

la misión de los cristia- nos desde el Vaticano II

Juan José Sánchez Bernal

I. LA IGLESIA DEL PRE-CONCILIO: ENTRE EL PODER Y LA MISION

La Iglesia de Cristiandad, anterior al Vaticano II, es fundamentalmente una Iglesia del poder, no una comunidad misionera. Y sin embargo, no todo en ella es poder. También dentro de ella, aunque en sus bases, allí donde el poder no alcanza, brota la corriente de vida que prepara el Vaticano II y transforma a la Iglesia hegemónica en comunidad misionera.

1. La misión como poder

La Iglesia católica nace a la defensiva frente a la Iglesia de la Reforma y frente al mundo moderno. Esta actitud fue agudizándose hasta finales del siglo XIX en que la Iglesia perdió su poder temporal y, como contrapartida, se constituyó en una "sociedad perfecta", es decir, en una sociedad con absoluto poder espiritual frente a un mundo hostil y equivocado.

Esta Iglesia se considera la única guardiana y continuadora de la **misión** de Jesús, una misión exclusivamente espiritual —la salvación de las almas—, pero una misión convertida ya en **poder** sobre el mundo. En los tratados sobre la Iglesia hasta el Vaticano II no se habla, por eso, de la misión de la Iglesia y de los cristianos, sino del "poder de misión" de la Iglesia, poder que naturalmente no es gracia de todos los cristianos, sino privilegio de unos pocos, la jerarquía. Los laicos no tienen "poder de misión", sino solo tarea, "la tarea de llenar el mundo del espíritu de Cristo", y ello como prolongación del brazo de la jerarquía¹.

2. La misión brota de las bases

No es, pues, extraño que mientras los detentadores del "poder de misión" se desvivían por defender su poder frente a un mundo cada vez más lejano de su influjo

(1) Puede verse un tratado incluso bastante cercano ya al Vaticano II, como es el de M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, IV. *La Iglesia*, Rialp, Madrid 1960 (original 1955), 672ss. Cita 701.

espiritual y más crítico y emancipado frente a su poder temporal, los que no tenían poder, sino solo la tarea de llevar a Cristo al mundo, vivieran con tremenda desazón el aislamiento de la Iglesia, el "gravísimo desfase misionero"² y la progresiva descristianización del mundo, sobre todo del mundo del no-poder, de los trabajadores y los pobres.

Esta fue la experiencia dolorosa que hicieron sobre todo los laicos comprometidos en los Movimientos Apostólicos, especialmente en el mundo obrero, y también muchos sacerdotes (y religiosos) que transformaron su poder en misión en medio del mundo obrero y rural. Primero en Francia, luego en España, esta experiencia dolorosa de las minorías de base hizo brotar la exigencia de convertir a la Iglesia, de hacerla pasar de una Iglesia de poder —Iglesia de Cristiandad— a una Iglesia "en estado de misión"³. Sin su dolor, trabajo y martirio no hubiera sido posible la "revolución" que supuso el Vaticano II en la conciencia de la Iglesia y de la misión de los cristianos en el mundo.

II. LA IGLESIA DEL CONCILIO: CONVERSION A LA MISION

La experiencia de los Movimientos Apostólicos y la urgencia de una "Iglesia en estado de misión" fue precedida y acompañada por toda una corriente de pensamiento teológico y de vida que, desde primeros de siglo y en general también al margen del poder, redescubrió la imagen original de la Iglesia de Jesús como **comunidad** e hizo posible la conversión de la Iglesia de Cristiandad que consagró el Concilio.

1. Retorno a los orígenes: conversión a la misión

a) De la Iglesia de Cristiandad a la Iglesia en misión

La Iglesia del Vaticano II no es ya la "sociedad perfecta" según el modelo del poder de este mundo, sino la **comunión** de los creyentes en Cristo Jesús (LG I), que como nuevo Pueblo de Dios (LG II) caminan en medio de este mundo hacia el Reino de Dios (LG VII; GS 40) y lo van anticipando en su propia vida y en su misión. La Iglesia se transforma así en un frágil, no-poderoso signo o sacramento de salvación y fraternidad para los hombres (LG 1.9.48; GS 42.45; GS 5).

Con esta visión, el Vaticano II logró, no sin resistencias por parte de los defensores de la Iglesia del poder, dejar atrás la Iglesia de Cristiandad, poderosa, clerical, triunfalista y egocéntrica, y abrir el camino a una Iglesia comunidad de amor, peregrinante y descentrada, "en estado de misión", al servicio del Reino de Dios.

(2) F. URBINA, *¿Una gran esperanza frustrada?*: Misión Abierta (MA) 8 (1979) 689.

(3) Expresión acuñada, como es sabido, por M. D. CHENU en 1947. Cfr. sus trabajos de entonces, recogidos en *El evangelio en el tiempo*, Estela, Navarra 1966, 225ss. Una excelente panorámica de los avatares de la misión antes del Vaticano II la ofrece M. J. Le GUILLOU, *La misión como tema eclesiológico*: Concilium 13 (1966) 406-450. Como conclusión de su análisis afirma este autor: "Antes de ser tema eclesiológico, la misión es, pues, un hecho carismático en la Iglesia ..." (471).

b) La Iglesia es "en" la misión

Esta nueva visión realiza una verdadera revolución en la conciencia de la Iglesia, revolución que recupera su sentido original, evangélico de comunidad de creyentes. La Iglesia no es ni vive para ella misma, sino para la Humanidad y así para Dios y su Reino. Por eso, la **misión** no es una consecuencia de su ser, sino **constitutiva** a su ser. Es decir, la Iglesia es "en" la misión. La Iglesia es en la medida de su entrega y servicio al Reino de Dios en el mundo (Cfr. GS IV). De aquí que, a pesar de todas las resistencias, el Vaticano II hablara al mismo tiempo de la Iglesia en sí misma (LG) y de su misión (GS), de tal manera que ambas Constituciones forman una unidad indisoluble.

La Iglesia queda así relativizada, descentrada. El centro pasa a donde siempre debió estar: al Reino de Dios. Y la Iglesia se convierte en lo que siempre debió ser: servidora del Reino y compañera y servidora de la Humanidad hacia el Reino⁴.

2. La misión de la Iglesia: el Reino

a) Misión de Jesús: misión de la Iglesia

La misión de la Iglesia arranca de y prolonga en la historia la misión de Jesús, el Mesías y el Hijo: la instauración del Reino del Padre (LG 3). La Iglesia hunde sus raíces en el designio del Padre y está toda ella, como su Señor, orientada al Reino, que va anticipando en este mundo con la fuerza del Espíritu (AG 2-5). La misión de la Iglesia es, pues, el Reino de Dios. La Iglesia "recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos" (LG 5). Ella prolonga en la historia la obra mesiánica de Jesús. Es, por eso, el "pueblo mesiánico" que tiene como fin "el dilatar más el Reino de Dios" hasta su consumación (LG 9; Cfr. LG 35.36; AA 4). La Iglesia tiene, pues, una sola aspiración y una razón de ser: "que venga el Reino de Dios y se realice la salvación de todo el género humano" (GS 45).

Esta polarización total hacia el Reino convierte a la Iglesia, a imagen de su Señor, en un "ser-para-los-demás", cuya misión no es **poder** sobre el mundo, sino **servicio** al mundo (Cfr.. GS 41-43).

b) Misión de la Iglesia: misión del "pueblo mesiánico"

Esta misión de servicio al Reino es lo más grande y fundamental en la Iglesia. Y es, según el Concilio, la gracia y la tarea de **toda** la Iglesia, de **todos** sus miembros, de **todo** el pueblo mesiánico, y no el "poder de misión" de unos pocos. La gran novedad y la riqueza más decisiva de la nueva conciencia de la Iglesia en el

(4) Entre los numerosos comentarios de este giro en la visión de la Iglesia realizado por el Vaticano II, cfr. uno de los primeros, cuyo autor influyó decisivamente en dicho giro: E. SCHILLEBEECKX, *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1971 (orig. de los años 60), 11s. Y uno de los últimos: J.A. ESTRADA, *Iglesia, identidad y cambio*, Cristiandad, Madrid 1985. Muy rico también: V. CODINA, *De la modernidad a la solidaridad*, CeP, Lima 1984, 53ss. La conversión de la Iglesia del Concilio a la misión fue preparada y comentada ya entonces por M. MERCIER - M. J. L. GUILOU, *Mission et pauvreté. L'heure de la mission mundial*, Centurion, París 1964.

Vaticano II está aquí: la **misión** de la Iglesia es, ante todo, la misión de la **base**, la misión del pueblo de Dios, llamado a participar en la misión profética y mesiánica, sacerdotal y real de Jesús (LG 11). El Vaticano II supera de este modo la clericalización de la misión de la Iglesia que la había transformado en poder. La misión de la Iglesia es única y de ella participan **todos** sus miembros, aunque a niveles distintos (AG 2). Los laicos dejan de ser, en esta nueva visión, prolongación de los brazos de la jerarquía y son reconocidos como **sujetos**, "testigos e instrumentos" (LG 33) de la misión de la Iglesia.

Esta nueva conciencia pone a toda la Iglesia "en estado de misión". Todo el pueblo de Dios, en efecto, es convocado a la misión, al servicio del Reino (LG 17; AG 1). Toda la Iglesia está llamada a ser comunidad **misionera**, es decir, anuncio y testigo del Reino en este mundo.

El Vaticano II supera aquí también la imagen de una Iglesia estática, centrada en sí misma, celosa de su lugar y poder en el mundo, y proclama una Iglesia peregrina y servidora, volcada al mundo porque únicamente preocupada en la anticipación del Reino de Dios.

Este cambio radical de actitud de la Iglesia en el Vaticano II es el que hizo posible una nueva conciencia de su misión, de la misión de los cristianos, y de su presencia en el mundo.

3. Iglesia para la Humanidad: misión de los cristianos

a) El Reino: misión Integral

La nueva conciencia de la Iglesia como servidora del Reino va unida en el Vaticano II, en efecto, a una nueva conciencia de su misión y de su servicio al mundo. La misión de la Iglesia y de los cristianos, dice el Concilio, es de orden religioso o escatológico, porque tiende a la salvación última y definitiva del mundo, de los hombres, a la transformación de toda la realidad, de la historia y del cosmos, en Cristo Jesús, conforme al plan salvador del Padre (LG 9.13; GS 40-42). Pero con la misma fuerza afirma el Concilio que la misión de la Iglesia no es salvar **del** mundo, sino salvar **al** mundo, lo cual implica afirmarlo, asumir su realidad y sus valores y transformarlo para que adquiera el rostro del Reino de Dios (Ib.). Porque su misión es religiosa, por eso, afirma expresamente el Concilio, es "sumamente humana" (GS 11). "Es la persona humana la que hay que salvar y es la sociedad humana la que hay que renovar" (GS 3). Servir al Reino es, pues, una **misión Integral**.

A la base de esta visión integral de la misión hay una concepción nueva de la relación Iglesia-mundo. El Vaticano II afirma, en efecto, la dignidad y la bondad del mundo y de la historia humana (GS 2). Afirma, además, que este mundo y esta historia humana no son simplemente el destierro o el escenario donde se desarrolla la historia de la salvación, sino que forman parte esencial de esa misma historia, porque Cristo es "el centro y el fin de toda la historia humana" (GS 10; Cfr. GS 41; AA 7). La salvación de Dios no se da fuera ni al margen, sino dentro de este mundo y de

la historia de los hombres. Historia humana e historia de la salvación están íntimamente unidas, aunque no se confundan (GS 40)⁵. Del mismo modo, la misión de la Iglesia y de los cristianos es una misión integral que implica la unidad indisoluble de evangelización y transformación del mundo, de fe y compromiso en el mundo. "La misión de la Iglesia no consiste solo en llevar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también penetrar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico" (Aa 5; Cfr. AA 7; GS 43). Quien se evade del mundo y no realiza su compromiso en él —dice expresamente el Concilio— compromete su misma salvación (GS 45).

Hoy nos suenan estas afirmaciones a verdades de perogullo, pero entonces costaron sudor y toda la fuerza del Espíritu, pues significaban el fin de la Iglesia de Cristiandad, que quería encerrar la salvación dentro de sus muros y no veía por eso otra forma de salvar al mundo que dominándolo. La Iglesia del Vaticano II descubre las huellas de la salvación de Dios en el mundo— los "signos de los tiempos" (GS 4— y se mete en él para salvarlo, como fermento del Reino (LG 31; AA 2; GS 40)⁶. La Iglesia no es para sí misma, sino para la Humanidad, para "la vida del mundo" (LG 37), porque es para el Reino. Esta es su misión⁷.

Pero, ¿cómo deben los cristianos llevar a cabo esta misión en concreto?

b) Tres dimensiones de la misión

Como la misión de los cristianos es prolongar en la historia la obra mesiánica de Cristo Jesús, esa misión se realiza, según el Concilio, en las tres dimensiones de la obra de Jesús, sacerdote, profeta y rey (LG 10-12, 33-36; AA 2).

1) Consagrar el mundo a Dios

Todo el pueblo de Dios está llamado a una misión *sacerdotal* en el mundo, es decir, a vivir en el mundo de cara a Dios, celebrando su presencia salvadora y transformando la existencia entera en una "ofrenda agradable" a sus ojos (LG 10.34). Según el Concilio, la celebración o el culto son esenciales para la identidad cristiana de la misión, pero esta exigencia implica igualmente que el culto y la vida estén íntimamente unidos, que la vida misma sea culto a Dios y el culto impregne la vida.

(5) Sobre esta nueva relación Iglesia-mundo y sus implicaciones para la misión, ver el comentario de M.D. CHENU, *La misión de la Iglesia en el mundo*, en: G. BARAUNA (Ed.), *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, Studium, Madrid 1967, 379ss. Cfr. también J.A. ESTRADA, *Iglesia*, o.c. 93-97.

(6) "No se salva al mundo —escribía por entonces Pablo VI— desde fuera. Es necesario, como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hacerse una misma cosa, en cierta medida, con las formas de vida de aquellos a los que quiere llevar el mensaje de Cristo". (PABLO VI, Encíclica "Ecclesiam suam", n. 80).

(7) Antes de ser nombrado Papa, el cardenal Montini escribía: "Cuando la Iglesia se abre al mundo, se define ...; mientras la Iglesia se busca a sí misma, busca al mundo". (Citado en M.J. Le GUILLOU, *La misión*, a.c., 413 nota). Sobre esta profunda exigencia de la misión, ver los bellos comentarios de otro gran teólogo del Concilio, Y. M. CONGAR, *Esta es la Iglesia que amo*, Sígueme, Salamanca 1969; IBD., *A mis hermanos*, Sígueme, Salamanca 1969.

De este modo, el cristiano se convertirá en **fermento** dentro del mundo, que lo irá transformando internamente, llenándolo de la vida de Dios y **consagrándolo** así, desde dentro, a El (LG 34). El Concilio afirma, como hemos visto, la bondad y consistencia del mundo, pero muestra repetidamente su preocupación por la tentación que lo acecha de caer en la autosuficiencia y de encerrarse en sí mismo, cayendo en el secularismo (Cfr. GS 41; LG 36). En este sentido, la **consagración** del mundo querida por el Concilio no atenta en absoluto contra su autonomía ni su carácter profano, secular. Se trata, más bien, de vivir la vida toda **desde** Dios y de referir así el mundo a su raíz y misterio últimos: Dios (Cfr. GS 36)⁸.

2) *Testigos de la esperanza*

Los cristianos participan igualmente en la misión **profética** de Jesús, cuyo Espíritu los convierte en testigos del Reino en medio del mundo (LG 12.35). Ese Espíritu los mueve a confesar con los labios y sobre todo con la vida la fe y los valores del evangelio y a poner de este modo al mundo en tensión hacia el Reino. Su presencia en el mundo es por tanto una presencia inquieta y crítica. **Inquieta** porque está traspasada de la esperanza del mundo nuevo (LG VII), y **crítica** porque esa esperanza ha de ir transformando las estructuras de este mundo en abierto "forcejeo" —dice el Concilio— con los poderosos que lo dominan e impiden su avance hacia el mundo nuevo, el Reino de Dios (LG 35; AA 7). Los cristianos han de ser, pues, según el Concilio, una **instancia crítica y liberadora** en este mundo para que la fuerza del evangelio se deje sentir en todas sus estructuras.

3) *Anticipar el Reino de Dios*

Los cristianos están llamados, finalmente, a continuar la misión de Jesús en el anuncio y anticipación del Reino de Dios en este mundo. La consagración del mundo desde dentro se complementa así con su transformación exterior y su ordenación según los valores del Reino, a fin de que el mundo alcance su plenitud "en la justicia, en la caridad y en la paz" (LG 36; Cfr. GS 43; AA 4-7).

Esta misión "real" es hoy, según el Concilio, tanto más fundamental y urgente cuanto que el mundo ya no puede ser evangelizado o cristianizado sino aceptando plenamente su consistencia, autonomía y libertad (Cfr. AA 1.6.7). El Concilio acepta plenamente la emancipación del mundo y saca las consecuencias para la misión de la Iglesia. No se trata ya de cristianizar el mundo sometándolo a la institución eclesial, sino transformándolo desde dentro y ordenándolo según el espíritu del evangelio. De aquí la decisiva importancia que adquiere en el Concilio la misión de los **laicos** (LG 33; GS 43; AA 1.2.6.7).

(8) Cfr. el bello comentario de M.D. CHENU, *Los laicos y la consecratio mundi*, en: G. BARAUNA (Ed.), *La Iglesia del Vaticano II* vol. II, Barcelona 1968, 999 ss.

La misión "real" de los cristianos ha de traducirse en un compromiso y una praxis que alcance todos los niveles de realidad del mundo. Los cristianos deben comprometerse, en primer lugar, en la defensa y elevación de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales (GS 41). Han de promover igualmente, con su vida y su acción, los valores de la pequeña comunidad humana, el matrimonio y la familia (GS 52). Se empeñarán en la promoción e inspiración humana y cristiana de la educación y la cultura, de forma que alcance a todos los hombres y a todo el hombre (GS 60s). Deben tomar parte activa en la ordenación de la vida económica para el bien de los hombres, luchando por la promoción y distribución de los bienes de este mundo, "por una mayor justicia y caridad" (GS 72; Cfr. LG 36). En la comunidad o sociedad humana actuarán como germen de fraternidad y unidad, superando barreras y divisiones hasta formar la familia de Dios. Mientras tanto, han de solidarizarse especialmente con los más necesitados y débiles de la comunidad humana (GS 42; AA 8). En la vida política se distinguirán por su responsabilidad y su consagración al bien común por encima de sus intereses particulares. Lucharán con "integridad y prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo" (GS 75), tratando de alcanzar con su acción no solo los efectos, sino "la causa de los males" (AA 8). Y se esforzarán en que se extiendan la justicia y la solidaridad en el mundo (GS 76). Para ello, han de comprometerse en la consecución de un orden internacional justo que supere la división del mundo en países ricos y países pobres, división tanto más escandalosa cuanto que los pocos países ricos son en su mayoría de población cristiana (GS 88). Este compromiso concierne por eso sobre todo a esos países que viven en la prosperidad, teniendo mucho cuidado en no brindar como "ofrenda de caridad" lo que son "exigencias de la justicia" (AA 8). Finalmente, los cristianos colaborarán en organismos internacionales y crearán organismos propios para promover la justicia social, la solidaridad y la paz, que brota del amor que supera y consuma la justicia (GS 78.89).

c) Misión de servicio - misión liberadora

Resumiendo, la misión de los cristianos es claramente una misión de servicio al mundo. La Iglesia —y los cristianos en ella— no buscan el poder o el dominio sobre el mundo, sino solo la anticipación del Reino (GS 3.45). Su actitud no es, por eso, la del poderoso frente al débil o la del que sabe frente al ignorante —actitudes de la Iglesia de Cristiandad—, sino la del compañero de ruta que dialoga y aprende también (GS 3.40.44)⁹. La Iglesia reconoce no solo el servicio que recibe del mundo, sino también que ella misma ha de pasar por la **conversión** si quiere hacer creíble su **misión** (GS 19.43; LG 15). Los medios de su misión son, en consecuencia, no los medios del poder, sino los del evangelio: la debilidad, el servicio, la cruz. A imagen de su Maestro que asumió "los caminos de una verdadera encarnación", que siendo rico se hizo pobre y que no vino a ser servido sino a servir, los cristianos realizarán

(9) Este cambio de talante de la Iglesia frente al mundo fue sellado por Pablo VI en su primera encíclica "Ecclesiam suam" durante el mismo Concilio (1964).

su misión "por el camino de la pobreza ..., del servicio y de la inmolación ..." (AA 3.5). "Siguiendo a Jesús pobre, ni se abaten por la escasez, ni se hinchan por la abundancia de los bienes materiales" (AA 4), porque en su misión no ambicionan "la gloria de este mundo" (LG 8), sino solo el Reino de Dios. Estarán por eso dispuestos "a dejarlo todo por Cristo (Cfr. Lc 14,26) y a padecer persecución por la justicia (Cfr. Mt 5,10)" (AA 4).

Estos textos sobre la misión como **servicio** en pobreza y debilidad reflejan la sinceridad y el alcance de la conversión de la Iglesia del poder a la **misión** en el Vaticano II. La Iglesia, repite el Concilio con insistencia, no pretende someter al mundo ni ambición alguna en su misión. No trata de recuperar el poder perdido, pactando con el mundo. La misión de la Iglesia, de los cristianos, es, más bien, **perdersse** en el mundo, en la masa, como **fermento** y colaborar así a alumbrar la nueva creación, el mundo nuevo, el Reino de Dios. El Vaticano II deja sinceramente atrás a la Iglesia de Cristiandad y sus pretensiones hegemónicas sobre el mundo y rescata el sentido evangélico de la misión: el servicio y la liberación del mundo¹⁰.

4. ¿Conversión a la misión? Ambigüedades del Concilio

Esta exposición positiva de la conversión de la Iglesia del poder a la Iglesia de misión en el Vaticano II no ignora los miedos y las ambigüedades del mismo Concilio. Es de todos conocido que en el Concilio se dieron cita dos modelos distintos, e incluso contrapuestos, de Iglesia: Iglesia del poder, Iglesia de misión¹¹. Y el resultado no fue la superación de uno por el otro, sino más bien la superposición de ambos modelos en los textos, aunque la mayoría del Concilio participaba de la conciencia de la Iglesia de misión. Esta especie de consenso entre ambos modelos, aceptado por la fuerza más que por convicción, abrió la puerta a una doble interpretación del Concilio y, por tanto, a una doble recepción y aplicación: una de la línea de la Iglesia de misión, otra en una más o menos velada conservación de la Iglesia del poder, de la Cristiandad. La Iglesia del post-concilio vendrá a dar razón de esta ambigüedad abierta por el Concilio.

Tampoco logró el Concilio madurar plenamente la nueva relación Iglesia-mundo que está a la base de la misión. También aquí encontramos dos visiones distintas superpuestas, pero no una síntesis lograda¹². Y esta laguna dará igualmente pie a

(10) Cfr. Y. M. CONGAR, *Pour une Eglise servante el pauvre*, Cerf, Paris 1963. Uno de los autores que exigieron este giro de la Iglesia, lo trabajaron durante el Concilio y lo explicitaron después en todas sus consecuencias fue J.M. GONZALEZ-RUIZ. Ver sus breves, pero iluminadoras notas en: *El Concilio Vaticano II, tumba de la Cristiandad*: MA 1 (1980) 79-87.

(11) Cfr. el ya clásico trabajo de A. ACERBI, *Due ecclesiology: Ecclesiology giuridica e ecclesiology di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975. Ver también las anotaciones de K. WALF, *Lacunes et ambigüités dans l'ecclesiology de Vatican II*, en: G. ALBERIGO (Ed.), *Les Eglises après Vatican II (Actes du Colloque international de Bologna 1980)*, Beauchesne, Paris 1981, 207ss.

(12) Cfr. P. A. VAN LEEUWEN, *Salvación y mundo en el Vaticano II*, en: H. FIOLET - H. VAN DER LINDE, *Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1969, 259ss. Señala también esta tensión entre las dos visiones conciliares G. GIRARDI, *De la "Iglesia en el mundo" a la "Iglesia de los pobres"*, en: C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (Eds.), *El Vaticano II, veinte años después, Cristiandad*, Madrid 1985, 435s. G. GUTIERREZ acentúa, más bien, la unidad de ambas componentes como gran avance del Concilio: *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, 91s.

tensiones y ambigüedades en la Iglesia postconciliar a la hora de concretar la misión y asumir todas sus implicaciones históricas sin menoscabo de su identidad.

Pero la laguna y el límite más decisivos del Vaticano II van a revelarse cuando el despertar del mundo de los pobres haga tomar conciencia de la verdadera identidad del "mundo" en el que centró su atención la Iglesia del Concilio.

III. LA IGLESIA DEL POSTCONCILIO: AVANCE EN LA MISION Y NOSTALGIA DEL PODER

1. Del "diálogo" a la "opción por los pobres"

La evolución, el avance en la conciencia de la misión está íntimamente condicionado por los diferentes contextos en que la Iglesia desarrolla su misión y por los desafíos que la realidad de esos contextos le lanzan.

a) El despertar de una nueva conciencia: misión crítica de la Iglesia en el mundo

El avance fundamental de la Iglesia postconciliar en el primer mundo fue la progresiva superación de la *ingenuidad* de la Iglesia conciliar y el despertar de una conciencia más *histórica y crítica* de la realidad del "mundo" del que forma parte. Se empieza a descubrir la profunda ambigüedad del mundo moderno, de la Modernidad, ambigüedad denunciada ya, por cierto, mucho antes desde fuera de la Iglesia¹³ y que consiste no tanto en el avance de la secularización, como en el Concilio se temía, cuanto en el problema de la injusticia. El mundo moderno es tan injusto como moderno.

Esta toma de conciencia repercute en la conciencia de la misión de la Iglesia y de los cristianos, como se refleja ya en la Conferencia de Ginebra, en 1966, del Consejo Mundial de las Iglesias¹⁴ y en la Encíclica "Populorum progressio" (1967) de Pablo VI. El Papa concreta aquí la misión de los cristianos en la "renovación del orden temporal" (n. 81) como el compromiso histórico en el desarrollo de los pueblos pobres y entiende este compromiso como una obra de justicia, pues la miseria de los pobres está en relación con la riqueza de los ricos (nn. 8.9.22-42). El "desarrollo integral del hombre" y el "desarrollo solidario de la Humanidad" (nn. 5.42) exigen — dice el Papa— "reformas profundas" (n. 81), y los cristianos han de hallarse "en primera fila" (Ibd.) en este compromiso.

La repercusión de la encíclica fue decisiva sobre todo en el Tercer Mundo¹⁵. Pero las implicaciones más serias de la llamada del Concilio al compromiso en el

(13) Cuando la Iglesia católica se abre al mundo moderno, la Teoría Crítica había puesto ya hace años en evidencia su peligrosa dialéctica. Cfr. Th. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires 1971 (orig. 1947).

(14) Cfr. A. MATABOSCH, *Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nalrobl (1968-1975)*, Cristiandad, Madrid 1975.

(15) Cfr. el comentario y las consecuencias que de ella saca V. COSMAO, *Transformar el mundo. Una tarea para la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, 9ss.

mundo las extrajo, por esta misma época, una corriente teológica centroeuropea que se dió a conocer como "teología política" y que fue considerada desde el principio como marginal e incómoda. La "teología política" había descubierto, en diálogo con el marxismo, las "trampas" del mundo moderno —de la sociedad burguesa— y la ingenuidad del compromiso de los cristianos en la renovación del mundo en la mente del Concilio. Como consecuencia de esta nueva conciencia, reivindicó la dimensión *política* del Evangelio y por tanto de la misión, del compromiso de los cristianos en el mundo. La Iglesia, para ser fiel a su misión, debe por consiguiente hacer valer públicamente el anuncio del Reino en el mundo y ser así una instancia de libertad y crítica frente a los sistemas de poder que oprimen a los hombres y en solidaridad con los últimos¹⁶.

Esta conciencia *crítica* de la misión de los cristianos no alcanzó, ciertamente, a la mayoría eclesial, que se mantuvo más bien al nivel del "diálogo con el mundo", del famoso "aggiornamento" y, en el fondo, de la acomodación a ese mundo, a la sociedad moderna burguesa. Fueron sin duda, otra vez, los grupos de base de la Iglesia, los Movimientos Apostólicos y Comunidades Cristianas, acompañados por numerosos sacerdotes y religiosos arriesgados, los que llevaron a la realidad esta conciencia de la dimensión *política* de la misión, aún en medio de conflictos y ambigüedades¹⁷.

b) Cambio de perspectiva: la misión como "opción por los pobres"

El impacto del Vaticano II en las Iglesias del mundo pobre fue considerablemente menor que en la Iglesia del primer mundo. Los grandes desafíos a los que responde el Vaticano II y frente a los cuales diseña la misión de la Iglesia y de los cristianos no eran los desafíos más urgentes que encontraban las iglesias pobres en su mundo: la secularización y el diálogo con el mundo eran casi un lujo frente a la opresión y la pobreza de las mayorías de aquellos países. Por eso, la recepción del Vaticano II en las iglesias del Tercer Mundo se hizo indirectamente, a través de Asambleas continentales que concretaron la nueva misión de la Iglesia a la luz de los desafíos de su propia realidad. Así se hizo en Medellín en 1968 para América Latina, en Kampala en 1969 para África, en Manila en 1970 para Asia.

Medellín representa la aplicación del Vaticano II a la realidad de América Latina. Pero esta aplicación fue precedida de un acontecimiento nuevo en la Iglesia que provocó un cambio de perspectiva en la conciencia de su misión. Entre el

(16) Este planteamiento apunta ya en la primera obra representativa de la "teología política": J. B. METZ, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970 (orig. 1968). Pero fue en la ponencia programática del Congreso Mundial de Teología sobre el "Futuro de la Iglesia", tenido en 1970, donde METZ desarrolló plenamente esta tesis con todas sus consecuencias: *Presencia de la Iglesia en la sociedad*: Concilium Extra (1970) 247-258. También J. MOLTMANN, aunque desde otro ángulo, sacaba ya entonces las implicaciones *políticas* de la escatología cristiana, en contra de la acomodación del evangelio a la sociedad burguesa. Cfr. *Conversión al futuro*, Marova, Madrid 1974 (trabajos del 65 al 70). Sobre la evolución de esta problemática desde el Vaticano II puede verse el reciente trabajo de J.A. GIMBERNAT, *Fa y compromiso político*, en: C. FLORISTAN - J.J. TAMAYO (Eds.), *El Vaticano II*, o.c. 405-427.

(17) Cfr. M. XHAUFFLAIRE y otros, *Práctica de la teología política*, Sígueme, Salamanca 1978 (orig. 1974). Sobre la situación española volveré más adelante.

Vaticano II y Medellín se da, en efecto, la "irrupción del pobre" en la sociedad y en la Iglesia, la marcha de los pueblos oprimidos hacia su liberación, asumida por ellos mismos, pobres y cristianos a la vez¹⁸. Este "hecho mayor de la Iglesia Latinamericana" (G. Gutiérrez), experiencia política y mística a la vez, provocó la conversión más radical de la Iglesia. En Medellín la Iglesia reconoce y confirma la necesidad y urgencia de traducir su "misión salvífica" en una clara *opción profética por los pobres* del continente, que son los preferidos de la Buena Noticia del Reino¹⁹. No habla aquí ya la Iglesia conciliar que define su misión en abstracto, mientras que en realidad la define mirando solo al primer mundo. Aquí habla una Iglesia que ha entrado por el verdadero camino de la encarnación y ha caído por eso en la cuenta de que la universalidad de su misión de servicio al Reino pasa por el compromiso particular e histórico con los pobres de la tierra, víctimas de la injusticia, de las estructuras de pecado del mundo moderno.

Pero Medellín es, como el Vaticano II, punto de llegada y punto de partida. Las concreciones y los compromisos de la *misión* liberadora de la Iglesia fueron cuajando poco a poco, y no sin resistencias, en las *bases*, en las *comunidades eclesiales de base* —expresión nueva de la "Iglesia en estado de misión"— acompañadas por la teología de la liberación²⁰.

El significado de esta nueva conciencia y del movimiento *misional* que originó en las iglesias del Tercer Mundo fue tan decisivo que logró cambiar incluso la conciencia misional de las iglesias del Primer Mundo hasta alcanzar la conciencia de la Iglesia universal. En este proceso se fue llegando también a una visión más *integral* de la misión.

c) Visión integral de la misión: evangelización y liberación integral

Un hito en este proceso de evolución histórico-crítica de la conciencia de la Iglesia de su misión lo constituye la Carta de Pablo VI "Octogésima Adveniens" de mayo de 1971. En esta Carta el Papa dibuja la misión de los cristianos no ya en abstracto, sino en relación expresa a los desafíos concretos de la injusticia en el mundo, hasta el punto de dejar las opciones y los compromisos concretos al *discernimiento* de las diferentes comunidades cristianas (OA 4). Refleja esta Carta ya claramente la conciencia de la *dependencia*, por lo que afirma la necesidad de llegar a una "civilización nueva" (OA 6), e integra este compromiso en la misión de la Iglesia. Llama el Papa por eso a una presencia *pública* de los cristianos en la sociedad en orden a la transformación del mundo en diálogo crítico con los movimientos

(18) Cfr. G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 37 ss., 273ss. Ver también el trabajo anteriormente citado de G. GIRARDI, *De la "Iglesia en el mundo"* (nota 12).

(19) Cfr. II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*, Justicia II y La pobreza de la Iglesia II y III. Sobre la recepción del Vaticano II en Medellín, cfr. S. GALILEA, *Exemple d'une réception "selective" et créative du concile. L'Amérique Latine aux Conférences de Medellín et Puebla*, en: G. ALBERIGO (Ed.), *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris 1985, 85ss. L. BOFF, *La teología de la liberación. Recepción creativa del Vaticano II desde la óptica de los pobres*, en: IBD., *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander 1986, 13-43.

(20) De la inmensa literatura aparecida ya en torno al significado eclesial de las "Comunidades Eclesiales de Base", ver el reciente trabajo de C. FLORISTAN, *La Iglesia después del Vaticano II*, en: C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (Eds.), *El Vaticano II*, o.c., 82 ss.

histórico-sociales que persiguen una mayor justicia (OA 30). Y les da como *criterios* fundamentales de su misión: buscar siempre juntos el cambio de los corazones y el cambio de las estructuras y que su compromiso esté marcado "por una voluntad desinteresada de servicio" y por la "atención a los más pobres" (OA 42) ²¹.

Esta conciencia clara y crítica de la misión de la Iglesia es unos meses más tarde asumida por toda la Iglesia católica en el Sínodo sobre "El sacerdocio y la justicia en el mundo". Allí se abordaron con enorme valentía y talante profético las exigencias concretas, históricas, de "la misión del pueblo de Dios en la promoción de la justicia en el mundo" (Introd.). Se da un decisivo avance en la conciencia del compromiso de los cristianos en la promoción de la justicia y en la defensa de los pobres, como exigencia o "dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresora" (*Justicia 2*). Escuchando el clamor de los pobres, dicen los Obispos, la Iglesia adquiere nueva conciencia de su vocación "a estar presente en el corazón del mundo predicando la Buena Nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos" (Ibd.). El amor cristiano, continúan los obispos, implica hoy "una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo" (*Justicia II*). Por eso, el compromiso de los cristianos es exigencia y prueba a la vez de su fe. "La misión de predicar el Evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena..." (Ibd.). Porque "si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo". (Ibd.).

El Sínodo sobre la Justicia representa, a mi juicio, el momento más elevado de la conciencia eclesial sobre la misión liberadora de los cristianos en el mundo de hoy rasgado por la injusticia. Esta conciencia viva y crítica se deja oír también en las otras Iglesias hermanas, sobre todo en las Conferencias del Consejo Mundial de las Iglesias, especialmente a partir de la de Bangkok en 1972/3 sobre la Evangelización, hasta el punto de provocar la reacción de las Iglesias Orientales, más espiritualistas²².

En la Iglesia católica esta conciencia fue asumida claramente por las diversas iglesias locales en Sínodos y Asambleas, aunque no sin serias tensiones y resistencias. Basta recordar, por ejemplo, el Sínodo de la Iglesia de Holanda en 1972 y la Asamblea Conjunta de la Iglesia española en 1971, sobre la que volveremos enseguida. Una síntesis de los elementos esenciales y una visión integral de la misión las ofreció finalmente Pablo VI en su Encíclica "Evangelii nuntiandi" en 1975. En ella, Pablo VI afirma expresamente que la misión evangelizadora no puede olvidar "las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo", porque sería "ignorar la doctrina

(21) Sobre el significado decisivo de esta conciencia de la misión de la Iglesia en la Carta de Pablo VI, cfr. el rico comentario de A. M. NAVARRO, *Hacla una presencia significativa de la Iglesia en la vida pública actual: Iglesia Viva* 94 (1981) 387 ss.

(22) Cfr. A. MATABOSCH, *Liberación humana*, o.c., 124 ss.

del evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad" (EN 31). El Papa reafirma que la liberación de los pueblos es una componente esencial de la misión evangelizadora de los cristianos y confirma a las Comunidades Eclesiales de Base como la nueva realidad de la "Iglesia en estado de misión" (EN 58). Pero su preocupación está orientada ya, no menos claramente, a puntualizar, a subrayar todos los elementos de identidad de la misión y defender lo específico de la misma (Cfr. EN 32-39).

Tal vez deba considerarse a esta Encíclica de Pablo VI como la maduración de la conciencia de la **misión liberadora** de la Iglesia, de los cristianos, en el mundo de hoy y su reconocimiento oficial por la Iglesia misma. Pero también representa, sin duda, el límite máximo de aceptación, por parte de la Iglesia oficial, de las exigencias **históricas** de esa misión liberadora.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en **Puebla** (1979) reafirmó con toda claridad y energía la "opción preferencial y solidaria por los pobres", tomada en **Medellín**, como componente esencial de la misión evangelizadora y por tanto como exigencia y señal de una Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina (**Puebla**, IVª parte). Pero también domina en Puebla ya la preocupación por la ortodoxia, la identidad cristiana de la misión (IIª parte, cap. 2). Esta preocupación es legítima y razonable. Medellín cedió, en parte, al optimismo de la acción liberadora, como el Concilio había cedido al optimismo del mundo moderno, recién descubierto. Y muchos de los grupos cristianos comprometidos en la liberación no llegaron siempre a una síntesis madura de fe y compromiso, de mística y política²³. En Puebla se alcanza una visión más global y más equilibrada de la misión de la Iglesia. Pero entre Medellín y Puebla quiebra también el optimismo del mundo occidental, entra en crisis el crecimiento y aumenta consiguientemente el miedo del Primer Mundo a las luchas de liberación de los pobres. Y este giro repercute también en la preocupación de la Iglesia por definir su misión. Puebla es un signo no sólo de la preocupación por la identidad cristiana de la misión, sino también de los miedos (y poderes) que impiden a la Iglesia aceptar hasta el final las consecuencias **históricas** de la opción por los pobres²⁴.

A partir de los años 80 estos miedos (y poderes) frenan claramente el avance de la conciencia eclesial sobre la misión de los cristianos en el mundo de hoy. Pero antes de entrar en ese proceso, veamos brevemente la evolución de esta conciencia en España y en Andalucía.

(23) Cfr. el trabajo antes citado de S. GALILEA, *Exemple*, 96ss.

(24) G. GUTIERREZ confirma en un trabajo por lo demás muy positivo respecto al resultado de Puebla las "serias resistencias" que encontró el documento sobre la "opción preferencial por los pobres": *Pobres y liberación en Puebla*, en: IBD., *La fuerza*, o.c., 170s. Ver también el lúcido comentario de I. GONZALEZ FAUS, *Puebla, ¿una eclesiológica para España?* en: IBD., *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Sal Terrae, Santander 1980, 181ss.

2. La misión en España y en Andalucía

No es posible analizar aquí en pocas líneas la rica y compleja historia de la misión en España desde el Vaticano II. Solamente quiero recordar unos pocos datos de esta historia que pueden iluminar nuestro presente.

El primero es la aportación fundamental de la experiencia y del compromiso de los Movimientos Apostólicos y de las Comunidades Cristianas a la conciencia de la misión liberadora de nuestra Iglesia. Este dato es tanto más importante cuanto que esa aportación no fue reconocida por la Iglesia Oficial, sino más bien rechazada como "temporalismo" prácticamente hasta la Asamblea Conjunta de 1971. Pienso que olvidar este dato es olvidar el dolor —el martirio en más de un caso— que costó aquí introducir el Concilio y, más aún, convertir el Nacionalcatolicismo en una "Iglesia en estado de misión"²⁵.

La Asamblea Conjunta de 1971 es el segundo dato que quería recordar. Ella constituye la conversión real de la Iglesia española al Concilio y a la misión. La Iglesia española asume allí la evangelización y el compromiso en la promoción y liberación humanas como componentes esenciales de la misión de la Iglesia, misión que atañe a todo el pueblo de Dios. Como consecuencia, se reconoce la urgencia de caminar hacia una "Iglesia misionera", libre y profética frente al poder, inclinada hacia los alejados y al servicio de los más pobres²⁶. La Asamblea Conjunta no aportó nada nuevo a la conciencia de la misión de los cristianos más allá del Concilio, de la "Populorum progressio" y, desde luego, de Medellín. Pero lo importante es que abrió la larga marcha de la Iglesia española hacia la misión, marcha en la que nuestra Iglesia asumió con lucidez y valentía la función crítico-profética de su misión y supo encontrar finalmente una presencia conciliar en la nueva sociedad democrática²⁷. Pero fueron, de nuevo, las bases, los Movimientos Apostólicos y las Comunidades, de religiosos y de laicos, los que tomaron los compromisos históricos más radicales de la misión, empujando a la Iglesia conciliar más allá del diálogo con la sociedad democrática-burguesa hasta la opción por los pobres y marginados de esta nueva sociedad²⁸.

También en Andalucía la conversión de la Iglesia oficial a la misión se da a partir de la Asamblea Conjunta. Las Cartas Pastorales de los Obispos del Sur en los

(25) De la vasta literatura sobre el tema, cfr., sobre todo, F. URBINA, *Reflexión histórico-teológica sobre los movimientos especializados de A.C.*: PM 3-4 (1972) 29-124; IBD., *¿Militancia cristiana o militancia de los cristianos?* MA 2 (1983) 122-125; C. MARTI, *Datos para un estudio sobre la Iglesia en la sociedad española a partir de 1939*: PM 2 (1972) 30-78; J.J. TAMAYO, *La militancia de los cristianos: análisis histórico y teológico*: PM 142 (1985) 415-429; R. DIAZ SALAZAR, *Iglesia, dictadura y democracia*. Ed. HOAC, Madrid 1981, 171s.; AA.VV. *Iglesia y sociedad en España (1939-1975)*, Ed. Popular, Madrid 1977.

(26) *Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes*, BAC, Madrid 1971, 59ss.

(27) Cfr. la visión panorámica que ofrece C. FLORISTAN de la primera década postconciliar en España, en: *Historia pastoral de diez años. 1965-1975*: PM Nov-Dic (1975) 24-35. Ver también el rico análisis de R. DIAZ SALAZAR, *Iglesia*, o.c. 405ss.

(28) La revista "Pastoral Misionera", nacida con el Concilio, da testimonio de la larga marcha de la Iglesia española hacia la misión y de la contribución fundamental a esta conversión de los movimientos eclesiales de base. Cfr. sobre todo los trabajos, allí aparecidos, de F. URBINA y J.J. TAMAYO.

años 70 sobre el paro, la emigración, la política y el catolicismo popular²⁹ reflejan un claro sentido misionero. Afirman la necesidad de una pastoral profética que asuma el compromiso de liberación del pueblo andaluz como exigencia fundamental de la misión. Pero, aunque reconocen el "fuerte sentido misionero" de quienes se sumergen en el pueblo y comparten con los pobres su género de vida y su destino³⁰, no ocultan sus reservas ante los movimientos de base, las Comunidades Cristianas Populares, sobre todo, que llevan la misión hasta una opción histórica consecuente con el pueblo andaluz. Esta reserva tiene su momento de verdad, en la medida en que el compromiso llevó aquí también a una crisis de identidad cristiana de la misión. Pero no cabe duda que ella refleja sobre todo el límite del compromiso de la Iglesia oficial en la marcha de la misión y de la aceptación de sus implicaciones histórico-políticas³¹. El aliento de la misión de los cristianos en el Sur lo sostuvo, en todo caso, con más realismo histórico y más riesgo "Misión del Sur" que la Iglesia oficial.

3. ¿Identidad cristiana del compromiso o cansancio en la misión? La nostalgia del poder

Tampoco es posible exponer aquí en pocas líneas la corta pero no menos compleja etapa de estancamiento o retroceso en la conciencia de la misión que vivimos en la Iglesia desde los años 80. Pero recordemos también unos pocos datos que dan, al menos, que pensar. ¿Estamos ante una renuncia a la misión?

La preocupación por la identidad cristiana y evangélica de la misión, que embarga a la Iglesia desde entonces, es, como se ha dicho, legítima y necesaria, tanto más cuanto más radical es el compromiso histórico en el que se realiza³². Pero detrás de esa preocupación se esconde una tendencia a volver a las verdades teóricas, a la ortodoxia, y un cansancio en la praxis, en la misión. En el fondo existe miedo a las consecuencias históricas de la misión que despojarían a la Iglesia del poder que aún retiene en la sociedad. La enseñanza de Juan Pablo II, salvo algunas excepciones, y la toma de postura de la Congregación para la Doctrina de la fe sobre la Teología de la Liberación son dos signos, entre otros³³, de esta ambigüedad. Con

(29) OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, *Conciencia cristiana ante la emigración* (marzo 1973); *El paro en la región* (Enero 1975); *El catolicismo popular en el Sur de España* (Diciembre 1975) *El cristiano y la política* (Octubre 1976).

(30) Así, en su "Carta a los sacerdotes" de Marzo de 1976.

(31) En su Carta Pastoral "Las Iglesias diocesanas de Andalucía" (Febrero 1980) no ocultan, en efecto, los Obispos de parte de qué tipo de comunidades o grupos apostólicos se decantan: justamente de parte de los que no asumen las implicaciones crítico-políticas del compromiso cristiano.

(32) Expresión de esta legítima preocupación son, por ejemplo, las observaciones de J. MARTIN VELASCO (*Cambio religioso e identidad cristiana*, en: AA.VV. *Cambios históricos e identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, 73-94) sobre la reducción de la misión bien a la acomodación al mundo, bien al exclusivo compromiso político.

(33) Aquí habría que incluir también el nuevo CIC, en el que la ambigüedad de la eclesiología conciliar queda confirmada jurídicamente con detrimento de la dimensión más carismática y misionera. Cfr. el análisis crítico, aunque ponderado de E. CORECCO, *La réception de Vatican II dans le Code de Droit Canonique*, en: G. ALBERIGO (Ed.), *La réception*, o.c. 347ss. J. M. DIEZ ALEGRIA recuerda, por eso, la exigencia de relativizarlo y subordinarlo a la acción pastoral, según expresa voluntad de Juan Pablo II: cfr. *El nuevo Código de Derecho Canónico, visto desde el Concilio*: MA 3 (1986) 105.

la limpieza de la doctrina se defiende, más o menos conscientemente, la limpieza de las manos, la neutralidad del compromiso de la Iglesia, de los cristianos. Y esto significa un retroceso o al menos un cansancio en la misión.

Un ejemplo que puede ilustrar esta ambigüedad es el tema de la **cruz** que tanto se reclama hoy, desde instancias oficiales, como criterio fundamental de la identidad cristiana de la misión³⁴. Pues bien, hay que recordar que este criterio, ya insinuado por el Concilio, según hemos visto³⁵, fue reclamado con mayor fuerza aún por la "teología política" y la teología de la liberación como consecuencia histórica, como precio y señal de la misión de los cristianos en este mundo injusto, hace ya años, cuando ni una ni otra eran aceptadas por una Iglesia más bien situada en este mundo que arriesgada en la misión³⁵. La apelación actual de la Iglesia oficial a la cruz, hoy que el peligro no es precisamente avanzar demasiado en el compromiso histórico de la misión hasta sufrir la cruz, sólo puede ser interpretada como freno a los compromisos históricos más arriesgados de la misión, compromisos que inquietan al poder y a la Iglesia en cuanto ligada al poder, y, al mismo tiempo, como apoyo a opciones más **espiritualistas** y **descarnadas**³⁷.

La apelación oficial a la cruz viene, en efecto, motivada en buena parte por la situación de las Iglesias en los países socialistas, sean del Este, sean de América Latina. Lo cual confirma la sospecha anterior. La Iglesia da la impresión de querer retroceder en la larga marcha de la misión. En lugar de avanzar por el camino de la encarnación, perdiéndose en el espesor del mundo y de la historia para servir al Reino, la Iglesia vuelve a preocuparse preferentemente de sí misma, de su situación incómoda, en desventaja, en un mundo cada vez más laico, y se ocupa tanto o más en lamentar sus propios dolores, su persecución y su cruz, que en compartir con la actitud desinteresada, profética, de la Iglesia conciliar, "las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" (GS 1). El centro de gravedad de la conciencia eclesial parece pasar de nuevo del mundo a la Iglesia misma, de la misión a la autodefensa.

El tan celebrado "retorno de lo religioso" es otro de los signos de esta ambigüedad. No es extraño, por eso, que sea también acogido con júbilo por la Iglesia oficial. Este fenómeno contiene, sin duda, un momento de verdad frente a una sociedad superficial e idolátrica. Pero cuando se celebra a esos niveles no parece que se quiera ir más allá de esta sociedad burguesa, sino más bien restaurar la sociedad

(34) Y que ha sido confirmado en el Sínodo (Cfr. **Relación final**, II, D, 2).

(35) Recordar lo dicho más arriba (en II, 4).

(36) El que ha subrayado con más fuerza, y desde el principio, este criterio de identidad de la misión ha sido el teólogo protestante J. MOLTMANN, bajo inspiración de la "teología de la cruz" de Lutero y de la "teología dialéctica" de Barth y Bonhoeffer. Ver, por ejemplo, **Conversión al futuro**, o.c. 175s; **Esperanza y planificación de futuro**, Sígueme, Salamanca 1971, 381 s.; sobre todo, **El Dios crucificado**, Sígueme, Salamanca 1975; también **El futuro de la creación**, Sígueme, Salamanca 1977, 136s. J. B. METZ acentúa este criterio más bien en la segunda etapa de su "teología política". Cfr. **La fe en la historia y la sociedad**, Cristiandad, Madrid 1979, 111ss. Entre nosotros, quien ha puesto de relieve más lúcidamente este criterio en relación a la situación histórica de la misión ha sido, sin duda, J. I. GONZALEZ FAUS. Cfr., por ejemplo **Teología de cada día**, Sígueme, Salamanca 1976; el ya citado **Este es el hombre**, 281ss; y últimamente el excelente trabajo **Los pobres como lugar teológico**: RLT 3 (1984) 297ss. En los teólogos de la liberación aparece este criterio con toda su fuerza también en la segunda etapa.

(37) Cfr. la lúcida crítica de J. SOBRINO, **La teología de la cruz en el Sínodo**: ST 74 (1986) 257-272.

sacral —la Cristiandad— y con ella recuperar la seguridad y el poder perdidos. La Iglesia de hoy no parece desde luego entusiasmada, como la Iglesia conciliar, misionera, en perderse en la masa, en el mundo, como fermento del Reino. No tiene aliento mesiánico. La nostalgia del poder, de la Cristiandad, frena la dinámica de la misión y privilegia las viejas formas de presencia institucional y confesional en la sociedad como medios de evangelización³⁸.

La Iglesia española sufre la misma ambigüedad en estos años³⁹. La dinámica general no es, desde luego, la de la Iglesia misionera, profética, de la Asamblea Conjunta que cargó valientemente con la cruz de la misión. Hoy no se invita tanto a la misión y al compromiso desinteresado de servicio al mundo, cuanto a rescatar las posiciones perdidas, los espacios religiosos en una sociedad que defiende rabiosamente su secularidad. El Documento de nuestros Obispos con ocasión de la visita del Papa y la reciente defensa de la libertad de enseñanza son, a mi juicio, signos de este cansancio en la misión⁴⁰.

Sin embargo, los desafíos de la hora presente, la urgencia y gravedad de las situaciones concretas (paro, pobreza, droga, delincuencia, marginación ...) siguen hallando eco en la conciencia misionera de la Iglesia y no faltan por eso también respuestas generosas, críticas, que empujan a la misión. Los dos últimos Documentos de nuestros Obispos, que prologan e interpretan el Documento programático antes mencionado, llevan en gran parte este talante misional, profético⁴¹. Pero es sobre todo la inquietud y el desasosiego de la base eclesial la que mantiene, hoy como ayer, la conciencia y el aliento de la misión. Movimientos Apostólicos, Comunidades, nuevas Militancias siguen, aún en medio de cansancios y perplejidades, empujando a la Iglesia hacia el terreno árido de la misión, allí donde no hay privilegios que defender sino solo cadenas que arrancar: el mundo de los pobres, marginados y olvidados, que siguen siendo aún más "objetos que sujetos" de la misión⁴².

- (38) Esta tendencia involucionista y narcisista no es, en verdad, un fenómeno original de los últimos años. Se trata más bien, como hizo notar hace ya unos años J. JIMENEZ LOZANO (*¿Síndrome de involución histórica en la Iglesia de hoy?*: PM 8 (1979) 656-7) de una corriente que como el Guadiana reaparece tras los años optimistas del Concilio, y es la misma que opuso resistencia al giro eclesial del mismo Concilio. El gran teólogo conciliar K. RAHNER expresaba ya con motivo del Sínodo de la Iglesia de Alemania en 1976 su temor de que la Iglesia se cansara en el proceso de su conversión a la misión y volviera a centrarse en sí misma (Cfr. *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid 1974). Ver también el juicio lúcido y crítico de J. B. METZ (*Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982, 11ss) sobre una Iglesia acomodada a la sociedad burguesa y sin mordiente mesiánico.
- (39) Aunque no solo en estos años, según se ha dicho. Solamente un año después de la Asamblea Conjunta llamaba ya la atención sobre esta peligrosa ambigüedad A. A. BOLADO (*La Iglesia española: ¿Entre el desconcierto y la Restauración?*: Iglesia Viva 39 (1972) 255-276).
- (40) CEE, *La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo* (25 junio 1983), PPC, Madrid 1983. La interpretación oficial del Secretario de la CEE confirma este juicio: cfr. F. SEBASTIAN, *Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española*: Iglesia Viva (1984) 47-89. En esta línea se sitúa también O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *España por pensar*, Salamanca 1984.
- (41) Como, por ejemplo, *Testigos del Dios vivo. Reflexión sobre la misión e identidad de la Iglesia en nuestra sociedad* (28 junio 1985) y *Los católicos en la vida pública* (23 abril 1986). Pero también *Crisis económica y responsabilidad moral* (1984) de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar. Y sobre todo las Cartas Pastorales de los Obispos Vascos sobre la droga (1984) y la paz (1981).
- (42) Eco y a la vez acompañantes de esta "Iglesia en estado de misión" son algunas revistas de teología, como "Iglesia Viva", "Pastoral Misionera", "Misión Abierta" ... Cfr. las *Afirmaciones para un tiempo de crisis*, del Consejo de Dirección de Iglesia Viva (Iglesia Viva 109, 1984), que representan el contrapunto al Documento Programático de la CEE.

Pero hay más motivos para la esperanza. No son sólo estas minorías de base las que mantiene viva la conciencia de la misión. Hay una ancha corriente en la base de la Iglesia que vive también el ser cristiano como un "estado-permanente-de-misión". Esta corriente fue la que provocó e hizo posible después el **Congreso de Evangelización**, en el que se denunció abiertamente el cansancio y la mediocridad del pueblo de Dios en España y se reafirmó valientemente la misión en la nueva sociedad⁴³.

La Iglesia conciliar **misionera** es un don del Espíritu que los hombres no podrán enterrar ya del todo. El cansancio en la misión y la nostalgia del poder son propios de la vieja Iglesia dominante de Occidente. Tal vez el Concilio sea el acto de su propia superación. La "Iglesia en estado de misión" sigue viva hoy, a pesar de todo, en nuestra Iglesia cansada. Pero se halla sobre todo, joven y pujante, en el mundo de los pobres, y de allí vienen las llamadas y las urgencias más vivas que impedirán —están impidiendo— que nuestra vieja Iglesia ceda a la nostalgia del poder. La base eclesial es, una vez más, el lugar del Espíritu, la punta de lanza de la misión.

Juan José Sánchez

(43) Cfr. el **Mensaje del Congreso: "nos sobran palabras, nos falta la Palabra"** (Ecclesia 2.237, 1985, 8). En esta línea habría que situar otro importante documento, esta vez de la CONFER, titulado **Aportación específica de la Vida Religiosa a la misión profética de la Iglesia en España** (Cuadernos Confer, Madrid 1985), que sin embargo está pasando desapercibido. Allí se reconoce valientemente: "En la actualidad no pocas de nuestras comunidades religiosas manifiestan una inquietante atonía espiritual: no aportan fuerza profética ni utopía carismática, ni mística comunitaria a las iglesias particulares en las que estamos insertos" (p. 5).