



Jon Sobrino

LA UNIDAD Y EL CONFLICTO DENTRO DE LA IGLESIA

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

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

El hecho por lo tanto no se puede negar. Más interesante e importante es analizar en qué consiste su novedad, sus raíces y su sentido. Esto es lo que pretendemos analizar en este trabajo, deteniéndonos en lo que el conflicto tiene de estructural y de eclesial. Al concentrarnos en la estructura de la Iglesia, queremos superar el análisis meramente personal y psicologizante de las causas de los conflictos. Es evidente que el pecado personal, la voluntad de poder de personas y grupos a imponer sus ideas es una de

las causas de los conflictos. Según un adagio antiguo, "ubi peccatum, ibi multitudo", donde hay pecado allí hay desunión. Pero lo más importante es analizar qué formas concretas toma esa pecaminosidad, inherente a toda persona y grupo social, en la estructura eclesial. Nos concentramos también en el aspecto eclesial de esa estructura llamada Iglesia. Eso quiere decir, que no nos vamos a fijar tanto en la conflictividad inherente a cualquier institución —lo cual vale también para la Iglesia—, sino en lo que el mismo "ser Iglesia" aporta al conflicto. Y con ello también al planteamiento correcto de lo que deberá ser la unidad de la Iglesia y el modo de lograrla.

I.- EL HECHO DEL CONFLICTO ECLESIAL EN NUESTROS DÍAS.

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

Sin embargo la misma estructura jerárquica de la Iglesia, tal como se concebía y se desarrollaba prácticamente antes del Vaticano II, suponía una conflictividad latente. La distinción entre jerarquía y fieles, entre superiores y súbditos, entendida eficazmente desde una eclesiología monárquica, que arrancaba de la teología posttridentina de controversia, suponía una situación de equilibrio inestable. En teoría y práctica a la jerarquía le estaba reservado el poder doctrinal, ejecutivo y judicial; los fieles formaban ciertamente parte de la Iglesia, pero de modo pasivo.

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

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

Estos intentos tuvieron mayor o menor fortuna, pero de alguna forma el pluralismo fue sancionado por el Vaticano II, o por lo menos por la teología que se desarrolló a su alrededor. Para nosotros lo importante es notar que el pluralismo, como modelo teórico de reconciliar unidad y multiformidad, no era por esencia conflictivo, aun cuando la defensa del pluralismo fue de hecho conflictivo. Ese modelo pedía la diversidad de formas en teología y liturgia, sobre todo, pero manteniendo la unidad genérica, de la cual las diversas teologías y liturgias fuesen aplicaciones. El presupuesto era la unidad y lo problemático aparecía en las diversas expresiones de la unidad

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

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

Y en segundo lugar no es tanto la problemática **intraeclesial** la que plantea el problema de la unión o de la división, sino la misma realidad del tercer mundo, como realidad que está fuera de la Iglesia, la que origina los remolinos aglutinantes de cristianos y la división entre ellos. Esta realidad fuera de la misma Iglesia es la que hace que lo que antes pudiese llamarse simple división o separación o mentalidades distintas se convierta ahora en conflicto. Este conflicto aparece como inevitable y necesario, y exigido además en nombre del evangelio, y precio para la verdadera unión.

En concreto en los últimos años la conflictividad dentro de la Iglesia se puede simbolizar en las



diversas posturas que los diversos grupos de cristianos toman con respecto a Medellín. Éste funge como símbolo que une y desune. En teoría ningún cristiano sensato, y menos si es jerarca, se atreverá a descualificar a Medellín; pero en la práctica se está haciendo. En esta situación unos hablan de un “retroceso de Medellín” y otros de una “correcta interpretación de Medellín”. Para unos Medellín fue el comienzo de una nueva etapa, cuyas virtualidades hay que desarrollar y concretar; según éstos Medellín está sufriendo hoy la muerte de mil cualificaciones y distingos, que hace que no quede mucho de su sustancia original, que una lectura, aun ingenua, descubre en él. Para otros Medellín fue una sorpresa, que se aceptó en principio, pero sin saber a ciencia cierta en qué consistía la sorpresa ni las consecuencias históricas que desencadenaría. Al aparecer éstas, aparece también la marcha atrás, las cualificaciones, las “correctas” interpretaciones, en el fondo, el intento de eliminar la sorpresa, para volver al terreno más conocido de la vida y política eclesiales tradicionales, y evitar los confrontamientos con los poderosos y las persecuciones.

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

rientes, que no son sólo de pensamiento sino de praxis, en la situación actual no exista la tal convivencia pacífica, sino que existe oposición entre ambas corrientes.

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

Que la situación eclesial tiene estructuralmente carácter de conflicto se ha probado abundantemente en los últimos años. Numerosos puestos importantes en la dirección del CELAM y de sus diversas comisiones han sido ocupados en virtud de la postura ideológica de los obispos. Institutos que surgieron a partir de Medellín han sido suprimidos o reubicados. Por otra parte un número considerable de obispos busca otras plataformas de reunión y comunicación que no sean sólo o principalmente las del CELAM o las Conferencias Episcopales. A nivel de grupos de base existen diversos movimientos que, al menos estructuralmente e independientemente de la intención de los individuos, buscan líneas de trabajo opuestas: existe una proliferación de movimientos que intentan volver a la interioridad de la fe cristiana, a concentrarse en la liturgia, en la ordenación de la vida privada y familiar; mientras que otros grupos buscan en directo la eficacia socio-política de su fe cristiana. Existe un considerable grupo de movimientos sacerdotales que chocan en la teoría y en la práctica con el ejercicio tradicional del ministerio sacerdotal. Existe el diverso apoyo económico —indirectamente a través del influjo sobre las organizaciones europeas y norteamericanas— a unos grupos de cristianos o a otros, según su línea de acción. Existe la competencia a nivel de ideología: hay quienes se arremolinan en torno a la teología de la liberación, en alguna de sus formas, y quienes la combaten, ofreciendo como alternativa la teología tradicional, más o menos adecuada, o una teología de la liberación aguada y nominalista, y en el fondo antiliberacionista. Existe la competencia en la misma organización de congresos de teología y de pastoral. Se invitan a diferentes teólogos según sean los organizadores. Incluso se ha vuelto a reavivar el problema de la ortodoxia de algunos teólogos, no porque éstos tengan ningún interés de revivir viejas herejías, sino como arma de descrédito contra ellos. Más recientemente se da el hecho triste de ocultos manejos en la preparación de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en

1978. Y no puede calificarse sino de escandaloso conflicto las diversas y aun opuestas reacciones de diversos Obispos ante situaciones eclesiales, sobre todo de persecución, donde incluso ha habido mártires sacerdotes y catequistas.

Todas estas observaciones, y otras más que se pudieran hacer, muestran claramente que la situación actual de la Iglesia en América Latina es de conflicto y no meramente de pluralismo. Las dos corrientes que existen van tomando en su dirección global, aparte de los detalles, carácter antagónico. Y quizás lo más interesante y novedoso es que no parece que de ahí vaya a surgir un cisma o herejía, en el sentido tradicional de la palabra, pues los cristianos de avanzada pretenden permanecer en la Iglesia. Si esto es así, el conflicto está ahí y estará por largo tiempo; y no parece que se va a solucionar apelando a la unidad genérica de la Iglesia, ni a la legitimidad del pluralismo, ni siquiera a una doctrina de los carismas; pues no se trata de dos corrientes que se comprenden como funciones complementarias dentro de la Iglesia, sino que ambas pretenden ser concepciones globalizantes de la existencia eclesial, y por lo tanto van a ser antagónicas, al menos en la práctica.

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

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

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

1. Como primera afirmación fundamental podemos decir que **la Iglesia no es el reino de Dios**. Cuál sea su relación positiva con ese reino es otro

problema, que analizaremos más adelante. Pero ahora conviene insistir en la negación, pues es el primer paso para desbloquear una falsa eclesiología, tanto por lo que toca a los contenidos como al mismo proceso de justificación de esos contenidos.

Ese descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo, cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico. En el análisis de eso escatológico (último) al servicio del cual estaba Jesús se descubrió que lo propiamente escatológico era el reino de Dios y no la Iglesia. Jesús no predicó ni instituyó —en el sentido convencional del término— una iglesia, sino que anunció un reino de Dios que se acercaba. Lo último y definitivo para Jesús era el reino, y no la Iglesia.

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

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

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

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

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

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

Con esto no se ha dicho todavía cómo debe tratarse el conflicto, quién tiene derecho y deber a provocarlo, cómo se debe solucionar, etc. Lo único que se ha pretendido decir es que si la realidad de la Iglesia es relacional y no absoluta, entonces deja de ser intocable, es criticable. Esto, que ha sido verdad desde los comienzos del NT, pero que fue eficazmente olvidado desde Trento, es lo que se ha vuelto a descubrir a nivel teórico con el análisis del mensaje escatológico de Jesús.

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

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

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

En tercer lugar Jesús intenta hacer el reino de Dios dentro de su historia concreta. Esa historia está dominada por el pecado en sus diversas formas: por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en esa estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situa-

ción, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva, y por ello el poder del pecado recayó sobre él.

Este redescubrimiento del Jesús histórico tiene grandes consecuencias para la comprensión de la Iglesia sobre sí misma. Si la Iglesia reconoce en su fundador no un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la Iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús.

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

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

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



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

A nuestro entender aquí se da la raíz más profunda de la división y los conflictos actuales dentro de la Iglesia: en la concepción teórica y práctica de lo que es la misión. Hoy en día, tanto la unión como la desunión de los cristianos está enraizada en las diferentes alternativas sobre la misión: o preferentemente como un mero anunciar o preferentemente como un hacer. Y este conflicto se agranda si el hacer es como el considerado en el tercer punto sobre el Jesús histórico. Si se realiza realmente en la situación histórica de América Latina sin quedarse al margen del pecado de la situación, un cierto tipo de misión conlleva la oposición, el repudio y la persecución de los poderosos; mientras que el mero anuncio de la palabra suele ser normalmente tolerado. Si a una determinada práctica de la misión, como un hacer el reino, se unen las consecuencias empíricas que provocan, entonces se comprende la última raíz del conflicto intraeclesial. La división se da entre los que quieren defender a la Iglesia —y a sus personas— del pecado de la sociedad, aunque esto se haga tan sutilmente como reduciéndose al anuncio genérico sobre la verdad de Cristo, y los que quieren introducir a la Iglesia en la sociedad de pecado con todas sus consecuencias. El conflicto no es por lo tanto la mera división de opiniones sobre cómo se puede realizar la misión de la Iglesia dentro del pluralismo, sino que surge de la concepción teórica y práctica de lo que significa hacer el reino.

Si la misión cristiana es un hacer el reino, con toda la complejidad que esto supone, entonces se añade un nuevo matiz a la posibilidad del conflicto, pues la misión versa sobre el bien de terceras personas, y más en concreto sobre el bien de los pobres. Ya se explica abundantemente en este mismo número qué significa Iglesia de los pobres, quién es el pobre, la parcialidad del pobre necesaria para que la evangelización se constituya como tal. Pero desde el punto de vista del análisis del conflicto, lo importante es recalcar que lo más profundo de dicho conflicto no surge por defender lo intraeclesial de la Iglesia, ni siquiera —como es más típico en países del primer mundo— los derechos del individuo como cristiano, que se pueden ver amenazados por medidas disciplinarias. El conflicto surge por defender los derechos de un determinado grupo de hombres, que en nuestro continente son la mayoría, los derechos de los oprimidos, quienes a su vez son también en su mayoría cristianos y aun católicos.

Esta referencia a los pobres, fundada tanto en el núcleo de la teología cristiana, como en la evidencia de nuestra situación, hace por una parte que se

sienta la urgencia impostergable de tal misión, y consecuentemente la tensión contra grupos eclesiales, que directa, indirecta pero eficazmente, la impiden, minusvaloran o le quitan la agudeza necesaria. Y por otra parte, como la realidad del pobre es dialéctica, es decir, hay pobres porque hay ricos, hay oprimidos porque hay opresores, una misión que tiene radicalmente al pobre, se convierte históricamente en antagónica. Misionar, ayudar, favorecer al pobre, no puede hacerse históricamente sin que se sientan atacados los causantes de su pobreza. Y aunque la misión de la Iglesia tiene como destinatarios a todos los hombres, su parcialidad hacia los pobres le introduce claramente en el conflicto histórico, que divide también a la Iglesia entre quienes están a favor del pobre y quienes de hecho no lo están.

Esto aclara la agudeza del conflicto intraeclesial. No se trata de división de opiniones de escuela, ni del destino del cristiano al interior de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo para que oigan que tienen un Padre en el cielo, sino para que vivan ya con el mínimo de dignidad, como correspondería a hijos de ese Padre. Y por ello es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto en la pura subjetividad de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero su raíz no está ahí. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de psicología —como tantas veces se presupone—, no es problema de docilidad o rebeldía psicológica, sino que es un problema de misión. La voluntad de poder, como tendencia a la autoafirmación personal, estará presente en todos los grupos implicados en un conflicto. Pero el conflicto no se resolverá sólo negando esa voluntad de poder, sino esclareciendo lo que debe ser la misión cristiana.

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

a obispos, sacerdotes y seglares. Pero a su vez desu-
ne también, y es por lo tanto conflictivo, porque en
el fondo no se está defendiendo la propia causa de
la Iglesia, sino una causa ajena, la de los más pobres.

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

3. Al hacer la misión como Jesús, entonces el
**conflicto del mundo se introduce al interior de la
Iglesia.** El mundo es un mundo de pecado, en la más
antigua tradición bíblica. Lo que la reflexión actual
ha añadido a esa verdad es la visión que de ese pec-
ado tenían los profetas de Israel y Jesús de Nazaret:
el pecado del mundo hace que los hombres vivan di-
vididos entre sí, con intereses antagónicos; se divi-
den en grupos o clases que están en pugna. Hacer la
misión en ese mundo "plantea problemas a la uni-
versalidad del amor cristiano y a la unidad de la Igle-
sia. Pero toda consideración sobre ello debe partir
de dos comprobaciones elementales: la lucha de cla-
ses es un hecho y la neutralidad en esa materia es
imposible".³

Mientras la misión de la Iglesia se conciba de
hecho doctrinariamente, el conflicto del mundo no
salpicará a la Iglesia misma. "Cristianos de izquierda,
de derecha y de centro estarán de acuerdo en que
Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en
que Dios es uno en tres personas, en que Jesús,
con su muerte y resurrección, redimió al género hu-
mano. . ."⁴ Más aún, si la predicación insiste en lo
absoluto de Dios, entonces es posible —como se
hace frecuentemente en Europa— recordar la reserva
escatológica que eso absoluto impone a cualquier
realización humana. De esa forma el conflicto del
mundo será lamentable ciertamente, pero en la prác-
tica no tan importante. Se repetirá que la fe cristia-
na tiene exigencias éticas, que hay que mejorar el
mundo, etc., pero la reserva escatológica quitará
agresividad al mensaje ético.

Pero si la misión de la Iglesia es un hacer el rei-
no como Jesús, es decir, dentro de la historia, enton-
ces tiene que situarse en esa historia real con la con-
flictividad que le es inherente. "Querer cubrir piado-
samente esa escisión social con una unidad ficticia y
de etiqueta es escamotear una realidad difícil y con-
flictual, y tomar partido en definitiva por la clase

dominante; es falsear el verdadero carácter de la co-
munidad cristiana so pretexto de una actitud religio-
sa que busca situarse más allá de las contingencias
temporales".⁵ La escisión social revierte en una esci-
sión dentro de la misma Iglesia. Esto no tendría por
qué ser así, si todo el cuerpo eclesial tomase el mis-
mo partido, defendiese los mismos intereses. Pero en
la realidad no ocurre esto. En primer lugar porque
los mismos cristianos pertenecen a diversas clases so-
ciales, y en segundo lugar porque en su labor hacia
afuera toman diversas posturas. Lo que hace que la
división aquí sea tan fuerte es que la acción versa so-
bre lo concreto. Evidentemente que el cristiano tie-
ne que actuar críticamente, tiene que vivir la tensión
entre un amor que en principio se extiende a todos
los hombres y un amor que para ser eficaz ha de op-
tar por unos hombres concretos. Pero aun con todas
esas cautelas, es innegable que la acción significa op-
ción y concreción. Significa concretar la ideología
cristiana en ideologías, que aunque parciales, presen-
ten más eficazmente el camino de la liberación con-
creta, significa elegir medios concretos para la ac-
ción. En el hacer concreto se crean identificaciones
efectivas y afectivas con distintos grupos sociales, se
corren diversos riesgos. En esta concreción que exige
la misión cristiana, considerada como hacer, surge el
conflicto intraeclesial. A través del hacer el conflicto
que está afuera, en la sociedad, se introduce en el in-
terior de la Iglesia.

Todo lo dicho en este segundo apartado es en
sí simple y evidente. Es claro que existe un conflic-
to en la Iglesia de América Latina, y que ese conflic-
to estalla visiblemente cuando los cristianos op-
tan por hacer el reino y eligen las mediaciones con-
cretas que parecen históricamente más adecuadas,
aun cuando las usen críticamente. Lo importante
para comprender la naturaleza del conflicto consiste
en no analizarlo sólo en su último estadio. Cuando
esto se hace, se escuchan las voces de que se está
analizando el conflicto eclesial sociológicamente, de
que se quiere llenar "el Pueblo de Dios de signifi-
cación sociológica".⁶ De esta forma se quiere evitar
el análisis teológico del conflicto, se presupone que
la unidad de la Iglesia es "el centro mismo de toda
eclesiología",⁷ y que por lo tanto el conflicto no
es deseable.

Por esta razón hemos comenzado el análisis
desde más arriba que la mera descripción del conflic-
to actual. Mientras la iglesia no asimile el "descubri-
miento" del reino de Dios, como ultimidad y crisis,
y la actuación de Jesús como un hacer el reino, a
través de la palabra y de la acción, entonces el con-
flicto aparecerá siempre como algo indeseado, que
atenta a la unidad de la Iglesia. Pero hay que recal-
car que la raíz más profunda de la desunión y del
conflicto está en la misma concepción de fe de los

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

III.- CORRECTO PLANTEAMIENTO DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA.

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

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



Pero el mismo Pablo es consciente de que estos son principios de unidad, y el enunciarlos no supone ya la realidad de la unidad. Más bien dice que hay que "poner empeño en conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz" (v. 3).

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

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

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

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

Por el aspecto profético entendemos la dimensión de la Iglesia que, de acuerdo al horizonte utópico del reino de Dios y de la realidad de un Dios ma-

yor, pretende abrir futuro, buscar nuevos caminos, replantear la realidad y misión de la Iglesia en situaciones cambiantes. Históricamente, esa dimensión suele ser conflictiva, pues va acompañada de la denuncia del propio pecado de la Iglesia y cuestiona lo que en un momento determinado es la conciencia colectiva de la Iglesia.

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

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

Que la respuesta herética es inaceptable para la Iglesia es evidente. Pero en presencia de la herejía "lo que la Iglesia hace es comprender más claramente su propia verdad a la luz de la contradicción que se alza contra ella".⁹ Y por lo tanto la herejía es un modo histórico de que la Iglesia crezca en el propio conocimiento de su realidad y su misión. Normalmente en el momento en que aparece la herejía, la Iglesia toma una postura defensiva de condena y tratará quizás de autojustificarse. Pero también ese primer momento es motivo de propio esclarecimiento, como lo muestra la historia de los concilios. Pero sobre todo es en el decurso de la historia cuando se observa lo que de positivo pueda haber en la herejía para la Iglesia misma. La historia actual del movimiento ecuménico prueba esta afirmación. Es un hecho en la Iglesia católica que ha sido a través del movimiento protestante en su generalidad cómo ésta ha ido recobrando valores importantes olvidados, como

el valor de la Escritura, la superación de una concepción unilateral intelectualista de la fe, etc. Y lo que la herejía muestra, cuando se convierte ya en movimiento eclesial con suficiente historia y dimensiones amplias, es que el problema de la unidad sólo se puede resolver apelando a los "principios" de unidad cristiana, y no sólo a las estructuras históricas que supuestamente encarnan dicha unidad. La herejía por lo tanto en lo que tiene de positivo hace repensar el mismo planteamiento de la unidad y aporta contenidos para que la unidad que se logre sea más plenamente cristiana.

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

La Iglesia ha reconocido abundantemente la necesidad de la profecía. Es fenómeno frecuente que se canonicen a esos profetas después de su muerte y que se les eche en falta cuando no los hay. El problema está en que la alabanza oficial al profeta suele ocurrir cuando éste no está ya presente, y que se espera a un profeta, mientras éste no llegue. Pero durante la actividad profética, el profeta es normalmente sospechoso y causa conflictos intraeclesiales. Muchas vidas de los "santos" y "doctores" de la Iglesia mostrarían esta tesis. Es un hecho histórico de la vida de la Iglesia, por lo tanto, que ha habido profetismo, que el cuerpo mismo eclesial lo exige, que cuando aparece causa conflictos, y que cuando la Iglesia integra lo nuevo que ha traído el profeta, aunque no lo haga casi nunca a las inmediatas, se ha dado un avance en la vida de la Iglesia.

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

sólo se podrán dar unidades necesarias pero provisionales, hasta que finalmente Dios sea todo en todos.

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

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

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

Por otra parte la institucionalización se hace históricamente necesaria y además en principio está al servicio de un principio cristiano: la eficacia de la misión de la Iglesia. La decisión que toman los primeros cristianos de "ir a los gentiles" significa la opción contra un cristianismo elitista y sectario. Pero entonces la Iglesia va tomando proporciones que sólo son manejables institucionalmente. La institución



se va haciendo necesaria para tomar decisiones al nivel doctrinal, ético y de vida litúrgica y comunitaria. Se necesita la creación de una tradición sobre Jesús, que se mantenga viva, que pueda ser transmitida a lo largo de la historia y mantenida en pureza, por lo que toca a lo fundamental. Esa primera institucionalización es lo que da cuerpo y eficacia a la primera profecía de Jesús.

La institucionalización de la Iglesia, por lo tanto, está en sus comienzos al servicio de la primera profecía y para hacerla eficaz históricamente. No podemos detenernos ahora a analizar toda la historia de la Iglesia para mostrar la mutua interacción entre profecía e institución. Pero como declaración de principios podemos afirmar que también hoy es necesaria la institución para ir integrando y viabilizando lo que en nuestra historia es hoy profecía irrenunciable, pero que debe ser llevada a todos, y no sólo proclamada por unos pocos profetas. Es en este sentido en que H. Assmann afirma que "la Iglesia latinoamericana es una Iglesia en cautiverio, que man-

tiene en cautiverio al evangelio y sus dogmas; pero ésta es la Iglesia, polo indiscutible de poder, que permitirá una ampliación hacia los siguientes pasos en el proceso de liberación".¹⁰ Es la aceptación de que la profecía necesita tomar cuerpo en algo institucional para poder llegar a ser eficaz.

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

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

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

La Iglesia está al servicio del reino de Dios y de un Dios mayor, lo cual representa una utopía. La Iglesia como institución tenderá a ignorar esa realidad y a adecuar su realidad concreta con el reino de Dios, a pensar que ya conoce y posee al Dios mayor. Por esa razón, la señal de que la realidad llamada Iglesia, en cuanto tal, sigue viva es precisamente si tiene la capacidad de que dentro de su misma institución surjan cristianos que recuerden y concreten la elemental verdad de que la Iglesia no es el reino, que el Dios a quien predica es mayor que cualquiera de sus estructuras. El marxista E. Bloch, que juzga el fenómeno religioso desde fuera, ha dicho que "lo mejor de la religión es que suscita herejes",¹¹ pues para él "donde hay religión hay esperanza". Dicho cristianamente esto significa que la Iglesia vive, cuando es capaz de segregar y mantener viva la esperanza. Pero esto no se realiza históricamente sin negaciones concretas, que muestren que no se puede identificar el contenido de la esperanza cristiana con los contenidos eclesiales. Por esta razón teológica el conflicto es necesario en la Iglesia, pues es la manera de que ésta no se anquilese, no niegue con su misma existencia, lo que predica, aunque a veces sin convencimiento: que Dios es mayor y que el reino de Dios es mayor que ella misma. La Iglesia institución dará cuerpo a la larga a lo que en un primer momento es pura profecía —como apareció, por ejemplo, en el Vaticano II y Medellín.

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

Sin institución la Iglesia perdería corporeidad, se convertiría en grupo minoritario con superioridad ética sobre los demás, excluiría eficazmente a la gran mayoría de los hombres que por la misma estructuración sociológica de la humanidad no pueden ser profetas, aun cuando puedan incorporar en sí los nuevos caminos que abre la profecía; excluiría el aporte positivo para la Iglesia de tantos hombres que quizás no puedan ofrecer más que su dolor, su ignorancia, su miseria. Cómo lo institucional de la Iglesia

integre activamente a todos estos hombres en su seno, es un problema distinto. Pero sin eso que se llama lo institucional en último término tampoco podría haber Iglesia, sobre todo, Iglesia del pueblo, Iglesia de los pobres.

Hasta aquí hemos hecho un breve análisis de la necesidad de tanto la profecía como de la institución para que la unidad se vaya haciendo, y paradójicamente precisamente porque ambas dimensiones por su misma estructura son dimensiones en tensión. Pero esa tensión es la que hace que el mismo planteamiento de la unidad se haga correcta y cristianamente; pues esa tensión es la que permite y exige hablar de la unidad de la Iglesia no como algo ya dado y que es preciso mantener, sino como algo que por su esencia hay que realizar, hasta que se de la unidad escatológica.

IV.- REFLEXIONES PRACTICAS Y CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO.

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

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

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

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

Pero es también claro que después de Medellín, sobre todo por el auge de la nueva teología de la liberación al nivel teórico, y por las consecuencias

conflictivas de una misión basada en Medellín y su teología, una parte de los obispos pretenden conseguir la unidad a base del imperativo de la unidad misma, pero no a base de contenidos cristianos unificadores y menos aún a través de los conflictos que la nueva dirección profética ocasiona.

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

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

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

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

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

Cuando los Obispos de América Latina, grupal o individualmente, han sabido captar y aglutinar los mejores impulsos evangélicos, la clara opción por los pobres, la defensa valiente de los derechos humanos, la denuncia de la raíz de la injusticia entonces se han convertido en verdaderos pastores que dirigen hacia Dios y por ello unifican al pueblo. Entonces no hay dicotomías entre lo mundano y lo religioso, sino que la proclamación de la fe cae en surco propicio y crece orgánicamente en todas sus dimensiones. Entonces unifican no desde fuera del pueblo de Dios, sino desde dentro; y ese pueblo les reconoce espontáneamente. Cuando esto no ocurre sin embargo entonces el servicio jerárquico a la unidad es sentido como imposición y distanciamiento. Pueden pretender unificar administrativamente, pero pastoralmente no hay verdadera unidad.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

La razón última de esa imposibilidad estriba en la misma estructura de la fe cristiana, que encuentra en Jesús de Nazaret su origen, pero no se reduce a "aplicar" la doctrina de Jesús a la historia subsiguiente, sino que ese Jesús del pasado es captado, incluso como norma, en cuanto desencadena una historia en el presente. No basta con repetir abstractamente que la fe cristiana es histórica, que la revelación acontece en la historia, y que la Iglesia debe desarrollar su misión en la historia. Historia "significa comprensión y transformación de la realidad histórica".¹² Si el conflicto intraeclesial surge en nuestra historia y al tratar de hacer historia no se puede entonces apelar sin más al NT. Este es el problema fundamental de lo que se ha dado en llamar el círculo hermenéutico. La existencia cristiana "implica una lectura de la revelación desde la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación".¹³

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

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

unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más. Basta recordar las divisiones que existen en las comunidades paulinas, la situación que describe la Carta de Santiago en las asambleas litúrgicas y en las relaciones sociales entre ricos y pobres, la celebración de la eucaristía en Corinto, las discusiones entre Pedro, Pablo y Santiago.¹⁴

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

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

Y aquí se da la razón del círculo hermenéutico, que no está en primer lugar en la línea de "interpretación", como es habitual en la hermenéutica

existencialista o trascendental, sino en la línea de la "acción". El círculo consiste en que Jesús desencadene una historia, y en que la historia desencadenada se puede remontar a Jesús. Pero en cuanto el círculo mismo se desarrolla dentro de la historia, ese remontarse a Jesús será también diferente, si lo que ha desencadenado Jesús es verdadera historia. Lo que de cristiano hay en la historia "obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar. . . y así sucesivamente".¹⁶

Con esto nos privamos de un criterio claro y unívoco para discernir en caso de conflicto, pero remitimos el problema a su verdadero lugar: a la convergencia entre revelación e historia, historia de salvación y salvación en la historia, fe y praxis cristiana, sentido y acción. Esa convergencia no se da comparando doctrinas, sino en el mismo hacer. El NT muestra ya ese círculo hermenéutico, aunque sólo en principio, pues no ha habido todavía "historia suficiente" para poder formularlo como lo hacemos hoy. Pero en principio está ahí: "el que obra la verdad va a la luz" (Jn 3, 21), la verdad hay que hacerla en la caridad.

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

Dónde se encuentra "la verdad" y la "unidad" dentro del conflicto en el fondo sólo se puede ver a posteriori, en el mismo hacer la verdad. Esto supone obviamente un pre-conocimiento de lo que es la verdad. Y por ello cristianamente el NT es uno de los polos de discernimiento; pero qué sea en concreto esa verdad y su misma congruencia con el NT sólo se sabe al hacerla, al pasar de la verdad genérica a la verdad historizada. Y por ello la situación actual concreta es el segundo polo de discernimiento. O dicho de otra forma, que la historia es salvación se sabe desde el NT, pero en qué consista la salvación sólo se va desvelando dentro de la salvación en la historia.

Lo que en la realidad es una sola cosa la reflexión lo divide en los dos polos: NT y situación actual. Desde el NT se desprenden unos criterios genéricos para los casos de conflictos, los cuales ya están implícitamente enunciados: que la Iglesia es para el reino de Dios; que ese "para" tiene unas mediaciones seculares, como son la praxis del amor y de la justicia; que la misión se desarrolla en un mundo de pecado, y que por lo tanto la Iglesia debe cargar con

ese pecado, y no meramente declararlo como algo malo; que el destinatario primario y privilegiado de su misión son los pobres de Mt 25; que de esa misión se sigue el riesgo y la persecución por parte de quienes detentan el poder. En ese hacer histórico de la misión la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre.

Desde la situación actual esos criterios genéricos se van concretando, la cual concreción hace además que se encuentren en el NT esos y no otros criterio, que es lo que significa el círculo hermenéutico. Y además la concreción supondrá la negación de varios aspectos de la misión concreta de la Iglesia; no por un interés apriorístico de condenar el pasado de la Iglesia, sino porque desde la situación actual aparece claro y evidente que la Iglesia no puede continuar con su autocomprensión anterior, ni justificar esa autocomprensión en el NT. La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre el pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran a la sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente al amor cristiano universal, que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refugiarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas. En todo este quehacer la Iglesia irá también comprendiéndose a sí misma como la continuadora de Jesús, expresará su fe en él explícitamente pero desde dentro de esa historia; su fe en Jesús se basará en último término en el hacer la misma fe de Jesús. Su liturgia será la expresión de la gracia de Dios, que la capta en el mismo hacer la locura que supone el seguimiento de Jesús.

El criterio en caso de conflicto no aparece sólo en la verdad, sino en el encontrarse haciendo la verdad. Obviamente nadie será tan presuntuoso para afirmar que él la está haciendo químicamente pura. Lo que hemos ofrecido son criterios genéricos que apuntan desde el NT a lo que significa hacer la verdad. Y un criterio formal que está a la base de todo lo dicho, es si en la Iglesia se opera una conversión, lo cual no significa simplemente un cambio o adaptación a una nueva situación, sino un hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo en muchos casos. Esto se desprende de la esencia de la fe cristiana en

un Dios últimamente crucificado, que constantemente cuestiona la verdad del statu quo eclesial, rompe el interés y la inercia de lo que comúnmente es tenido como bueno.

¿Puede haber entonces unidad de la Iglesia? Esa unidad como tal es un don escatológico, cuando Dios sea todo en todo. En la historia lo que deberá haber es la búsqueda de la unidad, pero no basada ni en la uniformidad impuesta, ni en una fe expresada genéricamente, sino en la misma misión, en el hacer como Jesús en una situación determinada. La unidad de la Iglesia en la historia siempre será relativa, parcial y provisional. En cuanto institución deberá buscar los mecanismos y formas de esa unión; en cuanto profecía esa unidad lograda se volverá a quebrar, hasta que la institución logre integrarla de alguna manera, a la espera de que surja otro movimiento profético. La unidad de la Iglesia se va haciendo en la dialéctica de unión y conflicto. La institución recordará que los cristianos deben unirse; la profecía que deben unirse **cristianamente**.

NOTAS

1. Lo estructuralmente conflictivo del pluralismo teológico tal como se desarrolló alrededor del Vaticano II lo formula así K. Rahner: "Si afirmamos esto [la función del magisterio en la nueva situación pluralista] con toda decisión como un derecho y un deber del magisterio de la Iglesia, no negamos con ello —sino que lo afirmamos positivamente— que el modo de ejercitar tal derecho y tal deber tiene necesariamente que recibir, al menos en ciertos aspectos, una configuración totalmente nueva, dado que el pluralismo de hoy no es sólo un hecho concreto, sino que ha tomado conciencia de su insuperabilidad". El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" en *Concilium* 46, 1969, p. 438.
2. Tanto en el Encuentro del Escorial de 1972 como en el de México de 1975 se constató que la teología de la liberación no es una dimensión monolítica sino que arremolina a su alrededor una familia de opciones. Es por lo tanto una simplificación hablar de "dos" corrientes. Pero en general, por las relaciones sobre todo de mutua oposición se puede hablar de una corriente de liberación y de "otra" que no está bien definida, pero que se constituye como corriente precisamente en contra de la corriente liberacionista.
3. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, p. 353.
4. J. L. Segundo, "Las 'élites' latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social" en *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca, 1973, p. 209.
5. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 359.
6. A: López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina*, Bogotá, 1974, p. 78.
7. *Ibid.*, p. 73s.

8. *Ibid.*, p. 73. Todo el tratamiento de la unidad y división en la Iglesia es bien iluminador. En primer lugar distingue tres posibles planos de la unidad: el de la fe, el de la fraternidad y el de la política. López Trujillo admite que la fe es mediada por la fraternidad, pero no queda nada claro qué lugar ocupa la política en la realización de la fe. Por los ejemplos concretos que pone parece que está en contra. En esto vemos dos grandes fallos. 1) El análisis que hace de la unidad de la Iglesia lo deduce sobre todo de Pablo cuando éste está hablando de cómo se construye hacia dentro la tal unidad. Pero como hemos dicho no basta este tipo de consideraciones, sino que hay que pasar a la realización de la misión ad extra para plantear el problema de la unidad de los cristianos, puesto que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. 2) La eclesiología de fondo es intraeclesial; no aparece un análisis serio de la relación de la Iglesia con Jesús de Nazaret ni con el Dios de Jesús. De esta forma puede hacer declaraciones absolutas sobre la Iglesia misma y sus características; más aún, puede sacar de una determinada concepción de Iglesia —en este caso la pualina— conclusiones generales que ignoran la historización de la Iglesia en nombre de Jesús. Al absolutizar la eclesiología se absolutizan automáticamente ciertas notas de la Iglesia, como es la unidad. Pero el problema consiste en analizar en qué consiste la unidad cristiana, y esto no se resuelve en base a un análisis de la Iglesia, sino de aquello que le da sentido: el reino de Dios que anuncia y hace Jesús.
9. K. Rahner, "Historia de las Herejías" en *Sacramentum Mundi III*, Barcelona, 1973, p. 394.
10. "El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina" en *Liberación y Cautiverio*, México, 1976, p. 296.
11. *Atheismus im Christentum*, Hamburg, 1970, p. 15.
12. I. Ellacuría, "En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana", *Sal Terrae*, agosto-septiembre, p. 567.
13. *Ibid.*, p. 567.
14. Es ejemplar la discusión entre Pedro y Pablo. "Cuando Cefas fue a Antioquía, me opuse a él cara a cara, porque era culpable. Pues antes que llegaran algunos de los de Santiago, comían con los paganos; pero cuando llegaron se echó atrás y se separó, temiendo a los circuncisos" (Gal 2, 11s). Lo que Pedro está poniendo en entredicho no es la verdad teórica del evangelio, sino su concreción práctica con consecuencias visibles. Cuando esa actitud de Pedro llega a la publicidad, Pablo no tiene inconveniente, más aún, considera su obligación reprenderle públicamente. "Pablo se opone a tal negación práctica y objetiva de la verdad del evangelio. Se llega a un altercado público, o sea, a una acusación pública de Pablo a Pedro. El escándalo público tiene que ser criticado y removido en la Iglesia públicamente", H. Schlier, *La Carta a los Gálatas*, Salamanca, 1975, p. 103.
15. J. L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires, 1975, p. 14.
16. *Ibid.*, p. 12.