

De la *Evangelii Nuntiandi* a *Ecclesia in Europa*: la modulación de la lógica

ELOY BUENO DE LA FUENTE*

Recientemente, J. Grootaers, valorando la recepción de un tema importante de la eclesiología postconciliar, establecía una comparación entre Pablo VI y Juan Pablo II: éste es más bien un «confesor de la fe» que gusta acentuar los puntos de ruptura del cristianismo respecto a la sociedad actual; aquél, por su parte, aparece más como un intelectual dispuesto a un verdadero diálogo con el «mundo»¹. Este juicio, si no se entiende de un modo excluyente o alternativo, permite entrever una doble lógica que también subyace a la comparación entre *Evangelii Nuntiandi* (EN) y *Ecclesia in Europa* (EE).

Ahora bien, a nuestro juicio el verdadero sentido de la diferencia entre EN y EE no se percibe desde la contraposición entre dos talentos personales o teológicos sino desde la evolución experimentada por el contexto que ha hecho posible y que ha exigido la publicación de ambos documentos. No se deben esperar quiebras o rupturas en textos magisteriales, y de hecho —como veremos— ambos se encuentran en un mismo proceso de recepción conciliar. Pero tampoco se pueden negar —y en este caso se puede percibir con claridad— diferencias en los acentos, en el planteamiento, en el

* Decano de la Facultad de Teología. Burgos.

¹ J. Grootaers, «La réception de la collégialité sous le Pontificat de Jean-Paul II», *OecCiv*, 3 (2003), 197.

aliento. Todo ello queda modulado sin duda por la personalidad de los autores, pero está determinado especialmente por las coordenadas culturales, sociales y eclesiales que provocaron –o exigieron– las tomas de posturas papales. Ésta será, en consecuencia, la clave de interpretación que utilizaremos en esta exposición.

Antes de presentar lo que consideramos interpelaciones y sugerencias fundamentales de EN y de EE, nos interesa adentrarnos en algunos aspectos que permiten captar la diferencia de lógica –en virtud del contexto– respecto a las cuales –y esto es lo más significativo– resulta sorprendente una convergencia de fondo que acaba siendo llamativamente paradójica. Esta paradoja –inesperada pero lúcida– es la que dará todo su relieve al cambio de contexto y al tipo de evangelización que se pide. Estos presupuestos permitirán situar en su marco adecuado el significado que tuvo hace una generación EN y –de modo especial– la interpelación de EE para el presente.

1. DE LA DIFERENCIA A LA CONVERGENCIA PARADÓJICA

Tanto EN como EE comparten una doble característica en cuanto a su origen inmediato: una experiencia sinodal previa y un gran evento eclesial. EN fue publicada en 1975 como exhortación apostólica tras la celebración el año anterior de un sínodo de los obispos dedicado a la evangelización en el mundo contemporáneo (n. 4). EE supone la celebración de un sínodo especial para Europa que tuvo lugar en 1999 (si bien el documento hizo su aparición en 2003). EN hace su aparición al concluir un Año Santo que tenía como objetivo el anuncio del Evangelio a todos los hombres (n. 2). EE brota en el seno de la conmemoración jubilar del segundo milenio de la Encarnación, convocado por el Papa con objetivos explícitamente evangelizadores. Ni uno ni otro son por tanto documentos puntuales u ocasionales que pretendan salir al paso de algún problema concreto sino que hunden sus raíces en un proyecto más global y en un horizonte que envuelve al conjunto de la vida eclesial.

La evangelización, tema común pero en contextos diferentes

La evangelización (llámese «misión ad gentes» o «nueva evangelización», sobre lo que volveremos después) es por ello el hilo rojo tanto de EN como de EE. Aquí encontramos un punto central que sitúa EN y EE en la misma dinámica: si EN colocó en el centro del escenario la categoría «evangelización», Juan Pablo II ha insistido en que el tema central y la motivación de fondo de los sucesivos sínodos que ha ido convocando no podía ser otro que la evangelización (así se plantea en *Tertio Millenio Adveniente* y se va desarrollando en los diversos sínodos continentales).

Esta coincidencia, sin embargo, nos conduce a una primera diferencia en el contexto y en los destinatarios, que resultará determinante para lo que diremos a continuación: EN se dirige a la Iglesia Católica en su conjunto mientras que EE se limita a las iglesias en Europa. Si a esto añadimos la distancia cronológica entre ambas exhortaciones podremos percibir en todo su alcance e implicaciones la diversidad del contexto, que es determinante a la hora de adoptar la hermenéutica adecuada.

EN tiene como destinatarias al conjunto de las iglesias en el momento más intenso y creativo de la reflexión postconciliar². Era un momento en el que, aún en medio de las tensiones y de las polémicas (o precisamente por ello) se miraba el futuro con optimismo o, al menos, con inmensas expectativas. La apertura del horizonte mundial de la evangelización permitió captar un amplísimo abanico de retos y de dificultades, pero también de posibilidades (precisamente porque se estaba configurando un paradigma renovado). Por primera vez, podemos decir, la Iglesia Católica tomaba conciencia de su carácter mundial. El mundo entero se abría ante los ojos como el escenario de la misión de la Iglesia. Pero a la vez se afirmaba una Iglesia que, como comunión de iglesias, se mostraba en condiciones de asumir su

² Sería interesante, pero desborda el espacio de este artículo, analizar más detenidamente el avance que EN representa respecto al Vaticano II.

responsabilidad con generosidad y con lucidez. De algún modo la experiencia originaria de Pentecostés se volvía a hacer actual. Por eso se da tanta importancia al protagonismo del Espíritu, como agente evangelizador por antonomasia, más aún, como protagonista de la evangelización.

Como expresión de la nueva sensibilidad, es claro que se asume con normalidad un elenco nuevo de temas y de tareas: los ministerios que hacían surgir los dinamismos de las comunidades eclesiales, los caminos de la inculturación, el clamor y la protesta de los que padecen la injusticia, la sensibilidad ante los problemas más concretos y acuciantes de la historia real de los hombres en todas sus angustias y contradicciones... Es interesante, para valorar en todo su alcance estas alusiones, mencionar de modo explícito un doble dato que se fue haciendo perceptible en el proceso sinodal: *a)* el planteamiento inicial giraba en torno al tema del ateísmo y de la secularización, pero paulatinamente se fue viendo que ésta era, efectivamente, una cuestión importante, pero que afectaba de modo especial a un sector de la Iglesia (el mundo occidental), por lo que no podía condicionar al conjunto de las iglesias; *b)* se hizo presente la variedad de la Iglesia a nivel mundial, pues era ya muy mayoritario el número de conferencias episcopales no occidentales; fueron ellas por tanto las que hicieron que en el concepto de evangelización se fueran incorporando otras cuestiones que se habían venido incubando durante los decenios anteriores. En todo ello se puede hablar de un proceso de recepción creativa de la reflexión del Vaticano II.

EE se centra en un solo continente, Europa, en el paso del milenio, en un momento en el que se hacía más palpable su distanciamiento respecto a sus orígenes cristianos. El ateísmo y la secularización se habían convertido en algo más que en un fenómeno masivo. Habían adquirido una fuerza tal que llegaban ya a afectar a la identidad misma de Europa. Era, en definitiva, la relación entre Europa y el cristianismo la que estaba en juego. A pesar de todos los problemas que se dibujaban en la década de los setenta, parecía incuestionable la mutua imbricación de tradición cristiana y autoconciencia europea. Esa evidencia es la que, una generación más tarde, se había roto.

Ello no puede dejar de tener consecuencias a la hora de plantear la presencia evangelizadora de las iglesias.

Esta nueva percepción adquiriría una mayor urgencia y una más preocupante gravedad en un periodo de transición decisiva en la historia de nuestro continente. El proyecto de unificación europea había alcanzado un nivel decisivo e irreversible. Lo que había comenzado como proceso de convergencia económica mostraba una vocación de proyecto histórico compartido a nivel cultural y hasta político. El proceso de redacción de una constitución europea condensaba esta evolución y pretendía establecerse como base de un futuro distinto. Precisamente en ese proceso se había mostrado la fragilidad actual de la inserción del cristianismo en Europa. Eran muy fuertes las corrientes ideológicas que apostaban por silenciar la aportación cristiana y eclesial en la construcción histórica de Europa. Parece incluso plausible que este hecho condicionara el retraso en la redacción de EE. Ésta puede ser considerada desde este punto de vista como un esfuerzo más en la reivindicación del reconocimiento del cristianismo entre las raíces de Europa. La evolución posterior de los acontecimientos confirma el triunfo de quienes—por motivaciones tal vez diversas pero confluyentes— abogaban por una Europa desarraigada del humus evangélico.

En situaciones tan diversas desde el punto de vista cultural e histórico resulta lógico que la actitud espiritual de los cristianos y de las autoridades eclesiales sea distinta, y que por ello varíen los acentos teológicos. Es significativo a este respecto—y profundamente revelador— el trasfondo bíblico que domina el planteamiento de cada uno de los documentos. Para valorar cada una de las opciones en todo su alcance conviene observar el papel que desempeñan las referencias bíblicas que subyacen a su redacción. No se trata de un adorno para enriquecer la exposición ni de un elemento extrínseco al proceso de argumentación. La Palabra de Dios—en el sentido más profundo del término— pretende ofrecer una lectura teológica de la realidad que permita situar la presencia y la misión de la comunidad cristiana en medio del mundo en el que se encuentra. Esa interpretación de la realidad a la luz de la

Palabra de Dios es la que determina diferentes actitudes espirituales. En EN la categoría hermenéutica clave la aporta el *Reino de Dios* mientras que en EE corresponde al *Apocalipsis*.

EN y el Reino de Dios: el gozo de las posibilidades abiertas

En EN el Reino de Dios ocupa un papel que no es frecuente en los documentos magisteriales, sobre todo si tenemos en cuenta que recoge e incorpora los logros de la investigación exegética y de la renovación cristológica de los últimos decenios. El primer capítulo («Del Cristo evangelizador a la Iglesia evangelizadora») arranca de la acción evangelizadora de Jesús centrada en el anuncio del Reino (anunciar el Reino «define en una sola frase toda la misión de Jesús»: n. 6). Esta polaridad Jesús-Reino (juntamente con la de Pascua/resurrección) constituye el factor decisivo de la reciente lectura de los textos evangélicos y de los planteamientos cristológicos. El Jesús histórico queda insertado en la historia (y en aquella historia concreta) en relación al dinamismo suscitado por el símbolo «Reino de Dios».

No sólo Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo el Reino de Dios, sino que se presenta como lo único absoluto, respecto al cual todo lo demás es relativo y del cual todo el resto de sus palabras y acciones recibe su sentido y su validez (n. 8). El Reino se identifica de hecho con el evangelio y con la salvación, los cuales deben expresar tanto su componente de renovación interior como de transformación de la realidad en su conjunto: la transformación profunda de la mente y del corazón debe ir acompañada de la liberación de todo lo que oprime al hombre (nn. 9-10). Ese dinamismo debe ser conservado y desarrollado a través de la historia hasta que se realice plenamente el día de la venida final (n. 9). El Reino es por tanto el eje de la misión de la Iglesia, lo cual la empuja a estar presente en los sufrimientos y angustias de los hombres.

EN deja claro que la acción evangelizadora de la Iglesia y su servicio al Reino no deben olvidar el anuncio explícito de Jesús y de su identidad como

Salvador e Hijo de Dios. La opción reinocéntrica no puede tener un sentido plena y auténticamente cristiano si no se menciona en su integridad la persona de Jesús. Pero sin la referencia al Reino no hubieran sido posibles en EN los desarrollos acerca de la liberación, de la promoción humana, de la protesta contra tantas estructuras injustas. La amplitud del tratamiento (nn. 29-38) representa una novedad en los textos pontificios. Se produce una recepción de la lectura de GS y LG realizada por muchas iglesias que se habían hecho sentir en el sínodo de 1974 y que es reconocida como un don para el conjunto de la Iglesia.

EE y el Apocalipsis: el drama del rechazo

EE. por el contrario, opta por recurrir al icono del Apocalipsis (n. 5). En cuanto «revelación profética», es elegida por el Papa para revelar a la comunidad de los creyentes el sentido escondido y profundo de lo que sucederá aunque no se perciba en el presente. El Apocalipsis refleja la existencia dramática de una comunidad eclesial que se siente amenazada por un entorno hostil, que padece los poderes desatados de las fuerzas anticristianas, que carece de apoyos en este mundo y que por eso debe alimentar su esperanza de una mirada más allá del devenir intramundano. El Papa parece suponer por tanto una experiencia análoga entre la experiencia de aquellas comunidades y la que actualmente existe entre las iglesias en Europa.

Estas iglesia, por tanto, deben prestar atención a lo que el Espíritu les está diciendo (Ap 2,7) (n. 6) para que estén en condiciones de interpretar y vivir su inserción en la historia, con sus interrogantes y tribulaciones, pero a la luz de la victoria definitiva del Cordero inmolado y resucitado. Desde esa luminosidad se devuelve el coraje y el optimismo a las iglesias frágiles y amenazadas: más allá de las apariencias, y aunque no se vean todavía los efectos, la victoria de Cristo ha tenido lugar de un modo definitivo. Por ello hay razones para hacer frente a las vicisitudes humanas con una actitud de confianza fundamental que se deriva de la fe en el Resucitado, presente y actuante en la historia.

Esta opción básica se explicita y se concreta a lo largo de todo el documento, ya que cada uno de los capítulos lleva como subtítulo un versículo del Apocalipsis: debéis vencer vuestro miedo porque yo soy el alfa y el omega, el Viviente (cap. 1); debéis reanimar y revitalizar vuestra vida desfalleciente (cap. 2); debéis interiorizar el libro sellado que ha sido ya abierto para vosotros (cap. 3); debéis vivir en la alabanza permanente de quien está sentado en el trono (cap. 4); debéis valorar el servicio y la generosidad que venís mostrando (cap. 5); la Jerusalén celestial descenderá sobre vosotros (cap. 6); María es el signo que descende desde el cielo (conclusión). Esta lectura teológica de la historia permite y justifica hablar de esperanza en el título de cada uno de los capítulos. Pero se trata de una esperanza rescatada teológicamente desde las amenazas que proceden de los poderes antidivinos de este mundo, que amenazan y se enfrentan a la misión de las iglesias.

La paradoja: la misión *ad gentes* en Europa

Desde perspectivas y planteamientos distintos, desde sensibilidades distintas, ambos documentos confluyen en la primacía de la evangelización y del anuncio del evangelio en la vida de la Iglesia. Esta confluencia se convierte, además, en paradoja: precisamente hablando de Europa señala el Papa la necesidad de una verdadera misión *ad gentes* en un continente que había venido siendo el continente tradicionalmente cristiano y por ello protagonista de la expansión misionera de la Iglesia durante muchos siglos. La expresión misión *ad gentes* sin embargo no se encuentra prácticamente en EN, donde parecería encontrar su lugar más adecuado. En esta evolución se encuentra el trastocamiento de situaciones misioneras y evangelizadoras que había señalado Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*. La comparación entre EN y EE deja ver el profundo cambio operado en la circunstancia epocal de la Iglesia y en su autoconciencia. Éste es el punto que debe ser pensado por la teología y por las prácticas eclesiales para conjugar y reajustar conceptualizaciones teóricas y programaciones pastorales que se han visto desbordadas por las transformaciones de nuestra cultura: la misión debe ser considerada

de modo global (superando la unilateralidad de los criterios geográficos) pero a la vez debe ser mantenida y conservada la peculiaridad de la misión *ad gentes*. Esta perspectiva de la comparación entre EN y EE nos introduce en el núcleo de lo que puede ser considerado *el tema de nuestro tiempo*.

EN privilegió la terminología centrada en la evangelización a costa de la más tradicional de carácter misionero. Esta opción resulta llamativa en un documento que plantea la misión de la Iglesia a nivel universal (por ello es significativa la relegación de la expresión «ad gentes»). Debido a esta inflexión fue acusada de haber contribuido a la marginación de la actividad misionera de la Iglesia. Esta objeción resulta injustificada porque Pablo VI resalta con fuerza la necesidad de superar las fronteras y advierte contra el peligro de no escuchar el envío del Resucitado y el empuje del Espíritu para llegar hasta los confines del mundo (nn. 49-51) superando barreras y fronteras.

La intención directa de EN es resaltar la centralidad de la evangelización en la vida de la Iglesia hasta el punto de mostrar la íntima y recíproca implicación entre evangelización e Iglesia: la Iglesia existe para evangelizar, evangelizar es la dicha de la Iglesia y su vocación más profunda (nn. 14-15). En consecuencia —y ésta es la motivación más profunda— todas las actividades de la vida eclesial deben ser contempladas, planeadas y vividas dentro del dinamismo evangelizador. De este modo se logra una visión y una experiencia de Iglesia más viva y directa, que puede ser considerada como una recepción positiva y enriquecedora del Vaticano II más adecuada a una Iglesia mundial. Por ello resulta comprensible que pasara a segundo nivel una terminología procedente de épocas pasadas, que podía fácilmente suscitar una visión de la Iglesia más limitada y unidireccional: serían las iglesias occidentales las que realizan un tipo de actividad que tiende a convertir a los paganos y a constituir unas comunidades eclesiales que en gran medida serían una simple trasposición del estilo occidental y latino a contextos culturales diversos y lejanos. Este contrapunto y este avance nos permiten valorar EN como signo de la autoconciencia eclesial en un periodo de profunda transformación.

Desde este punto de vista podría parecer que EE significa un retroceso porque (en la línea abierta por *Redemptoris Missio*) recupera la importancia de la misión *ad gentes*. Sin embargo, a nuestro juicio, debería ser valorado como un desarrollo de la misma lógica, más aún, como una radicalización de las perspectivas abiertas por EN: se habla de algo que resultaba impensable en el momento de composición de EN, es decir, la necesidad de la misión *ad gentes* precisamente en Europa, el continente que hasta entonces había sido sujeto de una misión *ad gentes* pero hacia fuera, hacia los otros. El recurso a la experiencia del Apocalipsis, que se mueve entre el drama y la esperanza, resulta por ello comprensible.

El capítulo tercero de EE, dedicado al anuncio del evangelio, arranca de la convicción ya expresada en EN 14: evangelizar es la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda, dado que existe para evangelizar (EE 45). El anuncio de Jesucristo sigue siendo, también en Europa, la razón de ser de la Iglesia. Y se subraya que se trata de un primer anuncio. Más aún: incluso en el «viejo continente» se dan ambientes sociales y culturales que hacen necesaria una verdadera misión *ad gentes* (n. 46). Aquí se encuentra la unidad paradójica: EN había pretendido unificar todos los esfuerzos de las iglesias de cara a una misión mundial superando las distinciones anteriores entre iglesias misionadas y misioneras; ahora esta unificación se hace más intensa porque no se trata sólo de que la evangelización corresponda por el mismo derecho a todas las iglesias sino que la misma misión *ad gentes* es una tarea que debe ser realizada en Europa. De hecho no pocas conferencias episcopales de países occidentales han asumido y expresado oficialmente esta convicción en documentos dignos de estudio y de aplicación.

Dos son los factores que han contribuido de modo especial a esta evolución. Por un lado la abundancia de inmigrantes presentes en las tierras europeas. En lenguaje clásico podríamos decir que las fronteras geográficas de la misión se han desplazado hacia Europa. En su suelo existen ya millones de personas que son miembros de otras religiones y que por ello deben ser destinatarios de un anuncio explícito del evangelio y de la salvación de

Jesucristo. Desde este punto de vista ninguna comunidad eclesial y ningún cristiano individual pueden decir que la misión queda lejos. Por ello desde el entorno más inmediato brota la interpelación para que nuestras iglesias se descubran en estado de misión (de lo que tradicionalmente se consideraba misión *ad gentes*).

Por otro lado se ha producido un cambio igualmente sustancial, que altera los conceptos anteriores: la indiferencia creciente ante el hecho religioso que ha provocado muchedumbres enteras de europeos que han ido creciendo al margen del evangelio y de la Iglesia. Con gran fuerza recupera el Papa la pregunta que en Lc 18, 8 planteaba el mismo Jesucristo: «Cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará fe sobre esta tierra?» (EE 47). No se trata por tanto simplemente de «alejados» o de «no practicantes», ni siquiera de post-cristianos. La constatación es aún más dura y cortante: la fe va desapareciendo de amplios estratos sociales y culturales de Europa. Ante ellos no bastan los modelos tradicionales de pastoral. Se requiere el aliento y el coraje de la misión *ad gentes*. Este segundo factor provoca por tanto de un modo ineludible que las iglesias en Europa, para ser fieles a su vocación, deben redescubrirse en estado de misión. La pregunta ya planteada desde hace medio siglo (¿es Europa tierra de misión?) ha sido desbordada por las circunstancias. La lectura teológica de la realidad debe por ello conducir a las iglesias a encontrar su razón de ser en la vocación originaria que las hizo nacer: el anuncio del evangelio.

EN y EE se encuentran por tanto dentro de una lógica común. Las diferencias son explicables, más allá del talante de sus autores, por las circunstancias y por los destinatarios. El hecho más relevante radica en que tanto las diferencias como las semejanzas viven de una convicción común: la evangelización es palabra primera en la Iglesia no sólo para explicar sus actividades sino para expresar su identidad más profunda. Desde esta convicción común, modulada desde el contexto, vamos ahora a presentar el significado y el alcance de cada uno de los documentos.

2. EN: HACIA UNA CONCEPCIÓN HOLÍSTICA DE LA EVANGELIZACIÓN

EN es considerado, con razón, como uno de los textos magisteriales más importantes del posconcilio, más concretamente del pontificado de Pablo VI. Representa uno de los momentos decisivos de la recepción y desarrollo del Vaticano II tras recoger las voces de todas las iglesias. EN se publica a diez años de la conclusión del Vaticano II. El último concilio ecuménico había provocado una fuerte convulsión en el mundo cristiano, confrontado con una renovación que lo pusiera en condiciones de situarse en un mundo moderno que se había hecho adulto y emancipado de la Iglesia. Esa tarea sin embargo no se había realizado de un modo sereno y pacífico. La urgencia por la recuperación del tiempo perdido había conducido en ocasiones a posturas polémicas, extremas y radicales. Tras el optimismo inicial, cargado de esperanzas, se habían introducido posturas que parecían distorsionar la identidad eclesial y por ello el compromiso evangelizador. Tanto el sentido de las estructuras de la Iglesia (bajo pretexto de renovación) como su aportación al mundo (bajo pretexto de relevancia) parecían expuestos a tales debates que amenazaban con socavar las seguridades heredadas. El significado de la evangelización y sus métodos y estrategias se había convertido en un problema precisamente cuando se había hecho más urgente y más central.

El campo protestante había sido escenario de conflictos más agudos dentro de la misma problemática. La corriente ecuménica (es decir, la representada por los organismos oficiales del Consejo Mundial de las Iglesias) había ido asumiendo opciones y perspectivas que suscitaban reacciones contrarias, recogidas bajo la denominación «*evangelicals*». En el fondo, la cuestión era el significado y el contenido de la evangelización. El término tenía hondas raíces en el mundo protestante, pero es de escaso empleo entre los católicos. En el siglo XIX se había originado un amplio y profundo «*evangelical revival*», que había dado origen a numerosas sociedades misioneras que se alimentaban de una fuerte espiritualidad cristológica y de un objetivo de gran optimismo: evangelizar el mundo entero en esta

generación. Pretendían una presentación clara y explícita de Cristo y de su evangelio, de modo que los hombres pudieran entrar en contacto con Él y aceptar la salvación que Dios ofrecía gracias a Él.

En el seno del Consejo Mundial de las Iglesias se fue dibujando un horizonte nuevo. La Asamblea General celebrada en 1968, en Uppsala, pareció dejar en segundo lugar esa concepción mencionada de la evangelización privilegiando otras urgencias: «Contemplamos hoy este mundo de los hombres como el lugar en el que Dios está actuando para hacer nuevas todas las cosas y en el que nos exhorta a colaborar con Él». Se declaraba superada una visión eclesiocéntrica de la evangelización, entendida como una «llamada de los de dentro dirigida a los de fuera para que pasen al interior». En este planteamiento el mundo no sería más que el atrio de la Iglesia. La relación de Dios al mundo no debe pasar a través de la Iglesia. Es la Iglesia la que debe acudir al mundo pues es el mundo el lugar donde viven los hombres y donde Dios quiere encontrarlos para ofrecerles la salvación. El testimonio *en el mundo* y la inserción *en el mundo* de la salvación cristiana debe convertirse en el eje de la acción de la Iglesia, respecto a lo cual la evangelización (y la referencia a la Iglesia así como la llamada a la conversión y al bautismo) pasaría a un segundo plano.

En 1972 tuvo lugar la Conferencia de Bangkok dedicada precisamente al tema de la salvación. En el ámbito misionero también el Consejo Mundial ratificaba por tanto el desplazamiento hacia el mundo. Frente a lo que muchos consideraban una opción unilateral se produjo una fuerte reacción de los «*evangelicals*», que celebraron en 1974 un congreso en Lausana al que asistieron representantes de más de 135 denominaciones cristianas. Habían adoptado como lema «Que toda la tierra escuche su voz». La alternativa era clara. Como resultado se firmó la *Lausanne Covenant*, que asumía como irrenunciables algunas convicciones: la proclamación de la fe trinitaria y de la divinidad de Jesucristo, la fidelidad a la Sagrada Escritura considerada como Palabra de Dios, necesidad de la redención de Cristo para la salvación, importancia de la celebración de los sacramentos, validez y

urgencia del mandato misionero. Aunque procuraron no dar origen a una organización paralela al Consejo Mundial y aunque evitaron formulaciones unilaterales, resulta claro que se trataba de una orientación claramente opuesta a la defendida por los organismos oficiales del ámbito ecuménico.

Entre los católicos, el desarrollo de *Gaudium et Spes* no siempre se había producido en armonía con el resto de los documentos conciliares. La necesidad de dialogar en el mundo con los hombres reales, cargados de angustias y de esperanzas, había hecho pasar a primer plano la problemática de la justicia, de la liberación, de los derechos humanos, de la promoción humana, de la dignidad de los explotados y empobrecidos... Corrientes teológicas de gran incidencia social y eclesial («teología de la esperanza», «de la liberación», «política») se encontraban en íntima conexión con prácticas pastorales, evangelizadoras y misioneras. Frente al clericalismo y al espiritualismo de los métodos anteriores, pretendían algunos dejar en segundo lugar el anuncio explícito del evangelio, la mediación eclesial, la importancia de la conversión y del bautismo.

En el seno de tensiones tan fuertes y tan agudas tenía que tomar postura EN. Debía realizar un discernimiento que recogiera los elementos positivos de las nuevas aportaciones evitando los excesos que resultaran inaceptables. Debía realizar esta tarea con la conciencia de que no se podía retornar a parámetros anteriores que parecían ahora estrechos y obsoletos. A nuestro juicio, EN consigue su objetivo de ofrecer una concepción armónica y equilibrada de la evangelización, que por eso denominamos «holística» (anticipando un término que se impondrá más tarde).

En los documentos preparatorios del sínodo de 1974, y en los mismos debates sinodales, estuvieron en juego concepciones diversas de evangelización, que no expondremos aquí. EN recoge los ecos de esta discusión: algunos han definido la evangelización en términos de anuncio de Cristo a aquellos que lo ignoran, de predicación, de catequesis, de bautismo y de administración de los otros sacramentos. Frente a toda concepción estrecha o limitada, EN lanza su propuesta: «Ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la

realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales» (EN 17). Esta realidad «rica, compleja y dinámica» es además un proceso en el que se deben integrar elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos de los tiempos, iniciativas de apostolado. Deben por ello evitarse las opciones excluyentes, pues se trata de dimensiones complementarias y mutuamente enriquecedoras. Se opta, en síntesis, por una «visión global» (n. 24). Vamos a destacar las coordenadas esenciales de esta propuesta renovada, que se irá imponiendo en la conciencia eclesial como el paradigma dominante. Dos aspectos sin embargo se irán incorporando en reflexiones posteriores: la salvaguardia de la creación y el diálogo interreligioso (pues en este punto EN se muestra aún cauta y reservada).

1. Evangelización es categoría englobante de las actividades de la Iglesia, más aún, da relieve y profundidad a esas actividades en cuanto las conecta con el ser más profundo de la Iglesia, con lo que es su misión y su identidad. La evangelización no se refiere por tanto a un sector, a un grupo de destinatarios, a gestos superficiales o prescindibles. En consecuencia, toda la Iglesia y todo en la Iglesia deberían recomprenderse y replantearse en clave de evangelización.
2. Dentro del dinamismo evangelizador quedan incorporados todos los destinatarios: los cercanos y los lejanos, los no cristianos y los no creyentes, los ateos y los postcristianos, los no practicantes y las muchedumbres, pero también aquellos que se sienten creyentes y miembros de la Iglesia (o de algunas de las comunidades eclesiales de base). Una misma lógica (la fidelidad de la Iglesia a su vocación originaria) desborda los compartimentos y las «especializaciones» de la pastoral heredada e incluso de algunas conceptualizaciones más recientes. Lo decisivo es captar el aliento de fondo que empuja hasta los confines de la tierra, al mundo entero, como expresión de la vitalidad de la vida cristiana.

3. Es obvio por tanto que la tarea de la evangelización corresponde a todos, porque la Iglesia entera es misionera por su propia naturaleza (EN 59 citando AG 35). Todo acto evangelizador es eclesial y todo acto eclesial ha de ser evangelizador. Cada cristiano, en virtud de su posición en la Iglesia, debe asumir la responsabilidad que le corresponde: iglesias locales, el sucesor de Pedro, obispos y sacerdotes, religiosos, seglares, familia, jóvenes, todos y cada uno de los ministerios... La eclesiología de comunión latente en el Vaticano II encuentra un despliegue fecundo y prometedor desde el dinamismo de la evangelización. A este respecto es ilustrativo el reconocimiento y el desarrollo de los ministerios (EN 73) que significa un claro punto de avance respecto a estadios anteriores de la conciencia eclesial.

4. La ampliación soteriológica es uno de los efectos más patentes de la lectura de los signos de los tiempos y de los debates teológicos del momento. Hay que escuchar el clamor de los millones de hombres que padecen opresión, pobreza o injusticia. No sólo la promoción humana, también la liberación en todas las dimensiones tiene lazos y vínculos muy fuertes con la evangelización. Aunque no se pueden identificar, sin más, salvación y liberación, el deber de ayudar a que nazca la liberación no es extrínseco a la evangelización (EN 30-31).

5. La cultura (y por ello el esfuerzo de inculturación) pasa al primer plano de la atención. La Iglesia no puede dar por supuesto en ningún lugar que se encuentra en un ámbito ya cristianizado. El campo de la cultura se abre como invitación prioritaria a la evangelización. La ruptura entre el evangelio y la cultura constituye el drama de nuestra época (EN 20). La renovación de la humanidad no se puede lograr más que a través de la transformación de los valores y de los criterios de juicio, por lo que la evangelización de las culturas forma parte esencial de la realidad rica y compleja de la que venimos hablando (EN 19-20). De modo especial esta invitación se dirige a las iglesias locales (EN 63).

6. La pneumatología completa y dinamiza la tradicional prioridad de la cristología. No sólo el capítulo final presenta el espíritu de la evangelización, sino que se habla del Espíritu como protagonista de la evangelización. Una cristología pneumatológica permite dar toda su importancia a Pentecostés: «No es una casualidad que el gran comienzo de la evangelización tuviera lugar la mañana de Pentecostés, bajo el soplo del Espíritu». Gracias a Él no sólo la Iglesia sino cada uno de los cristianos se abren a la evangelización, y es el mismo Espíritu el que hace que la Palabra de vida penetre en los corazones de los destinatarios (EN 76).

3. EE: EL REJUVENECIMIENTO DE LA MEMORIA HISTÓRICA

EE va dirigida a iglesias *concretas* de modo *concreto* desde las circunstancias históricas reales. La primera referencia del Apocalipsis recoge la tan conocida interpelación: que las iglesias escuchen lo que el Espíritu les está diciendo desde los signos de los tiempos y desde su propia esperanza y su fragilidad (cf. 2, 7). Estas iglesias están siendo testigos —¿y protagonistas?— de una encrucijada histórica que afecta a la Europa actual. La pregunta surge por tanto de modo espontáneo: ¿en qué medida las iglesias son conscientes y responsables de lo que es su responsabilidad?; ¿hasta qué punto se concentran esas interpelaciones en sus preocupaciones inmediatas?; ¿con qué apertura espiritual y pentecostal responden a su vocación? La responsabilidad que se abre ante ellas desde esta encrucijada debe ser vivida —precisamente en Europa— (como veremos) en una doble coordenada: sincrónica y diacrónica. La única respuesta posible será el compromiso evangelizador.

La evangelización (o nueva evangelización) que se pide conserva los rasgos que caracterizan una concepción holística. Los acentos, como es lógico, difieren de EN a causa del contexto. Pero la estructura sin embargo mantiene su equilibrio y armonía. Señalaremos con brevedad los rasgos principales.

1. La evangelización no sólo caracteriza (o debe impregnar) la actividad de la Iglesia sino que es su razón de ser: «Iglesia en Europa, la nueva evangelización es el deber que te espera porque el anuncio de Jesucristo es tu razón de ser. Por eso debes recuperar el entusiasmo del anuncio, más aún, del primer anuncio» (cf. EE 45). En este sentido recoge, en la línea del Vaticano II, las afirmaciones de EN: la Iglesia existe para evangelizar y por ello hoy más que nunca debe recuperar su conciencia misionera (EE 47). Hay que observar que esta vinculación debe ser mostrada en todo su rigor precisamente porque se refiere a iglesias acostumbradas a pensar (como decíamos) que el primer anuncio era una función a realizar en tierras lejanas y que su conciencia misionera debía expresarse nada más en el envío de misioneros a tales tierras lejanas.
2. En esta acción evangelizadora da un fuerte relieve a la proclamación y celebración de Jesucristo, en toda la integridad de su misterio precisamente porque es lo que la Iglesia puede aportar como contribución original a las necesidades de los europeos contemporáneos. Las iglesias deben ofrecer respuesta a la sed de verdad y de esperanza (EE 20) de los hombres actuales (por ello se describen las manifestaciones y las causas de esa falta de esperanza). Más allá de los bienes materiales y de las posibilidades políticas (que no acaban de saciar la sed del corazón humano), la Iglesia no puede aportar otra cosa que su tesoro, su bien más precioso: la fe en Jesucristo (EE 18). Ello resulta más necesario precisamente en un contexto tan pluralista como el europeo (EE 19). Sólo desde esta aportación peculiar (y exclusiva) pueden redescubrirse las iglesias como un don para la Europa que está actualmente construyendo las bases de su futuro (EE 19).
3. Esta tarea debe ser compartida por todos y cada uno de los miembros de cada iglesia. Ya hemos indicado la insistencia en la responsabilidad de cada una de las iglesias. Pero ello sólo lo podrán lograr si se conciben y se viven como lugar de comunión para todo el Pueblo de Dios, con organismos de participación, como laboratorio para elaborar una

acción misionera concertada, con capacidad para llevar adelante una pastoral cultural orgánica, con flexibilidad para valorar la variedad de carismas... Por ello no olvida EE explicitar también las posibilidades de cada uno de los miembros de la Iglesia según su propia condición de vida: presbíteros, diáconos, consagrados, laicos, mujeres.

4. También la cultura ocupa un papel central, en la línea de EN, pues en Europa está naciendo una cultura nueva que rompe con lo que ha sido la cultura que ha alimentado la conciencia europea. Como señalaremos después, esta quiebra cultural se debe entender en sentido sincrónico y en sentido diacrónico. En último término el proyecto de unificación europea se levanta sobre unas convicciones comunes que constituyen el núcleo de la cultura. La necesidad de crear una «mentalidad cristiana», la inculturación del evangelio, la configuración de un proyecto cultural, debe entenderse en todas sus pretensiones: lo que está en juego –y en lo que hay que evangelizar– es la cultura que va a determinar el futuro de un continente, de una civilización.
5. Igualmente se manifiesta una concepción amplia de la salvación pues se presenta el servicio al evangelio de la esperanza como un compromiso para apresurar la venida del Reino de Dios (EE 97). No sólo se tiene en cuenta la fuerza evangelizadora intrínseca que encierra el testimonio del amor. Ello se concreta desde las nuevas necesidades y sensibilidades: las interpelaciones de los pobres, los enfermos, los inmigrantes han mostrado la grandeza de las iniciativas de voluntariado que surgen como respuesta a las nuevas formas de pobreza. Esta base ha de servir para ofrecer una respuesta al nuevo entramado económico-político que engloba el mundo entero: la realización de un orden económico internacional más justo debe basarse en una globalización de la solidaridad frente a la globalización meramente economicista o tecnológica. La cultura de la acogida y de la hospitalidad, característica de la Iglesia de las bienaventuranzas, hace posible una visión universalista del bien común (con lo que la Doctrina Social de la Iglesia adquiere una nueva importancia). Desde este punto

de vista se puede afirmar que EE sigue modulando la misma instancia que constituía una novedad de EN referida ahora al nuevo «orden mundial» en el que Europa posee una responsabilidad especial.

Esta concepción holística de la evangelización debe ser vivida por las iglesias en Europa dentro de la actual encrucijada histórica que atraviesa el continente. De modo concreto esta encrucijada se plasma en la elaboración de una constitución que selle el camino de convergencia de los decenios pasados y establezca los presupuestos para una unidad de carácter no sólo económico sino cultural y política. La repercusión de este proceso para las comunidades eclesiales se concentra en dos puntos esenciales: *a)* el preámbulo del texto constitucional respecto al cual se manifestaron tan fuertes reticencias para mencionar la aportación del cristianismo en la configuración y en la identidad de Europa; *b)* la articulación concreta en la que se debía establecer la presencia y el reconocimiento concedido a las diversas Iglesias.

En estas dos cuestiones no estaban en juego el interés o los beneficios que reivindicaban las Iglesias. Ni siquiera una defensa apologética de la propia aportación. El núcleo del debate es de mayor calado: si la fe se ha de hacer cultura, y si de hecho el cristianismo se había inculturado (con todas sus ambigüedades en Europa), ¿resultaba honesto desde el punto de vista histórico y científico excluir sus aportaciones?; ¿no significa ello la «excomunicación política» de los cristianos en cuanto magnitud social y en cuanto sujeto público? Por otro lado: ¿no sería una irresponsabilidad dejar de proclamar que Europa posee una identidad, una tradición, un humus cultural en el que la semilla de la revelación judeocristiana ha dado origen a frutos granados y positivos?

En este punto es donde la cultura adquiere toda su grandeza como campo evangelizador. Y es el punto en el que la referencia a la cultura (como hecho pasado) no debe entenderse como mero recuerdo arqueológico sino como acervo de posibilidades de futuro. El capítulo VI del documento se dedica

de modo expreso a estas cuestiones. El Papa pide a las iglesias que hagan memoria de su pasado como reconocimiento de la repercusión histórica de la fe y por ello como estímulo para comprender que, en otro contexto como el actual, hay que seguir esforzándose por la inculturación de la fe con el objetivo de construir una comunidad de pueblos auténticamente humana.

Desde el punto de vista sincrónico resulta evidente que la presencia y la semilla cristiana se encuentra desafiada en Europa por otras corrientes ideológicas: *a)* el laicismo que aspira a configurar una sociedad privada de referencias religiosas y trascendentes, que por ello tiende a marginar a las iglesias porque considera su aportación nociva para la vida pública (en todo caso pueden ser reconocidas como asociaciones de carácter privado, del mismo modo que la libertad religiosa no puede ir más allá del ámbito de la conciencia o de los comportamientos individuales); *b)* las diversas formas de paganismo o de sincretismos religiosos, así como la multiplicación de grupos humanos pertenecientes a otras religiones; *c)* otras concepciones pretenden una interpretación post-cristiana del cristianismo (como religión civil, como herencia cultural, como recurso psicológico...). Respecto a todas estas actitudes las iglesias en Europa deben ofrecer un espacio religioso y humano a los hombres pero a la vez deben hacer presente en el espacio público la dignidad de su existencia y de su aportación. Con lo cual la evangelización queda enriquecida con una dimensión cultural de hondo calado y de largo alcance (siempre que no quede reducida a la defensa de intereses o a la conservación de privilegios).

En la misma línea hay que valorar la mirada diacrónica a la realidad de Europa. En la actualidad existe un fuerte debate acerca de la idea de Europa. Existen quienes consideran que la identidad de Europa consiste precisamente en carecer de identidad. Por ello no puede haber una línea histórica de continuidad que vaya sedimentando una presunta esencia de Europa. No se puede identificar una sustancia primera de Europa a partir de la cual se desplegara un devenir histórico sucesivo y coherente de etapas. E. Morin a este respecto habla de un «caos genesiaco» o de

una «anarquía euroorganizadora permanente». La peculiaridad de Europa se capta en su capacidad para cuestionar lo heredado y fragmentar lo que parece fusionarse. Otra fuerte corriente identifica como esencia europea el horizonte que surgió tras el hundimiento de la cristiandad medieval, de modo especial iluminado por el renacimiento y la modernidad (la ciencia, la razón ilustrada, la Revolución Francesa). Implícita o explícitamente se reprime el componente cristiano a un periodo anterior, que nada tiene que ver con la Europa que se quiere construir a partir de la evolución presente.

Existe, como es obvio, una tercera corriente, que destaca la importancia del cristianismo en la confluencia de los elementos que generarán una posibilidad histórica nueva, un sujeto histórico cultural. No se trata de afirmar que cristianismo y Europa deban identificarse. Se intenta mostrar que la herencia grecorromana y la inmigración de los pueblos (llamados) «bárbaros» no son comprensibles en nuestro continente al margen de la iniciativa de la Iglesia. Sin su presencia activa Europa habría sido distinta, no hubiera sido posible esta Europa actual. Ni siquiera la que experimentó el Renacimiento y la aparición de la razón moderna. ¿Se trata tan sólo de un debate erudito? ¿O más bien de la defensa de la vocación europea? No es objetivo nuestro en este contexto discernir con pruebas y argumentos este debate. Tan sólo señalar que este debate no es ajeno a la evangelización. Menos aún a una evangelización que da importancia a la cultura y a la repercusión mundial de los acontecimientos. En definitiva, la perspectiva de EN («el drama de nuestro tiempo») se prolonga y se concreta.

Lo decisivo –el mensaje de EE que merece ser resaltado– es que las iglesias recuperen su propia dignidad para evangelizar desde la esperanza precisamente en Europa. Dentro de este horizonte –dramático y difícil– deben incorporar a todos sus miembros para que –desde la memoria viva– recuperen aliento y optimismo para vivir la fe y el testimonio de un modo que pueda tener repercusiones históricas a nivel europeo y a nivel mundial.