

Jon Sobrino

**Resurrección de
la verdadera
Iglesia**

**Los pobres,
lugar teológico
de la eclesiología**

Sal Terra

Dresencia

La Iglesia, por último, está devolviendo la esperanza al pueblo. Sin ningún triunfalismo y reconociendo que la Iglesia debe avanzar todavía mucho en esa línea, es claro que la Iglesia ha devuelto la voz y la calle al pueblo. Ha afirmado que en la justicia y la lucha por ella hay un germen de esperanza que no muere, que da sentido último a nuestra vida histórica, y que desde ese sentido se puede esperar la plenitud final.

Esto que hemos llamado "proceso de humanización del país", es la más profunda respuesta de la Iglesia a la persecución. No se trata aquí de luchar para que vuelva la paz o incluso los privilegios a la misma Iglesia-Institución, sino de luchar, aunque los medios sean escasos y en principio poco eficaces, por hacer del país algo que se asemeje al reino de Dios. Todo ello muestra que la Iglesia ha comprendido la persecución como persecución al reino de Dios, y que por lo tanto la reacción primaria y más fundamental a esa persecución, aun cuando esto no trajera ventajas inmediatas para la Iglesia-Institución, debe ser la de luchar por el anuncio y realización de ese reino, por la humanización del país, aun en estos momentos en que a ella como institución se le ataquen injusta y virulentamente.

9

LA EVANGELIZACION COMO MISION DE LA IGLESIA*

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.

Aun cuando obviamente, a lo largo de la historia de la evangelización, esta definición nominal tiene ya una concreción bastante clara, hay que dejar sentado desde el principio que no cualquier evangelización es ya cristiana. Visto negativamente no hay que presuponer que cualquier "buena nueva" que se anuncia sea cristiana, e incluso que la buena nueva que se ha ido anunciando a lo largo de la historia de la Iglesia haya sido plenamente cristiana. Y más importante aún, no hay que presuponer que cual-

* Este trabajo apareció bajo el título "Evangelización e Iglesia en América Latina", en ECA, octubre-noviembre, 1977, pp. 723-748. En forma mucho más reducida fue antes presentado en una reunión del clero, que tenía como tema "La evangelización según la Evangelii Nuntiandi". Esto explica las abundantes alusiones a la Evangelii Nuntiandi. En su forma actual este trabajo es un pequeño intento de sistematizar la evangelización como misión de la Iglesia en sus diversos aspectos, y de ahí que se haya intentado elaborar el material alrededor de algunas tesis. Como criterio de sistematización —exigido además por la coyuntura— se ha elegido la Evangelii Nuntiandi, desde una relectura latinoamericana. Esta relectura, no ya de la evangelización, sino de la misma Exhortación Evangelii Nuntiandi, la hemos hecho en "Iglesia y Evangelización en el Tercer Mundo". *Búsqueda*, septiembre, 1977, San Salvador, pp. 7-31, no publicado en este libro.

quier modo de hacer presente esa buena nueva sea 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 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 el 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 celebrar en 1979.

El tema de la evangelización no es sólo actual porque sea 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 mecanismos 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 estadio 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 sean 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 sinsentido 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 pretenda —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 inculturación plantea de fondo a la Iglesia es la pregunta de en qué Cristo cree.

La tercera crisis aparece en la misma noción de 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 sí el problema de unificar ambas dimensiones de la evangelización. La crisis aparece en concreto cuando a 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 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 que, 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 noéticos 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.*

Las 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 enjuiciaremos también otros temas relacionados con la evangelización más concernientes a nuestra situación, los cuales o no están tratados en la 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 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

(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 Nuntian-di* 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).

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. *ibíd.*, 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. *ibíd.*, 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 evangelización

Tesis 1.ª: 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 historización 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 intervención moderna, sino el redescubrimiento de la más antigua verdad sobre la Iglesia que aparece en sus orígenes. Para ahondar en esta reflexión hagamos algunas considera-

(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). La afirmación, en su formalidad, es muy importante para nuestro propósito.

ciones, 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 independientes de ella. 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 quién 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 lógica-

(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 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 resumen las posiciones exegéticas y sistemáticas comúnmente aceptadas hoy entre los especialistas (cfr. *Eclesiogenésis*, Sal Terrae, 1980).

mente con independencia de la misión. Aunque estas 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 inculturación, 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 aun 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, aun 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 se 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

(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.

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 Marcos en un sumario explica en qué consistía la institución de los doce: "yéndose de allí, predicaron que se convirtieran; expulsaban a muchos demonios, y ungián con aceite a muchos enfermos y los curaban" (Mc. 6, 12) (6).

No se habla aquí ciertamente de Iglesia ni se podía 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 predicación 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 Cafarnaúm. Precisamente en esa época coloca Mateo en boca de Jesús las palabras de la institución de la Iglesia. Aunque esto no fuese históricamente cierto, sí 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

(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 aquel que está al lado de Jesús, que le va a acompañar en todos sus desplazamientos", P. Benoit, M. E. Boismard, *Synopse des quatre Evangiles*, 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)", *ibíd.*, p. 216.

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 solo con su 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 quizá 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 ese "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 fuere 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 aun 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 que a través de esa experiencia llegaran a la fe, sino que son llamados “testigos”, es decir, aquellos que 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 tienen 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

(7) Es ya muy conocida la tesis adelantada 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.

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 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 2.ª: 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 fundamentalmente 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 he-

(8) Maltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975, p. 23. (trad. cast. *La Iglesia en la fuerza del Espíritu*, Salamanca, 1978).

chos 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— forman 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, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla" (n. 17).

(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 de hecho 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 novedoso 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.

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” (n. 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 recomiendan 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 —*ke-rygma*, 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 de 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 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 debe perderla”, o cuando dice “nadie tiene más amor que quien da su vida por otros”, no está meramente enunciando 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 anunciar el sentido más profundo de la vida.

Este tipo de anuncio no es exclusivo de la evangelización cristiana, sino que es una constante debida 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 de 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.

(10) En la Octogésima Adviens 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 seglares) 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).

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 un 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; ni que deba ser 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 intersubjetiva 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 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 misericordioso, sin que existiese la 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 afín 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 hecho 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 claro 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 caps. 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 ésta 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 y las estructuras 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, aun 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, aun 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. 30-33).

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

(11) Al hablar de partes "integrantes" no pretendemos caer en la polémica usual entre partes "sustanciales", "esenciales" o "integrales". Sólo 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.

que impide y esclaviza 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, convertíos" (Mc I, 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 idealísticamente 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 histórico de la evangelización

Tesis 3.ª: 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).

(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 *El episcopado latinoamericano: ¿Esperanza de los oprimidos?* J. Hernández Pico, ECA, octubre-noviembre, 1977, pp. 749-770. Eso muestra históricamente que la buena nueva sólo puede decirse en nuestro continente si va acompañada también de la denuncia.

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 fundamenta 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—, teológicos —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 no le viene ya a la historia terrena 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 de 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. En un sentido es claro que 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 tienen 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 solo 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 designio 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 dé realmente el peligro de adecuar bajo todo punto de vista liberación humana con liberación cristiana, y es posible también que se absoluticen 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 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 haya 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 debería 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, cuando todavía 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 están secularmente amenazados y anulados 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 unificación de fe y praxis en la evangelización

Tesis 4.ª: 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.

(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).

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 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" del mismo (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 insolu-

(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. Ellacuría 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.

ble. 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 trascendencia.

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 ni para 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 del momento de "fe", ni simplemente el "reino", 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 cultícas, sus gestos proféticos en el templo, son los que permiten expresar en palabras 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 de la fe en Dios 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 de 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 quizá 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 amar a otros; la forma correcta de responder en la fe, es una praxis del amor, y sin ésta, aquélla 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 al 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 del anuncio en la evangelización y exigir la respuesta de la fe. Pero si Dios es en verdad el Dios de los hermanos, como dice Juan, entonces hay que comunicar toda esta realidad.

5. La unificación de evangelización y evangelizador

Tesis 5.^a: La evangelización debe unificar la misma acción de evangelizar y la persona 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 si no 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 le considere como individuo, o como grupo e Iglesia. Es evidente que dentro de la Iglesia deberá haber una preparación especial, en un sentido previa 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 propia evangelización como se va constituyendo el 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 cómo 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 actúa 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,

(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 éstos debiera servir la tesis de que se constituye en evangelizador a través de la evangelización.

pues Jesús está sujeto a los condicionamientos y posibilidades de la historia y al mismo proceso de la historia. En una palabra, es a través de su misión evangelizadora hacia fuera 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, propio 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 con-

(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.

fianza que Jesús expresa en Dios al comiendo 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 podría 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 todo 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, estando 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 al 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 tenga 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 tanto lo importante es considerarla 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 que 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 del hombre. Pero esa praxis se hace siempre en presencia de la miseria de la realidad y frente al 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 puede 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 del 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 del evangelizador o su constitución plena. Pero fuera de esas praxis no puede haber plenitud de fe cristiana en el evangelizador, 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 unificación de evangelización y evangelizados

Tesis 6.ª: 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 y predicarle.

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

evangelizador → evangelización → evangelizado.

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 ésta 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, "haced discípulos a todas las gentes" (Mt 23, 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 ésta 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 inculturación 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; 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 lo religioso, sino 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 eviden-

(19) I. Ellacuría, "Diez años después: ¿Es posible una universidad distinta?", ECA, 324-325 (1975, p. 609).

te 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 conceptuales 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, aquel 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 *Anawim* 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 despojo de lo que se posee, sino una actitud positiva de apertura a la voluntad de Dios, la cual pudiera incluir no sólo el despojo afectivo de las cosas, sino también el efectivo. En segundo lugar, hay que notar que aun terminológicamente los términos para expresar esa pobreza teológica están tomados de vocablos que remi-

(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).

ten 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 teología no expresan 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 dirigiéndose 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 del pobre es constitutiva para el contenido de la misma evangelización. Si se trata de los pobres como *anawim*, entonces éstos son ellos mismos testigos de la fe, y esa fe vivida es ya una forma de evangelizar aun 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 fre-

cuencia que el evangelizador predica a un Dios desconocido para otros, pero que él ya conoce. Este puede ser un esquema filosófico, pero no cristiano. Obviamente el evangelizador tiene ya algún conocimiento de Dios, previo a 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 contiene 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— divinizado.

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 lo que hace posible una acción cristiana según Dios.

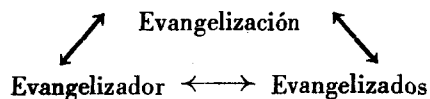
Qué signifique en concreto "contacto con los pobres" es un problema complejo, tanto por los condicionamientos previos del evangelizador, como por los medios que hayan de usarse para que realmente a los pobres se anuncie y realice la Buena Nueva. Pero podemos tomar algunos modelos de la misma vida de 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 con la concepción natural, o no suficientemente cristiana, de evangelización, cosa que sólo puede hacer el 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:

evangelizador → evangelización → evangelizados

Pero cristianamente el modelo debería ser aquel 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.

No 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 principio 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 lógicamente cristiana.

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 ungido. 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 destruirla es precisamente pretender captarla 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 carente 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 ignorar, sino que debe integrar, la óptica del pobre. Y desde ahí se 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, trabajo de denuncia de opresores y estructuras opresoras, 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 debería 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 que 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 evangelización unificada

Tesis 7.ª: 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 subsiguiente 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 en 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 al 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 y 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 la realidad que anuncia. Es el criterio que recorre todo el N.T. Nadie tiene más amor que aquel 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.

LA VIDA RELIGIOSA EN EL TERCER MUNDO*

En este trabajo queremos hacer unas reflexiones generales sobre la vida religiosa en América Latina que ayuden a comprender su situación actual, lo legítimo y necesario del cambio que se está operando, y a orientar cristianamente ese cambio. Al hablar de vida religiosa nos referimos preferentemente a aquellas órdenes y congregaciones que no se dedican puramente a la vida contemplativa —las cuales además son una minoría entre nosotros— sino a las que ejercitan un apostolado.

Al considerar la vida religiosa nos reducimos a reflexionar sobre lo que son sus características fundamentales, tanto porque provienen de la historia reciente de la vida religiosa, como porque parecen desprenderse de la realidad cristiana de toda vida religiosa. No pretendemos, por lo tanto, analizar en detalle los innumerables y complejos problemas que presentan cada uno de los puntos que vamos a tratar, sino ofrecer un modelo global de vida religiosa para nosotros.

Para tener alguna noción de lo que queremos decir al hablar de vida religiosa, podemos comenzar definiéndola provisionalmen-

* Este trabajo es la ampliación de una ponencia ante la Asamblea General de la CONFRES, Conferencia de Religiosos de El Salvador, teñida el 1.º de octubre de 1977. Apareció publicado en *DIAKONIA*, diciembre, 1977, Panamá, pp. 2-30. Su finalidad consistió en una necesaria reinterpretación de la vida religiosa en medio de una situación conflictiva en el país y de nuevas y urgentes exigencias a los religiosos y religiosas por parte de las mayorías pobres y de la nueva pastoral eclesial bajo Mons. Romero. De ahí que se trate de analizar todos los puntos importantes de la vida religiosa, aunque sólo se puedan ofrecer pistas de solución para cada uno de ellos.