

## UN INTENTO LATINOAMERICANO PARA SITUAR EL PROBLEMA DE LA UNIDAD

Mi primera súplica es la de que el título de esta presentación sea tomado literalmente. No intento tomar la búsqueda de la unidad como un problema general. En un cierto sentido me quedo fuera de la corriente discusión ecuménica y me restrinjo a una perspectiva muy particular, especialmente la única obtenida por mi participación en la vida e interrogantes de mi propia Iglesia y sociedad. Mi única justificación por gastar el tiempo en esta consulta es la esperanza de que tal perspectiva ofrece una «locación» para el problema de la unidad que puede ser significativo para las personas y las Iglesias en cualquier parte. Es en cualquier caso la única contribución que puedo dar.

### 1. *Los hechos.*

Creo que está cada vez más claro que no tenemos una concepción general y abstracta de la unidad que pueda ser articulada en un programa completado en nombre de una adecuada estrategia y táctica. Como han dicho nuestros papeles de estudio, los varios conceptos de unidad, en tanto son «intentos para describir la unidad de la Iglesia confesada en el credo», ellos mismos están históricamente condicionados<sup>1</sup>. El único medio de evitar la sacralización de tales conceptos y modelos históricamente condicionados (con la consiguiente frustración o auto-decepción en el intento de aplicarlos) es comenzar por la concreta situación histórica, para afimarlos y clarificarlos a instancias de cualesquie-

1. *Concepts of unity and models of union* (FO / 72 = 20), p. 8.

ra medios analíticos a nuestra disposición, e intentar entenderlos teológicamente de una forma tal que podamos «ofrecerles un futuro» (Metz). Es imposible hacer esto en este breve estudio, pero intentaré indicar algunas líneas en relación a la pregunta por la unidad en nuestra situación latinoamericana.

Algunos hechos parecen evidentes. Uno es que los varios intentos para iniciar conversaciones tendentes a una unidad orgánica, llevados a cabo en varios lugares y por varias Iglesias durante los últimos 20 años, o han muerto o llevan una sombría existencia en medio de una indiferencia general. ¿Por qué Iglesias que tienen una larga historia de cooperación y amistad, que no están separadas por diferencias doctrinales o estructurales, cuyos líderes están íntimamente reaccionados entre sí y que se aprovecharían institucional y económicamente de tal unión, no tienen la energía y la constancia para llevar a cabo un plan de unión?

A las tentativas conciliares y confesionales no les va mejor. Los consejos protestantes o las federaciones de Iglesias fueron constituidas entre los años 20 y 30 principalmente bajo el impulso de las conferencias y cooperación misioneras internacionales. Cumplen algunas funciones significativas mitigando el escándalo de la competición misionera, creando relaciones entre las jóvenes Iglesias y cooperando en la defensa de la libertad religiosa. Hoy, sin embargo, son en su mayoría meras organizaciones formales, incapaces de ejercer cualquier influencia significativa en la vida de las Iglesias e incapaces de hablar algo relevante a la sociedad. Los intentos de unir las familias confesionales a nivel continental (Luteranos, Reformados, Metodistas) prosperan sólo en el sentido de que están promocionados y financiados por las oficinas confesionales internacionales, pero no tienen vida y dinamismo propio. Cuando, por otro lado, cualquiera de estas instituciones intenta luchar contra algunas de las cuestiones candentes en la vida de las Iglesias o de la sociedad corren inmediatamente el riesgo de desbaratarse y tienen que retirarse o (formalmente o no) deshacerse.

El interés por el movimiento ecuménico (sea en el C.E.I. o en las familias confesionales mundiales) está restringido a unos pocos líderes en algunas Iglesias. Es cierto que a veces un determinado departamento, programa o estudio del C.E.I. o de los cuerpos confesionales, despierta interés, pero es en relación a algún problema o necesidad local, y el interés está generalmente restringido a su valor potencial en relación con esa necesidad.

El hecho claro de que Fe y Constitución, como lugar central del C.E.I. para el problema de la unidad, debería intentar un compromiso eclesial, es el menos conocido e interesante para nuestras Iglesias. Ese hecho es en sí mismo muy elocuente.

Paralelamente a esa falta de interés y dinamismo por los modelos clásicos de relación ecuménica, asistimos al nacimiento y crecimiento de un número de grupos y movimientos transconfesionales, reunidos por ciertas experiencias y programas y metas o más propiamente juntos por un común compromiso con una *misión* que es entendida como *la* misión de la Iglesia en la presente coyuntura histórica. No estoy aquí hablando sólo de pequeños grupos comunitarios sino también de los significativos movimientos del clero de la Iglesia Católica Romana, por ejemplo, en la mayoría de los países latinoamericanos, que muchas veces cuenta hasta con un 10 ó 20 por ciento del total del clero, o estoy hablando también de la carismática renovación que se desliza a través de la mayoría de las tradicionales Iglesias protestantes. En términos generales es posible decir que los centros en torno a los que se unen tales movimientos son una experiencia personal y comunitaria de la inmediatez del Espíritu, o un compromiso con la lucha por la liberación, en términos tanto socio-políticos como religiosos.

Estoy enterado de que esos hechos no son exclusivamente latinoamericanos sino que han sido traídos de USA y Europa. Pero el hecho de que el movimiento ecuménico ha reunido ya alguna fuerza e importancia en esas áreas puede quizás encubrir por algún tiempo —o alterar seriamente— el carácter radical del problema. Las preguntas que surgen por esos hechos, particularmente por la aparición de esos movimientos y grupos transconfesionales, han llevado más y más seria atención, creo, que la que ha sido otorgada a Fe y Constitución. Hay interesantes e indispensables captaciones sociológicas que deberían ser traídas para pesar en el análisis de esos problemas. Mi interés en este punto, sin embargo, se dirige a las preguntas teológico-pastorales arrojadas por esta situación.

## 2. *Una crisis eclesiológica.*

Las preguntas eclesiológicas clásicas: ¿Quién pertenece a la Iglesia? ¿Dónde está la Iglesia? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuáles son los signos o «marcas» de la Iglesia?, toman para nosotros una nueva forma más radical: ¿*Para qué sirve la Iglesia?*

Uno puede decir que esta pregunta está implícita en las otras. Si ello es así, se hace ahora explícita y urgente. En cierto modo, ha sido el mismo movimiento ecuménico el que, relativizando por medio de mutuas confrontaciones, las exclusivas y autojustificantes demandas de las diferentes Iglesias, ha abierto el camino para esta total y más fundamental pregunta por la razón de la existencia de las Iglesias. Tenemos que mirar las consecuencias de esta nueva forma de hacerse la pregunta eclesiológica, al menos como lo vemos en nuestro continente.

La existencia de varias denominaciones por muy lamentable que sea no constituye el gran escándalo que una vez supuso. Negativamente se puede decir que la fusión de las denominaciones no quitaría el escándalo. La competición entre las Iglesias (al menos entre las confesiones mayores) ha desaparecido en su mayoría. No hay grandes y públicos rompimientos de cortesía o incluso de amistad. Para el gran público la pacífica coexistencia y la eventual unión de las Iglesias Cristianas se da ya como garantizada. Lo que es más difícil de entender es el hecho de la creciente polarización dentro de cada Iglesia, y a través de la cristiandad como un todo, relativo al significado de la fe cristiana, su lugar y significación en nuestra situación histórica, la propia función y postura de la Iglesia.

Esto puede ser ilustrado con la experiencia de un profesor portorriqueño de teología, encarcelado por su participación en una protesta contra las operaciones militares de USA en su país. Cuando estaba intentando explicar a sus (no cristianos) compañeros de prisión, porqué como cristiano había hecho tal cosa, uno de ellos interrumpió y dijo: «Oye, lo que dices no tiene sentido porque lo hiciste por obediencia cristiana y los que te metieron en la cárcel lo hicieron por lo mismo. ¿Cuál es el significado de una verdad cristiana que puede servir igualmente a una acción revolucionaria o a una represión reaccionaria?».

Este es el verdadero escándalo que afrontamos y ninguna distinción de principios y aplicación, de dogmática o de ética, de neutralidad corporativa o compromiso personal nos puede ayudar en este punto. ¡Estamos totalmente en contra de las comprensiones conflictivas y mutuamente exclusivas de lo que significa ser cristiano en la América Latina en el último tercio del siglo xx!

La antigua discusión entre la unidad espiritual y orgánica ha quedado atrás: conocemos bien el concreto e histórico carácter de todas nuestras así llamadas relaciones «espirituales». El debate

confesional, por otro lado, es en nuestro continente artificial en gran parte. Cuando una concepción espiritual de la unidad o las diferencias confesionales son invocadas para justificar la separación, queda claro en seguida que eso encubre realmente otras razones relacionadas con los términos básicos del debate (esto sucede porque los Metodistas argentinos son de izquierdas, los Presbiterianos brasileños conservadores o la jerarquía Católico-Romana de Chile «reformista»). Quizás la única distinción real confesional que tiene aún sentido para los latinoamericanos es la de Católicos y Protestantes e incluso ésta, está perdiendo un contenido identificable y está siendo reemplazada por grupos y distinciones transconfesionales.

Uno debería decir, en realidad, que nuestras Iglesias nunca fueron confesionales sino formalmente o en tanto estaban externamente determinadas por su origen nacional (comunidades transplantadas) o misionero. Su conciencia confesional estaba íntimamente relacionada —si no totalmente coincidente— con su «extranjería». Cuanto más intensamente llegan a formar parte de sus comunidades, más pierden esas características, que, en cualquier caso, no han sido nunca realmente introducidas, porque tenían su matriz histórica en una diferente intransferible situación. Tendremos que volver, más adelante, a esta cuestión en otro contexto. En el punto presente baste darse cuenta de que el movimiento ecuménico histórico construido sobre las bases de la existencia y significación de las diferentes tradiciones confesionales y tendiendo al acercamiento, discusión y eventual unión de ellos, se hace enormemente irrelevante para nuestro propio problema. Puede ser sólo interesante para unos cuantos líderes que han asumido las cuestiones y condiciones de los centros ecuménicos y que, en este punto al menos, quedan alejados de las congregaciones para las que tal problemática no tiene base en la realidad.

Lo que estamos presenciando en Latinoamérica es un reagrupamiento de la comunidad cristiana. Ello puede significar o no la fragmentación de las estructuras eclesiales. Pero en cualquier caso pone entre paréntesis la pregunta confesional y saca líneas diferentes de unidad y separación. Podemos, por ello, hablar de «familias» de cristianos juntos por una común respuesta a la pregunta: ¿Para qué la Iglesia? Las personas y los grupos en cada una de esas «familias» pueden estar conectados orgánicamente, ampliamente relacionados, o ignorantes los unos de los otros. Pero hablan un lenguaje común, se reconocen los unos a

los otros instantáneamente y tienen líneas similares de separación de las otras «familias».

Existe la familia «carismática», para la que la Iglesia es la congregación que experimenta una común inmediatez del Espíritu, una liberadora y transformante experiencia que abre un nuevo reino de existencia: «la vida en el Espíritu», caracterizada por el gozo, la libertad y el amor. Existe entre ellos la expectación del milagro —lenguas, curaciones, profecías, y los signos comunales de solidaridad, mutua ayuda, cuidado del necesitado—, pero éstos no son tanto anticipación del reino venidero y mucho menos signos de una realidad que tiene que ser extendida a toda la sociedad. Son, más bien, los *destellos* externos de la vida espiritual. La Iglesia es el reino donde esta vida se hace aprovechable y es, consecuentemente, la invitación a participar en la confraternidad y comunidad, es la forma más significativa de servicio. ¡Eso es para lo que es la Iglesia!

Hay la familia «revolucionaria», que oye el evangelio como una llamada a la justicia que debe ser entendida en términos de condiciones históricas, de opresión neo-colonial o capitalista y de dependencia, en que vivimos. La respuesta de la fe tiene que tomar la naturaleza de un compromiso histórico con la lucha por la liberación. La Iglesia no puede ser por ello la imparcial sostenedora de una palabra neutral que está en suspenso sobre opciones concretas. ¡Está siempre *realmente* comprometida, inconscientemente, o no!

La llamada y la función de la Iglesia es hacer el correcto compromiso o la opción que corresponde a los propósitos liberadores de Dios en un tiempo concreto. Esto no niega, ciertamente, que la liberación ofrecida en el evangelio no se agote en términos de política o economía. Pero recaba que esta dimensión más profunda puede ser solamente articulada históricamente desde dentro de la lucha socio-política. ¡Es eso para lo que es la Iglesia!

Tenemos la familia «conservadora», en la que la opción parece menos definida porque reclama ser totalmente el cuerpo continuador y la depositaria de la fe cristiana normativa, la Iglesia «real» por encima de sectas, grupos y movimientos. Cualquiera que sea nuestro juicio teológico desde un punto de vista empírico, es ésta una familia distinguible, fácilmente reconocible por su concepción de la Iglesia como un cuerpo religioso socialmente estable y estructurado, encargado de la preservación y transmisión de la tradición religiosa, generalmente con una herencia y concepción cultural y frecuentemente ideológica. El ca-

rácter militante de esta opción se hace más evidente cuando esta herencia —en ambos aspectos, cultural-ideológico y religioso-teológico— es puesta en tela de juicio. Se define a sí misma en su forma patológica más evidentemente, en grupos como «tradicción, familia y propiedad» o «cristianos comprometidos», pero está presente en cada cuerpo eclesial y es dominante en muchos.

He usado los «motes» de esas familias intencionadamente y pintado lo que pueden parecer caricaturas de sus posiciones. Motes y caricaturas son usados en polémicas y conflictos. La literatura cristiana de los grandes períodos confesionales (los primeros siglos, los tiempos de la Reforma) está llena de ellos. Desde el comienzo de la «era liberal», y particularmente en la «edad ecuménica» hemos evitado cuidadosamente motes y caricaturas e intentado pintar o describir al «otro» (a quien rehusamos llamar adversario) objetiva y equilibradamente. Parecía estar fuera de duda de que esta era una actitud más cristiana. ¿Era ese realmente el caso o era más bien que la fuerza unitiva sociológica de la ideología liberal era mucho más fuerte que las diferencias confesionales que habían sido originadas en respuesta a las condiciones dejadas atrás definitivamente las que, por consiguiente, podrían ser objetiva y cortesmente debatidas? Es, al menos, instructivo el que las nuevas líneas de confesión y separación no sean tan irénicamente debatidas, sino que se saque el lenguaje y las actitudes características de los polémicos tiempos confesionales. Incluso el hecho de que tantas personas e Iglesias rehusen afrontar el problema como legítimamente confesional, rehusando garantizar a las «familias» disidentes la dignidad eclesiológica es una clara muestra de nuestra situación. Afrontamos un verdadero «conflicto confesional» en este nuevo (y viejo) sentido de una concreta definición misionológica. Como en otros tiempos históricos, la búsqueda de la verdadera unidad es, al mismo tiempo, la lucha por la verdadera división

### 3. *Reconsideración Teológica.*

A la vista de nuestros conflictos, la vieja pregunta: ¿Dónde está la Iglesia? se hace de nuevo crucial. El asunto podría quedar definitivamente zanjado si pudiésemos responder que la continuidad institucional, por sí misma, decide dónde está la Iglesia. Pero ni siquiera un juez secular resolvería un caso de división institucional sólo sobre las bases de una continuidad formal. Tendría que inquirir acerca de la continuidad de metas y funciones.

Teológicamente casi nadie reivindicaría como suficiente una continuidad institucional vacía de misión.

Por consiguiente, tenemos que movernos más allá de este nivel puramente formal y preguntar dónde, en las familias cristianas latinoamericanas, encontramos una palabra viva, una palabra que no es mera transmisión y explicación sino también proclamación y convocación. ¿Dónde encontramos una comunidad de fines y de intención (*sympneou*)? La respuesta es: encontramos esto solamente en las «familias» transconfesionales. Las raíces de nuestros problemas son este divorcio entre la continuidad institucional y la transmisión de la herencia, por un lado, y por el otro, una comunidad misional y una Palabra viva. El problema de la unidad no consiste para nosotros en llevar juntas esas dos cosas en la teoría o en las sentencias teológicas, sino en la historia y en la realidad. El problema ecuménico es, para nosotros, la lucha por la reconstitución de la Iglesia.

En esta lucha descubrimos el peso decisivo de los disfraces sociológicos e ideológicos y la necesidad de desenmascararlos. El movimiento ecuménico ha conocido durante largo tiempo la existencia de «factores no teológicos» y su peso en el problema de la unidad. Se ha dicho también que la expresión «no teológico» no es adecuada, porque esos factores pertenecen a las esferas de creación o están relacionados con la actividad general de Dios en la Historia. Pero parece que el significado real de esos factores no es tomado seriamente, a no ser que demos dos pasos más hacia adelante. *Primero*, tenemos que reconocer que no son meros «factores» aislados, es decir, ingredientes que podemos marginar en orden a examinar y comprender cómo sería la situación sin ellos. Estos así llamados factores son la matriz socio-histórica de nuestras Iglesias y del movimiento ecuménico. Estamos administrativa, estructural, litúrgica y teológicamente modelados e institucionalizados por y dentro de un cierto sistema socio-político-económico. *Segundo*, estos sistemas tienen sus propias ideologías, sus particulares modos de presentar y comprender la realidad y de proyectarse a sí mismos hacia el futuro. En otras palabras, sólo hay Iglesias «*datables*» histórica e ideológicamente. No hay posibilidad, incluso, de abstraernos teóricamente de ellos en orden a proponer un mero modelo que podríamos adaptar históricamente. En nuestro caso (pero ¿sólo en el nuestro?) conocemos una «Iglesia colonial», la Iglesia de la colonización ibérica que comenzó su crisis en el siglo XIX, e «Iglesias neo-coloniales», católicas y protestantes ambas, que se están encontrando ahora con la crisis

creada por el esfuerzo latinoamericano por rebasar su edad neocolonial. Es natural que una discusión de unidad que rehusa afrontar este hecho no despierte interés e inspire una determinación no durable.

Esta línea de análisis tiene también que seguirse en relación a los modelos de unidad y particularmente de la unión orgánica y de la relación conciliar, que se han hecho familiares durante el último medio siglo. ¿No es cierto que los conceptos de negociación, representación y procedura, como los usamos, llevan la impronta de la ideología liberal y del sistema parlamentario democrático de la época de la dominación anglosajona en la que habían nacido? ¿No nos irritamos cuando los ortodoxos o los Católico-Romanos no ven la validez universal «lógica y natural» de este modelo? ¿No podríamos entender mucho mejor la lucha en la Iglesia Católico-Romana en el tiempo del concilio y desde entonces, particularmente en Europa y en USA, como un doloroso esfuerzo por reinstitucionalizar la Iglesia en este moderno mundo liberal?

No es mi intención desacreditar o denegar la validez de impulso por la unidad y las concretas posibilidades para llevarla a cabo generadas por el modelo parlamentario liberal. Sólo estoy abogando por el reconocimiento de la matriz histórica e ideológica de éste y de todos los conceptos y modelos de unidad. Esto significa, por otro lado, que nuestra situación presente, la lucha por vencer la edad neocolonial capitalista y los proyectos por una nueva sociedad, puede ser fuente de impulso para la unidad y de proveer modelos para su realización. Las familias confesionales han sido, por ejemplo, claramente configuradas históricamente por la estructura colonial y neo-colonial. El intento de conseguir la unidad sin cambiar radicalmente sus formas de representación, financiación, deliberación y operación se convierte en una clara opción por la continuación del pasado colonial y tiene que ser resistida y repelida por aquellas Iglesias y grupos que están tratando de vencer este pasado. Su oposición puede no parecer razonable a aquellos que no han percibido la determinación ideológica de su propio modelo. Quizás tan poco razonable como la insistencia de Lutero de que en su tiempo, un Concilio cristiano legítimo para negociar el problema de la unidad sólo podría llevarse a cabo en «territorio germánico».

El mismo género de análisis puede ser aplicado a la idea de un Concilio ecuménico, que ha sido debatido en los centros ecuménicos durante los últimos años. Es interesante que los pro-

blemas surgidos, según mi conocimiento, han sido confinados casi en su totalidad a las demandas jurídicas de las confesiones mundiales. Se ha dado por garantizado que, si la cuestión de la convocación y representación legítimas en términos de cuerpos eclesiales puede ser hecha, habría una vía expedita para un «genuino Concilio cristiano». ¿Qué sucedería si tuviésemos que tomar seriamente el hecho de que las relaciones mundiales están hoy determinadas por el patrón de la dominación-dependencia y que el mismo patrón determina la relación centro-periferia en los grandes cuerpos confesionales? ¿Cuál es la traducción adecuada de la petición de Lutero de un consejo en «territorio germánico» para esta situación? La determinación para llevar a cabo tal empresa para librar la búsqueda de la unidad del control de la ideología liberal-democrática, puede llegar a ser un verdadero desafío, una anticipación del futuro en una edad de revolución social.

Es necesario dar un paso teológico más para abrir la camisa de fuerza socio-ideológica y abrir el campo para la reconstitución de la Iglesia en la lucha de las familias confesionales tal como las tenemos hoy. Es necesario conocer el hecho de que «Iglesia» y «unidad» no son conceptos unívocos sino análogos y críticos. Hasta cierto punto es claro que hemos siempre reconocido que «Iglesia» tiene ese carácter análogo, como el aplicado a una congregación local, a una confesión y al Cuerpo Místico de Cristo. Pero uno deberá llevar este reconocimiento un paso más adelante, dejando el intento de erigir una de las entidades eclesiales existentes como la «medida plena» de la realidad eclesial, contra la que uno podría medir la «densidad eclesial» del resto. Este es, en realidad, un paso valiente: significa admitir la «lucha por la Iglesia» como la eclesiología por la unidad. En otras palabras, hacia el fin del siglo xx estamos cogidos en el estrépito y la confusión de la lucha por una nueva organización de la vida y sociedad humanas. Las Iglesias sociológica e ideológicamente conformadas, unidas y divididas por sistemas previos, están también en crisis como formas de articulación de la vida cristiana, del mensaje cristiano, de la teología y de la organización que empieza a surgir. ¿Persistiremos en abstraer la búsqueda de la unidad de esta situación y continuaremos procediendo como si las líneas de unidad y división del tiempo pasado fueran todavía relevantes? ¿O nos atreveremos a tomar en serio las líneas de división y los signos de unidad que comienzan a surgir, no como curiosas adiciones a los patrones antiguos y confiados, sino como

la referencia básica para nuestra discusión de unidad? Para nosotros, al menos, la búsqueda de la unidad es la lucha por la Iglesia como lucha para tomar forma en la búsqueda de una nueva forma de vida en una nueva sociedad.

#### 4. *Tareas en la lucha.*

¿Es posible decir algo más concreto acerca de las tareas que han de hacerse y de los posibles pasos a dar en la lucha? Este es ciertamente el punto crítico. Descubriremos, además, esas tareas y direcciones, cuando nos embarquemos resueltamente en esa carrera, y estamos lejos de haberlo hecho. Con todo, unos cuantos puntos preliminares pueden ser aventurados como una invitación para un más cuidadoso estudio y una más rica imaginación.

a) Hay una urgente necesidad de clarificar teológica e ideológicamente lo que está en juego en la lucha de las diferentes familias mencionadas. ¿Hasta qué punto son, por ejemplo, realmente antagónicas las familias «carismáticas» y las «revolucionarias»? Su oposición no es infrecuentemente superada en la práctica actual. Pero necesitamos juzgar a ambas también teóricamente por su diferencia y posible unidad. Eso creo que significa, de un lado, descubrir la ideología conservadora camuflada en la familia carismática a lo largo de su origen y conexión históricas. De otro lado, descubrir la antigua discusión de hombre genérico contra hombre individual, de la relación de estructura y subjetividad, como está planteada por la búsqueda de un hombre nuevo en una sociedad nueva. Teológicamente significaría también discutir en un nuevo contexto la relación del ser y el actuar del sentido activo y pasivo de la justicia, de la ley y evangelio en su integridad e interpenetración. Una multitud de otros conceptos teológicos y pastorales que han sido «recibidos» en la forma ideológica liberal-burguesa tienen que ser liberados para un nuevo día y una nueva eficacia: la idea de reconciliación y la relación amor-conflicto, la identificación tan común en la teología europea de la condición escatológica con la libertad crítica (liberal). Estos son para nosotros temas de discusión de Fe y Constitución, si queremos dar la cara a nuestras verdaderas divisiones y a nuestra verdadera unidad.

b) Hay un caudal de palabras y signos expresivos de la identidad cristiana de las nuevas «familias confesionales», que deben ser incorporados como núcleos germinales para la reconstitución

de una identidad y presencia cristianas en la nueva sociedad. Tales palabras y gestos no están desenraizados del pasado, pero su continuidad con él no es puramente lineal. Tiene más el carácter de una transposición libre y solamente puede ser vista desde dentro del nuevo mundo de significaciones e interpretaciones en el que las nuevas palabras y signos son articulados.

c) Uno de los principales asuntos en una situación como la nuestra es mantener abiertas las posibilidades para un encuentro y comunicación entre las diferentes familias. Esto es particularmente difícil en el caso de la relación entre las tradicionalmente Iglesias institucionales y las nuevas realidades eclesiales. Al mismo tiempo, las últimas son más conocedoras de que necesitan unirse a la tradición y están más listas para mantener una relación crítica y conflictiva, pero también escuchante y positiva. Es más difícil para las primeras, en tanto se conciben a sí mismas como normativas, el admitir esta relación crítica. En vistas a la futura reconstitución de una nueva figuración eclesial, la relación debe ser mantenida. Esta es para nosotros la forma en que el problema del orden es formulado.

d) Me parece que se necesita urgentemente una discusión ecuménica de la naturaleza de la proclamación. Quizás no es sólo de la teología reformada urgir que la palabra proclamada —la *viva vox evangelii*— es el último poder de unidad y de división, el poder discriminador que une y separa, que atrae y repele. Este aserto teológico indudablemente suena como fenomenológicamente increíble en relación con la mayoría de las predicaciones y proclamaciones eclesásticas hoy. La casi total sustitución del discernimiento académico por el «espiritual» de la Palabra, y el vuelo ideológico desde lo concreto, han sustraído a la palabra proclamada de toda eficacia convocadora y discriminatoria. Afrontamos dos cuestiones. *Una*, la reconsideración de la naturaleza de la proclamación. La *otra*, pastoral, el que la comunidad cristiana se exponga a la llamada misionera de una palabra desafiante. Ese es el único camino en el que la preocupación por la Iglesia, y por ende de su verdadera unidad, pueda dejar de ser la exclusiva de una minoría que ha sido iniciada en una problemática «especializada» y se convierta en la lucha a vida o muerte de todos aquellos que responden al evangelio.

e) No hay apenas necesidad de subrayar la importancia de proyectos comunes y de acción tomados ya en el campo del servicio pastoral —algunas veces sobre las bases de un consenso mínimo— ya en el campo teológico o ideológico. La validez de tales

proyectos, sin embargo, no puede ser juzgada meramente en términos de su «articulación». Eso significaría invertir de nuevo la prioridad misionológica. Más bien cuando se deja que la acción desarrolle sus propias dinámicas internas, lleva a una mayor definición y, sin embargo, plantea el problema de la unidad y división a un nivel más profundo<sup>2</sup>. Este patrón de relación engendra una reflexión teológica que nace en la acción y se vuelve críticamente sobre ella, la estéril oposición entre ortodoxia y ortopraxis puede ser vencida sólo con ese tipo de reflexión. La acción no debe ser juzgada por consiguiente como una «consecuencia» de la fe, sino como «la obediencia que es la fe» (si puedo traducir así Rom. 5, 1). Ciertamente una Palabra que encuentra signos para dar un resultado de sí misma, pero que no es sólo algo diferente o separable de la misma fe.

La crisis en la celebración de la Eucaristía y la creciente dificultad del bautismo piden una consideración frontal. Lo que está en tela de juicio es la relación de los signos tradicionales de identidad cristiana con las diferentes y conflictivas comunidades cristianas confesionales y transconfesionales que existen en el presente. No es sólo un problema teórico, sino pastoral cada vez más urgente. Hay poca sabiduría al clamar que las cosas que no cuadran en nuestras categorías y modelos tradicionales, no existen. ¿Pueden los sacramentos cristianos seguir siendo el significativo y eficaz lazo de unión y continuidad de la Iglesia cristiana a lo largo de la historia y, al mismo tiempo, ser liberados para convertirse en signos significativos eficaces de una cristiandad poscolonial y posliberal?

Soy dolorosamente consciente de muchas de las inconsistencias, imprecisiones y oscuridades de esta presentación. Confío que incluso esta forma bastante repetitiva e incoherente pueda llevar a intentar situar el problema de la división y la unidad como se presenta para aquellos de nosotros que se esfuerzan por conocer lo que significa ser pueblo de Dios en el tiempo de sufrimiento y esperanza en el que nuestro pueblo está viviendo.

[Traducción: Julio WAISS  
y Miguel M.<sup>a</sup> GARIJO GUEMBE]

Prof. Dr. JOSE  
MIGUEZ-BONINO

2. Tan sólo puedo indicar el único ensayo, que conozco, de compromiso en esta tarea. Me refiero al libro del jesuita uruguayo J. L. SEGUNDO, *Los Sacramentos, hoy*, Buenos Aires (ed. Carlos Lohlé) 1971.