. Naturalmente la Carta no usa la terminología de evangelización, sino de sacerdocio. Pero formalmente está indicando lo mismo. El sacerdocio lo define como

actividad "en favor de los hombres" (5, 1); esa existencia sacerdotal en favor de ellos le ocasiona a Jesús el "clamor y las lágrimas" (v. 7); esa vida es un proceso de "aprender obediencia" (v. 8) y a través de todo ello llega Jesús a la perfección, que en otro lugar se determina como la "fe de Jesús (12, 2). La Misión sacerdotal, evangelizadora en nuestro lenguaje, es lo que ha constituido al mismo Jesús.

5.3. El modelo de Cristo nos puede ayudar a sistematizar la mutua relación entre evangelizador y evangelización. El evangelizador debe ser un hombre de fe, "testigo" de la fe para poder comenzar de algún modo la evangelización; pero por otra parte es la misma tarea de evangelizar la que le va re-constituyendo como testigo de fe, y así capacitando para una posterior evangelización. La evangelización no es por lo tanto un producto de un evangelizador ya hecho, sino a su vez lo que hace el evangelizador.

Desde aquí se puede comprender el crecimiento del evangelizador en su fe a través de la evangelización. La

teología de Juan hace una afirmación importante sobre la naturaleza de la fe cristiana cuando dice que "la fe es una victoria" (1 Jn. 5, 4), es decir, no es algo que el evangelizador tiene de una vez para siempre sino que debe ir reconquistándola. La evangelización es la forma concreta de que la fe sea victoria, reconquista y no mera posesión.

La relación entre fe del evangelizador y evangelización como misión es dialéctica, y por lo tanto lo importante es considerarlo como proceso. Sin embargo para analizarla conviene considerar el avance de ese proceso, bien si se comienza con el momento de la "primera" fe del evangelizador, como si se comienza con el momento de la "primera" praxis de evangelizar.

Visto desde la fe el proceso puede ser descrito de la siguiente manera. La fe cristiana comienza con la escucha de la palabra. Es una palabra de Dios sobre el hombre, sobre la historia y así también sobre sí mismo. Eso es lo que la fe tiene de "auditus", de referencia gratuita a otro, y de esta forma también de sentido. Pero esa palabra oída debe

—según la fe cristiana— ser hecha, tanto para que la fe sea ética, como para que pueda llegar a constituirse como fe. Es el momento en responder a la fe es corresponder en una acción semejante a la de Dios. Es el momento de hacer eficaz la voluntad de Dios para el mundo; y eso no es otra cosa que la evangelización en el sentido explicado. Por último esa fe realizada se convierte de nuevo en palabra de sentido, de agradecimiento, de respuesta. Es lo que la fe tiene de doxología.

Visto desde la fe, por lo tanto, al primer momento de oír la palabra de Dios, hay que dar una respuesta de aceptación; pero según este esquema, entre la palabra de Dios dicha al hombre y la palabra del hombre dicha a Dios debe acaecer una praxis cristiana, la evangelización. De ese modo, para que la fe, en cuanto tal, llegue a constituirse como respuesta a Dios exige una praxis que sea correspondencia con la acción de Dios.

Visto desde la praxis el proceso se puede describir de la siguiente manera. Se comienza con alguna forma de comunicar la Buena Nueva a los hombres, lo cual incluye como hemos visto algún tipo de

praxis de amor, de humanización al hombre. Pero esa praxis se hace siempre en presencia de la miseria de la realidad y ante el poder del pecado del mundo contra quien practica ese amor. En la praxis histórica del amor aparece entonces tanto el sentido de la vida como su crisis. La historia misma es la que cuestiona que la praxis del amor sea lo último que pueda dar sentido a la vida del hombre, la que cuestiona a la fe. Si a pesar de ello se supera esa crisis y se mantiene la praxis del amor, entonces se está afirmando desde dentro de la praxis la supremacía última del amor se está eficazmente creyendo en el Dios de amor. Mantener hasta el final la praxis del amor en un mundo de pecado es la expresión correcta de la fe cristiana, tanto porque afirma al amor como la última realidad, como porque permite la modalidad cristiana de la captación de la trascendencia, que no es sin más la "fe" sino la "fe contra la incredulidad", o en el lenguaje bíblico la "esperanza contra esperanza".

Es la praxis cristiana por lo tanto lo que posibilita o la desaparición de la fe o su constitución plena. Pero fuera de esa praxis no puede haber

plenitud de fe cristiana, pues sólo dentro de ella y ante el pecado del mundo la fe se puede constituir como victoria, y no como mera posesión de Dios.

6. LA UNIFICACION DE EVANGELIZACION Y EVANGELIZADOS

Tesis 6a.: La evangelización debe unificar la acción de evangelizar y el destinatario de la evangelización. Este no es sólo sujeto pasivo de la acción de la evangelización, sino que es condición de posibilidad de que se constituya el contenido de la evangelización. Esto sucede privilegiadamente cuando se evangeliza a los pobres, pues a través de ellos se da la posibilidad de llegar a conocer al Dios cristiano.

6.1. En la concepción más tradicional de la evangelización, aunque esta nunca haya ocurrido totalmente en la práctica concreta de la evangelización, se ha presupuesto el esquema siguiente:

- evangelizador
- evangelización
- evangelizados

Que este esquema es necesario de alguna forma si se lo considera cronológicamente es evidente. Pero no lo es tanto si se lo considera lógicamente.

Ya hemos visto en el apartado anterior que no es tan simple pasar del evangelizador a la evangelización, pues esto a su vez constituye al evangelizador como tal. Esto mismo es lo que pretendemos hacer al considerar al

evangelizado. En concreto queremos superar la concepción de que el evangelizado es el mero destinatario de la evangelización, e introducirlo en la posibilidad de una evangelización cristiana. Este problema es de suma importancia sobre todo en el Tercer Mundo y por ello lo trataremos en más detalle.

El problema teológico del destinatario de la evangelización consiste en que en toda la Escritura se hacen dos tipos de afirmaciones paralelas: la evangelización se debe dirigir a todos los hombres y la evangelización tiene unos destinatarios privilegiados que son los pobres. Y ambas afirmaciones se hacen a partir de la esencia de la fe cristiana y no como meras descripciones de facto. A la fe cristiana le compete la universalidad y la parcialidad. Cómo se compaginan ambas dimensiones y qué importancia tiene esa dualidad para la misma evangelización es lo que pretendemos estudiar ahora.

6.2. La universalidad del destinatario de la evangelización está plasmada en los textos clásicos de Mateo, "hagan discípulos a todas las gentes" (Mt. 28, 19), y en su presupuesto de que

"Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1 Tim. 2, 4). Este hecho, aparentemente tan evidente, supuso un largo proceso histórico tanto en la historia de Israel, como en las nuevas comunidades cristianas. Pero con la decisión de "ir a los gentiles" se consuma.

Pero más importante que constatar el hecho es notar sus presupuestos teológicos y las consecuencias que de ahí se siguen. En la escritura se describe de diversa manera, y según las diversas teologías, la noción de un Dios único cuyo correlato es toda la realidad. Bien sea que se afirme su señorío sobre la historia (Ps. 78) sobre el origen (Gen. 1-2) o sobre el futuro (1 Cor. 15, 28) no existe ninguna persona ni nada de la persona que no necesite de una palabra salvadora de Dios. O dicho positivamente es todo el hombre y todos los hombres los que necesitan la evangelización. En este sentido se presupone que todos los hombres son en alguna forma pecadores, por una parte, y por lo tanto necesitados de conversión, y amados por Dios, por otra parte, es decir, sujetos de una esperanza.

Esta universalidad de la evangelización es una dimensión fundamental de la fe cristiana y no puede ser abandonada sin que desaparezca su esencia. Y de ahí surgen tanto los deberes de la Iglesia evangelizadora, como sus derechos. Los deberes consistirán sobre todo en tomar en serio la necesidad de mediaciones concretas en la evangelización para que esta llegue a todos, y no sólo a un grupo social, a una región del mundo o a una época cultural determinada. Es el deber de la inculturización en el sentido más profundo, entendida como "cultivo de la realidad... acción cultivadora y transformadora de la realidad". (19) Que la evangelización sea universal significa por lo tanto "cultivar" la realidad salvífica en todas las épocas y en todos los lugares, con las mediaciones necesarias que la diversidad exige.

Y de esta universalidad de la evangelización surge también el derecho de la Iglesia a evangelizar toda la realidad. No sólo todos los hombres son el destinatario, sino todo el hombre en su dimensión personal y social, histórica y trascendente. Y por ello a

la evangelización universal le compete el anunciar y realizar la Buena Nueva no sólo dirigiéndose a lo que de religioso hay en el hombre, sino también a lo que en él hay de económico, cultural, social y político.

La dimensión universal de la evangelización es por lo tanto algo que está afectando a la misma esencia de la evangelización y que no queda suficientemente clarificado cuando se repite rutinariamente que "hay que evangelizar a todos". Supone una concepción de Iglesia no sectaria, elitista —de izquierda o de derecha—; supone el descubrimiento de que ante Dios ya no hay "griegos ni judíos"; supone que el acceso a Dios no es sólo a través de cualquier realidad histórica; y supone por último lo que es fundamento de todo: que Dios no es adecuadamente abarcable a través de una determinada dimensión de la existencia humana, ni a través de un determinado grupo social. Dicho positivamente, supone que Dios es un Dios mayor que cualquier realidad creada y por ello todos los aspectos de esa realidad creada están sujetos a la evangelización. Y supone que Dios es realmente amor y por ello quiere recrear

cualquier ámbito de la realidad creada.

6.3. Dicho esto, hay que considerar la otra dimensión de la evangelización: su parcialidad. Esta consideración es importante, en primer lugar porque es un dato claro que aparece en la Escritura. Pero además y sistemáticamente, porque la consideración de la parcialidad es lo que va a determinar cristianamente el sentido de la misma universalidad de la evangelización y es lo que va a posibilitar en último término el mismo contenido cristiano de la evangelización. Y en el Tercer Mundo es una urgencia evidente si se toman en serio las afirmaciones de Medellín: "Queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos" (Pobreza n. 8). Los pobres son los que "ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar" (Pobreza, n. 7). Y porque anuncia un nuevo tipo de ateísmo, "un rechazo del Señor" allí donde se encuentran "injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales" (Paz, n. 15).

Para comenzar a esclarecer esta problemática hagamos algunas precisiones

terminológicas y conceptuadas sobre el pobre. (20) En el A.T. aparece el término *rash*, que tiene un sentido más bien neutro, y es también el menos usado. Se prefieren otros más concretos que describan el contenido del pobre: *ebyon* es el que desea, el mendigo, aquél a quien le falta algo y lo espera de otro; *dal* es el débil, el flaco; *ani* es el encorvado, el que está bajo un peso, el que no está en posesión de toda su capacidad y vigor, el humillado. En el N.T. se usa el término *ptojos*, es decir, el que no tiene lo necesario para vivir, el miserable obligado a la mendicidad. La Escritura por lo tanto conoce el hecho de los pobres, como hecho en primer lugar material. Y ese hecho lo condena como escándalo, como un no deber ser, por ser contrario a la voluntad de Dios. Y lo interpreta también como hecho social, pues la pobreza no es vista como mera fatalidad, sino como proveniente de la acción de otros hombres. Los pobres son al menos en parte los empobrecidos.

Además de este sentido material aparecen términos en los que se habla de una pobreza teológica. Los *Anawin* son los humildes ante Dios; los *ptojoi* de las bienaventuranzas son los disponibles

a la voluntad de Dios, claramente en Mt. y con más matices en la versión de Lc. A diferencia de la pobreza material que es escándalo, este tipo de pobreza es obviamente un bien y es alabada. Pero conviene hacer algunas precisiones para comprender su valor. En primer lugar esta pobreza llamada teológica o espiritual no es meramente una pobreza material intencional, es decir, el desapego de lo que se posea, sino una actitud positiva de apertura a la voluntad de Dios, la cual pudiera incluir no sólo el desapego afectivo de las cosas; sino también el efectivo. En segundo lugar hay que notar que aún terminológicamente los términos para expresar esa pobreza teológica están tomados de vocablos que remiten a la pobreza material (ptojos, anaw). Esto parece sugerir que para la constitución histórica de la pobreza teológica debe existir algún tipo de pobreza material, o por lo menos, que los pobres materiales son aquellos que están estructuralmente en una posición que mejor puede desembocar en la pobreza teológica, en la disponibilidad a Dios, precisamente porque la posesión de bienes materiales es

impedimento histórico para esa apertura. Por último, tanto la pobreza material como la teológica no expresa una pobreza "metafísica" que le compete a todo hombre por su esencia limitada, sino una realidad histórica, bien porque han sido empobrecidos, bien porque se han hecho pobres, abiertos a la voluntad de Dios.

Con estas precisiones terminológicas podemos comprender el significado del pobre como destinatario de la evangelización. En el sentido material del término, los pobres son los destinatarios privilegiados de la evangelización. Esto lo muestra la historia de los profetas y de Jesús. De hecho Jesús aparece que se dirige con gran frecuencia a los empobrecidos y socialmente desclasados. Esto es coherente con su visión del reino de reinstaurar la fraternidad humana. El empobrecimiento material es la forma de deshumanizar las relaciones entre los hombres, y la acción de Jesús pretende en la medida de su eficacia, restablecer esas relaciones. En este primer sentido es evidente que en nuestro continente los pobres materiales siguen siendo el destinatario privilegiado de la

evangelización, pues a ellos en primer lugar hay que anunciar y realizar la Buena Nueva para que se haga creíble la palabra predicada sobre el amor de Dios. Es también evidente que los pobres materiales son pecadores y que por lo tanto también a ellos hay que predicarles la conversión; pero como se les quiere predicar una conversión a un Dios que ama, hay que mostrarles eficazmente el amor a ese Dios.

Pero el pobre no es sólo destinatario privilegiado de la evangelización, sino condición de posibilidad de la evangelización; la evangelización al pobre es constitutiva para el contenido de la misma evangelización. Si se trata de los pobres como *anawim*, entonces estos son ellos mismos testigos de la fe, y esa fe vivida es ya una forma de evangelizar aún a los evangelizadores que a ellos se dirigen.

Pero incluso cuando el evangelizador se dirige a los pobres materiales, a los desclasados, oprimidos, empobrecidos, ellos son imprescindibles para el mismo contenido de la evangelización. Y aquí se da una originalidad cristiana, que aunque repetida, hay que desentrañar. Se suele

dar por descontado con demasiada frecuencia que el evangelizador predica a un Dios desconocido que él ya conoce. Este puede ser un esquema filosófico, pero no cristiano. Obviamente el evangelizador tiene ya algún conocimiento de Dios, previo de su acción evangelizadora cuando se dirige al pobre. Pero cristianamente va a ser en el contacto con el pobre como va a ir cristianizando su conocimiento de Dios, que a su vez ha de predicar y poner en práctica.

Y esto se debe a que el Dios cristiano no es cualquier Dios, sino el Padre de Jesús. Desde un punto de vista formal ese Dios es un Dios mayor y trascendente. Pero cristianamente esa trascendencia no está adecuadamente expresada sólo cuando se explicita que Dios es el origen o el futuro absoluto de todo, sino cuando es un Dios crucificado. La trascendencia de Dios es expresada aquí como "locura y escándalo" (1a. Cor. 1, 23s.). Y la mediación histórica más evidente de ese anonadamiento es el pobre, tanto porque expresa la realidad del anonadamiento, como porque expresa que es consecuencia del pecado del mundo, y no

mero estado natural. La gran verdad sobre la trascendencia del Dios cristiano, su anonadamiento, nos viene privilegiadamente mediada a través de la misma situación del pobre.

Esto significa a nivel noético que son los pobres los que pueden causar la ruptura epistemológica necesaria para comprender al Dios cristiano y poder después predicarlo. Ellos son los que rompen la inercia del conocimiento natural cuando éste se pregunta por la divinidad, o los que representan el lugar hermenéutico para leer con la necesaria sorpresa lo que se ha consignado en la Escritura, y no introyectar en ella un concepto natural de Dios.

Y desde un punto de vista de contenido, el Dios cristiano es amor, pero de nuevo, bien determinado. En ese amor hay un "sí" y un "no" al mundo real. El presupuesto lógico es el "sí" definitivo que hace Dios al mundo. Pero precisamente por ello se escucha en primer lugar el "no" que lanza sobre la opresión. Cuando Dios escucha el clamor de los oprimidos sale de su historia (cfr. Ex. 3, 9; 6,5). Los pobres reales son la mediación concreta

que tiene el evangelizador para aprender que el amor de Dios a los hombres tiene un claro "no" al mundo de pecado. Y es la presencia mantenida de los pobres la que hace que ese "no", que el hombre natural y el mismo evangelizador, tiende a ignorar, olvidar o diluir, se mantenga vivo, como la primera expresión del amor de Dios al mundo.

Y positivamente son los pobres los que nos recuerdan permanentemente, cómo se practica el amor según el Dios de Jesús. Dios quiere salvar a los pobres, hacer ya ahora eficaz la voluntad de un reino de fraternidad y de justicia. Ir al pobre con una intención liberadora es la forma de comprender la visión de Dios sobre el mundo y, más aún, corresponder a su realidad. Es la forma histórica de que el evangelizador se vaya haciendo cristiano y —en el sentido más profundo de la palabra— divinizando.

Los pobres por lo tanto no son sólo el destinatario privilegiado de la evangelización, sino condición de posibilidad de que el evangelizador pueda llegar a tener contenidos cristianos que ofrecer. El contacto con el pobre es condición indispensable para que se

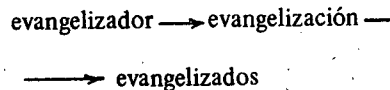
efectúe la necesaria ruptura al nivel noético sobre la realidad de Dios, y los que hace posible una acción cristiana según Dios.

Qué signifique en concreto "contacto con los pobres" es un problema complejo, tanto por los condicionamientos previos del evangelizador, como por los medios que hayan de usarse para que realmente a los pobres se anuncie y realice la Buena Nueva. Pero podemos tomar algunos modelos de la misma vida de Jesús. En primer lugar existe el contacto físico de Jesús que se acerca y convive con los oprimidos. Está la propia experiencia de Jesús de la pobreza material, por lo menos en algunas épocas de su vida y ciertamente en su muerte. Dentro de la totalidad de su sociedad, dividida en opresores y oprimidos, Jesús toma la postura del pobre, y le defiende ante los grupos poderosos. Por último Jesús sufre de hecho las consecuencias de su solidaridad con los pobres; el poder del otro grupo revierte claramente contra él y le da muerte.

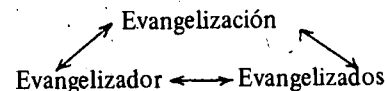
Cómo en concreto el evangelizador se acerca al pobre repetimos que es complejo, pero de alguna de las maneras

indicadas tiene que conseguir algo fundamental: la óptica del pobre. Es decir, en su evangelización debe ir consiguiendo la necesaria parcialidad hacia el pobre, que en último término sólo se la proporciona el mismo pobre, y la necesaria ruptura en la concepción natural o no suficientemente cristiana en la evangelización, lo cual sólo lo desencadena al pobre.

Este es el sentido que queremos dar a la afirmación de que los pobres no son sólo destinatarios de evangelización, sino también destinatarios privilegiados, y condición de posibilidad de que se constituya la evangelización cristianamente. Con ello queremos indicar la insuficiencia cristiana del modelo antes descrito de evangelización. Gráficamente el modelo natural de evangelización sería



Pero cristianamente el modelo debiera ser aquél que incluyera dialécticamente los tres momentos



En este último apartado hemos considerado más en concreto el papel de los evangelizados en todo el proceso; en el anterior, el papel de la misma evangelización. Lo importante de este modelo es concebir todo el proceso, precisamente como proceso donde se dé la interrelación de los tres aspectos y de esta forma se avance cristianamente.

6.4. Al hablar de los pobres como destinatarios de la evangelización en el sentido explicado, no se trata de idealizarlos, ni de ignorar que también ellos son o pueden ser pecadores; y por lo tanto que también a ellos hay que predicarles la necesaria conversión. En los evangelios aparece también que Jesús muere por todos, por los pecados de todos, y que al final de su vida también el pueblo le abandona y desea su muerte. Aparte de la necesaria precisión histórica de estas afirmaciones, teológicamente siguen siendo válidas.

Ni se trata por lo tanto de idealizar ni de caer en una casuística

sobre si los que no son pobres, en el sentido enunciado, no pueden también ayudar a constituir el contenido de la evangelización.

Lo que hemos pretendido es hacer una afirmación de principios sobre una de las dimensiones fundamentales de la fe cristiana: la parcialidad. Esto nos parece evidente en la Escritura, y muy urgente en nuestra situación eclesial. Además, muchos documentos eclesiales de nuestro tiempo, aun cuando en ellos obviamente se avise de peligros y reduccionismos, en su conjunto dan testimonio de esa parcialidad legítimamente cristiana. (21)

Por muchos matices que haya que añadir, por sutiles que sean las interpretaciones, por pesada que sea la herencia de un Dios más aristotélico que bíblico, por muchas dificultades, incongruencias y críticas que se hagan a esta dimensión de parcialidad, sigue siendo verdad que una lectura limpia de los evangelios la muestra: "El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungió. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar libertad

a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc. 4, 16; cfr. Is. 61, 1s.). Y aun cuando se intentase espiritualizar estos pasajes, reduccionismo clásico muy frecuente, la parcialidad sigue en pie, como lo declara la misma E.N.: "Y al centro de todo, el signo al que El atribuye una gran importancia: los pequeños, los pobres son evangelizados, se convierten en discípulos suyos..." (n. 12).

Pero esta parcialidad no sólo no se opone a la universalidad de la evangelización enunciada más arriba, sino que es la forma concreta de lograrla. Ni en ninguna filosofía ni religión ni en la fe cristiana la totalidad se alcanza en directo, por ser precisamente totalidad. Y la manera más eficiente de destruirlo es precisamente pretender captarlo en sí misma y actuar sobre ella directamente; pues eso sólo puede hacerse en base a una abstracción en la cual puede haber totalidad conceptual, pero carecería de realidad. Consciente o inconscientemente todo enfoque de la totalidad presupone algún punto de mira concreto.

Lo que la fe cristiana afirma es que para alcanzar la totalidad de la evangelización hay que partir del pobre. Esto no significa

obviamente que al nivel de mecanismos concretos de evangelización no haya que tener en cuenta las características culturales, sociales, históricas de los diversos grupos de hombres a los que se quiere evangelizar. A eso dedica la E.N. con razón los nn. 51-58. No se trata por lo tanto de ignorar la relativa autonomía de los diversos destinatarios de la evangelización ni de ignorar que también ellos pueden y deben aportar a constituir su contenido. Lo que se afirma es que una estructuración cristiana de las diversas constelaciones a las que se dirige la evangelización, no puede comprender qué significa evangelizar a los intelectuales, a las clases medias e incluso a los poderosos.

Desde esta óptica del pobre se puede unificar la evangelización a los diversos grupos sociales (poderosos, clases medias, los mismos pobres); a los diversos grupos de edad (niños, juventud, adultos), a los diversos sectores funcionales de la sociedad (intelectuales, profesionales, trabajadores). A todos ellos se les debe dirigir una Buena Nueva, pero recordando que no llegará a serlo a expensas y olvido de los pobres. Y también desde esta óptica se debe entender la universalidad de los mecanismos concretos de evangelizar:

trabajo directo con los oprimidos, trabajos estructurales en colegios, universidades y revistas, trabajos de concientización, promoción y organización de campesinos, etc. No todos pueden hacerlo todo de la misma manera, pero nadie debe perder la óptica del pobre.

Pudiera ser que esta parcialidad se considerase excesiva y oportunista. En nuestra opinión lo que se juega aquí es la esencia de la fe cristiana, cuya tentación más típica es hacer desaparecer el escándalo necesario para captarla. Al nivel doctrinal se han repetido durante siglos afirmaciones ortodoxas válidas que encierran en sí un gran escándalo: que Dios se ha hecho hombre, que el pecado del mundo tuvo más poder histórico que el amor de Jesús, que la sabiduría de Dios se revela en la cruz de Jesús, que el que quiere ganar su vida debe perderla, que son dichosos los pobres, calumniados y perseguidos, etc.

Todas estas aporías para la razón natural son las que dan originalidad a la fe cristiana. A priori por lo tanto tampoco debiera extrañar que exista algún tipo de originalidad cuando se habla de la evangelización y de su destinatario

privilegiado. Si esto causa todavía sorpresa es porque no se ha integrado la novedad cristiana, o porque se ha mantenido al nivel de afirmaciones ortodoxas, pero sin repercusiones reales.

La parcialidad en el destinatario de la evangelización es otra de las formas de mostrar la novedad y el escándalo de la fe cristiana, que coincide además con el contenido de esa fe: mostrar el amor de Dios a todos, pero especialmente a quienes de él carecen; dar una esperanza a todos, pero especialmente a aquellos quienes humanamente menos tienen que esperar; preocuparse de todos, pero especialmente de aquellos de quienes nadie se ocupa.

Y el pobre es el que mantiene perenne en la historia la pregunta que los hombres y también los cristianos tratamos de ignorar: ¿Quién es en verdad Dios? ¿Qué significa en verdad salvación? ¿Qué hay que hacer para que la vida terrena tenga sentido? ¿Desde qué acción se puede tener esperanza fundada de una plenitud última, de la resurrección?.

7. CONSECUENCIAS DE UNA EVANGELIZACION UNIFICADA

Tesis 7a.: Las consecuencias, previsibles a priori y constatables a posteriori, de este tipo unificado de evangelización son: la conversión de la propia Iglesia; la unión de los diversos grupos eclesiales alrededor de esa misión evangelizadora, y la subsecuente desunión de quienes no aceptan este modelo de evangelización, la persecución a la Iglesia, no sólo ni preferentemente como institución, sino como misionera; la credibilidad ante el mundo, sobre todo los oprimidos; la autoconciencia de la Iglesia de ser el cuerpo de Cristo en la historia.

7.1. El modelo teórico de evangelización que hemos elaborado está basado tanto en el ahondamiento de la realidad cristiana que exige no cualquier tipo de evangelización, como de la práctica de diversas Iglesias en A.L. En un sentido por lo tanto se puede verificar su verdad también a partir de las realizaciones, aunque éstas no agoten nunca la realidad plena del modelo cristiano.

Estas realizaciones han puesto de manifiesto lo que siempre ha sido

verdad, pero no siempre se ha puesto en práctica con la misma intensidad. Y el hecho de su realización es lo que ayuda históricamente a encontrar esa verdad en lo más profundo de la fe cristiana. Entre las concreciones más novedosas del modelo propuesto podemos apuntar las siguientes: el unir a la palabra de proclamación del mensaje y el testimonio de la propia vida, la acción como modo de evangelizar y la denuncia profética; el hincapié en la construcción de un mundo que se aproxime al reino de Dios, sin apelar demasiado precipitadamente a la reserva escatológica, la cual sigue siendo verdad; el enfatizar como forma privilegiada del amor, aunque no la única, la acción por la justicia; el aceptar la conflictividad que este modelo de evangelización desencadena; recalcar la dimensión de parcialidad de la fe cristiana, haciendo de los pobres el destinatario privilegiado de la evangelización.

7.2. El poner en práctica este modelo de evangelización ha tenido ya consecuencias visibles en A.L. En cuanto estas consecuencias sean realmente

cristianas serán a su vez una verificación no ya conceptual, sino real de lo que de verdad existe en este modelo. Entre estas consecuencias nos parecen las más importantes las siguientes.

El nuevo modo de evangelización, sobre todo la adopción efectiva de lo que hemos llamado la óptica del pobre, ha supuesto un proceso de conversión tanto al nivel de comprensión teórica de la fe cristiana, como en cambios reales de vida y de formas de actuar. Desde Medellín son ya numerosos los documentos oficiales de episcopados latinoamericanos que reflexionan de forma muy distinta a como se hacía antes. Y son también numerosos los nuevos enfoques de vida y actividad que se observan a lo largo de todo el continente.

El nuevo modelo de evangelización, sobre todo cuando se ha llevado a cabo consecuentemente la denuncia profética y la acción por la construcción del reino, ha supuesto la persecución. Esta se ha dirigido en diversos lugares no contra la Iglesia como institución, sino contra la misión de la Iglesia, sus agentes

evangelizadores y los destinatarios de la misión.

El nuevo modelo de evangelización ha supuesto también un notable auge de la unidad de la Iglesia. Esta unidad se ha hecho transversalmente, incluyendo a todos los estamentos de la Iglesia: Jerarquía, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos, campesinos, intelectuales. Lo que realmente ha unido ha sido la misión a realizar y el sufrimiento común. Por otra parte ha surgido también la desunión, desgraciadamente, por las mismas causas. Independientemente de las subjetividades y de los juicios morales sobre personas y grupos concretos que estén en uno u otro bando, lo importante es recalcar el hecho de que no es la Iglesia como ente abstracto la que tiene capacidad de unir o desunir, sino la misión. De esta forma también, la deseada unidad de la Iglesia (cfr. Jn. 17, 22) se ve cada vez más como una tarea a realizar con unos medios concretos que no puede lograrse al precio de ignorar lo típico de la misión cristiana. Pues en nuestro tiempo también se hace más evidente que la palabra de Dios es más cortante que espada de dos filos (cfr.

Hebr. 4, 12).

También este nuevo modelo ha supuesto para la Iglesia recobrar credibilidad. Cada vez se hace más real que la Iglesia vive en la historia de los hombres y existe para ellos; que participa realmente de los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro continente. Esta credibilidad acaece no tanto cuando la Iglesia trata de explicar su doctrina atacada o cuestionada, sino cuando pone los signos de una realidad que anuncia. Es el criterio que recorre todo el N.T. Nadie tiene más amor que aquél que da su vida por los demás. En la disponibilidad de darlo todo y de hacer eso en favor de los hombres, la Iglesia recobra credibilidad.

Por último este tipo de evangelización, precisamente porque está basado en el mismo ejemplo de Jesús como "el primer evangelizador" (E.N. n. 7) hace sentir a la Iglesia que ha encontrado el verdadero camino para nuestro tiempo en nuestro continente. Completa en su cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo (cfr. Col 1, 24) y ve también en él al primogénito en la resurrección

(cfr Col 1, 18). Se siente desde dentro unida a Cristo en el sufrimiento y en la esperanza de plenitud, pues ambas surgen de una misión concebida y practicada como la de Cristo.

Aunque la Iglesia en A.L., realiza este modelo de evangelización con mayor o menor intensidad, en la medida en que lo lleva a cabo se siente realmente como lo que es: la continuadora de la persona y misión de Jesús a lo largo de la historia.

NOTAS

(1) Que las iglesias locales deben leer creativa y no sólo pasivamente los diversos documentos de la Iglesia universal aparece ya en la Octogésima Adveniens: "Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal... Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecida mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción..." (n. 4). Y la misma *Evangelii Nuntiandi* invita a la reflexión "a todo el pueblo de Dios" (cfr. n. 5). Y enumera claramente cuál es el servicio de la Iglesia universal a las iglesias locales y a la inversa: "Una Iglesia particular que se desgajara voluntariamente de la Iglesia universal perdería su referencia al designio de Dios y se empobrecería en su dimensión eclesial. Pero por otra parte, la Iglesia "difundida por todo el orbe" se convertiría en una abstracción, si no tomase cuerpo y vida precisamente a

través de las Iglesias particulares. Sólo una atención permanente a los dos polos de la Iglesia nos permitirá percibir la riqueza de esta relación entre la Iglesia universal e Iglesias particulares" (n. 62).

(2) Esta eclesiología del signo habría que completarla con el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. En él se dice que "la Iglesia peregrinante es, por naturaleza, misionera" (n. 2, subrayado nuestro). La afirmación en su formalidad es muy importante para nuestro propósito.

(3) No podemos ahora fundamentar todo lo que sigue a continuación. El tema del origen de la Iglesia y su relación con el Jesús histórico ha sido abundantísimamente tratado. Baste remitir al reciente artículo de L. Boff, "El Jesús histórico y la Iglesia. ¿Quiso el Jesús pre-pascual una iglesia?", *Servir*, 63/64 (1976), pp. 263-284, en el que se resume las posiciones exegeticas y sistemáticas comúnmente aceptadas hoy entre los especialistas.

(4) Lo que llamamos concepción histórica quiere decir que el N.T. debe en general ser leído como historia a

través de la cual se comprende también su doctrina. Reconocer esto es importante para el problema que nos ocupa, pues aún cuando la exégesis dificulte aceptar sin más como palabra del Jesús histórico el texto clásico de Mt 16, 16-20 o designar exactamente el lugar y tiempo en que las hubiera pronunciado, no supone esto ignorar la realidad fundamental de la fundación de la Iglesia por Cristo, sino buscar en la misma historia de Jesús aquella realidad que desencadena realmente la realidad de la Iglesia.

(5) "Instituyó Doce para que estuvieran con él y para ser enviados..." (Mc 3, 14) "estar con Jesús no significa en la teología de Marcos el hecho pasivo de centrarse en la persona de Jesús, sino en la globalidad de su misión. "El 'discípulo' es aquél que está al lado de Jesús, que le va a acompañar en todos sus desplazamientos", P. Benoit, M.E. Boismard, *Synopse des quatre Evangelles*, Tome II, p. 124. No tiene pues el sentido unilateral personalista al centrarse en la persona de Jesús. La contraposición del v. 14 entre "estar con Jesús" y "ser enviados a predicar" es la

contraposición entre acompañar la misión de Jesús o ir enviados a misionar sin Jesús.

(6) En la teología de Marcos este texto corona la serie escalonada de textos sobre la misión: "Institución de los doce en vistas a la misión (Mc 3, 14-15), consignas sobre la misión (Mc 6, 8 - 11), y finalmente partida a la misión (Mc 6, 12 - 13)", *ibid.*, p. 216.

(7) Es ya muy conocida la tesis adelantado por E. Peterson ya en 1929, y retomada y matizada posteriormente por R. Guardini, H. Schlier y J Ratzinger, entre otros. Según esta tesis la condición histórica de posibilidad de que surgiese la Iglesia después de la resurrección consiste en que 1) los judíos, como pueblo elegido, no han aceptado a Jesús; 2) la venida de Cristo no acaeció ni fue esperada ya inminentemente, y 3) la decisión de los apóstoles de ir a los gentiles.

(8) Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975, p. 23.

(9) La superación que hace el Vaticano II de una concepción intelectualista de la revelación no fue históricamente

fácil, pues en la teología oficial se suponía eficazmente que la revelación era fundamentalmente comunicación de verdades. Al añadir los "hechos" a las "palabras" en la misma realidad de la revelación está afirmando un concepto globalizante de revelación. El mismo problema aparece en la evangelización. Por novedosos que parezca introducir la acción en la misma noción de evangelización no se está más que sacando las consecuencias del modo primigenio de lo que es evangelizar, que no es otra cosa que la misma revelación de Dios.

(10) En la Octogésima Adveniens aparece muy claramente expresada la necesidad de la acción. Es cierto que el contexto es distinto al de la *Evangelii Nuntiandi* en dos puntos importantes: 1) formalmente no se habla de evangelización sino de la postura de la Iglesia ante la problemática social, y 2) se hace la distinción entre el papel de la jerarquía, cuya función es fundamentalmente iluminadora de la acción, y el de los seglares a quienes se pide una acción directa. Pero con estas reservas es muy iluminador

que esta encíclica recalque “no basta recordar principios generales, manifestar propósitos, condenar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia profética...” sino que afirma también “por ello dirigimos nuevamente a todos los cristianos, de manera apremiante, un llamamiento a la acción... Pertenece (a los seculares) mediante sus iniciativas y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar del espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de su comunidad de vida” (n. 49)

(11) Al hablar de partes “integrantes” no pretendemos caer en la polémica usual entre partes “sustanciales” “esenciales” o “integrales”. Solo queremos afirmar que si faltara una de las tres dimensiones enunciadas y por las razones explicadas no habría evangelización de hecho en el sentido cristiano del término.

(12) No hay que minusvalorar, no sólo al nivel pastoral sino teológico, el mismo hecho de las abundantes denuncias de Episcopados latinoamericanos desde Medellín, como se recogen en Juan

Hernández Pico, ECA, enero 1978. Eso muestra históricamente que la buena nueva sólo puede decirse en nuestro continente si va acompañada también de la denuncia.

(13) I. Ellacuria, *Teología Política*, San Salvador, 1973, pp. 1-10.

(14) La Octogésima Adveniens apunta a la influencia de las estructuras en la vida personal, y llega a hablar incluso de una fuerte predeterminación (cfr. n. 50).

(15) La distinción entre cristianismo como fe y como religión la hemos elaborado en *Cristología desde América Latina*, México, 1976, pp. 221-255.

(16) Este problema está tratado concienzudamente por I. Ellacuria en “Fe y Justicia”, *CHRISTUS*, Agosto-Octubre (1977) y más someramente en nuestro trabajo “La oración de Jesús y del cristiano”, *CHRISTUS*, Julio 1977 pp. 40-44.

(17) Al hablar del evangelizador no nos detenemos a especificar los diversos tipos de evangelizadores y sus diferentes funciones, como aparece por ejemplo en la E.N. nn. 59-73. Esta diversificación es

necesaria a la estructura de la Iglesia. Pero la tesis que afirmamos es previa a la diversificación entre los evangelizadores. Para cualquiera de estos debiera servir la tesis de que se constituye en evangelizador a través de la evangelización.

(18) Obviamente hablamos aquí de Jesús en su realidad humana, tal como se transparenta en los evangelios. Este problema lo hemos elaborado más a fondo en *Cristología desde América Latina*, pp. 79-107.

(19) I. Ellacuria, “Diez años después: ¿Es posible una universidad distinta?”, *ECA*, 324/325 (1975), p. 609.

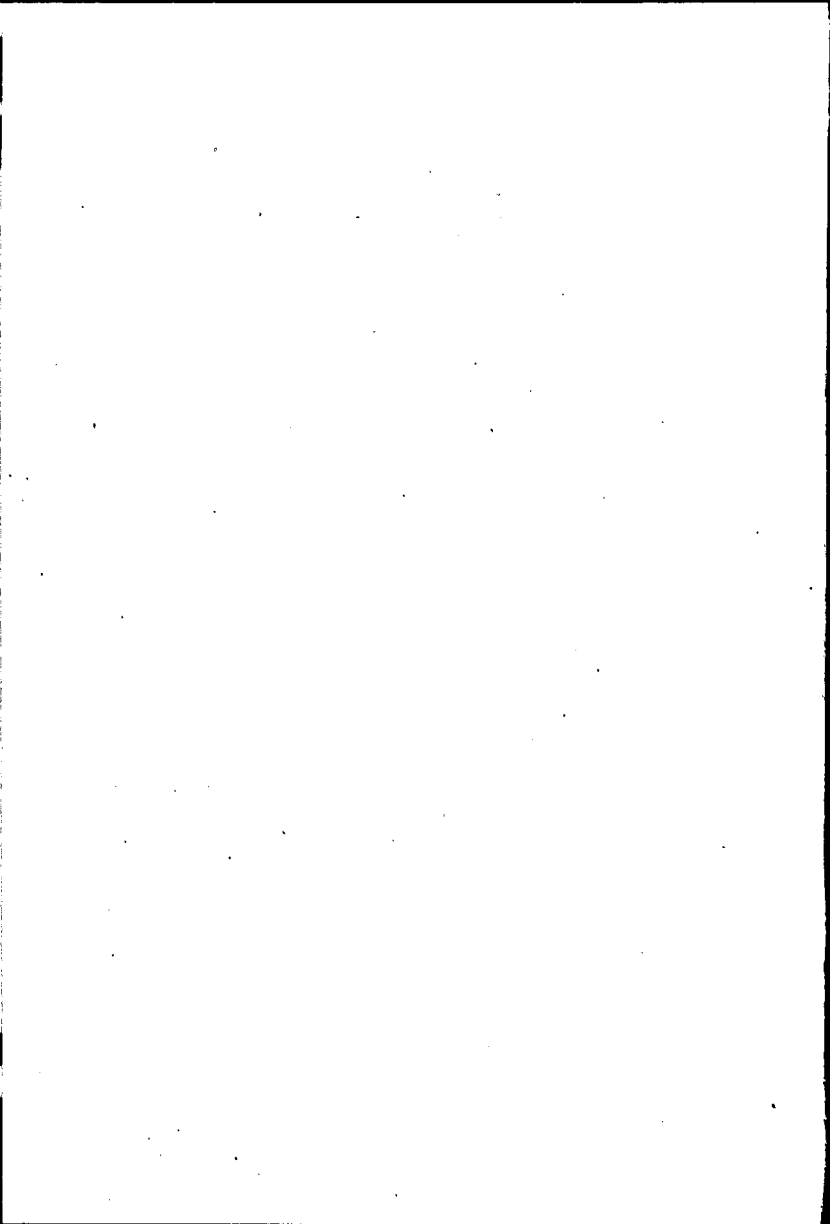
(20) Cfr. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima, 1971, pp. 336-372; cfr. también el número monográfico “Los pobres y la Iglesia”, *CONCILIUM* 124 (1977).

(21) Es muy importante constatar el hecho de que las grandes encíclicas sociales desde hace un siglo han tenido un punto de partida parcial. Aunque han elaborado una doctrina social de la Iglesia, que va dirigida a todos los

cristianos y todos los hombres, lo que ha motivado esa doctrina ha sido siempre la situación de aquellos, personas, clases sociales o pueblos, que en una determinada época representan a los pobres y oprimidos. Esto aparece casi siempre en las mismas introducciones a las encíclicas. Baste como ejemplo citar la primera gran encíclica, la *Rerum Novarum*. "El asunto es difícil de tratar y no exento de peligros. Es difícil realmente determinar los derechos y deberes dentro de los cuales hayan de mantenerse los ricos y los proletarios los que aportan el capital y los que ponen el trabajo... Sea de ello, sin embargo, la que quiera, vemos claramente, cosa en que todos convienen, que es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa" (n. 1). En esta parcialidad se encuentra el principio hermenéutico fundamental para comprender la doctrina social, que sólo en apariencia es una doctrina abstracta y neutral. Y ese mismo principio hermenéutico es el que pretendemos introducir no sólo en la doctrina

social, sino también en la misma noción de evangelización.

La Unidad y el Conflicto dentro de la Iglesia



Unidad y división, reconciliación y conflicto son realidades humanas que recorren la historia de los hombres y también la historia de la Iglesia. Son realidades que expresan diversos valores, el deber ser y el no deber ser de la Iglesia. Pero son en primer lugar realidades históricas que no se pueden negar. Lo que pretendemos en este artículo es analizar y ver la relación entre ambos. Si hacemos hincapié en lo que de conflicto y división existe en la Iglesia, es para desideologizar la comprensión teológica de la unidad y para ayudar a mostrar en qué debe consistir ésta y cuáles son sus condiciones cristianas de posibilidad.

El conflicto dentro de la Iglesia es un hecho, y es un hecho nuevo que aflora novedosamente desde el Vaticano II. Es frecuente escuchar las voces que provienen de las altas esferas vaticanas denunciando la protesta, como hecho generalizado en nuestros días. En América Latina raro es el país o la diócesis en la que no surja un conflicto entre la jerarquía y la base de cristianos, entre los mismos fieles, y —lo que es aún más notable— entre los mismos obispos. Por grande que sea el intento de dar la sensación de unidad, las divisiones y los conflictos, tanto en los diversos países como a nivel de todo el

continente, es una evidencia que se impone por sí misma.

El hecho por lo tanto no se puede negar. Más interesante e importante es analizar en qué consiste su novedad, sus raíces y su sentido. Esto es lo que pretendemos analizar en este trabajo, deteniéndonos en lo que el conflicto tiene de estructural y de eclesial. Al concentrarnos en la estructura de la Iglesia, queremos superar el análisis meramente personal y psicologizante de las causas de los conflictos. Es evidente que el pecado personal, la voluntad de poder de personas y grupos a imponer sus ideas es una de las causas de los conflictos. Según un adagio antiguo, “ubi peccatum, ibi multitudo”, donde hay pecado allí hay desunión. Pero lo más importante es analizar qué formas concretas toma esa pecaminosidad, inherente a toda persona y grupo social, en la estructura eclesial. Nos concentramos también en el aspecto eclesial de esa estructura llamada Iglesia. Eso quiere decir, que no nos vamos a fijar tanto en la conflictividad inherente a cualquier institución —lo cual vale también para la Iglesia—, sino en lo que el mismo “ser Iglesia” aporta al conflicto. Y con ello también el planteamiento correcto de lo que deberá ser la unidad de la Iglesia y el modo de lograrla.

I. EL HECHO DEL CONFLICTO ECLESIAL EN NUESTROS DIAS

En la historia reciente de la Iglesia antes del Vaticano II, ésta ha dado la sensación de unidad dentro de sí misma. Existían grandes tensiones entre los diversos grupos de cristianos, sobre todo entre católicos y protestantes; pero la Iglesia católica se concebía a sí misma por su esencia, y así intentaba aparecer históricamente, como la Iglesia "una". En esa unidad veía una de sus notas constitutivas, y de ahí que la "unidad" fuese ideologizada no sólo como el ideal escatológico al que debería tender la comunidad eclesial, sino como una realidad histórica que de esa manera mostraría, además, a la Iglesia católica como la verdadera Iglesia de Cristo. No ya el conflicto público, hiriente y contestatario, sino que la mera división de opiniones aparecía como un peligro, un no deber ser; y de ahí también que disciplinariamente se impusiese una misma liturgia, una misma teología y aún filosofía, una misma ética. La Iglesia católica daba la impresión de unidad monolítica, aun cuando examinada más a fondo esa unidad no pasara muchas veces de la uniformidad.

Sin embargo, la misma estructura jerárquica de la Iglesia, tal como se concebía y se desarrollaba prácticamente

antes del Vaticano II, suponía una conflictividad latente. La distinción entre jerarquía y fieles, entre superiores y súbditos, entendida eficazmente desde una eclesiología monárquica, que arrancaba de la teología post-tridentina de controversia, suponía una situación de equilibrio inestable. En teoría y práctica, a la jerarquía le estaba reservado el poder doctrinal, ejecutivo y judicial; los fieles formaban ciertamente parte de la Iglesia, pero de modo pasivo.

En este momento es irrelevante si la concepción jerárquica de la Iglesia, si el paso de eclesiología a jerarcológia, estaba bien fundamentada en la Escritura y en la tradición anterior. Lo importante es constatar que la Iglesia estaba estructurada en forma de grupos, no sólo en cuanto éstos tuviesen legítimamente diversas funciones en la Iglesia, sino en grupos que sociológica y eclesiásticamente eran distintos y a veces antagónicos. Existía por lo tanto una situación de conflictividad latente, que a veces se traducía en situación de conflictos actuales. Pero éstos procuraban ser suprimidos con medidas administrativas y condenadas ideológicamente en nombre de la unidad de la Iglesia como algo absoluto.

Ante esta situación de uniformidad, históricamente impuesta y justificada en nombre de la uniformidad, los primeros intentos por superarla y por concebir a la Iglesia, a lo sumo como una unidad compleja y no meramente uniforme, se hicieron en nombre del "pluralismo" (1). El presupuesto de sus defensores es que ni la ideología ni la cultura son eternas, como se demostraba a base de la filosofía y a la misma historia de la Iglesia, sino históricas y cambiantes, y de ahí que se exigiese el pluralismo, sobre todo en la teología y la liturgia. También aparecieron intentos más tímidos de exigir el pluralismo en la forma de vida sacerdotal por ejemplo en el movimiento de los sacerdotes obreros o incluso en la petición, ya en tiempo de Pío XII, de separar el sacerdocio ministerial y el celibato.

Estos intentos tuvieron mayor o menor fortuna, pero de alguna forma el pluralismo fue sancionado por el Vaticano II, o por lo menos por la teología que se desarrolló a su alrededor. Para nosotros lo importante es notar que el pluralismo, como modelo teórico de reconciliar unidad y multiformidad, no era por esencia conflictivo. Ese modelo pedía la diversidad de formas en teología y liturgia, sobre todo,

pero manteniendo la unidad genérica, de la cual las diversas teologías y liturgias fuesen aplicaciones. El presupuesto era la unidad y lo problemático aparecía en las diversas expresiones de la unidad originante. Presuponía por lo tanto la convivencia pacífica de diversas maneras de ser Iglesia. Pero en el pluralismo estaba ausente la concepción de la unidad a partir de la misión, es decir, a partir de lo por hacer, tanto en el sentido futuro como próximo. Y estaba ausente sobre todo la parcialidad de esa misión. La dirección hacia el pobre y el oprimido, si es que se consideraba, era una más de las exigencias, pero no la que concretaba todo el hacer eclesial. Y al faltar esa parcialidad constitutiva se ignoraba la constitución del mundo y de la Iglesia de forma antagónica entre oprimidos y opresores, lo cual es la más profunda causa del conflicto y la óptica también de considerar la unidad de la Iglesia.

En nuestros días, y sobre todo en América Latina, el problema se presenta de manera distinta. No se niega que exista el problema arriba descrito, que proviene de una determinada comprensión de lo que es la Iglesia jerárquica; pero se afirma que no es lo más típico ni lo que explica la

situación actual de conflicto y de la unidad. Dos son las características que diferencian nuestra situación de la anterior. En primer lugar, descriptivamente, es un hecho bastante novedoso en la Iglesia de la historia contemporánea que la primera línea que divide o aglutina al cuerpo eclesial no es la línea de la autoridad, y correlativamente de la obediencia, sino la línea de la comprensión y praxis de la fe. Lo que hoy existen son corrientes distintas que atraviesan a la jerarquía y a la base de los fieles. No se puede hablar hoy de una jerarquía, de un clero, de los seglares. Las diversas corrientes aglutinan y arremolinan en torno a sí a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares; relativizan el status social dentro de la institución eclesial. Pero el fenómeno arremolinador en torno a una corriente ideológica y praxica divide a las corrientes entre sí. La situación actual se caracteriza por lo tanto en primer lugar por una mayor unión eclesial, desconocida en tiempos pasados, lo cual a su vez provoca una desunión entre las diversas corrientes, y el conflicto dentro de la Iglesia.

Y en segundo lugar no es tanto la problemática intraeclesial la que plantea el problema de la unión o de la división, sino la misma realidad del tercer mundo, como

realidad que está fuera de la Iglesia, la que originó los remolinos aglutinantes de cristianos y la división entre ellos. Esta realidad fuera de la misma Iglesia es la que hace que lo que antes pudiese llamarse simple división o separación o mentalidades distintas, se convierta ahora en conflicto. Este conflicto aparece como inevitable y necesario, y exigido además en nombre del evangelio, y precio para la verdadera unión.

En concreto, en los últimos años la conflictividad dentro de la Iglesia se puede simbolizar en las diversas posturas que los diversos grupos de cristianos toman con respecto a Medellín. Esto funge como símbolo que une y desune. En teoría ningún cristiano sensato, y menos si es jerarca, se atreverá a descualificar a Medellín; pero en la práctica se está haciendo. En esta situación unos hablan de un "retroceso de Medellín" y otros de una "correcta interpretación de Medellín". Para unos Medellín fue el comienzo de una nueva etapa, cuyas virtualidades hay que desarrollar y concretar; según éstos Medellín está sufriendo hoy la muerte de mil cualificaciones y distingos, que hace que no quede mucho de su sustancia original, que una lectura, aún ingenua, descubre en él. Para otros Medellín fue una

sorpresa, que se aceptó en principio, pero sin saber a ciencia cierta en qué consistía la sorpresa ni las consecuencias históricas que desencadenaría. Al aparecer éstas, aparece también la marcha atrás, las cualificaciones, las "correctas" interpretaciones, en el fondo, el intento de eliminar la sorpresa, para volver al terreno más conocido de la vida y política eclesiales tradicionales, y evitar los confrontamientos con los poderosos y las persecuciones.

Esta situación no puede ser descrita correctamente como "pluralismo". En primer lugar porque no es un fenómeno, como el anteriormente reseñado, de reivindicación de las bases ante el uniformismo impuesto por la autoridad, sino que la situación atraviesa transversalmente la base y la jerarquía. Además el pluralismo supone en principio una variedad de opciones y corrientes, mientras que en América Latina las opciones se van reduciendo eficazmente a dos (2). Ello hace que si en el pluralismo se puede concebir una coexistencia pacífica entre varios modos de pensar, la polarización en dos corrientes, que no son sólo de pensamiento sino de praxis, en la situación actual no exista la tal

convivencia pacífica, sino que existe oposición entre ambas corrientes.

Si el pluralismo fue en su origen una forma de cobrar libertad frente a la uniformidad impuesta, en la actualidad de América Latina con gran frecuencia se convierte en el alibi para no aceptar eficazmente la línea de Medellín. Es decir, el apelar al pluralismo —lo cual hoy también en América Latina tiene su sentido dentro de la corriente de la teología de la liberación— se convierte con gran frecuencia en arma de política eclesial para defender posturas e intereses claramente conservadores.

Que la situación eclesial tiene estructuralmente carácter de conflicto, se ha probado abundantemente en los últimos años. Numerosos puestos importantes en la dirección del CELAM y de sus diversas comisiones, han sido ocupados en virtud de la postura ideológica de los obispos, Institutos que surgieron a partir de Medellín han sido suprimidos o reubicados. Por otra parte un número considerable de obispos busca otras plataformas de reunión y comunicación que no sean sólo o principalmente las del CELAM o las Conferencias Episcopales. A nivel de grupos de base existen diversos

movimientos que, al menos estructuralmente e independientemente de la intención de los individuos, buscan líneas de trabajo opuestas: existe una proliferación de movimientos que intentan volver a la interioridad de la fe cristiana, a encontrarse en la liturgia, en la ordenación de la vida privada y familiar; mientras que otros grupos buscan en directo la eficacia sociopolítica de su fe cristiana. Existe un considerable grupo de movimientos sacerdotales que chocan en la teoría y en la práctica con el ejercicio tradicional del ministerio sacerdotal. Existe el diverso apoyo económico —indirectamente a través del influjo sobre las organizaciones europeas y norteamericanas— a unos grupos de cristianos o a otros, según su línea de acción. Existe la competencia a nivel de ideología: hay quienes se arremolinan en torno a la teología de la liberación, en alguna de sus formas, y quienes la combaten, ofreciendo como alternativa la teología tradicional, más o menos adecuada, o una teología de la liberación aguada y nominalista, y en el fondo antiliberationista. Existe la competencia en la misma organización de congresos de teología y de pastoral. Se invita a

diferentes teólogos según sean los organizadores. Incluso se ha vuelto a reavivar el problema de la ortodoxia de algunos teólogos, no porque estos tengan ningún interés de revivir viejas herejías, sino como un arma de descrédito contra ellos. Más recientemente se da el hecho triste de ocultos manejos en la preparación de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en 1978. Y no puede calificarse sino de escandaloso conflicto las diversas y aun opuestas reacciones de diversos obispos ante situaciones eclesiales, sobre todo de persecución, donde incluso ha habido mártires sacerdotes y catequistas.

Todas estas observaciones, y otras más que se pudieran hacer muestran claramente que la situación actual de la Iglesia en América Latina es de conflicto y no meramente de pluralismo. Las dos corrientes que existen van tomando en su dirección global, aparte de los detalles, carácter antagónico. Y quizás lo más interesante y novedoso, es que no parece que de ahí vaya a surgir un cisma o herejía en el sentido tradicional de la palabra, pues los cristianos de avanzada pretenden permanecer en la Iglesia. Si esto es así, el conflicto está ahí y estará por largo tiempo:

y no parece que se va a solucionar apelando a la unidad genérica de la Iglesia, ni a la legitimidad del pluralismo, ni siquiera a una doctrina de los carismas; pues no se trata de dos corrientes que se comprenden como funciones complementarias dentro de la Iglesia, sino que ambas pretenden ser concepciones globalizantes de la existencia eclesial, y por lo tanto van a ser antagónicas, al menos en la práctica.

Si nos hemos detenido algo a analizar el conflicto y a caracterizarlo no como simple pluralismo, es para comprender mejor el sentido positivo de lo que debe ser la unidad deseada de la Iglesia y para desideologizarla, tanto desde la realidad de los hechos como desde la misma teología de la Iglesia. Esta es la finalidad que persiguen las siguientes reflexiones.

II. IMPORTANCIA DE LA NUEVA ECLESIOLOGIA PARA LA POSIBILIDAD DEL CONFLICTO INTRAECLESIAL

Lo que pretendemos en este apartado, es analizar cómo una nueva eclesiología ha hecho posible y real el conflicto intraeclesial. No se pretende afirmar que la eclesiología como mera teoría haya desencadenado los conflictos, sino que una nueva eclesiología ha desbloqueado la justificación de la unidad de la Iglesia, considerada como uniformidad y ha hecho que la Iglesia se introduzca realmente en el mundo, que es el lugar del conflicto. Obviamente esto sólo lo podemos hacer programáticamente, sin descender a detalles, apuntando sólo a aquellos momentos del desarrollo verdaderamente significativos.

1. Como primera afirmación fundamental podemos decir que la Iglesia no es el reino de Dios. Cual sea su relación positiva con ese reino es otro problema, que analizaremos más adelante. Pero ahora conviene insistir en la negación, pues es el primer paso para desbloquear una falsa eclesiología, tanto por lo que toca a los contenidos como al mismo proceso de justificación de esos contenidos.

Este descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo,

cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico. En el análisis de eso escatológico (último) al servicio del cual estaba Jesús, se descubrió que lo propiamente escatológico era el reino de Dios y no la Iglesia. Jesús no predicó ni instituyó —en el sentido convencional del término— una iglesia, sino que anunció un reino de Dios que se acercaba. Lo último y definitivo para Jesús era el reino, y no la Iglesia.

Esto no significa en absoluto que no exista una continuidad teológica e histórica entre Jesús y la Iglesia que surge después de su resurrección, y que en ese sentido no se deba hablar de una “fundación” de la Iglesia por Cristo. No es éste el lugar para desarrollar positivamente este tema. Lo importante es recordar que lo último es el reino, y que la Iglesia no tiene ese carácter absoluto que le compete sólo al reino, sino que tiene un carácter relacional. Como Jesús, su esencia y plenitud se deriva de la relación al reino.

Lo segundo que implica el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios es que éste es crisis. En cuanto aparición de lo último relativiza y critica cualquier realidad creada. El reino de Dios no llega como

posibilidad de la existencia presente, sino siempre a través de una ruptura. Y no existe nada creado o histórico que no deba pasar por esa ruptura. Obviamente Jesús no pudo hablar de la ruptura por la que ha de pasar la Iglesia; pero de su actitud ante las estructuras, incluso salvíficas y queridas por Dios según el AT, se desprende que el reino de Dios relativiza todo: las instituciones de Israel, la alianza, la ley, incluso las mismas tradiciones sobre Dios y el reino de Dios, en cuanto a tradiciones concretas. El reino de Dios, en cuanto realidad nueva, y el Dios de Jesús, en cuanto Dios mayor, relativiza todo lo creado y lo hace entrar en crisis.

De esto se deducen dos tipos de consecuencias; unas sobre la Iglesia en su totalidad y otra sobre la estructura institucional de la Iglesia. Por lo que toca a la Iglesia en su totalidad, si ella no es adecuadamente el reino de Dios, entonces en principio puede ser criticada; y en cuanto al reino de Dios pone en crisis cualquier realidad histórica, entonces tiene que ser criticada. Estas formulaciones son todavía muy genéricas, y a este nivel pueden ser aceptadas sin mayor dificultad, para quien no quiera negarse a la evidencia de la exégesis.

Estas afirmaciones tampoco explican directa y adecuadamente el conflicto actual de la Iglesia en América Latina, pero aceptarlas o no es la base para comprender la posibilidad y el sentido de tal conflicto. Es verdad que no se afirmará ya normalmente que la Iglesia es adecuadamente el reino de Dios, es decir, algo absoluto; pero en la práctica se sigue actuando muchísimas veces como si lo fuera. Lo supuestamente absoluto de la Iglesia se traslada eficazmente al Papa, al Vaticano, a una Conferencia Episcopal, o por otra parte a un determinado movimiento de avanzada.

La mayor tentación estructural de la Iglesia como tal, consiste en su misma realidad relacional. Por una parte es depositaria de la tradición del reino y de la exigencia a realizarlo; por otra parte ella misma no es el reino. Esto le coloca en una situación de "concupiscencia", de querer ser adecuadamente aquello a lo que sólo puede y debe apuntar y servir al reino de Dios. Por ello la posibilidad del conflicto está siempre ahí; y cuando una situación determinada muestra más claramente la diferencia y distancia entre Iglesia y reino, entonces el conflicto surge — y debiera surgir — espontáneamente.

El descubrimiento del reino de Dios como lo último ha sacado a luz esta elemental verdad: la Iglesia en totalidad no es absoluta, y por lo tanto estructuralmente criticable.

Si la Iglesia no es algo absoluto, entonces tampoco lo son sus estructuras. Cada una de ellas tendrá una función en principio positiva para todo el cuerpo eclesial. Pero en último término existe algo que juzga por igual a jerarcas y simples fieles. La estructura de la Iglesia no es en sí ya salvífica. Y puede surgir dentro de la Iglesia alguien que le recuerde esa verdad, bien sea de la jerarquía o de los fieles. Cuando dentro de la Iglesia se cae en la cuenta de la diferencia entre Iglesia y reino de Dios, entonces surge el conflicto cristianamente. Y en principio no existe en la Iglesia ningún mecanismo institucional que pueda apagar esa protesta, si es que la crítica se hace, no en virtud de un propio interés, sino en virtud del reino de Dios.

Con esto no se ha dicho todavía cómo debe tratarse el conflicto, quién tiene derecho y deber a provocarlo, cómo se debe solucionar, etc. Lo único que se ha pretendido decir es que si la realidad de la Iglesia es relacional y no absoluta,

entonces deja de ser intocable, es criticable. Esto, que ha sido verdad desde los comienzos del N T., pero que fue eficazmente olvidado desde Trento, es lo que se ha vuelto a descubrir a nivel teórico con el análisis del mensaje escatológico de Jesús.

2. La segunda afirmación fundamental es que la Iglesia debe proseguir la realidad del Jesús histórico. La Iglesia tiene varias actividades, tiene una liturgia, una doctrina, una organización, etc. Pero lo más fundamental suyo consiste en el proseguimiento de Jesús. Si no hace esto ha viciado su esencia, y haciendo esto hará todo lo demás cristianamente.

En qué sentido el redescubrimiento del Jesús histórico es una de las causas actuales del conflicto la podemos ver en tres pasos. En primer lugar, la realidad de Jesús es también relacional: él no se predicó a sí mismo, ni siquiera simplemente a Dios, sino el reino de Dios; o dicho de otra forma predica a Dios que se acerca en su reino. Esto significa que estrictamente hablando Jesús tampoco es algo absoluto en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y con el Padre que a través de él se va a revelar. Jesús es absolutamente el Hijo, y lo

es absolutamente en cuanto vive de y para el Padre.

En segundo lugar la relación de Jesús con el reino no es meramente de predicación, sino de acción. Jesús no declara meramente una verdad para ser sabida, sino que pone toda su vida al servicio de la realización de esa verdad. No sólo predica que el reino de Dios se acerca, sino que intenta realizarlo. La Iglesia contemporánea ha sido deudora de una concepción de revelación más bien doctrinaria. Ya en el Vaticano II se trató de completar esta doctrina añadiendo que la revelación se da en "palabras" y en "hechos" Pero el mismo Vaticano II no reflexionó suficientemente sobre la relación entre las palabras y los hechos de Jesús. En esta situación el descubrimiento consiste en que Jesús no sólo predica la venida del reino, sino que lo intenta instaurar, lo intenta hacer. Su vida está dedicada a la praxis del reino, como aparece en su actividad en favor de los oprimidos, sus prodigios, sus exorcismos, su crítica ante una sociedad que es la negación del reino, su actitud consecuente en el hacer hasta la muerte. Aquí propiamente no se opone palabra a hechos, pues la palabra, por ejemplo como crítica profética, como concientizadora,

como interpelación, como teoría de lo que ha de venir, es también una praxis. Lo que se opone es una concepción de la actividad de Jesús como doctrina sobre el reino o como praxis del reino, en la cual estarán incluidas los hechos y las palabras.

En tercer lugar Jesús intenta hacer el reino de dios dentro de su historia concreta. Esa historia está dominada por el pecado en sus diversas formas: por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en esa estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva, y por ello el poder del pecado recayó sobre él.

Este redescubrimiento del Jesús histórico tiene grandes consecuencias para la comprensión de la Iglesia sobre sí misma. Si la Iglesia reconoce en su

fundador no un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús.

Pero si esto es así, de ahí se deducen varias consecuencias para la Iglesia que van a causar conflicto, por lo menos en nuestra situación histórica. Lo primero es que la Iglesia no puede ni debe predicarse a sí misma, de la misma manera que ni siquiera Jesús se predicó a sí mismo. Siempre que consciente o inconscientemente la Iglesia pretende ponerse a ella misma en primer plano estará dada la posibilidad del conflicto, si alguien le recuerda que ése es su primer y fundamental pecado. El primer conflicto aparecerá en la tensión entre predicarse la Iglesia ella misma, en reforzar sus instituciones, en el intento de crecer ella misma y predicar el reino, algo que es distinto de ella, y que incluso puede ser contrario a su esencia histórica.

Este primer conflicto se agrava si la Iglesia, como Jesús, pasa de una misión de predicar meramente a una realización

práctica del contenido de lo que predica. Mientras la Iglesia considera su misión como el anuncio de algo, aun cuando eso sea tan sublime como Cristo, Dios o el reino, los conflictos intraeclesiales serán relativamente pequeños; se reducirán a la problemática de la ortodoxia, a las discusiones de escuela sobre la hermenéutica y pastoral más adecuadas para hacer comprensible el mensaje. Pero cuando la Iglesia pasa de "anunciar" algo a "hacer" el contenido de lo que se anuncia, entonces surgen los grandes conflictos.

La pregunta clave que se le dirige a la Iglesia de hoy y que condicionará toda la conflictividad intraeclesial es la siguiente: si quiere meramente anunciar a Cristo o hacer lo que hizo Jesús, y así declararle como el Cristo. Obviamente no existe aquí una alternativa total, ni siquiera histórica, pues siempre se ha dado en la Iglesia algo de ambas cosas. Pero el énfasis es muy distinto, y también el conflicto que se seguirá. Si se inclina por lo primero, entonces la situación histórica tendrá que ser conocida para que el mensaje sea comprensible. Pero si se inclina por lo

segundo, entonces la situación histórica tendrá que ser sufrida para poder hacer el contenido de lo que se predica.

A nuestro entender aquí se da la raíz más profunda de la división y los conflictos actuales dentro de la Iglesia: en la concepción teórica y práctica de lo que es la misión. Hoy en día, tanto la unión como la desunión de los cristianos está enraizada en las diferentes alternativas sobre la misión: o preferentemente como un mero anunciar o preferentemente como un hacer. Y este conflicto se agranda si el hacer es como el considerado en el tercer punto sobre el Jesús histórico. Si se realiza realmente en la situación histórica de América Latina sin quedarse al margen del pecado de la situación, un cierto tipo de misión conlleva la oposición, el repudio y la persecución de los poderosos; mientras que el mero anuncio de la palabra suele ser normalmente tolerado. Si a una determinada práctica de la misión, como un hacer el reino, se unen las consecuencias empíricas que provocan, entonces se comprende la última raíz del conflicto intraeclesial. La división se

da entre los que quieren defender a la Iglesia —y a sus personas— del pecado de la sociedad, aunque esto se haga tan sutilmente como reduciéndose al anuncio genérico sobre la verdad de Cristo, y los que quieren introducir a la Iglesia en la sociedad de pecado con todas sus consecuencias. El conflicto no es por lo tanto la mera división de opiniones sobre cómo se puede realizar la misión de la Iglesia dentro del pluralismo, sino que surge de la concepción teórica y práctica de lo que significa hacer el reino.

Si la misión cristiana es un hacer el reino, con toda la complejidad que esto supone, entonces se añade un nuevo matiz a la posibilidad del conflicto, pues la misión versa sobre el bien de terceras personas, y más en concreto sobre el bien de los pobres. Ya se explica abundantemente en este mismo número qué significa Iglesia de los pobres, quién es el pobre, la parcialidad del pobre necesaria para que la evangelización, se constituya como tal. Pero desde el punto de vista del análisis del conflicto, lo importante es recalcar que lo más profundo de dicho

conflicto no surge por defender lo intraeclesial de la Iglesia, ni siquiera —como es más típico en países del Primer Mundo— los derechos del individuo como cristiano, que se pueden ver amenazados por medidas disciplinarias. El conflicto surge por defender los derechos de un determinado grupo de hombres, que en nuestro continente son la mayoría, los derechos de los oprimidos, quienes a su vez son también en su mayoría cristianos y aún católicos.

Esta referencia a los pobres, fundada tanto en el núcleo de la teología cristiana, como en la evidencia de nuestra situación, hace por una parte que se sienta la urgencia impostergable de tal misión, y consecuentemente la tensión contra grupos eclesiales, que directa, indirecta pero eficazmente, la impiden, minusvaloran o le quitan la agudeza necesaria. Y por otra parte, como la realidad del pobre es dialéctica, es decir, hay pobres porque hay ricos, hay oprimidos porque hay opresores, una misión que tiene radicalmente al pobre, se convierte históricamente en antagónica. Misionar, ayudar, favorecer al pobre, no puede hacerse

históricamente sin que se sientan atacados los causantes de su pobreza. Y aunque la misión de la Iglesia tiene como destinatarios a todos los hombres, su parcialidad hacia los pobres le introduce claramente en el conflicto histórico, que divide también a la Iglesia entre quienes están a favor del pobre y quienes de hecho no lo están.

Esto aclara la agudeza del conflicto intraeclesial. No se trata de división de opiniones de escuela, ni del destino del cristiano al interior de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo para que oigan que tienen un Padre en el cielo, sino para que vivan ya con el mínimo de dignidad, como correspondería a hijos de ese Padre. Y por ello es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto en la pura subjetividad de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero su raíz no está ahí. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de psicología —como tantas veces

se presupone—, no es un problema de docilidad o rebeldía psicológica, sino que es un problema de misión. La voluntad de poder, como tendencia a la autoafirmación personal, estará presente en todos los grupos implicados en un conflicto. Pero el conflicto no se resolverá sólo negando esa voluntad de poder, sino esclareciendo lo que debe ser la misión cristiana.

Resumiendo, creemos que el origen más profundo del conflicto eclesial está en la diferente concepción de la misión. Mientras ésta se mantenga al nivel del mero predicar, sin excluir que se añadan ciertas exigencias éticas, los conflictos intraeclesiales serán mínimos, como aparece en aquellas partes del mundo o en aquellos grupos de cristianos cuya problemática sigue siendo la ortodoxia, la hermeneútica y la pastoral apropiada para hacer comprensible el mensaje. Pero si la misión de la Iglesia es vista como un hacer, para desde ahí predicar a Jesús como el Cristo, entonces surgen los grandes conflictos, como lo demuestra la experiencia en América Latina. Ese hacer será como el de Jesús, explicitando a Jesús, pero será al fin y al cabo un hacer el reino y no sólo dar información

sobre qué es o cómo debería ser el reino. La misión de la iglesia así comprendida tiene la virtud de arremolinar a muchos cristianos, hace saltar las barreras que han separado a obispos, sacerdotes y seculares. Pero a su vez desune también, y es por lo tanto conflictivo, porque en el fondo no se está defendiendo la propia causa de la Iglesia sino una causa ajena, la de los más pobres.

El enfocar la misión de la Iglesia del modo descrito no hace desaparecer todos los problemas del cristiano hacia dentro y hacia afuera de la Iglesia, tampoco explica todos los matices de los conflictos intraeclesiales, y por ello debe ser complementado con un estudio sobre la voluntad de poder de los diversos individuos y grupos. Pero el hecho fundamental parece que es correcto: los grandes conflictos intraeclesiales surgen en el momento en que la iglesia concibe su misión preferentemente como la de hacer el reino.

3. Al hacer la misión como Jesús, entonces el conflicto del mundo se introduce al interior de la Iglesia. El mundo es un mundo de pecado, en la más antigua tradición bíblica. Lo que la reflexión actual ha añadido a esa verdad

es la visión que de ese pecado tenían los profetas de Israel y Jesús de Nazaret: el pecado del mundo hace que los hombres vivan divididos entre sí, con intereses antagónicos; se dividen en grupos o clases que están en pugna. Hacer la misión en ese mundo “plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la Iglesia. Pero toda la consideración sobre ello debe partir de dos comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible” (3).

Mientras la misión de la Iglesia se conciba de hecho doctrinariamente, el conflicto del mundo no salpicará a la Iglesia misma. “Cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano...” (4). Más aún, si la predicación insiste en lo absoluto de Dios, entonces es posible —como se hace frecuentemente en Europa— recordar la reserva escatológica que ese absoluto impone a cualquier realización humana. De esa forma el conflicto del mundo será lamentable ciertamente, pero en la

práctica no tan importante. Se repetirá que la fe cristiana tiene exigencias éticas, que hay que mejorar el mundo, etc., pero la reserva escatológica quitará agresividad al mensaje ético.

Pero si la misión de la Iglesia es un hacer el reino como Jesús, es decir, dentro de la historia, entonces tiene que situarse en esa historia real con la conflictividad que le es inherente. "Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante; es falsear el verdadero carácter de la comunidad cristiana so pretexto de una actitud religiosa que busca situarse más allá de las contingencias temporales" (5). La escisión social revierte en una escisión dentro de la misma Iglesia. Esto no tendría por qué ser así, si todo el cuerpo eclesial tomase el mismo partido, defendiese los mismos intereses. Pero en la realidad no ocurre esto. En primer lugar porque los mismos cristianos pertenecen a diversas clases sociales, y en segundo lugar porque en su labor hacia afuera toman diversas posturas. Lo que hace que la división

aquí sea tan fuerte es que la acción versa sobre lo concreto. Evidentemente que el cristiano tiene que actuar críticamente, tiene que vivir la tensión entre un amor que en principio se extiende a todos los hombres y un amor que para ser eficaz ha de optar por unos hombres concretos. Pero aún con todas esas cautelas, es innegable que la acción significa opción y concreción. Significa concretar la ideología cristiana en ideologías, que aunque parciales, presenten más eficazmente el camino de la liberación concreta, significa elegir medios concretos para la acción. En el hacer concreto se crean identificaciones efectivas y afectivas con distintos grupos sociales, se corren diversos riesgos. En esta concreción que exige la misión cristiana, considerada como hacer, surge el conflicto intraeclesial. A través del hacer el conflicto que está afuera, en la sociedad, se introduce en el interior de la Iglesia.

Todo lo dicho en este segundo apartado es en sí simple y evidente. Es claro que existe un conflicto en la Iglesia de América Latina, y que ese conflicto estalla visiblemente cuando los cristianos optan por hacer el reino y eligen las mediaciones concretas que parecen

históricamente más adecuadas, aún cuando las usen críticamente. Lo importante para comprender la naturaleza del conflicto consiste en no analizarlo sólo en su último estadio. Cuando esto se hace, se escuchan las voces de que se está analizando el conflicto eclesial sociológicamente, de que se quiere llenar "el pueblo de Dios de significación sociológica" (6). De esta forma se quiere evitar el análisis teológico del conflicto, se presupone que la unidad de la Iglesia es "el centro mismo de toda eclesiología" (7), y que por lo tanto el conflicto no es deseable.

Por esta razón hemos comenzado el análisis desde más arriba que la mera descripción del conflicto actual. Mientras la Iglesia no asimile el "descubrimiento" del reino de Dios, como ultimidad y crisis, y la actuación de Jesús como un hacer el reino, a través de la palabra y de la acción, entonces el conflicto aparecerá siempre como algo indeseado, que atenta a la unidad de la Iglesia. Pero hay que recalcar que la raíz más profunda de la desunión y del conflicto no aparecerá todavía, pero su raíz está ahí. Una determinada comprensión de la fe cristiana lleva por su lógica interna a

un tipo de opción concreta. Y por ello es tan peligroso repetir ingenuamente que "hay que dejar en claro que la unidad esencial de la Iglesia es unidad en la fe"(8). Eso es formalmente correcto, pero eso no soluciona sino que plantea de la manera más radical el problema. Si la fe cristiana es fe en un Dios siempre mayor, un Dios crucificado, si es seguimiento de Jesús en medio de la conflictividad de la historia para hacer el reino, si ese seguimiento implica riesgos y persecuciones, toma de posturas concretas entre la opresión y los opresores, entonces la fe, y no el talante del individuo, es lo que va a desunir. Que a la fe le compete también el crear unidad eclesial es evidente, que por esa unidad hay que trabajar es correcto, que el individuo dentro de la Iglesia deberá estar dispuesto a sacrificar su realización personal para el bien del cuerpo de la Iglesia es también cierto. Pero nada de esto justifica anteponer el bienestar interior del cuerpo de la Iglesia a la misión que la Iglesia ha de realizar, aun cuando esto provoca el conflicto interno.

III. CORRECTO PLANTEAMIENTO DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Suele ser frecuente afirmar que la unidad en general y más aún la unidad intraeclesial es algo bueno. Expresado a este nivel genérico esto es correcto, pero supone una concepción idealista de la Iglesia como unidad. La unidad de la Iglesia aparece en el NT como algo escatológico, que no está simplemente a la mano, sino algo que deba suceder, algo que hay que construir históricamente. Y esto remite de nuevo al terreno de la historia.

Pudiera objetarse que la unidad de la Iglesia no es una forma más de unidad, sino que reviste una dimensión teológica y sobrenatural, anterior y previa lógicamente a los esfuerzos por la unidad. Esto es en parte verdadero y en parte falso. Es verdadero en cuanto que los principios de la unidad de la Iglesia son principios cristianos, como lo afirma Pablo en el clásico pasaje de Ef 4, 4-6: "Un sólo Cuerpo y un sólo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un sólo Señor, una sólo fe, un sólo bautismo, un sólo dios Padre de todos, que está sobre todos por todos y en todos".

Pero el mismo Pablo es consciente de que estos son principios de unidad, y el

enunciarlos no supone ya la realidad de la unidad. Más bien dice que hay que "poner empeño en conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz" (v. 3).

Es importante por lo tanto recalcar que en la Iglesia hay unos principios de unidad, típicamente suyos, pero que esos principios causen de hecho la unidad no lo hay que presuponer sino constatar. Ha sido también frecuente enunciar esos principios en lo que podemos llamar el estadio segundo de la realidad cristiana: como puede ser la ortodoxia o incluso la teología. Pero más fundamental es enunciarlos en su primer y originario estadio. Y estos nos parecen ser la realidad utópica del reino de Dios y el seguimiento de Jesús al servicio de la construcción histórica de ese reino.

Los principios de unidad por tanto tienen un contenido, y por lo tanto la unidad real se verificará en la realización histórica de ese contenido.

El problema de la unidad de la Iglesia ni se plantea correctamente ni se soluciona enfocando la unidad en sí misma, sino los contenidos de los principios de esa unidad. Y a partir de aquí hay que juzgar aquellos aspectos positivos de la Iglesia que promueven esos contenidos y también —aunque paradójicamente— el mismo

conflicto intraeclesial en cuanto esté al servicio de esos contenidos.

Para analizar en más detalle cómo se construye cristianamente la unidad de la Iglesia e incluso qué papel positivo puede jugar el mismo conflicto para esa unidad cristiana, veamos dos dimensiones de la Iglesia, que aunque no son típicas sólo de ella en su formalidad, aparecen también en la realidad histórica y teológica de ella: su aspecto institucional y su aspecto profético.

Por el aspecto institucional queremos indicar no sólo ni en primer lugar lo que se entiende por jerarquía, sino aquella dimensión de la Iglesia que apunta a su corporeidad, orgánica y jerarquizada en diversas estructuras doctrinales, administrativas, litúrgicas, y cuya finalidad es la de dar cohesión y eficacia a su misión. Históricamente, esa dimensión tiene la tendencia a mantener lo que ya se ha logrado de propia autoconciencia de Iglesia y de dirección de la misión. Tiende también positivamente a dar eficacia universal y generalizada, y peyorativamente a rehuir el conflicto y a desconfiar de lo nuevo, hasta que su verdad no se haya impuesto de hecho y justificado teológicamente.

Por el aspecto profético entendemos la dimensión de la Iglesia que, de acuerdo al horizonte utópico del reino de Dios y de la realidad de un Dios mayor, pretende abrir futuro, buscar nuevos caminos, replantear la realidad y misión de la Iglesia en situaciones cambiantes. Históricamente, esa dimensión suele ser conflictiva, pues va acompañada de la denuncia del propio pecado de la Iglesia y cuestiona lo que en un momento determinado es la conciencia colectiva de la Iglesia.

Es importante señalar que a lo largo de la historia los individuos concretos que encarnan más la dimensión institucional y profética pueden ser distintos. En épocas pasadas de la historia ha sido bastante frecuente que la dimensión institucional estuviese representada por la jerarquía en general, mientras que la dimensión profética estuviese representada por los no jerarcas (sacerdotes, religiosos, teólogos, o simples fieles). En la actualidad, como decíamos al principio, esta división no es tan simple en América Latina, aún cuando en parte de la jerarquía sigue todavía la tendencia a defender como evidente lo institucional, en el sentido

descrito, y a sospechar de lo profético.

Veamos qué función ha tenido y tiene el elemento profético dentro de la Iglesia. Estructuralmente puede tomar dos formas: la de la herejía y la del profetismo intraeclesial, al cual denominaremos simplemente profetismo. En un análisis meramente conceptual la herejía es la negación de alguna verdad eclesial, que origina la separación del cuerpo eclesial. En este primer sentido la herejía rompe la unidad eclesial. Pero en un análisis histórico, la herejía —por paradójico que parezca— ha cumplido un importante papel social dentro de la Iglesia. Ese papel positivo consiste en el movimiento a cuestionar la misma Iglesia en su realidad concreta y en apuntar a “verdades olvidadas” o eficazmente ignoradas, pero fundamentales de la revelación.

Que la respuesta herética es inaceptable para la Iglesia, es evidente. Pero en presencia de la herejía “lo que la Iglesia hace es comprender más claramente su propia verdad a la luz de la contradicción que se alza contra ella”(9). Y por lo tanto la herejía es un modo histórico de que la Iglesia crezca en el propio conocimiento de su realidad y su misión. Normalmente en el

momento en que aparece la herejía, la Iglesia toma una postura defensiva de condena y tratará quizás de autojustificarse. Pero también ese primer momento es motivo de propio esclarecimiento, como lo muestra la historia de los concilios. Pero sobre todo es en el decurso de la historia cuando se observa lo que de positivo pueda haber en la herejía para la Iglesia misma. La historia actual del movimiento ecuménico prueba esta afirmación. Es un hecho en la Iglesia católica que ha sido a través del movimiento protestante en su generalidad, cómo ésta ha ido recobrando valores importantes olvidados, como el valor de la Escritura, la superación de una concepción unilateral intelectualista de la fe, etc. Y lo que la herejía muestra, cuando se convierte ya en movimiento eclesial con suficiente historia y dimensiones amplias, en que el problema de la unidad sólo se puede resolver apelando a los “principios” de unidad cristiana, y no sólo a las estructuras históricas que supuestamente encarnan dicha unidad. La herejía por lo tanto en lo que tiene de positivo hace repensar el mismo planteamiento de la unidad y aporta contenidos para que la unidad que se logre

sea más plenamente cristiana.

Esto mismo vale para el profetismo, sólo que el profeta permanece dentro de la Iglesia, y por ello perpetúa el conflicto en su mismo seno. Los grandes cristianos, en este caso católicos, que han configurado nuevos movimientos en la Iglesia, normalmente han encontrado en primer lugar una oposición dentro de ella; han causado conflictos y ellos mismos han sido los primeros que los han sufrido. Sólo que a diferencia del “hereje” se han mantenido dentro de la Iglesia, y desde dentro de la Iglesia han motivado la contradicción clarificadora. Una historia del profetismo dentro de la Iglesia muestra que el cuerpo eclesial no avanza sin que en un primer momento no exista una negación de algo intraeclesial. El que la Iglesia pueda integrar ese nuevo avance motivará que el profetismo no se convierta en herejía; pero si no integra la profecía, la Iglesia se anquilosará.

La Iglesia ha reconocido abundantemente la necesidad de la profecía. Es fenómeno frecuente que se canonicen a esos profetas después de su muerte y que se les eche en falta cuando no los hay. El problema está en que la alabanza oficial al profeta suele ocurrir cuando éste no está presente, y

que se espera a un profeta, mientras éste no llegue. Pero durante la actividad ya profética, el profeta es normalmente sospechoso y causa conflictos intraeclesiales. Muchas vidas de los "santos" y "doctores" de la Iglesia mostraría esta tesis. Es un hecho histórico de la vida de la Iglesia, por lo tanto, que ha habido profetismo, que el cuerpo mismo eclesial lo exige, que cuando aparece causa conflictos, y que cuando la Iglesia integra lo nuevo que ha traído el profeta, aunque no lo haga casi nunca a las inmediatas, se ha dado un avance en la vida de la Iglesia.

El profetismo intraeclesial, como también a su modo la herejía, prestan un servicio a la unidad de la Iglesia en cuanto que cuestionan los "principios" de unidad que en una determinada época se absolutizan, en cuanto que aportan nuevos contenidos para que la deseada unidad sea más cristiana, y —considerados en todo su proceso histórico— en cuanto que muestran que la unidad plena siempre está en el futuro, y que por lo tanto en la historia de la Iglesia sólo se podrán dar unidades necesarias pero provisionales, hasta que finalmente Dios sea todo en todos.

Veamos ahora el papel de lo

institucional dentro de la Iglesia. La profecía, al menos en un primer momento, suele ser un fenómeno relativamente minoritario. La Iglesia sin embargo es también corporeidad universal en principio y de hecho acoge en su seno millones de personas.

Es un hecho primario, histórica y teológicamente, que la fe en Cristo no se vive individual o minoritariamente, sino comunitariamente como la Iglesia. Este hecho encontró pronto su teologización en el NT. Los cristianos son descritos como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, verdadero Israel, templo del Espíritu, etc. Con esto se está haciendo una afirmación ideal de la Iglesia, al relacionarla con Dios, Cristo y su Espíritu. Pero se está haciendo también una afirmación histórica: la fe se vive comunitaria y universalmente. Con lo cual se va a exigir algún tipo de estructuras para expresar y posibilitar esa universalidad, y se va a hacer una declaración de principios sobre la apertura fundamental de la Iglesia a los diversos grupos de hombres: letrados e iletrados, fuertes y débiles, sofisticados y populares. Y todos ellos en principio van a pertenecer a la Iglesia con igualdad

de derechos y obligaciones, y todos ellos van a construir la Iglesia, aportando positivamente lo que cada uno es desde sus condicionamientos culturales y sociales.

Este hecho primario, teológico e histórico, cobra enseguida gran importancia según el NT, sobre todo con el retraso de la parusía. Cuando la Iglesia va tomando conciencia de que ha de vivir en la historia, se acelera el proceso de institucionalización, en un sentido mucho más amplio que el de jerarquización. Este proceso es ciertamente ambiguo no tanto por la tendencia a la institucionalización en el sentido descrito, sino por los principios que dirigen la institucionalización. Por una parte apareció la tentación de estructurar la fe en Cristo en cauce de las religiones tradicionales, en lo que el peligro no está tanto en elegir cauces, sino en los presupuestos que esos cauces tenían en las religiones que no son sin más los presupuestos de la fe cristiana. Esta tentación es lo que de alguna forma ha denunciado siempre la profecía herética o intraeclesial.

Por otra parte la institucionalización se hace históricamente necesaria y además

en principio está al servicio de un principio cristiano: la eficacia de la misión de la Iglesia. La decisión que toman los primeros cristianos de "ir a los gentiles" significa la opción contra un cristiano elitista y sectario. Pero entonces la Iglesia va tomando proporciones que sólo son manejables institucionalmente. La institución se va haciendo necesaria para tomar decisiones al nivel doctrinal, ético y de vida litúrgica y comunitaria. Se necesita la creación de una tradición sobre Jesús, que se mantenga viva, que pueda ser transmitida a lo largo de la historia y mantenida en pureza, por lo que toca a lo fundamental. Esa primera institucionalización es lo que da cuerpo y eficacia a la primera profecía de Jesús.

La institucionalización de la Iglesia, por lo tanto, está en sus comienzos al servicio de la primera profecía y para hacerla eficaz históricamente. No podemos detenernos ahora a analizar toda la historia de la Iglesia para mostrar la mutua interacción entre profecía e institución. Pero como declaración de principios podemos afirmar que también hoy es necesaria la institución para ir integrando y viabilizando lo que en

nuestra historia es hoy profecía irrenunciable, pero que debe ser llevada a todos, y no sólo proclamada por unos pocos profetas. Es en este sentido en que H. Assmann afirma que "la Iglesia latinoamericana es una Iglesia en cautiverio, que mantiene en cautiverio al evangelio y sus dogmas; pero ésta es la Iglesia, polo discutible de poder, que permitirá una ampliación hacia los siguientes pasos en el proceso de liberación" (10). Es la aceptación de que la profecía necesita tomar cuerpo en algo institucional para poder llegar a ser eficaz.

Lo institucional de la Iglesia está también al servicio de la unidad, tanto porque una de sus funciones explícitas sea recordarla y mantenerla a través sobre todo de la jerarquía, como porque —al nivel de la realidad de la unidad— unifica en una época determinada los diversos aspectos de la realidad y misión de la Iglesia, cuando la profecía tendería a resaltar alguno de sus aspectos, ciertamente importantes.

Las dos dimensiones proféticas e institucional, estructuralmente deben ser ayuda real al proceso de unidad en la Iglesia, aun cuando no se excluye que ambas, por su propia estructura, tengan una

pecaminosidad inherente que provoquen un conflicto no ya necesario y cristiano, sino producto del pecado. Pertenece a la historicidad de la Iglesia, sin embargo, que ambas dimensiones, ambos servicios a la unidad estén frecuentemente en tensión e incluso en pugna; y que haya por lo tanto que unificarlos históricamente. Y eso, no sólo en virtud de una ley sociológica general, sino en virtud de los mismos contenidos cristianos.

La Iglesia está al servicio del reino de Dios y de un Dios mayor, lo cual representa una utopía. La Iglesia como institución tenderá a ignorar esa realidad y a adecuar su realidad concreta con el reino de Dios, a pensar que ya conoce y posee al Dios mayor. Por esa razón, la señal de que la realidad llamada Iglesia, en cuanto tal, sigue viva, es precisamente si tiene la capacidad de que dentro de su misma institución surjan cristianos que recuerden y concreten la elemental verdad de que la Iglesia no es el reino, que el Dios a quien predica es mayor que cualquiera de sus estructuras. El marxista E. Bloch, que juzga el fenómeno religioso desde afuera, ha dicho que "lo mejor de la religión es que suscita

herejes”(11), pues para él “donde hay religión hay esperanza”. Dicho cristianamente esto significa que la Iglesia vive, cuando es capaz de segregar y mantener viva la esperanza. Pero esto no se realiza históricamente sin negaciones concretas, que muestren que no se puede identificar el contenido de la esperanza cristiana con los contenidos eclesiales. Por esta razón teológica el conflicto es necesario en la Iglesia; pues es la manera de que ésta no se anquilose, no niegue con su misma existencia, lo que predica, aunque a veces sin convencimiento: que Dios es mayor y que el reino de Dios es mayor que ella misma. La Iglesia institución dará cuerpo a la larga a lo que en un primer momento es pura profecía —como apareció, por ejemplo, en el Vaticano II y Medellín.

Sin profecía la Iglesia desaparecería literalmente. Se convertiría en depositaria de una verdad abstracta sin capacidad de concretarse; negaría su verdad fundamental de que Jesús es el Hijo capaz de hacer a los hombres hermanos suyos en las situaciones cambiantes y conflictivas de la historia; negaría al Dios del futuro, quien desde la utopía de la plenitud exige que se siga desencadenando historia.

Sin institución la Iglesia perdería corporeidad, se convertiría en grupo minoritario con superioridad ética sobre los demás, excluiría eficazmente a la gran mayoría de los hombres que por la misma estructuración sociológica de la humanidad no pueden ser profetas, aun cuando puedan incorporar en sí los nuevos caminos que abre la profecía; excluiría el aporte positivo para la Iglesia de tantos hombres que quizás no puedan ofrecer más que su dolor, su ignorancia, su miseria. Cómo lo institucional de la Iglesia integre activamente a todos estos hombres en su seno, es un problema distinto. Pero sin eso que se llama lo institucional, en último término tampoco podría haber Iglesia, sobre todo, Iglesia del pueblo, Iglesia de los pobres.

Hasta aquí hemos hecho un breve análisis de la necesidad de la profecía como de la institución para que la unidad se vaya haciendo, y paradójicamente precisamente porque ambas dimensiones por su misma estructura son dimensiones en tensión. Pero esa tensión es la que hace que el mismo planteamiento de la unidad se haga correcta y cristianamente; pues esa tensión es la que permite y exige hablar de la

unidad de la Iglesia no como algo ya dado y que es preciso mantener, sino como algo que por su esencia hay que realizar, hasta que se dé la unidad escatológica.

IV. REFLEXIONES PRACTICAS Y CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

Hasta ahora hemos hecho algunas reflexiones genéricas sobre la unidad y el conflicto, su relación y el papel que en eso juega tanto el aspecto profético como institucional de la Iglesia. Ahora pretendemos tocar algunos puntos más concretos que puedan iluminar el planteamiento y la solución de los problemas.

1. En primer lugar veamos la problemática que viene de parte de lo institucional y más en concreto de la jerarquía. Ya hemos dicho que ambas cosas no son exactamente lo mismo, sino que la jerarquía es parte de lo institucional, así como hay jerarcas también que encarnan lo profético. Pero en general es todavía cierto que tanto en la conciencia de muchos jerarcas como en la del pueblo, mencionar lo institucional sugiere inmediatamente la jerarquía.

La jerarquía tiene una función dentro de lo institucional, que además se concretiza en el cuidado directo de la unión y en la proclamación de aquellos contenidos al servicio de la unión cristiana. Medellín, por ejemplo, es una clara expresión del servicio a la unión —a través de unos contenidos— que puede prestar lo institucional.

Además es muy claro que determinados obispos, sobre todo los que han seguido la línea de Medellín sin desvirtuarla, han arremolinado diversos grupos de cristianos en sus diócesis. En este sentido lo institucional, también a través de la jerarquía, ha servido a la unión cristiana.

Pero es también claro que después de Medellín, sobre todo por el auge de la nueva teología de la liberación al nivel teórico, y por las consecuencias conflictivas de una misión basada en Medellín y su teología, una parte de los obispos pretenden conseguir la unidad a base del imperativo de la unidad misma, pero no a base de contenidos cristianos unificadores y menos aún a través de los conflictos que la nueva dirección profética ocasiona.

Normalmente se nota en buena parte de la jerarquía un desconocimiento del redescubrimiento que ha hecho la teología —incluso la del primer mundo— de la primacía del reino de Dios sobre la Iglesia, un mayor desconocimiento de lo que lo más sano y cristiano de la teología de la liberación ha aportado a la concretización de ese reino de Dios para nuestro continente y unas maniobras para mantener al nivel de

escolástica abstracta, verdades que sólo pueden ser concretas para poder ser captadas y practicadas.

Se nota también un cierto miedo a las consecuencias que Medellín ha tenido en los diez últimos años. Las situaciones difíciles y aun de persecución por las que pasa la Iglesia en América Latina han hecho que muchos Obispos hayan dado marcha atrás o se hayan reducido a la defensa de los derechos humanos —lo cual es sumamente laudable— sin denunciar la estructura violenta que ocasiona las violencias coyunturales.

Se nota también una tendencia a apelar a la jerarquía como fuente formal de unidad para resolver los problemas que la profecía necesariamente desencadena. Y de ahí que se trate de poner en entredicho movimientos teológicos y de acción por el mero hecho de que ocasionan problemas a determinados miembros de la jerarquía, sin analizar a fondo lo que de cristiano haya o no en esos movimientos.

Por lo que toca a la jerarquía —como una de las mediaciones de lo institucional— por lo tanto se puede observar el doble movimiento hacia

mantener la unión a través de contenidos cristianos, y a mantenerla a través de la misma conciencia jerárquica. Pero esto último no puede ser solución ni aporte a la Iglesia, pues incluso el servicio de la jerarquía a la unidad tiene que estar basado en lo concreto de la misión de la Iglesia. Y por ello ya desde el NT se dan ejemplos esclarecedores de división dentro de la misma jerarquía cuando lo que está en juego es la misión.

Y lo que se dice de los Obispos hay que recalcarlo también en los Sres. Nuncios y aquí con más motivo, pues su tendencia es a representar y buscar una unidad basada en sí misma, pero no en la misión concreta a realizar y mucho menos a través de los conflictos que dicha misión concreta desencadena.

Cuando los Obispos de América Latina, grupal o individualmente, han sabido captar y aglutinar los mejores impulsos evangélicos, la clara opción por los pobres, la defensa valiente de los derechos humanos, la denuncia de la raíz de la injusticia, entonces se han convertido en verdaderos pastores que dirigen hacia Dios y por ello unifican al pueblo. Entonces no hay dicotomías entre

lo mundano y lo religioso, sino que la proclamación de la fe cae en surco propicio y crece orgánicamente en todas sus dimensiones. Entonces unifican no desde fuera del pueblo de Dios sino desde dentro; y ese pueblo les reconoce espontáneamente. Cuando esto no ocurre, sin embargo, entonces el servicio jerárquico a la unidad es sentido como imposición y distanciamiento. Pueden pretender unificar administrativamente, pero pastoralmente no hay verdadera unidad.

2. Veamos ahora la problemática que proviene de parte de la profecía. El aporte positivo a la unidad es recordar que ésta sólo se logra a través de contenidos cristianos, frecuentemente olvidados. La profecía sigue siendo muy necesaria en la actualidad para que lo institucional cambie de acuerdo con los tiempos. Y cuando la profecía recuerda la esencia creadora y renovadora de la fe cristiana, para que los tiempos se transformen de acuerdo a esa fe. Es importante también porque recuerda el pecado de toda la Iglesia y porque contrarresta la tendencia de lo institucional hacia la conservación que no raras veces degenera en conservadurismo.

Sobre todo la profecía es importante en nuestro tiempo porque recalca la necesaria y legítima secularización o encarnación de la fe. Todavía hay que repetir con insistencia que la historia de Dios es la historia de los hombres, y por ello que la fe cristiana necesita de mediaciones seculares.

Dicho esto también la profecía tiene un peligro de desunir, pero no primariamente en cuanto a veces se oponga a la jerarquía, sino a lo institucional como tal. Sociológicamente es indudable que la profecía sólo puede ser minoritaria. En ese sentido es la necesaria levadura de toda la masa institucional, pero puede ignorar la diferencia de ritmos entre minorías y mayorías, puede dejar a éstas en desamparo si no se une al avance teórico y práctico la comprensión de las necesidades y posibilidades de las mayorías. Puede caer en cierto dogmatismo, no por absolutizar lo absoluto: la lucha crucial por un mundo de justicia según el amor de Dios, es decir, la lucha absoluta por el reino de Dios, sino por descuidar la diversidad de mediaciones para grupos minoritarios y mayoritarios.

El conflicto típico que ocasiona la profecía no es por lo tanto el conflicto

con la jerarquía como tal, sino con algo más amplio que hemos llamado lo institucional. El primero nos parece todavía necesario; el segundo debe ser cuidadosamente analizado, para que no se deje de hecho en la horfandad a los pobres.

3. Si nos preguntamos ahora por los criterios de discernimientos en caso de conflicto o positivamente los criterios de construcción de la unidad, nos encontramos con una respuesta difícil. Pues la unidad de la Iglesia no es sólo una de sus notas características después de que la Iglesia ya existe y es conocida; después de que se sabe ya qué es la Iglesia, cuál es su estructura y quién determina la unidad. En un segundo estadio eso es correcto; pero en un primer estadio, es decir, planteando la pregunta radicalmente, el problema de la unidad de la Iglesia no es otro que el de hacer la Iglesia una, donde lo problemático está tanto en el una como en la Iglesia. Por ello vamos a analizar ahora críticamente algunos de los criterios de discernimiento que parecen ser evidentes pero que mirado el problema en toda su radicalidad no lo son tanto. Este análisis crítico está al servicio de esclarecer lo que se dirá en el último punto.

En primer lugar hay que afirmar que la autoridad no es el último ni el único criterio para discernir. Esto no implica que la autoridad no tenga su función en la Iglesia ni en el caso de conflicto. Pero como criterio último no sirve por varias razones. En primer lugar porque el conflicto puede surgir entre la profecía y la autoridad. A nivel administrativo la autoridad puede zanjar el conflicto, pero no a nivel objetivo. En esta hipótesis la autoridad es parte del conflicto y a la vez su juez. Pero lo que la profecía puede cuestionar es precisamente el pecado de la institución como tal, en un momento determinado. Y por ello metodológicamente al menos la autoridad debiera dejarse juzgar por algo superior a ella, por la palabra de Dios. En segundo lugar la historia reciente muestra como profetas que han sido condenados de alguna forma por la autoridad eclesial, son después admitidos y aún alabados. Este es uno de los fenómenos más curiosos alrededor del Vaticano II. Prácticamente todos los grandes teólogos que lo hicieron posible fueron en su día declarados como sospechosos e incluso se aplicó medidas administrativas en su contra. Lo cual indica que había algo objetivo en el

conflicto, que por su novedad sobrepasaba la capacidad normal de su juicio de la autoridad.

Esto indica también el peligro de “psicologizar” el tratamiento del conflicto dentro de la Iglesia. A menudo se le ha analizado desde el punto de vista de la psicología del profeta, apelando a su docilidad. Pero el problema no está ahí. Existen abundantes casos de profetas que han sido dóciles, y se han sometido a las medidas administrativas eclesiásticas, pero la causa que han defendido en un momento determinado por su mismo peso objetivo se ha impuesto. Esta simple lección de la historia debe hacer reflexionar sobre el papel de la autoridad en caso de conflicto. Esta debe intervenir y aportar su mejor sabiduría, incluso tomará medidas administrativas; pero ha de ser bien consciente que cuando lo que está en juego es algo nuevo, que niega parte del presente de la Iglesia, su función de autoridad no le capacita para discernir mejor que los demás, y muchas veces lo ha hecho peor.

Por extraño que parezca tampoco el NT es el único criterio de discernimiento. Más exactamente habría que decir que no es el NT como doctrina el último criterio

de discernimiento. La razón simple es que en el NT se describen varias doctrinas sobre la Iglesia, que no se pueden reconciliar sin más. Lo que propiamente narra el NT es la historia de la Iglesia en las tres primeras generaciones de cristianos y cómo se fueron sucediendo y resolviendo los conflictos. Lo que se saca del NT es entonces en primer lugar la existencia del mismo conflicto y cómo en cada caso se fue buscando una solución para la unidad.

La razón última de esa imposibilidad estriba en la misma estructura de la fe cristiana, que encuentra en Jesús de Nazaret su origen, pero no se reduce a “aplicar” la doctrina de Jesús de la historia subsiguiente sino que ese Jesús del pasado es captado, incluso como norma, en cuanto desencadena una historia en el presente. No basta con repetir abstractamente que la fe cristiana es histórica, que la revelación acaece en la historia, y que la Iglesia debe desarrollar su misión en la historia. Historia “significa comprensión y transformación de la realidad histórica”(12). Si el conflicto intraeclesial surge en nuestra historia y al tratar de hacer historia no se puede

entonces apelar sin más al NT. Este es el problema fundamental de lo que se ha dado en llamar el círculo hermenéutico. La existencia cristiana “implica una lectura de la revelación desde la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación”(13).

De todas formas si es conveniente insistir en que en nuestra situación actual parte del conflicto se genera por una ignorancia, a veces crasa, de lo que aparece en NT. Esta ignorancia versa sobre varios puntos. En primer lugar una consideración del NT como doctrina que ignora que es historia. De ahí se deduce un modo de argumentar, sobre todo por una parte de la jerarquía, en base a citas aisladas, tomadas casi siempre de la eclesiología de las Cartas Pastorales —en donde se encuentra ya una organización eclesial desarrollada— que ignora la tensión que dentro de la Iglesia existe, como carece en otros escritos del NT. En segundo lugar se suele ignorar las grandes verdades de la eclesiología cristiana, tal como las hemos expuesto más arriba. Pareciera que el descubrimiento de la noción teológica de “reino de Dios” no ha sido todavía asimilado suficientemente. Y de ahí que se siga

manteniendo eficazmente una noción de Iglesia, de autoridad, de institución que no tienen base en el NT; como si la Iglesia fuese un fin en sí mismo, como si la autoridad eclesial estuviese por encima de la Iglesia como pueblo de Dios, como si las estructuras de la institución eclesial fuesen en sí ya salvíficas.

En concreto se ignora que el conflicto intraeclesial es algo que aparece ya desde los orígenes mismos del NT, y que ese conflicto se da entre jerarquía y fieles, entre los mismos fieles, y también entre los mismos jerarcas. Cualquier ideologización de la unidad eclesial debiera tener en cuenta que esa unidad es ciertamente un desiderátum en el NT (cfr. Jn 17,11: "que todos sean uno"), que por esa unidad hay que trabajar (cfr. Ef 4, 1-6), pero que la mera declaración de que existe un solo Señor, una sola fe, un bautismo, un cuerpo, un Espíritu, un sólo Dios y Padre no realiza de por sí la unidad; es el fundamento cristiano de que lo que haya de haber de unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más. Basta recordar las divisiones que existen en las comunidades

Paulinas, la situación que describe la Carta de Santiago en las asambleas litúrgicas y en las relaciones sociales entre ricos y pobres, la celebración de la eucaristía en Corinto, las discusiones entre Pedro, Pablo y Santiago (14).

El superar esta ignorancia no resuelve de por sí el conflicto ni da criterios concluyentes para resolverlo, pero es una condición necesaria para que el diálogo tenga un mínimo de lucidez. Si desde el principio la unidad de la Iglesia es vista como algo absoluto, y justificada absolutamente en el NT entonces la discusión en caso de conflicto no tiene sentido, pues ya se ha decidido de antemano dónde estará la razón. Se exigiría entonces al menos aquel conocimiento del NT "que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes" (15). Aun cuando el NT, aisladamente, no es el único criterio de discernimiento, un conocimiento actualizado de él, que lleve por lo menos a investigarlo de manera novedosa, es uno de los presupuestos de que el conflicto eclesial pueda ser resuelto con lucidez y no dogmática o

autoritariamente. Esta tarea se impone a todo cristiano, pero sobre todo a la parte más conservadora de la Iglesia, que da la sensación de que ni siquiera tiene que ir a buscar la verdad en el NT, pues presuntamente ya es conocida y concretada en los documentos eclesiásticos.

4. Ni la autoridad eclesial ni siquiera el mismo NT son criterios únicos y unívocos para discernir en caso de conflicto, si son considerados como algo absolutamente autónomos y ajenos a la historia. De aquí se sigue que el criterio ha de ser histórico, ha de surgir dentro de la historia concreta. La razón objetiva última ya la hemos dicho: el cristianismo no es una verdad que aparece hace dos mil años para ser después aplicada a lo largo de la historia, sino que se funda en la historia concreta de Jesús de Nazaret que a su vez desencadena una historia. Si no fuera porque ha sido tan manipulado para usos históricos, privatistas, iluministas o entusiásticos, éste sería el lugar apropiado para apelar al Espíritu Santo. En la fe cristiana la realidad de Dios es descrita como Padre —en cuanto misterio último absoluto—, como Hijo, en cuanto en Jesús aparece el camino correcto para comprender a ese Padre, y como Espíritu,

Esto último significa la incorporación del hombre en la historia de Dios y la inmersión de Dios en la historia de los hombres. El Dios trinitario no puede serlo si no sigue creando historia, no sólo interpretándola.

Y aquí se da la razón del círculo hermenéutico, que no está en primer lugar en la línea de "interpretación", como es habitual en la hermenéutica existencialista o trascendental, sino en la línea de la "acción". El círculo consiste en que Jesús desencadene una historia, y en que la historia desencadenada se puede remontar a Jesús. Pero en cuanto el círculo mismo se desarrolla dentro de la historia, ese remontarse a Jesús será también diferente, si lo que ha desencadenado Jesús es verdadera historia. Lo que de cristiano hay en la historia "obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar". y así sucesivamente" (16).

Con esto nos privamos de un criterio claro y unívoco para discernir en caso de conflicto, pero remitimos el problema a su verdadero lugar: a la convergencia entre revelación e historia, historia de salvación y salvación en la historia

fe y praxis cristiana, sentido y acción. Esa convergencia no se da comparando doctrinas, sino en el mismo hacer. El NT muestra ya ese círculo hermenéutico, aunque sólo en principio, pues no ha habido todavía "historia suficiente" para poder formularlo como lo hacemos hoy. Pero en principio está ahí: "el que obra la verdad va a la luz" (Jn 3,21), la verdad hay que hacerla en la caridad.

En lenguaje más modernizado, eso es lo que ha declarado en principio la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. "El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables. Y es por ese camino único, por ese camino empinado, por el que la Iglesia peregrina tiene que marchar afanosamente" (Decreto sobre Jesuítas Hoy, N. 8).

Dónde se encuentra "la verdad" y la "unidad" dentro del conflicto en el fondo sólo se puede ver a posteriori, en el mismo hacer la verdad. Esto supone obviamente un pre-conocimiento de lo que es la verdad. Y por ello cristianamente el NT es uno de los polos de discernimiento; pero que sea en concreto esa verdad y su misma congruencia con el

NT sólo se sabe al hacerlo, al pasar de la verdad genérica a la verdad historizada. Y por ello la situación actual concreta es el segundo polo de discernimiento. O dicho de otra forma, que la historia es salvación se sabe desde el NT, pero en qué consiste la salvación sólo se va develando dentro de la salvación en la historia.

Lo que en la realidad es una sola cosa la reflexión lo divide en los dos polos: NT y situación actual. Desde el NT se desprenden unos criterios genéricos para los casos de conflictos, los cuales ya están implícitamente enunciados: que la Iglesia es para el reino de Dios; que ese "para" tiene unas mediaciones seculares, como son la praxis del amor y de la justicia; que la misión se desarrolla en un mundo de pecado, y que por lo tanto la Iglesia debe cargar con ese pecado, y no meramente declararlo como algo malo; que el destinatario primario y privilegiado de su misión son los pobres de MT 25; que de esa misión se sigue el riesgo y la persecución por parte de quienes detentan el poder. En ese hacer histórico de la misión la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá

aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre.

Desde la situación actual esos criterios genéricos se van concretando, concreción que hace además que se encuentren en el NT esos y no otros criterios, que es lo que significa el círculo hermenéutico. Y además la concreción supondrá la negación de varios aspectos de la misión concreta de la Iglesia; no por un interés apriorístico de condenar el pasado de la Iglesia, sino porque desde la situación actual aparece claro y evidente que la Iglesia no puede continuar con su autocomprensión anterior, ni justificar esa autocomprensión en el NT. La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre el pecado concreto, a las estructuras

capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran a la sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente al amor cristiano universal, que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refugiarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas. En todo este quehacer, la Iglesia irá también comprendiéndose a sí misma como la continuadora de Jesús, expresará su fe en él explícitamente pero desde dentro de esa historia; su fe en Jesús se basará en último término en el hacer la misma fe de Jesús. Su liturgia será la expresión de la gracia de Dios, que la capta en el mismo hacer la locura que supone el seguimiento de Jesús.

El criterio en caso de conflicto no aparece sólo en la verdad, sino en el encontrarse haciendo la verdad. Obviamente nadie será tan presuntuoso para afirmar que él la está haciendo químicamente pura. Lo que hemos ofrecido son criterios genéricos que

apuntan desde el NT a lo que significa hacer la verdad. Y un criterio formal que está a la base de todo lo dicho, es si en la Iglesia se opera una conversión, lo cual no significa simplemente un cambio o adaptación a una nueva situación, sino un hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo en muchos casos. Esto se desprende de la esencia de la fe cristiana en un Dios últimamente crucificado, que constantemente cuestiona la verdad del statu quo eclesial, rompe el interés y la inercia de lo que comúnmente es tenido como bueno.

¿Puede haber entonces unidad de la Iglesia? Esa unidad como tal es un don escatológico, cuando Dios sea todo en todo. En la historia lo que deberá haber es la búsqueda de la unidad, pero no basada ni en la uniformidad impuesta, ni en una fe expresada genéricamente, sino en la misma misión, en el hacer como Jesús en una situación determinada. La unidad de la Iglesia en la historia siempre será relativa, parcial y provisional. En cuanto institución deberá buscar los mecanismos y formas de esa unión; en cuanto profecía esa unidad lograda se volverá a quebrar, hasta que la institución logre

integrarla de alguna manera, a la espera de que surja otro movimiento profético. La unidad de la Iglesia se va haciendo en la dialéctica de unión y conflicto. La Institución recordará que los cristianos deben unirse; la profecía que deben unirse cristianamente.

NOTAS

(1) Lo estructuralmente conflictivo del pluralismo teológico tal como se desarrolló alrededor del Vaticano II lo formula así K. Rahner: "Si afirmamos esto (la función del magisterio en la nueva situación pluralista) con toda decisión como un derecho y un deber del magisterio de la Iglesia, no negamos con ello —sino que lo afirmamos positivamente— que el modo de ejercitar tal derecho y tal deber tiene necesariamente que recibir, al menos en ciertos aspectos, una configuración totalmente nueva, dado que el pluralismo de hoy no es sólo un hecho concreto, sino que ha tomado conciencia de su insuperabilidad". "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" en *Concilium* 46, 1969, p. 438.

(2) Tanto en el Encuentro del Escorial de 1972 como en el de México de 1975 se constató que la teología de la liberación no es una dimensión monolítica sino que arremolina a su alrededor una familia de opciones. Es por lo tanto una simplificación hablar de "dos" corrientes. Pero en general, por las relaciones sobre todo de mutua oposición

se puede hablar de una corriente de liberación y de "otra" que no está bien definida, pero que se constituye como corriente precisamente en contra de la corriente liberacionista.

(3) G. Gutiérrez, Teología de la liberación, Salamanca, 1972, p. 353.

(4) J.L. Segundo. "Las 'élites' latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social", en Fe cristiana y cambio social, Salamanca, 1973, p. 209.

(5) G. Gutiérrez, op. cit. p. 359.

(6) A. López Trujillo, Teología liberadora en América Latina, Bogotá, 1974, p. 78.

(7) Ibid., p. 73s.

(8) Ibid., p. 73. Todo el tratamiento de la unidad y división en la Iglesia es bien iluminador. En primer lugar distingue tres posibles planos de la unidad: el de la fe, el de la fraternidad y el de la política. López Trujillo admite que la fe es mediada por la

fraternidad pero no queda nada claro qué lugar ocupa la política en la realización de la fe. Por los ejemplos concretos que pone parece que está en contra. En esto vemos dos grandes fallos. 1) El análisis que hace de la unidad de la Iglesia lo deduce sobre todo de Pablo cuando éste está hablando de cómo se construye hacia dentro la tal unidad. Pero como hemos dicho no basta este tipo de consideraciones, sino que pasar a la realización de la misión ad extra para plantear el problema de la unidad de los cristianos, puesto que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. 2) La eclesiología de fondo es intraeclesial; no aparece un análisis serio de la realización de la Iglesia con Jesús de Nazaret ni con el Dios de Jesús. De esta forma puede hacer declaraciones absolutas sobre la Iglesia misma y sus características; más aún puede sacar de una determinada concepción de Iglesia —en este caso la paulina— conclusiones generales que ignoran la historicización de la Iglesia en nombre de Jesús. Al absolutizar la eclesiología se absolutizan automáticamente ciertas notas de la

Iglesia, como es la unidad. Pero el problema consiste en analizar en qué consiste la unidad cristiana, y esto no se resuelve en base a un análisis de la Iglesia, sino de aquello que le da sentido: el reino de Dios que anuncia y hace Jesús.

(9) K. Rahner, "Historia de las Herejías" en Sacramentum Mundi III, Barcelona, 1973, p. 394.

(10) "El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina" en Liberación y Cautiverio, México, 1976, p. 296.

(11) Atheismus im Christentum, Hamburg, 1970, p. 15.

(12) I. Ellacuría, "En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana" Sal Terrae, agosto-septiembre, p. 567.

(13) Ibid., p. 567.

(14) Es ejemplar la discusión entre Pedro y Pablo. "Cuando Cefas fue a Antioquía, me opuse a él cara a cara,

porque era culpable. Pues antes que llegaran algunos de los de Santiago, comían con los paganos; pero cuando llegaron se echó atrás y se separó, temiendo a los circuncisos" (Gal 2, 11s). Lo que Pedro está poniendo en entredicho no es la verdad teórica del evangelio, sino su concreción práctica con consecuencias visibles. Cuando esa actitud de Pedro llega a la publicidad, Pablo no tiene inconveniente, más aún, considera su obligación reprenderle públicamente. Pablo se opone a tal negación práctica y objetiva de la verdad del evangelio. Se llega a un altercado público, o sea, a una acusación pública de Pablo a Pedro. El escándalo público tiene que ser criticado y removido en la Iglesia públicamente". H. Schlier, la Carta a los Gálatas, Salamanca, 1975, p. 103.

(15) J.L. Segundo, Liberación de la Teología, Buenos Aires, 1975, p. 14.

(16) Ibid. p. 12.



Esta publicación cuesta editarla,
envíe su aporte a la Vicaría de la Solidaridad.

MAYO, 1979