

RESERVA 04-2004081713002200-102

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Teología y Misión
A los 40 años de
"Ad Gentes". II parte



Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental



Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental.

Año 13/No. 26/2005

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

Teología y Misión

A los 40 años de Ad Gentes (II parte)

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

U I C

Sergio-César Espinosa González
Rector

Lic. Javier González Martínez
Escuela de Teología

V O C E S

Diálogo misionero contemporáneo

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

Javier González Martínez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,

Roberto Domínguez Couttolenc,

Emilio Fortoul Ollivier,

Javier González Martínez,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,

Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,

Ignacio Martínez Báez, José Luis Franco Barba.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

es una publicación semestral del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Universidad Intercontinental

Dirección:

Insurgentes Sur 4303

Santa Úrsula Xitla

14000 México, D. F.

Tel. 55 73 85 44 Ext. 1432

Fax 55 13 09 50

E-mail: teologia@uic.edu.mx

Número de reserve al

Título en Derechos de Autor 04-2004-081713002200-102

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo No. 26, Jul-Dic de 2005

Se terminó de imprimir en noviembre de 2005

en los talleres de Editorial Ducere, S. A. de C. V.

Rosa Esmeralda 3 bis

Col. Molino de Rosas,

01470 México, D. F.

Tel-Fax 56 80 22 35

La edición cuenta de 500 ejemplares

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: \$ 50.00 m.n

Suscripción anual (dos números): \$ 100.00 m.n (México)

20 Dlls USA (Extranjero)

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

TEOLOGÍA Y MISIÓN A LOS 40 AÑOS DE “AD GENTES” (II Parte)

De la Iglesia con misiones a la Iglesia misionera <i>Lic. David A. Díaz</i>	9
Diálogo interreligioso. Lectura fenomenológica <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	37
¿Adónde va la misión <i>ad gentes</i> de la iglesia? <i>Lic. Juan José A. Luna E.</i>	51
La actividad misionera vista por los destinatarios (India) <i>Hna. Selvi Selvaraj</i>	71
La actividad misionera vista desde los destinatarios (Congo) <i>Willy Nkumbo W</i>	75
La actividad misionera vista desde los destinatarios (Hungría) <i>Roberto Zabos</i>	81
Inserción misionera en un mundo pobre <i>Hta. Donata Confalonieri</i>	87
Estudiar teología desde la experiencia de la misión (Chad/México) <i>Hna. Clara Malo C</i>	95

La misión: horizonte para los estudios teológicos (México)	
<i>Marco Antonio Badillo</i>	101
La misión como el horizonte para los estudios teológicos (Puerto Rico)	
<i>Orlando Bonilla</i>	107
La misión: horizonte para los estudios teológicos (Kenya)	
<i>Sergio Segura</i>	113
Mi experiencia como estudiante de teología en Kenya	
<i>Alejandro Cortés</i>	119
<i>Breaking the waves. La misión cristiana; de la letra estéril al amor</i>	
<i>Mtro. Sergio Sánchez I</i>	125

OTRAS VOCES

Hacia una psicología de la madurez integral del sacerdote (Así como del Formador de Sacerdotes)	
<i>Dr. Gastón de Mézerville Z</i>	129

SOBRE LOS AUTORES	157
--------------------------	-----

PRESENTACIÓN

Como se dijo en la presentación del anterior número de VOCES, tuvimos nuestra XIII Semana de Teología y III Simposio Misionero Internacional, bajo el título de *Teología y Misión. A los 40 años de "Ad Gentes"*. Ahora ofrecemos la segunda parte de las ponencias y paneles que se presentaron.

En el primer aporte, bajo el título *De la Iglesia con misiones a la Iglesia misionera* se nos ofrece un recorrido histórico y teológico sobre el recorrido de la Iglesia que se concibe como Iglesias con misiones a Iglesia misionera. El autor pone especial énfasis en cómo fue posible llegar a la gestación del documento *Ad gentes* y cómo se entiende hoy el concepto misión a partir de los aportes de este documento.

En segundo lugar nos encontraremos con el artículo del Dr. Carlos Mendoza, OP, quien de manera aguda nos presenta la necesidad de un planteamiento transdisciplinar en el contexto de la mundialización cultural para la comprensión de las religiones de la humanidad. La clave de su estudio es hermenéutica y pragmática. El autor nos dice cómo finalmente, la interreligión se presenta como una hipótesis pertinente y sostenible para interpretar esta problemática del diálogo interreligioso en clave fenomenológica.

El P. Juan José Luna nos dice que es común hablar de la misión *Ad gentes* desde la perspectiva de la Iglesia, pero que la sensibilidad actual nos pide ver lo que hacemos también desde la perspectiva de los destinatarios de nuestra misión. Nos ofrece su particular punto de vista sobre los retos de la misión *Ad gentes*. Bajo su punto de vista las Iglesias locales tienen una gran responsabilidad. A nivel de métodos, habrá que distinguir las diferentes realidades para elegir métodos diversos en la acción mi-

sionera y finalmente anota que los misioneros venidos de otras tierras, deberán esforzarse no sólo por conocer lenguas y culturas, sino también la reflexión teológica y misionológica de esas Iglesias particulares.

Finalmente aparecen una serie de pequeños aportes cuya fortaleza reside en ser testimonios desde el contexto de misión. ¿Cómo son vistos los misioneros por los destinatarios de su misión? Aquí encontramos tres aportes; uno que los mira desde la sensibilidad de la India, otro desde la realidad del Congo en África y uno más desde Hungría. Cada uno presenta retos particulares para la misión y los misioneros.

Otro bloque de pequeños aportes está en torno a lo que ofrece la experiencia de misión como horizonte para los estudios teológicos. Las realidades a partir de las cuales se habla como reto para la formación teológica son México, sea desde la realidad de pobreza o desde lo indígena, Puerto Rico y Kenya.

En continuidad con la anterior entrega, está el aporte de Alejandro Cortés, quien brevemente nos relata su experiencia de estudiar teología en el país de misión y lo que esto aporta a la vida del misionero.

Finalmente se ofrece unos comentarios a propósito de la misión de la Iglesia, sacados de la reflexión que un grupo de personas realizaron después de haber visto la película *Breaking the waves*. Estos aportes los recoge y organiza el Mtro. Sergio Sánchez I.

México, D.F.
Noviembre de 2005

DE LA IGLESIA CON MISIONES A LA IGLESIA MISIONERA

Fr. David A. Díaz Corrales, O.P.

Estoy seguro que, a todos nosotros, nos queda bastante claro qué entendemos por misión; sin embargo, apenas hace poco más de medio siglo la distinción entre misión y misiones no era tan nítida. Hoy distinguimos bien entre Iglesia con misiones e Iglesia misionera. En los tiempos pasados tal distinción no era tan evidente.

*La intención de este aporte, a sugerencia de los organizadores de esta XIII Semana de Teología, consiste en presentar el marco histórico de cómo se logró pasar de una Iglesia con misiones a una Iglesia misionera. Por ello, el trabajo que se ha elaborado para este fin está dividido en tres grandes apartados. Las dos primeras partes presentan un breve recorrido histórico por este proceso que condujo a la revaloración de la Iglesia misionera, a saber, por un lado, la historia de las misiones en la Iglesia y por otro, la historia de cómo se fue gestando el documento *Ad gentes* al interior del Concilio Vaticano II. Se verá cómo las misiones le fueron quitando el protagonismo a la misión. Y, en tercer lugar, se presenta qué entendemos por Iglesia misionera desde el Decreto *Ad gentes*, incluyendo sus principios fundamentales y sus intuiciones más útiles. Pretendo, de este modo, contextualizar el tema que nos ocupa, con el fin de que ustedes tengan una herramienta útil para enzarzar lo que los demás expositores les presentarán con la reflexión teológica que ustedes mismos irán elaborando.*

El 7 de diciembre de 1965, la víspera de la clausura solemnísimas del Concilio Vaticano II, el papa Pablo VI aprobaba, firmaba y promulgaba un documento que está considerado como “la

carta magna de la actividad misionera de la Iglesia"; me refiero, evidentemente, al Decreto *Ad gentes*. Este año, por tanto, se cumplen 40 años de su aparición, y es precisamente éste el motivo por el que hoy nos reunimos para reflexionar sobre la actividad misionera, más aún, sobre el ser misionero de la Iglesia. La XIII Semana de Teología de la Universidad Intercontinental, en la que me siento emocionado y honrado de participar, ha querido tomar en cuenta este aniversario para emprender un serio trabajo de reflexión en torno a la actividad misionera de la Iglesia y sus implicaciones, con el fin de valorar la misión y las misiones, y aportar a la reflexión teológica luces que conduzcan a una praxis evangelizadora más intensa, especialmente en estos tiempos que nos urgen a una "nueva evangelización" de cara al III Milenio que se ha abierto en nuestra historia.

El tema de la misión y de las misiones se antoja siempre apasionante, a pesar de ser un tanto complejo y extenso. Tiene implicaciones históricas muy profundas, remite al mismísimo ser de la Iglesia y se nos presenta como un aterrizaje de los principios más caros de la eclesiología en la vida práctica del Pueblo de Dios. Estoy seguro que, a todos nosotros, nos queda bastante claro qué entendemos por misión; sin embargo, apenas hace poco más de medio siglo la distinción entre misión y misiones no era tan nítida. Hoy distinguimos bien entre Iglesia con misiones e Iglesia misionera. En los tiempos pasados tal distinción no era tan evidente.

El concepto de misión y de misiones es tan antiguo como la Iglesia misma. Desde sus orígenes la Iglesia tiene una misión y emprende una serie de acciones misioneras para ponerla en práctica y para ir constituyendo las comunidades de creyentes. Sin embargo, con el implacable paso de los siglos, y como consecuencia de ciertos acontecimientos mundiales y eclesiales, y a raíz de la asunción de ciertas posturas por parte de los niveles jerárquicos más altos de la Iglesia, la misión comienza a quedar opacada por la fuerza de las misiones. Así pasaron muchos años hasta que el Concilio Vaticano II, concilio dogmático y al mismo tiempo pastoral, decidió hacer un alto en el camino y emprender una reflexión profunda en torno al ser y a la misión de la Iglesia de Jesucristo. El Vaticano II ha recuperado el modelo eclesiológi-

co de Iglesia misionera y lo ha hecho a partir de la misma misión de Jesucristo. Tengo que ser aún más preciso, si es que deseo ser fiel al espíritu conciliar: La Iglesia prolonga en el tiempo la misión de las divinas Personas en orden a realizar el plan de salvación. De aquí, por tanto, se desprende que “la Iglesia, comunidad de vida trinitaria, sea al mismo tiempo, comunidad misionera”¹.

La intención de la presente conferencia, a sugerencia de los organizadores de esta XIII Semana de Teología, consiste en presentar el marco histórico de cómo se logró pasar de una Iglesia con misiones a una Iglesia misionera. Por ello, el trabajo que he elaborado para este fin está dividido en tres grandes apartados. En primer lugar, haremos un breve recorrido histórico por este proceso que condujo a la revaloración de la Iglesia misionera, a saber, por un lado, la historia de las misiones en la Iglesia y por otro, la historia de cómo se fue gestando el documento *Ad gentes* al interior del Concilio Vaticano II. Y, en segundo lugar, presentaré qué entendemos por Iglesia misionera desde el Decreto *Ad gentes*, incluyendo sus principios fundamentales y sus intuiciones más útiles. Pretendo, de este modo, contextualizar el tema que nos ocupa, con el fin de que ustedes tengan una herramienta útil para engarzar lo que los demás expositores les presentarán con la reflexión teológica que ustedes mismos irán elaborando. Yo estoy convencido de que no podemos hacer teología si no tenemos un marco histórico-teológico referencial.

1. IGLESIA CON MISIONES

1.1 Panorama del devenir histórico de las misiones

No es tarea fácil intentar sintetizar la historia de las misiones². Muchos piensan que ésta comienza en el siglo XIX; los que cono-

¹. GARCÍA EXTREMEÑO, C., *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999, 299.

². Hay muchos y muy buenos textos sobre este tema. Refiero sólo algunos de ellos, especialmente los que he consultado para la elaboración de esta ponencia: BUENO DE LA FUENTE, E., *Figuras de la misión*, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1997; GASPAROTTO, P., *Historia de las misiones*, Edic. Combonianas, México 1977; MASSON, J., *Misión*, en *Sacramentum Mundi*, IV, cc. 638-696; MONTALBÁN, F. J., *Manual de Historia de las Misiones*, Bilbao 1952.

cen un poquito más de historia la remontan al siglo XVI; pero, si queremos ser fieles al espíritu misionero de la Iglesia, necesitamos irnos todavía más lejos, a los primeros momentos de la cristiandad. La vocación misionera de las primeras comunidades cristianas debe ser necesariamente nuestro punto de partida, pues, según yo pienso, el dinamismo misionero de la Iglesia arrancó de Jerusalén con el envío de misioneros encargados de anunciar a otros el *kerygma*, que propiciara una *koinonía* entre aquellos que lo hicieran suyo y que desembocara en una *diakonía* de iniciativa evangelizadora. Dice Eloy Bueno De la Fuente que *el mandato y envío de Jesús resucitado* (Mt 28, 16-20; Mc 16, 15-18) *no hacía más que explicitar lo que nacía de la propia vida y de la propia experiencia: si la fe vive de la alegría pas-cual, ¿puede satisfacerse en sí misma sin invitar a los demás a participar en ella?*³.

El libro de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de san Pablo están plagados de ejemplos de acciones misioneras de la cristiandad primitiva. Tenemos como modelo supremo lo acontecido a partir de Pentecostés. Podríamos decir, tal y como afirma Pedro Gasparotto, que el Espíritu Santo es el primer misionero⁴. Es Él quien guía y dirige a la Iglesia en su misión por el mundo. Gracias al apoyo y al impulso del Espíritu Santo la Iglesia se extiende y crece (cf. Hch 9, 31)⁵. No nos faltan tampoco protagonistas del impulso misionero primitivo: Pedro, Juan, Felipe, Esteban, Bernabé y, eminentemente, Pablo de Tarso, el misionero entre los gentiles politeístas, a quienes predica el Evangelio a partir de una fuerte convicción de talante teológico y misionero: "Dios no hace distinción de personas, sino que acepta a quien lo honra y obra rectamente sea de la nación que sea" (Hch 10, 34-35); "en Dios no hay lugar a favoritismos" (Rom 2, 11); "ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón y mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 28; cf. Col 3, 11). La Iglesia primitiva y sus misioneros nos enseñan la

³ BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998, 260.

⁴ GASPAROTTO, P., *Op. cit.*, 45.

⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 24.

urgencia de la evangelización y nos hacen ver que la predicación es tarea de todos.

El cristianismo, en su expansión misionera y una vez rotos los marcos judíos, se enfrenta a un nuevo mundo, a una cultura distinta: el paganismo greco-romano en sus múltiples dimensiones. *A partir de ese momento se produce el fascinante proceso de la cristianización de una cultura... La misión sigue formando parte de la experiencia cotidiana (de los cristianos), como una dimensión de la fe carente de problematización*⁶. Es el tiempo de las persecuciones y de los mártires, del choque con la filosofía pagana y su respuesta cristiana; es la época de los Padres de la Iglesia, de las *Apologías* y de los grandes Concilios dogmáticos (Nicea, Constantinopla, Éfeso, Calcedonia), pero es también un momento de repercusiones misioneras. Bástenos con recordar las palabras de Orígenes, en su *Contra Celso: Los cristianos, en cuanto de ellos depende, trabajan en difundir la doctrina en el universo entero. Para conseguirlo, algunos se han impuesto la tarea de recorrer no solamente las ciudades, sino también los poblados y las aldeas, a fin de atraer a los demás al servicio de Dios* (III).

*La irrupción masiva de los bárbaros exigió un ulterior y exitoso esfuerzo de evangelización. La Iglesia se convirtió en patria de los pueblos, en educadora de los bárbaros, en generadora de una civilización. Realizó un enorme esfuerzo de adaptación y de tolerancia, pero a costa de admitir conversiones masivas, con escasa catequización, y confirmando incluso el bautismo antes de la conversión*⁷. Nació así la *christianitas* medieval, en la que la Iglesia tenía que ver con todo, y en la que las preocupaciones misioneras tenían escasa o nula relevancia. Sí, es cierto que estaban los musulmanes, pero a éstos se les veía más como enemigos que como pueblos a los que había que evangelizar. No obstante, el Medioevo le regaló a la Iglesia no pocas figuras misioneras de gran envergadura e influencia; sólo por mencionar a algunos: san Benito de Nursia, san Patricio, san Gregorio I Magno, san Columbano, san Agustín de Canterbury, san Bonifacio, san Auscario, los san-

⁶. BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, 261.

⁷. *Ibidem*.

tos eslavos Cirilo y Metodio, hasta llegar, en el siglo XIII, a dos grandes misioneros, que dieron origen a dos Órdenes religiosos con talante y preocupaciones misioneras: san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán. A finales de ese mismo siglo, Marco Polo llegó a China y con ello se abrió un camino hacia las tierras paganas del Lejano Oriente, en las que se iría gestando una nueva comprensión del término "misiones".

El siglo XVI es decisivo para nuestra historia, pues en él se amplían los horizontes geográficos. *Los descubrimientos de nuevas tierras, nuevas culturas y nuevas costumbres suscitaron un nuevo proyecto evangelizador que provocó una gran expansión de la Iglesia católica*⁸. Podríamos decir, adaptando el célebre enunciado de Felipe II a ella, que en los dominios de la Iglesia no se ponía el sol. A pesar de que este auge misionero nace casi al mismo tiempo que la reforma protestante, no podemos negar que se trata de un momento áureo para la Iglesia católica. Sin embargo, también tiene sus sombras, como afirma Bueno De la Fuente: *Sus frutos innegables iban acompañados de adherencias ambiguas y de insuficiencias patentes: la vinculación con intereses coloniales y la dependencia del poder civil, la concepción de la salvación en referencia a la vida ultraterrena de un modo no siempre equilibrado, la unilateralidad con que se contempla la mediación de la Iglesia y por ello la necesidad del bautismo, la identificación de la Iglesia con el Reino de Dios, el transplante casi automático de la Iglesia europea y latina, la consiguiente dificultad para el surgimiento de iglesias locales radicadas en la cultura nativa, la reticencia a promover vocaciones entre los indígenas...*⁹, entre otras cosas.

Es a finales de este siglo XVI cuando se comienza a hablar de "misiones extranjeras", aplicando el término misión¹⁰ al conjunto

⁸. *Ibidem.*

⁹. *Ibidem.*

¹⁰. El término procede del vocabulario de san Ignacio de Loyola, que puso a sus compañeros de Orden a disposición del papa para cualquier clase de 'misión' que quisiera confiarles, haciéndoles confirmar su disposición a ello por medio de un especial voto de obediencia. Ahora bien, las 'misiones' que más saltaban a la vista eran las relativas a los remotos países paganos, y así fue como se estableció el hábito de entender por 'misión' el

de acciones evangelizadoras dirigidas a los cismáticos, a los herejes, a los paganos e incluso a los cristianos necesitados de una predicación especial. Progresiva y exclusivamente quedará reducido el término a los paganos. Por extranjeras se entendía la distancia geográfica, el exotismo de los destinatarios y el carácter aventurero y arriesgado de la empresa misionera. Las misiones se convirtieron en *sectores muy concretos en los que se experimentaba el cristianismo bajo una figura distinta de la autóctona; eran 'misiones', no iglesias; los misioneros eran héroes o aventureros, supercristianos, que realizaban una vocación difícil y arriesgada a título individual o en cuanto miembros de una congregación religiosa, no directamente en cuanto enviados por sus iglesias de origen*¹¹. Así, poco a poco, las misiones le fueron quitando el protagonismo a la misión.

A partir de este panorama nos podemos dar cuenta, ya desde ahora, de la riqueza de la reforma eclesial de *Lumen gentium* y de los planteamientos del Decreto conciliar *Ad gentes*.

La actividad misionera sufrirá un marcado debilitamiento durante los siglos XVII y XVIII, para repuntar en el XIX, que es llamado por muchos historiadores eclesiásticos como el "siglo de las misiones". Sin embargo, es durante el siglo XVII, concretamente el 6 de enero de 1622, cuando el papa Gregorio XV, mediante la bula *Inscrutabili divinae*, creó la Congregación de *Propaganda Fidei*¹², que tenía como finalidad conocer, animar, informar al papa y velar por las acciones de las misiones extranjeras, y, hay que decirlo también, "romper con las cadenas impuestas por el patronato"¹³, ese sistema subyugador infligido sobre los países de misión, especialmente en las colonias de España y Portugal.

El siglo XIX es, sin duda, uno de los más generosos en lo que a la actividad misionera se refiere. Una característica propia de este período es la proliferación de institutos exclusivamente misioneros, inspirados en el Instituto de las Misiones Extranjeras de París,

envío de un sacerdote a tierra de infieles, y finalmente la propia obra de convertir a éstos: HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1996, 525-526.

¹¹. BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, 262.

¹². Su primer secretario fue Mons. Ingoli.

¹³. GASPAROTTO, P., *Op. cit.*, 89.

fundado en el siglo XVII por Pallu y Lambert de La Motte, y que fue el primero de estos organismos en la historia de la Iglesia. El siglo XIX trae consigo otro aporte importante, "una novedad sensacional"¹⁴, que consiste en la aparición de la figura de lo que podríamos llamar "la mujer misionera". Nacen varios institutos misioneros femeninos de vida consagrada, y es Daniel Comboni el primero en llevar a sus misioneras al corazón de África, en 1873. El siglo XIX ve también nacer, especialmente en Francia y Alemania, a grupos, sociedades y cofradías de seculares, que, desde sus lugares de origen, apoyan con sus oraciones y con su ayuda económica a las misiones y a los misioneros. Este movimiento dio origen a las Obras Misionales Pontificias. Más tarde nace, por iniciativa de Mons. Forbin-Janson, obispo de Nancy (Francia), la Obra de la Infancia Misionera, en 1843, y, en 1916, a instancias de Mons. Guido Conforti, se funda la Unión Misional del Clero, posteriormente llamada Pontificia Unión Misional. Aparecen las primeras revistas misioneras, como enlace entre los misioneros y el pueblo cristiano. Finalmente, el decimonónico es el siglo de África, el siglo de las misiones africanas. Habría mucho que decir en este renglón, pero el espacio con el que contamos nos impide entrar en mayor detalle.

1.2 La misionología

Desde finales del siglo XIX, en los ámbitos del protestantismo, y a lo largo del siglo XX, en el mundo católico, se va desarrollando la "misionología", es decir, el tratado teológico que tiene como finalidad estudiar la actividad misionera de la Iglesia. Cuatro son las escuelas católicas de misionología más importantes¹⁵:

1. La *escuela de Münster*, encabezada por J. Schmidlin, arranca de un fundamento cristológico, la responsabilidad recae sobre la jerarquía mientras que los destinatarios son objeto y no protagonistas de la evangelización. Ésta afirma que la finalidad de la misión es exclusivamente la conversión del individuo y la salvación de las almas.

¹⁴. *Ibid.*, 102.

¹⁵. Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, pp. 262-263.

2. La *escuela de Lovaina*, promovida por P. Charles, adopta más bien una óptica eclesiológica: la justificación de la actividad misionera es la plantación de la Iglesia y de sus órganos estructurales. Reconoce el protagonismo de todos y cada uno de los que intervienen en este proceso.

3. La *escuela española*, encabezada por J. Zameza, comparte una visión estrictamente jerárquica y una valoración marcadamente negativa de la situación de los destinatarios; sitúa la misión en el dinamismo expansivo y asimilador del Cuerpo de Cristo.

4. La *escuela francesa*, representada por H. de Lubac y P. Glorieux, entiende la misión como búsqueda o aportación de la plenitud de vida en los destinatarios; propicia la identidad misma del cristianismo y de la Iglesia.

1.3 Las características de una Iglesia con misiones

Este recorrido histórico, bastante sintético, nos lleva, pues, a descubrir qué entendemos por **Iglesia con misiones**, y nos proporciona, además, una serie de rasgos con los que la podemos caracterizar. Menciono los que considero más sobresalientes:

- El término misiones está designando acciones específicas que se desarrollan en territorios lejanos, habitados por individuos paganos que viven en medio de extrañas, e incluso hasta “demoníacas”, culturas.
- En esas lejanas tierras misionan iglesias de vieja cristiandad, específicamente europeas, y casi siempre a través de miembros de congregaciones religiosas e institutos misioneros.
- Se pretende con ellas suscitar la conversión a Cristo, propagar la fe e implantar la Iglesia. Existe una laguna en materia de “inculturación”.
- La vía misionera es unilateral, ya que las iglesias misioneras no asimilan nada o muy poco de lo que sus destinatarios les están ofreciendo; a veces hay hasta un desprecio por éstos.

- Para las misiones son muy importantes los aspectos jurídicos, disciplinares, organizacionales y estructurales.
- Las misiones, como dice Eloy Bueno, *no pasan de ser un sector marginal, aunque admirado, de la vida global de la Iglesia*¹⁶.
- Y, finalmente, las misiones, al margen de una teología fundada en la misión de la Iglesia, no tienen una sólida consistencia eclesiológica.

Estas ideas están todavía presentes en varias encíclicas pontificias del siglo XX, como es el caso de *Maximun Illud* (1919), de Benedicto XV, sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero; *Rerum Ecclesiae* (1926), de Pío XI, sobre las misiones católicas; *Evangelii Praecones* (1951) y *Fidei Donum* (1957), de Pío XII, sobre la promoción de las misiones católicas y la condición actual de las misiones, especialmente en África, respectivamente; y, por último, la encíclica *Princeps Pastorum* (1959), de Juan XXIII, sobre el apostolado misionero, en la que podemos ya descubrir un pequeño desplazamiento hacia un paradigma eclesiológico más amplio y rico, aunque todavía con reminiscencias de lo que hemos hablado.

1.4 El giro hacia algo nuevo

No obstante esta consolidación generalizada de la noción de *Iglesia con misiones*, que se mantiene viva hasta mediados del siglo XX, entre muchos pastores, teólogos y fieles de la Iglesia católica comienzan a surgir interesantes preguntas sobre la misión global y general del Pueblo de Dios, sobre el papel eclesiológico de las misiones, sobre el papel de éstas en el marco más general de la misión eclesial, sobre la posibilidad de plantear un nuevo paradigma: el de una *Iglesia misionera*. Las cosas, entonces, comienzan a cambiar. Se va a propiciar un "giro copernicano"¹⁷ dentro de la Iglesia, gracias a un "nuevo Pentecostés"¹⁸: el *Concilio Vaticano II*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 263.

¹⁷ Cf. VELASCO, R., *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Verbo Divino, Estella 1992, 239 y 293.

¹⁸ JUAN XXIII, Discurso en la sesión solemne de clausura de la primera etapa conciliar el 8 de diciembre de 1962, n. 6, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1965, 756.

2. DE LA IGLESIA CON MISIONES A LA IGLESIA DE LA MISIÓN

2.1 La puesta en marcha de un Concilio. I etapa¹⁹

La segunda parte de nuestra historia inicia con un acontecimiento eclesial de gran importancia. El 28 de octubre de 1958 era elegido en cónclave, como sucesor del apóstol san Pedro, el cardenal Angelo Giuseppe Roncalli, patriarca de Venecia, que tomó el nombre de Juan XXIII. Los vaticanistas y periodistas de aquella época lo nombraron simplemente “papa de transición”, debido a su origen humilde y campesino, a su avanzada edad y a una salud que comenzaba a deteriorarse. A pesar de que su pontificado sólo duró cinco años, Juan XXIII cambió la Iglesia. A tan sólo tres meses de su elección, el nuevo papa le comentó al cardenal Tardini, Secretario de Estado, su deseo de convocar a un concilio, no para excomulgar ni para condenar, sino para buscar nuevos caminos y renovar a la Iglesia. Anhelaba una “primavera” para su Iglesia. Hay que recordar que el último concilio, el Vaticano I, había terminado en 1870 en situaciones muy difíciles para el papa en turno, Pío IX, para Roma y para el mundo entero.

Ante el asombro de todos, Juan XXIII, yendo más allá de los riesgos que una decisión como tal llevaba consigo, anunciaba la buena noticia de la proclamación del Concilio el 25 de enero de 1959, en la Basílica de San Pablo Extramuros. Quería que, a través de él, la Iglesia encontrara su propia y verdadera identidad, es decir, su ser misionero. *La Iglesia no puede convertirse en un museo lleno de obras maestras antiguas (...) – decía-. La Iglesia no puede seguir instalada como un poder entre los poderes de este mundo, ella está para servir*²⁰.

¹⁹. Para la historia del Concilio Vaticano II se pueden consultar: ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II*, 2 tomos, Peters-Sígueme, Lovaina-Salamanca 1999, 2002; CONGAR, Y. M., *Le Concile au jour le jour*, 4 tomos, Éditions du Cerf, París, 1963, 1964, 1965, 1966; MARTÍN DESCALZO, J. L., *Un periodista en el Concilio*, 4 tomos, PPC, Madrid 1963-1966.

²⁰. Palabras de Juan XXIII tomadas del libro de BLÁZQUEZ, F., *Juan XXIII: “Y vino un hombre llamado Juan”*, Verbo Divino, Estella 2000, 167-168.

Después de muchas consultas internacionales a varios niveles, y después del éxito de su encíclica *Mater et magistra*, del 15 de mayo de 1961, que publicó con motivo del LXX aniversario de la *Rerum Novarum* de León XIII, en solemne ceremonia celebrada en la Basílica de san Pedro, el 11 de octubre de 1962, el papa Juan XXIII inauguró el Concilio Vaticano II. En su discurso de apertura se refirió a la misión de la Iglesia con estas palabras: *La Iglesia, por medio de sus hijos, extiende por doquier la amplitud de la caridad cristiana que más que ninguna otra cosa contribuye a extirpar las semillas de la discordia y, con mayor eficacia que con cualquier otro medio, fomenta la concordia, la justa paz y la unión fraternal de todos*²¹. Con estas palabras el papa manifestaba su deseo de *un magisterio de carácter prevalentemente pastoral*²² y denotaba sus intenciones de búsqueda de la unidad para lograr la paz de la humanidad. Para Juan XXIII, la misión de la Iglesia necesariamente tiende a *preparar y consolidar la unidad del género humano, que constituye el fundamento necesario para que la ciudad terrenal se organice a semejanza de la ciudad celeste, en la que, según san Agustín, reina la verdad, dicta la ley de la caridad y cuyas fronteras son la eternidad*²³. En el discurso de clausura de la primera etapa del Concilio, el 8 de diciembre de 1962, agregó otra idea que sería decisiva, más adelante, en los trabajos de reflexión sobre la actividad misionera de la Iglesia. *Será verdaderamente el 'nuevo Pentecostés', que hará que florezca en la Iglesia su riqueza interior y su extensión hacia todos los campos de la actividad humana; será un nuevo paso adelante del Reino de Cristo en el mundo*²⁴.

Desafortunadamente, Juan XXIII, un papa muy querido por la humanidad entera, ejemplo de sencillez, de humildad, de sabiduría y de amor, murió el 3 de junio de 1963. Con su fallecimiento quedaron suspendidos, al menos momentáneamente, los trabajos del XXI Concilio ecuménico.

²¹. JUAN XXIII, Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1962 en el acto de inauguración solemne del Concilio ecuménico Vaticano II, n. 16, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1965, p. 750.

²². *Ibid.*, n. 14, p. 749.

²³. *Ibid.*, n. 18, p. 751.

²⁴. Discurso en la sesión solemne de clausura de la primera etapa conciliar, n. 6; en edición de la BAC, p. 756.

2.2 La reanudación del Concilio. II etapa

En el mismo mes del mismo año, pero el día 21, fue elegido para sucederle en la Cátedra de san Pedro, un hombre de toda su confianza, el cardenal Giovanni Battista Montini, arzobispo de Milán, que tomó por nombre Pablo VI. Otra personalidad; otro talento; otra manera, quizás más aguda, de ver las realidades y los retos de la Iglesia. Montini había trabajado en la presidencia durante la primera etapa conciliar; por ello, no mantuvo ninguna demora para continuar con los trabajos del Concilio²⁵, cuya segunda etapa inauguró el 29 de septiembre de 1963, en la misma Basílica de san Pedro de Roma. El flamante papa insistió mucho en la necesidad de imprimir a las reflexiones de esta etapa una impronta misionera, una cohesión doctrinal y pastoral interna, de la que se había carecido en la primera sesión. En su discurso inaugural, después de exhortar a los padres conciliares a reemprender el camino, les planteó tres preguntas y les propuso cuatro fines.

Las *preguntas* fueron:

- ¿De dónde arranca nuestro viaje?
- ¿Qué ruta debemos seguir?
- ¿Y qué meta deberá establecer nuestro itinerario?

A las tres cuestiones, él mismo respondió con una sola y la misma palabra-respuesta: ¡Cristo!

Los *fines* mencionados fueron:

- La toma de conciencia que la Iglesia hace de sí misma.
- La renovación espiritual y la reforma estructural de la Iglesia.
- La reconstrucción de la unidad entre todos los cristianos.
- El coloquio con el mundo contemporáneo.

En los cuatro fines deja ver el sentido de la misión eclesial, que, después de muchos sudores, quedaría forjado en el Decreto *Ad gentes*.

²⁵. Escribió dos documentos de convocación: la encíclica *Cum proximus*, del 14 de septiembre de 1963, y la carta apostólica *Horum temporum*, enviada el día siguiente a cada uno de los padres conciliares (cf. AAS 55 (1963) 729-733, 734-735).

Una cosa muy interesante de esta segunda etapa es que se invitaron a 13 laicos, que estarían en el aula conciliar y que fueron nombrados peritos. Éstos tenían voz y serían consultados por las diferentes comisiones de trabajo. Siguiendo la inspiración de Juan XXIII, Pablo VI invitó también a las iglesias no católicas a participar, llegando a ser 59 observadores delegados y 9 invitados especiales, todos ellos pertenecientes a 22 iglesias distintas. Para Pablo VI el acercamiento con los "hermanos que no estaban en comunión perfecta", como él les llamaba, era una parte fundamental e ineludible de la misión de la Iglesia, la cual debe orientarse hacia la búsqueda de la unidad y de la reconciliación.

El 30 de septiembre comenzaron los trabajos, y el primer punto a tratar fue el esquema *De Ecclesia*. Se armó una tremenda y tirante discusión: qué debe ir primero, el pueblo de Dios o la jerarquía²⁶. ¡Mal comienzo! Con esto se puso de manifiesto la existencia al interior del Concilio de dos corrientes en conflicto. Afortunadamente, Pablo VI, como hábil equilibrista, las supo armonizar con prudencia, más no sin dolor. Estas dos corrientes no sólo entraron en pugna en lo que toca al *De Ecclesia*, sino también en todos los demás temas a abordarse, entre los cuales no es excepción el que nos ocupa. Un mes después, se puso sobre la mesa de debate otra cuestión bien espinosa, la de la colegialidad episcopal.

El 4 de diciembre de ese mismo año de 1963, día final de la segunda etapa, se aprobó la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, en una votación que apenas duró 5 minutos (2147 padres estuvieron a favor y sólo 4 en contra). A continuación se aprobó el Decreto sobre los medios de comunicación social, denominado *Inter mirifica*, con 1960 votos afirmativos y 164 contrarios. ¡El Vaticano II comenzaba a dar resultados y proponía reformas de acuerdo a los tiempos modernos!

En su discurso de clausura de la segunda sesión, Pablo VI dio una sorpresa totalmente inesperada: anunció que viajaría a Tierra Santa. Sería así el primer papa de la historia que pusiera pie

²⁶. Gracias a la habilidad del cardenal Suenens y al talento teológico de G. Philips se logró poner al pueblo de Dios como lo prioritario, muy a pesar de la opinión del poderosísimo cardenal Ottaviani, Prefecto de la Congregación del Santo Oficio.

en la tierra de Jesús. El viaje se realizó entre el 4 y el 6 de enero de 1964²⁷. Con este gesto Pablo VI se presentaba como un papa viajero, más aún como un papa **misionero**. Además, al escoger a Jerusalén, la ciudad de las tres grandes religiones monoteístas, se mostraba como un papa ecuménico. El Romano Pontífice estaba dando un ejemplo: hay que ir a las fuentes de nuestra fe, como principio indispensable de toda reforma. Otra sorpresa que dio fue su visita a la cárcel romana de *Regina Coeli*, gesto con el que quiso mostrar no sólo la compasión de la Iglesia, sino también, y sobre todo, su misión frente a los pobres y desvalidos.

2.3 Los trabajos conciliares continúan. III etapa

En la fiesta de Pentecostés de 1964, Pablo VI creó el Secretariado para los no-cristianos, al frente del cual colocó al cardenal progresista Paolo Marella. El 6 de agosto de ese mismo año publicó la *Ecclesiam suam*, su primera encíclica programática, en la que mostraba su más anhelado interés, a saber: la **misión eclesial**, la evangelización del mundo contemporáneo, “profundizando en lo que es y significa la Iglesia desde su misión, abogando por una permanente renovación y reforma de la misma”²⁸. Se dice que esta encíclica fue redactada por el propio papa de su puño y letra. Una de las ideas que yo más aprecio de este documento pontificio es el interés que pone Montini en que la Iglesia dialogue con los hombres y mujeres del siglo XX de cara al III Milenio, allí donde éstos se encuentren y en la situación en la que éstos se hallen. Es una encíclica absolutamente misionera y ecuménica, que ejercerá un fuerte influjo sobre la redacción de otros documentos conciliares, especialmente *Lumen gentium* y *Ad gentes*. En ella muestra una preocupación grande por los más alejados y por los más desfavorecidos. Dice que la Iglesia es ex-

²⁷. Arribó a la capital de Jordania y desde allí se desplazó por carretera a Israel, donde visitó Jerusalén, Meguidó, el Monte Tabor, Nazaret, Cafarnaum, el Monte Sión y Belén. El 5 de enero se entrevistó, en un acto inédito desde 1054, con Atenágoras, el patriarca de Constantinopla.

²⁸. DE LA HERA, E., *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, BAC, Madrid 2002, 558.

perta en humanidad, y que, por lo tanto, tiene que poner en práctica dicha experiencia.

Ese mismo año, y antes de que se reabrieran las sesiones conciliares de la tercera etapa, sucedió un gesto ecuménico importante, que no quisiera pasar por alto, por las implicaciones que tiene para el tema que estamos estudiando. El papa decidió entregar a los ortodoxos griegos una preciosa reliquia, que se conservaba desde 1462 en la Basílica de san Pedro. Se trataba de la cabeza del apóstol san Andrés, considerado como patrono de la Iglesia ortodoxa griega. La devolvió a su sitio original en la ciudad de Patras, de donde fue extraída por los ejércitos católicos.

La tercera etapa fue inaugurada el 14 de septiembre de 1964, en la fiesta europea de la Exaltación de la Santa Cruz²⁹, y desde ese mismo momento las nubes de tormenta aparecieron sobre el cielo del Concilio debido a protestas bien agrias en contra del esquema *De Ecclesia*, especialmente en lo tocante a la colegialidad episcopal. ¿Los obispos por encima del papa o los obispos con el papa?

Entre el 17 y el 26 de septiembre se votaron los primeros capítulos de lo que sería más tarde la Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG). Se detuvo la marcha, pero se lograron vencer los escollos que planteó la cuestión del poder pleno y supremo que posee el Colegio Episcopal sobre la Iglesia universal, naturalmente en comunión con el Obispo de Roma, su cabeza. El día 23 se introdujo otro tema virulento, el de la libertad de credo y la libertad religiosa. El 29 de septiembre se aprobó el diaconado permanente, abierto a los laicos, y se le insertó en el contexto de la misión de la Iglesia de Cristo. Al mismo tiempo continuaron los trabajos sobre la *Dei Verbum*. El 6 de noviembre, sin previo aviso, el papa se hizo presente en el aula conciliar, lo cual extrañó a todos y, más aún cuando lo vieron sentarse como uno más entre todos, sin ninguna parafernalia. Al notar que éstos se extrañaban por su presencia simplemente dijo: "vengo a apoyar los trabajos y a expresar mi preocupación por la evangelización de los pueblos". Ese día es una fecha importante para el tema que

²⁹. En México la fiesta de la Exaltación de la Cruz se celebra el 3 de mayo.

nos ocupa, pues se presentó el esquema sobre la vida misionera de la Iglesia. Aunque éste fue rechazado, hay que reconocer que el tema de la misión y las misiones comenzaba a cobrar importancia en el Concilio, y la presencia del papa así lo avalaba.

El 13 de noviembre Pablo VI volvió a sorprender a los padres al presentarse con su tiara para entregársela a los pobres. Ese gesto quería apoyar las discusiones de ese día en torno a la cuestión de la Iglesia de los pobres y a la misión entre ellos y desde ellos. Dicen que Pablo VI comentó después que la misión del papa y de la Iglesia es servir y no reinar al estilo de los monarcas temporales. ¡Qué cambio!

El 21 de noviembre de 1964, fecha de clausura de la penúltima etapa del Concilio, se votaron los documentos siguientes: la Constitución sobre la Iglesia (*placet*: 2151; *non-placet*: 5); el Decreto sobre ecumenismo (*placet*: 2131; *non-placet*: 11) y el Decreto sobre las Iglesias orientales (*placet*: 2110; *non-placet*: 39). De inmediato Pablo VI los aprobó, los firmó y promulgó. Otra sorpresa se reservó el Santo Padre para esa ocasión: proclamó a María como Madre de la Iglesia. Este gesto irritó a algunos padres y peritos, pues ponía en peligro los avances que en materia ecuménica se estaban obteniendo.

2.4 Llegando a la recta final del Concilio. IV etapa

La cuarta y última fase del Concilio estuvo precedida por una serie de acontecimientos en los que estaba involucrado el Obispo de Roma. El primero de ellos sucedió a finales de 1964, cuando el papa viajó a la India para inaugurar el XXXVIII Congreso Eucarístico Internacional, con sede en Bombay³⁰. Si el viaje a Tierra

³⁰. Aterrizó en la India el 2 de diciembre, después de haberle dicho al cardenal Valeriano Gracias, arzobispo de Bombay, que iría, pero con una condición: “preparen un viaje sencillo al estilo de Mahatma Gandhi, quiero que mi viaje sea una peregrinación espiritual, de acuerdo con la tradición hindú. Desearía conocer de cerca a los pobres, estar con ellos, escucharlos prescindiendo de clases sociales y credos” (cf. HEBBLETHWAITE, P., *Pablo VI*, p. 339). Escogió esa fecha para que su visita coincidiera con la conmemoración litúrgica de san Francisco Javier, patrono de las misiones católicas. En una misa, ante 300,000 fieles, en rito siro-malankar, incorporando a su discurso citas de los *upanishads*,

Santa pasaría a la historia como un puente ecuménico, el viaje a la India sería considerado como un puente misionero³¹. Pablo VI "quería proclamar en alto que los misioneros y misioneras de ayer y de hoy constituyen la corona más hermosa de la Iglesia"³². Ese viaje serviría a los padres conciliares en la elaboración del decreto sobre las misiones, que había estado siendo rechazado de continuo, y por cuya pronta aparición el papa se había mostrado interesado. Quizás al ver al pontífice entregado a la causa de la evangelización y del diálogo con las otras culturas no cristianas, los padres se sentirían motivados a trabajar en un buen documento sobre la misión de la Iglesia. El papa volvió a Roma sumamente impresionado e inquieto.

Pablo VI anunció un nuevo viaje, ahora a los Estados Unidos, para participar, en Nueva York, en los actos conmemorativos de los 25 años de la ONU. El Secretario General en turno, el birmano U. Thant, vio de inmediato en ese viaje del papa una buena oportunidad para fomentar la paz y el desarme³³. El viaje coincidiría con las sesiones finales del Concilio.

Los primeros meses de 1965 fueron de tensiones, debido al "tira y afloja" que había con el esquema sobre la libertad religiosa. En medio de estas crisis, que se habían infiltrado a la prensa internacional, Pablo VI convocó a su primer consistorio como papa, celebrado el 22 de febrero, y por medio del cual creó 27 nuevos cardenales, con lo que por primera vez en la historia el número de éstos rebasaba a los cien. Con este mismo motivo, dio otra sorpresa al darles un lugar importante en el Colegio cardenalicio a tres patriarcas de Oriente: Máximos IV Saigh, patriarca de Antioquía de los melquitas; Pablo Pedro Meouchi, patriarca de Antioquía de los maronitas, y Esteban I Sidarouss, patriarca de Alejandría de los coptos. Un gesto grande de comunión.

ordenó obispos de los cinco continentes para significar el hábito misionero de la Iglesia, abierta a todas las culturas. (cf. DE LA HERA, E., *Op. cit.*, 576)

³¹. DE LA HERA, E., *Ibid.*, 573.

³². *Ibid.*, 574. Para manifestar la fuerza misionera de los grandes personajes de la historia de la Iglesia, Pablo VI proclamó a san Benito patrono de Europa, el 24 de octubre de 1964, en el momento de inaugurar los trabajos de restauración de la famosa abadía de Montecasino.

³³. Es interesante estudiar la documentación que intercambiaron U. Thant y Pablo VI con este motivo: cf. AAS 57, 662-663.

El 6 de junio del mismo año estalló una bomba al interior del catolicismo. El arzobispo francés Marcel Lefebvre calificaba la cuestión de la libertad religiosa como “un golpe maestro de Satanás”³⁴, y se convertía a partir de ese momento en el más duro opositor del Concilio. No se cansaba de repetir: “Yo acuso al Concilio”. Evidentemente pronto tuvo seguidores; las consecuencias de esta disidencia ya las conocemos todos nosotros.

En septiembre, Pablo VI publicó su tercera encíclica, *Mysterium fidei*, de tema eucarístico. Según se decía, esta encíclica iba dirigida contra los teólogos holandeses y belgas, encabezados por el dominico E. Schillebeeckx, que proponían una nueva forma de hablar de la eucaristía, a partir de términos como signo y finalidad y con un menosprecio a la expresión tomista de transubstanciación. Esta encíclica, escrita por el fraile agustino Agostino Trapé, contradecía en cierta manera la apertura de Pablo VI en el campo de la libertad religiosa. El protestantismo dejó sentir su malestar ante el documento.

Un tanto debilitado, con menor boato respecto a las ocasiones anteriores y con una sencillez y sobriedad que llamaban la atención, poniendo en práctica la reforma litúrgica de la *Sacrosanctum Concilium*, apareció Pablo VI en la Basílica de san Pedro para inaugurar la cuarta etapa conciliar, ante alrededor de 2300 obispos venidos del mundo entero. Recordó que el Concilio debía profesar amor a Dios, a la Iglesia y a la humanidad; propuso una especie de metodología basada en cuatro verbos: rezar, pensar, dialogar y concordar, e insistió en la dimensión misionera de la Iglesia, con las palabras siguientes: “La Iglesia en este mundo no se busca a sí misma como fin, sino que está al servicio de todos los hombres (...). ¿Y qué otra cosa podremos hacer nosotros y la Iglesia, sino contemplar y amar a los hombres? (...). El amor a los hombres de hoy, tal y como son, donde están, el amor a todos los hombres”³⁵. Era el 14 de septiembre de 1965.

³⁴. “Le coup magistral de Satan est d’être arrivé à jeter dans la désobéissance à toute la Tradition par obéissance”, LEFEBVRE, M., *Un évêque parle. Écrits et allocutions (1963-1973)*, París, 1974, 4).

³⁵. AAS 57 (1965) 804.

En ese mismo discurso inaugural anunció la creación del Sínodo de los Obispos, según él, como "prueba de nuestra confianza y de nuestra fraterna unión con vosotros". Pablo VI quería, en una palabra, una Iglesia más colegial, más participativa, más dialogante, más ecuménica, más católica; pero, sobre todo, más misionera³⁶.

Los trabajos comenzaron rápidamente, pues no se podía perder tiempo; era la recta final. Ante ciertos conflictos, Pablo VI intervino en el Concilio en dos ocasiones: la primera, al retirar de las mesas de discusión el tema del celibato sacerdotal y la cuestión del uso de los anticonceptivos; la segunda, a decir de sus propias palabras, simplemente como teólogo, en las discusiones sobre la *Dei Verbum*. Las críticas no se hicieron esperar. Para algunos, esto era ingerencia del Pontífice, que se estaba colocando por encima de la autoridad del Concilio.

Tres fechas son dignas de destacar en esta cuarta etapa: La primera, el 28 de octubre, en que se aprobaron y promulgaron los Decretos *Christus Dominus*, *Optatam totius*, *Nostra aetate* y el referente a la educación católica de la juventud. La segunda, el 18 de noviembre, en que el papa promulgó la Constitución *Dei Verbum* y el Decreto *Apostolicam actuositatem*. Ese mismo día Pablo VI introdujo las causas de beatificación de sus inmediatos predecesores: Juan XXIII y Pío XII. Finalmente, el 7 de diciembre, en que fueron aprobados y promulgados la Constitución pastoral *Gaudium et spes* y los Decretos *Presbyterorum ordinis*, *Dignitatis humanae* y *Ad gentes*. El día 7 es también célebre porque pasaron dos cosas significativas. En ese día tuvo lugar el abrazo y el ósculo de la paz entre el Patriarca de Roma y el de Constantinopla. Y en ese mismo día se dio a conocer el motu proprio *Integrae servandae*, por medio del cual se transformaba el Santo Oficio en la Congregación para la Doctrina de la Fe y se suprimía el *Index* de textos prohibidos.

³⁶. El 15 de septiembre apareció el motu proprio *Apostolica sollicitudo*, por el que quedaba institucionalizado el Sínodo de los Obispos, que sería, según su naturaleza, de tres tipos: ordinario, extraordinario y especial. Se trata de un órgano consultivo, que goza de libertad, aunque está sujeto al Romano Pontífice, que es quien lo convoca, lo confirma en su composición y quien nombra a su presidente y da a conocer sus resultados.

El 8 de diciembre, solemnidad de la Inmaculada Concepción, se clausuró el Concilio en medio de la algarabía y de la satisfacción que produce la misión cumplida. Se oyó la voz de Pablo VI decir: "El Concilio está totalmente terminado, y así esta inmensa y extraordinaria reunión se disuelve"³⁷. Habían pasado cuatro años, en los que murieron un papa y 253 padres. Para contrarrestar este número fueron nombrados durante el Concilio 296 nuevos obispos.

2.5 El Decreto *Ad gentes*

Y, ¿qué podemos decir de la gestación de *Ad gentes*? Aunque desde el principio del Concilio uno de los temas que se sugerían para su estudio era el de las misiones, fue propiamente hasta la tercera etapa cuando se comenzó a trabajar sobre este punto, que parecía secundario frente a otros que resultaban de más peso, más urgentes o más conflictivos. En 1964, al ponerse sobre la mesa de trabajo el primer esquema para su estudio, éste fue mayoritariamente rechazado por las dos corrientes que entraban constantemente en contraposición y en conflicto. La primera estaba representada por la mentalidad de los padres que valoraban más negativamente las religiones no cristianas y acentuaban la necesidad de la misión para la salvación de los individuos. Esta postura estaba todavía anclada en la cuestión de las Iglesias con misiones, y tuvo como embajadores, entre otros, a Lokuang, Geise, Velasco y Gay. La segunda es la mentalidad de quienes veían la base de la obra misional en el mandato de Cristo y en la voluntad de Dios de reunir a los hombres en la Iglesia. Entre sus representantes destacaban el cardenal König, Van Cauwelaert y Cordeiro³⁸.

El tema del sentido teológico de las misiones ocupaba el interés de muchos obispos, especialmente de los procedentes de las tierras de misión. Fue el 13 de octubre cuando el tema volvió al aula conciliar. En la discusión de ese día participaron especialmente los obispos de África y de algunas naciones asiáticas. Dice

³⁷. AAS 58 (1966) 5-8.

³⁸. Cf. MARTÍN DESCALZO, J. L., *Un periodista en el Concilio*, 4a etapa, p. 331.

Martín Descalzo que estas intervenciones representaron "las más bellas sesiones del Concilio"³⁹. Dos voces proféticas se dejaron oír, influyendo fuertemente en las decisiones concernientes al campo misionero: König y Degrijse⁴⁰. Dice el mencionado cronista del Concilio que las ideas planteadas ese día se pueden agrupar en lo que él denomina los cuatro grupos de voces:

1. Las voces del primer grupo (Suenens, Mc Grath y Grotti) insistían en la necesidad de incorporar a los seglares a la tarea misionera de la Iglesia como "una verdadera marcha de la fe", según palabras de Mons. Grotti.
2. Las segundas voces (Cardenales Rugambwa y Zoungrana) defendían a los misioneros contra los ataques a los defectos de su acción. Afirmaban que la verdad exige que se sostenga que la obra de los misioneros es absolutamente positiva y que sin su labor hoy no existirían tantas comunidades cristianas en tantos países alejados.
3. El tercer grupo (Guffens, un obispo que renunció a su diócesis a favor de un obispo de raza negra, y Nagae) ponía el acento en el papel de los propios cristianos de las tierras de misión: los seglares, los religiosos y el clero nativos o indígenas. Los misioneros no sólo deben ser extranjeros, los naturales deben serlo también. De este modo se dará fuerza a la Iglesia local y a su misión.
4. El cuarto grupo de estas voces proféticas (Mons. Pirovano y Mons. Garaygordóbil) se preguntaba si sólo los miembros de las Órdenes religiosas debían asumir la tarea de las misiones. Así se abriría el camino al misionismo del clero secular.

Parecería que con estas intervenciones se podría ya elaborar un buen esquema *De misionibus*, y, en realidad, aparentemente, todo iba bien, hasta que alguien planteó la cuestión de la renovación estructural y profunda de la Congregación de *Propaganda Fidei*, que tenía bajo su responsabilidad la dirección y la promoción de las obras misionales. Surgió una pregunta coherente:

³⁹. *Ibidem*.

⁴⁰. Los interesados en saber qué dijeron, pueden consultar: *Ibid.*, 332.

¿Cómo es posible que esta Congregación esté encabezada especialmente por italianos que nunca han puesto un pie en tierras de misión? ¿No suena lógico que ésta esté formada y dirigida por los obispos misioneros o a través de sus representantes? El obispo de Mozambique, Mons. Soares, incluso se atrevió a proponer un cambio de nombre: Secretariado para la evangelización.

Como decimos vulgarmente, “la puerca torció el rabo”, y las discusiones se entramparon. Pidió la palabra el célebre jesuita Pedro Arrupe, Prepósito General de la Compañía de Jesús, quien hizo un retrato de la realidad a la que se enfrentan los misioneros en tierras de evangelización y el drama de su regreso y de su reintegración a Occidente. Pidió abrir los ojos a las realidades específicas de las misiones y denunció el infantilismo, el sentimentalismo, el sentimiento de superioridad y la miopía con las que muchas veces son vistas y tratadas las misiones. Hizo cuatro propuestas que fueron recogidas con otras o las mismas palabras en *Ad gentes*⁴¹.

La última voz que sonó en las discusiones del 13 de octubre fue la de un joven seglar negro, Eusebio Adjakpley, representante de la Acción Católica africana, que invitaba a todos los laicos a descubrir en sus vidas la llamada a la misión y a comprender el papel misionero que tienen como portadores del testimonio de un cristiano vivo.

Allí paró la discusión y la comisión encargada se llevó la tarea de enmendar el documento. Se nombró redactor al P. Giovanni Schütte, Superior general de la Sociedad del Verbo Divino. Se retomó en su nueva versión el 12 de noviembre. El esquema en general gustó mucho y se le hicieron algunas enmiendas a los cuatro primeros capítulos, que fueron aprobados. Sin embargo, al llegar al quinto, la situación se tornó tensa por la cuestión de la reforma de la Congregación de *Propaganda Fidei*. No se alcanzaron las dos terceras partes de votos positivos que eran necesarias para su aprobación. Terminó la jornada sin ningún acuerdo al respecto, a pesar de una propuesta de solución que lanzaron cinco cardenales: Rugambwa de Tanzania, Shehan de Estados Unidos, Frings de Alemania, Silva Henríquez de Chile y Rossi de Brasil.

⁴¹. Ver las propuestas en *Op. cit.*, 336-337.

Fue hasta el 30 de noviembre cuando se presentó el nuevo esquema con pocas novedades, excepto en el conflictivo capítulo quinto, que hoy se titula "De la ordenación de la actividad misionera", en el que se hicieron algunos cambios. Así se puso punto final a la carta magna de la Iglesia misionera. El 7 de diciembre se votó el esquema de *Ad gentes*, que conseguía 2394 votos positivos de un total de 2399 votantes. ¡La cifra de votación más alta en la historia del Concilio! Y así se pasaba de la Iglesia con misiones a la Iglesia misionera⁴².

3. IGLESIA MISIONERA

3.1 El ser misionero de la Iglesia

De esta manera el Concilio Vaticano II se convirtió en un concilio misionero, al afirmar que la índole misionera de la Iglesia está inscrita en su misma naturaleza⁴³. La Iglesia es la encargada de

⁴². La redacción final de *Ad gentes* quedó estructurada de la manera siguiente: un proemio, seis capítulos y una conclusión. El primer capítulo está consagrado a los principios doctrinales que sostienen la actividad misionera de la Iglesia (la misión de la Trinidad), sus causas y las necesidades a las que ésta obedece, así como algunas consideraciones sobre su carácter escatológico. El segundo capítulo, a mi juicio, el más sustancioso, está dedicado a la obra misionera en sí, y tiene tres interesantes apartados: a) el testimonio cristiano desde la caridad, b) la predicación del Evangelio y la reunión del pueblo de Dios y c) la formación de la comunidad cristiana y sus distintos ministerios misioneros. El tercer capítulo subraya la importancia de las iglesias particulares y su inclusión y aporte en la actividad misionera de la Iglesia universal. En éste se acentúan dos cuestiones: la necesidad de fomentar el apostolado de los laicos en la misión y el papel de la unidad en la buena marcha de la obra misionera. El cuarto capítulo está consagrado a los misioneros, en tres apartados fundamentales: la vocación misionera, la espiritualidad misionera y la formación espiritual, moral, doctrinal y apostólica de los misioneros. El quinto capítulo, que, como se mencionó, fue el más conflictivo a la hora de su redacción, aborda la manera como ha de ordenarse la actividad misionera de la Iglesia. Establece como órgano coordinador general al Dicasterio *De Propaganda Fidei* y como instancias regionales a las Conferencias Episcopales. También alude a la ordenación y coordinación de la actividad de los Institutos o Asociaciones eclesiales y de éstos entre sí. Finalmente, en el capítulo sexto, titulado *De cooperatione*, se especifica el deber misionero de todo el pueblo de Dios, de todas y cada una de las comunidades cristianas, de los obispos y sacerdotes, de los religiosos y religiosas y de todos los laicos.

⁴³. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 1: "El Vaticano II ha querido renovar la vida y actividad de la Iglesia según las necesidades del mundo contemporáneo; ha subrayado su índole misionera, basándose dinámicamente en la misma misión trinitaria. El espíritu misionero pertenece, pues, a la naturaleza íntima de la vida cristiana".

prolongar en el tiempo y en el espacio geográfico la misión de las mismísimas Personas de la Trinidad, en orden a realizar el plan de salvación que Dios tiene para el género humano. De aquí que la Iglesia, comunidad de vida trinitaria, sea al mismo tiempo comunidad misionera⁴⁴.

La misión de la Iglesia es fruto del designio amoroso del Padre, que ha querido llamar a los hombres a la participación de su propia vida, no sólo de manera particular, sino constituyéndolos en un pueblo, en el que se congreguen formando unidad sus hijos que estaban dispersos (cf. Jn 11, 2; AG 2). La misión de la Iglesia nace de la misma misión del Hijo, enviado al mundo como verdadero mediador entre Dios y los hombres (cf. Jn 10, 6; 17, 18; 20, 21) y que ha sido constituido por el Padre cabeza de la humanidad renovada. Él ha venido, como afirma el Evangelio de Lucas, “a buscar y a salvar lo que estaba perdido” (19, 10). Y la misión de la Iglesia se concretiza gracias a la fuerza del Espíritu Santo, enviado de Cristo por parte del Padre, “para que realizara interiormente su obra salutífera e impulsara a la Iglesia a su propia dilatación” (AG 4). El Espíritu Santo es quien “unifica en la comunión y en el servicio y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos” (LG 4) a toda la Iglesia a través de los tiempos para impulsarla con “el mismo impulso de misión con que había sido llevado el mismo Cristo” (AG 4). La vida y la misión de la Iglesia son, por tanto, obra del Espíritu Santo, quien es el agente principal de la evangelización y el protagonista de la misión.

Desde esta perspectiva, la Iglesia tiene como destino la misión universal. La Iglesia dejaría de ser Iglesia si abandonara su ser misionero, que le viene del mismo Dios. La Iglesia nació misionera y su destino es misionero. “La misión no es un *plus* que se añade a su ser, sino un despliegue del mismo. Por eso, la Iglesia hasta que sea cumplido el Reino de Dios estará en ‘estado de misión’⁴⁵. La misión de la Iglesia está toda ella al servicio del Reino de Dios, del cual ella misma es signo, puesto que lo significa y lo contiene de modo misterioso. Por ello, como dice García Extremeño, el Señor se sirve de ella para hacerse presente en

⁴⁴. GARCÍA EXTREMEÑO, C., *Op. cit.*, 299.

⁴⁵. *Ibid.*, 300, citando a DIANCHI, S., *Iglesia en misión*, Sígueme, Salamanca 1988.

todos los pueblos de la tierra y así cumplir su mandato final y universal: "Id, pues, y haced discípulos míos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28, 19ss).

Resuenan aquí fuerte las palabras de *Evangelii nuntiandi*, con las que concluyo estas páginas: "La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia" (n. 14). La razón histórica del ser de la Iglesia es fundamentalmente la evangelización. "Sin proceso evangelizador, no hay comunidad cristiana, que por naturaleza propia queda especificada, a su vez, por la misión"⁴⁶. Por tanto, la Iglesia es toda ella misionera, en cuanto que es enviada al mundo entero, más que ser una Iglesia de misiones. Agradézcamos, pues, que hace cuarenta años, y gracias al Concilio Vaticano II, pasamos de una Iglesia de misiones a la Iglesia eminentemente misionera.

"Singular fenómeno: mientras la Iglesia, buscando cómo animar su vitalidad interior con el Espíritu del Señor, se diferencia y se separa de la sociedad profana en la que vive sumergida, al mismo tiempo se define como fermento vivificador e instrumento de salvación de ese mismo mundo descubriendo y reafirmando su vocación misionera, que es como decir su destino esencial a hacer de la humanidad (...) el objeto de su apasionada misión evangelizadora" (*Pablo VI*)

BIBLIOGRAFÍA:

- ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II*, 2 vol., Peters-Sígueme, Lovaina-Salamanca 1999, 2002.
 BLÁZQUEZ, F., *Juan XXIII: "Y vino un hombre llamado Juan"*, Verbo Divino, Estella 2000.
 BOSCH, J., *A la escucha del Cardenal Congar*, Edibesa, Madrid 1994.
 BOTELLA CUBELLS, V., *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999.

⁴⁶ FLORISTÁN, C., *Evangelización, nueva evangelización*, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 463.

- BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998; *Figuras de la misión*, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1997; *Teología de la misión de la Iglesia*, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1998; CASTRO, Carlos, *Mensaje del Concilio*, Los Libros del Monograma, Cristiandad, Madrid 1966.
- FLORISTÁN, C., *Evangelización, nueva evangelización*, en Conceptos fundamentales del cristianismo, Trotta, Madrid 1993, 461-478.
- FRIES, H., *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium salutis*, IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 231-290.
- GARCÍA EXTREMEÑO, C., *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999.
- GASPAROTTO, P., *Historia de las misiones*, Ediciones Combonianas, México 1977.
- GUTIÉRREZ, G., *La koinonía eclesial*, *Angelicum* 81 (2004) 851-866.
- HEBBLETHWAITE, P., *Pablo VI, el primer papa moderno*, Vergara, Buenos Aires-Madrid 1995.
- HERA, E. de la, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, BAC, Madrid 2002.
- HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1996.
- LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990.
- MARTÍN DESCALZO, J. L., *Un periodista en el Concilio*, 4 vol., PPC, Madrid 1963-1966.
- MARTÍNEZ, F., *Iglesia sacerdotal, Iglesia profética*, Sígueme, Salamanca 1992.
- MASSON, J., *Misión, misiones*, en *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica, vol. IV, Herder, Barcelona 1984, cc. 629-696.
- MOREIRA NEVES, L., *Pablo VI, perfil de un pastor*, Edicep, Valencia 1991.
- SUENENS, L. J., *Recuerdos y esperanzas*, Edicep, Valencia 2000.

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: una aproximación fenomenológica

Dr. Carlos Mendoza Álvarez, O.P.¹

La mundialización cultural como fenómeno semántico conlleva también una comprensión interdependiente de las religiones de la humanidad. Tal acontecimiento pide un pensamiento transdisciplinar que dé razón de esta simultaneidad de modos de vida y de horizontes plurales de comprensión en clave hermenéutica y pragmática.

La fenomenología de la religión aporta por su parte -en este nuevo marco transcultural- un análisis intersubjetivo de la constitución de los sujetos complejos y diversos. Tal relectura de la correlación fe y razón se hace necesaria en el contexto de la razón comunicacional.

Finalmente, la inter-religionación se presenta en este sentido como una hipótesis pertinente y sostenible para interpretar esta problemática del diálogo interreligioso en clave fenomenológica.

1. LA SECULARIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Los maestros de la sospecha pronosticaron de diversas maneras el ocaso de la religión. Lo que nunca sospecharon fue que se trataba de *una* forma de religión. Ya desde mediados del siglo

¹. Dominicano. Doctor en teología por la Universidad de Friburgo en Suiza. Académico de tiempo completo en el Departamento de Ciencias Religiosas de la *Universidad Iberoamericana Ciudad de México*. Miembro del *Sistema Nacional de Investigadores*, nivel I. Profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo en Suiza y en el *Instituto Pedro de Córdoba* de Santiago de Chile. Dirección electrónica: carlos.mendoza@uia.mx

pasado varios pensadores vislumbraron el retorno de lo sagrado bajo nuevas expresiones, con frecuencia ajenas a las tradiciones milenarias, a veces viviendo a sus expensas, otras en franca rebeldía con los elementos estructurantes de la fe religiosa tradicional.

La Ilustración, en efecto, había cimentado su fortaleza en la autonomía de la razón frente a la omnipotencia de lo sagrado², consolidada por la ciencia y la conciencia típicas de la edad de la experimentación, la democracia y el análisis de las pulsiones del deseo.

Aunque no siempre llegaron al extremo de la razón unidimensional, las sociedades modernas cifraron su esperanza en el ocaso del mito como relato totalizador, en el colapso de la autoridad impuesta al individuo, en el resquebrajamiento de la moral heterónoma y en el estallido de las instituciones sagradas³. En buena medida, la secularización inevitable de las sociedades occidentales fue llevada a cabo como epopeya del ego en tanto afirmación de sí frente al otro (prójimo, mundo, Dios) percibido como extraño.

La progresiva secularización de las esferas de valor analizada por Weber como lógica propia de la secularización llegó finalmente a afectar la religión misma: la tutela religiosa tradicional sobre esta esfera de valor fue sustituida por la autonomía del individuo moderno expresada también en la experiencia misma de lo sagrado.

Así, la religión institucionalizada dio paso en las sociedades modernas a la aparición de la experiencia religiosa individual⁴ como fenómeno cultural creciente, experiencia consolidada desde el ámbito de la emancipación. Por esta vía el sujeto se reafirmaba en su unicidad, individualidad, finitud y responsabilidad ética de cara al misterio de la otredad.

Sin embargo, no solamente se trató de un proceso de autonomía religiosa, sino que -en el contexto reciente provocado por la

². En especial este proceso de autonomía incluye la moral y el conocimiento como el lenguaje y la comprensión, en suma, de Kant y Hegel hasta Wittgenstein y Heidegger. Cf. KERR, F., *La théologie après Wittgenstein*, Cerf, Paris 1991, 17-47.

³. Cf. DE CERTEAU, M., *El estallido del cristianismo*, Sudamericana, Buenos Aires 1976.

⁴. Cf. MARDONES, J. M., *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1996, 107 ss.

mundialización- está adquiriendo valencias novedosas de interculturalidad y pluralismo como formas nuevas de autoconciencia que exigen expresiones religiosas adecuadas a ellas, siempre dentro del rigor de las “gramáticas de la inteligencia”⁵, es decir, de los procesos de intersubjetividad que construyen la arquitectura de la condición humana.

A fin de dar cuenta del complejo proceso de las sociedades occidentales en el estadio de la modernidad tardía –antes de cualquier juicio de valor sobre su idea del ser humano- es necesario describir y analizar los diversos elementos que configuraron paulatinamente este cambio de paradigma.

2. EL COLAPSO DE LO SAGRADO: LA VIOLENCIA RELIGIOSA

Auschwitz e Hiroshima simbolizaron para el siglo XX una experiencia traumática porque evidenciaron el colapso de las utopías modernas⁶ convertidas ahora en amenaza de holocausto para toda la humanidad. Las ciencias de la religión fueron también afectadas por el silencio devastador de las víctimas aniquiladas. La teología cristiana, en boca de Bonhoeffer y de Gutiérrez⁷, recogió la pregunta de cómo hablar de Dios en estas situaciones de muerte. A partir de entonces comenzó un lento trabajo de deconstrucción de la teología en sus pretensiones de totalidad -en profundo diálogo con la filosofía moderna, en especial con la fenomenología, la hermenéutica y la pragmática- para dar cuenta entonces de la esperanza posible para la humanidad en esta era de la mundialización.

⁵. La expresión “gramáticas de la inteligencia” indica una epistemología que busca dar cuenta de la diversidad de modos de comprensión, desde el deseo expresivo primitivo hasta la abstracción matemática y metafísica. Esta teoría postula un orden verbal fundacional, previo a todo otro discurso, a toda evocación icónica, a cualquier definición de sustancias o reivindicación de identidades. Para una iniciación a esta problemática filosófica post lingüística y post pragmática, véase la obra de FERRY, J-M., *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris 2004, 115-135.

⁶. En cierto sentido la filosofía de la liberación depende de esta problemática actualizada en contexto de posmodernidad. Cf. HINKELAMMERT, F., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, San José, C.R., 2003.

⁷ Cf. GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 2002, 179 ss.

Uno de los principales focos de atención del debate filosófico y teológico de la segunda mitad del siglo XX fue la antropología de la violencia⁸, en sus aspectos tanto psicológicos como sociales, que buscó desentrañar -por las luces de los estudios comparados de las mitologías, de los arquetipos colectivos caracterizados por la psicología social y de los procesos estructurales de violencia analizados por la antropología- algunos elementos para comprender el problema del mal⁹, piedra de toque de todo pensamiento consistente.

Así, tanto la filosofía personalista como la teología de la liberación primero, y luego la antropología filosófica y la teología hermenéutica, desarrollaron diversas claves de análisis e interpretación para reconstruir la experiencia religiosa en medio de los escombros de la modernidad, con una vigilancia epistémica y ética que fuese capaz de preservar a la humanidad de un definitivo holocausto.

De manera especial, las teologías judía y cristiana por distintas vías fueron convergiendo en una conciencia común de la urgencia de dismantelar el edificio de lo sagrado violento para ya no justificar en la religión la exclusión de ningún género. En efecto, la escuela de Marburgo¹⁰ en el pensamiento judío occidental moderno, y la corriente hermenéutico-pragmática¹¹ de la teología fundamental cristiana de la segunda mitad del siglo XX, coincidieron en la búsqueda de una nueva correlación entre razón moderna y fe religiosa que hiciera posible una esperanza real para las víctimas de la historia. Solo así la religión tendría sentido salvífico histórico.

En consecuencia, la separación de la religión de las estructuras y procesos de violencia se constituyó en una clave preciosa

⁸ Cf. GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado; Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, 23-69.

⁹ Un problema complejo, con muchas dimensiones analíticas pues es a la vez sociológico, antropológico, filosófico y teológico. Para un análisis explicativo de la teodicea moderna cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Creo en Dios Padre*, Sígueme, Salamanca 1998.

¹⁰ Esta escuela de neokantismo, a partir de Cohen y sus discípulos, derivó en una reflexión filosófica desde las fuentes de la religión monoteísta. Cf. COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Madrid 2005.

¹¹ Son aun pocos los teólogos que articulan su pensamiento en diálogo con la razón comunicativa. Cf. PEUKERT, H., *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Trotta, Madrid 2003.

para la reconstrucción de las teologías en edad de modernidad tardía.

3. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA DE TRASCENDENCIA

Porque la totalidad prevaleció en el afán de conocimiento y en la interpretación de la idea de revelación¹² en las religiones del mundo, justificando así la violencia estructural frente a toda otredad, fue preciso postular nuevas vías de religación con la trascendencia.

Tan solo en la filosofía de la religión del siglo XX¹³ hemos visto un amplio conjunto de intentos teóricos por justificar, construir e interpretar de modo alternativo la relación con Dios. Sea por medio de la vía fenomenológica heideggeriana o de la vía ética levinasiana, la fenomenología moderna postuló la necesaria relación fundacional de la subjetividad siempre temporada e inevitablemente abierta a la relación ética con los otros.

En el medio teológico católico, la teoría trascendental de Rahner, la hermenéutica de Schillebeeckx¹⁴ y, más recientemente, la mayéutica histórica de Torres-Queiruga¹⁵ han sido, a nuestro parecer, los intentos más logrados de reinterpretación de la apertura del ser humano al misterio divino en una interpretación de la experiencia de redención anclada en la intersubjetividad como desafío histórico, discursivo y pragmático.

Desde la perspectiva de la conciencia moderna tardía sobre la finitud de toda experiencia religiosa, deseamos sugerir aquí una reflexión fenomenológica del diálogo interreligioso que permita describir tres momentos estructurantes del proceso, a saber:

¹². Fue Levinas el primero en tratar detenidamente este problema filosófico teológico. Cf. *La révélation selon la tradition juive* en *La Révélation* (Bruxelles: FSL, 1980) 55-77.

¹³. Para un análisis pormenorizado de este proceso en el pensamiento filosófico postilustrado, véase: ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. II, Trotta, Madrid 1994, 129 ss.

¹⁴. Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973, 159 ss.

¹⁵. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella 1990, 236-251.

- (i) dar cuenta del necesario desmantelamiento de lo sagrado violento como condición de posibilidad del diálogo mismo,
- (ii) con la consecuente renuncia a la totalidad en el concepto de revelación y, finalmente,
- (iii) la reconstrucción hermenéutica de una correlación interreligiosa para dar cuenta del misterio divino, tanto en la diversidad de símbolos de Dios como de una ética común posible, para bien de la humanidad mundializada.

3.1 Superando lo sagrado violento

La constitución del sujeto es la obra primigenia de la libertad en relación de alteridad, inspirada por una identidad común al otro que es pensado como prójimo. El proceso intersubjetivo¹⁶ conlleva diferentes dimensiones (v. gr. Psicológica, ética, cognitiva, espiritual), entre las que destaca –para nuestro análisis– la del orden antropológico porque las hace converger a todas en el fenómeno de la relación social.

La hipótesis de Girard¹⁷ sobre el deseo mimético abre la posibilidad de integrar también los mecanismos inconscientes de la relación al otro que normalmente la filosofía o la teología no consideraron explícitamente en sus respectivos análisis. Así, dentro de la inevitable alteridad que caracteriza a la condición humana y su historia, caemos en la cuenta de la conflictividad que caracteriza la relación del sujeto con el mundo, en especial, con el otro semejante. Aparece entonces la constatación de la rivalidad mimética y sus fases típicas: imitación, rivalidad y violencia sacrificial.

3.2 La renuncia a la totalidad

Levinas expresó ya con claridad, desde mediados del siglo pasado, la necesidad de superar la ontoteología¹⁸. Apelando a la ra-

¹⁶. La síntesis ilustrada originaria de esta comprensión de la intersubjetividad se encuentra en Hegel, quien abrió caminos para pensar al sujeto en relación que hasta la fecha son transitados por la filosofía moderna. Cf. HEGEL, F., *La fenomenología del espíritu*, FCE, México 1966, 271 ss.

¹⁷. Cf. GIRARD, R., *La violenta y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983.

¹⁸. Cf. LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, KA, Paris 1976, 37-38.

cionalidad de Jerusalén como contrapunto a la de Atenas –tema que había recibido de su compatriota Cohen– sugirió la vía fenomenológico-ética para construir una interpretación alternativa a la omnipotencia del ego cartesiano.

Dicha vía supone, al menos, una concatenación de elementos de subjetividad entendida como proceso de autonomía en relación, de los cuales cabe destacar los siguientes:

- (i) la relación ética al otro, fundante de todo estar-en-el-mundo,
- (ii) la *episteme* propia del rebasamiento del solipsismo del yo, y
- (iii) la apertura a la trascendencia desde la inmanencia de la libertad en relación ética y mística de proximidad.

Desde esta perspectiva, la totalidad puede ser rebasada como fundamento del ser y conocer humanos, para dar paso así a la aparición del *Infinito* en nosotros: en el rostro del otro, en el proceso cognitivo de lo real, en el arte como develamiento de “la herida que deviene luz” (Cocteau) y en la experiencia religiosa vivida como *inreligionación*¹⁹, es decir, como horizonte de trascendencia desde la libertad absoluta de Dios que hace posible nuestra propia autonomía en relación con la alteridad.

3.3 El *logos* interreligioso en clave de intersubjetividad

En el horizonte de la subjetividad en devenir de temporación y de relación interpersonal, la experiencia religiosa se recibe y se construye como radical apertura a la otredad. Experiencia de lo santo vinculado constitutivamente a todas las dimensiones de la alteridad: los prójimos, el mundo y Dios.

A partir de esta clave intersubjetiva es posible entonces hablar de *inter religionación* como condición de posibilidad fenomenológica para hablar de diálogo interreligioso. En este sentido, el encuentro entre creyentes de diversas religiones no busca, por lo mismo, la confrontación de contenidos, ni de debates en

¹⁹. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Trotta, Madrid 2005, cap. 3, n. 3.

torno a la diversidad de interpretaciones. Trata, más bien, de ir en pos del *acontecer originario* mismo de la experiencia religiosa como *inreligionación* en su dinamismo de reconstrucción de la relacionalidad propia de la subjetividad en relación.

Dicho acontecer originario -objeto del decir fenomenológico²⁰- se expresa como apertura al misterio de lo real en toda su complejidad existencial y densidad óptica: como gratuidad de la presencia del otro, en tanto irrupción de alteridad que descentra al ego de su narcisismo típico, y finalmente como asunción del encuentro de proximidad como horizonte de realización de la subjetividad expuesta.

Gracias a la mayéutica histórica propuesta por Torres Queiruga es posible caer en la cuenta de dicho proceso de relación intersubjetiva vivido en el horizonte del misterio del Otro. Entonces la *inreligionación* se entiende necesariamente como humanización, en tanto responsabilidad ética por la vida, en especial, por la vida amenazada, sometida al totalitarismo del ego narcisista, del verdugo con sueños de omnipotencia o, en su valencia negativa, de la víctima resentida.

De ahí que la posibilidad fenomenológica de un diálogo interreligioso se cifre en clave de *inter-religionación*, es decir, de reconocimiento del proceso de la subjetividad abierta a la trascendencia divina, en cualquier tradición religiosa de la humanidad. Por condición de posibilidad²¹ queremos significar aquí la experiencia originaria y la clave pertinente de interpretación de la experiencia relacional de todo sujeto y, al mismo tiempo, el criterio de validez epistémica y ética para las religiones como comunidades de significado trascendente.

Esto significa en concreto que la humanización deviene el horizonte de verificación de la validez de la experiencia religiosa, siempre en clave de intersubjetividad, desde la negatividad de la

²⁰. Tema central ya desde el joven Heidegger de las lecciones en Friburgo de Brisgovia, como lo muestra XOLOCOTZI, Á., *Fenomenología en el pensamiento de Heidegger*, UIA, México 2005, 107 ss.

²¹. La razón comunicativa supone una arquitectura de la inteligencia crítica con gramáticas complementarias, que van desde el icono hasta el acto comunicativo, enraizadas todas ellas en modos de vida. Cf. FERRY, J.-M., *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris 2004, 7-17.

historia violenta y en la práctica de decisiones de promoción de la vida y la dignidad para todos.

4. DESAFÍOS PARA LAS RELIGIONES EN LA ERA DE LA MUNDIALIZACIÓN

Una vez planteado el argumento inicial de la fenomenología de la experiencia religiosa como criterio filosófico para el diálogo entre las religiones del mundo, es posible señalar ahora algunas tareas imprescindibles para la concreción histórica del encuentro y de la convivencia entre creyentes de diversas religiones en la aldea global.

Por ahora detengámonos solamente en cuatro dimensiones del diálogo interreligioso, susceptibles de ser construidas como experiencia compartida de las religiones, en el respeto a la diferencia religiosa y a cierto reconocimiento de la asimetría de los procesos de *inter-religionación*:

4.1 La autonomía de la persona e intersubjetividad

¿Es posible una modernidad religiosa que dé cuenta de esta diversidad? Tal es la pregunta que nace en contexto cristiano con la Ilustración, pero que luego van planteándose también otras tradiciones religiosas, en particular el judaísmo en el siglo XX y últimamente el Islam europeo después del 11 de septiembre.

Lo que pareciera incompatible, a saber, la afirmación de la autonomía humana y la afirmación de la libertad divina, se vislumbra como la gran tarea (epistémica y práxica) para las religiones en tiempo de la modernidad tardía: encontrar caminos para afirmar de manera concomitante a Dios, al mundo y al ser humano, que inspiren modos de vida, decisiones, valores, símbolos e ideas de una humanidad transcultural que ha llegado a la edad de la razón comunicativa.

La alternativa entre autonomía y teonomía pareciera insuficiente para dar razón de la trama interrelacional de lo real. Si bien en un planteamiento metafísico clásico la teonomía no supuso la aniquilación de la libertad humana, sino por el contrario,

su sustento en el ser, las mediaciones del designio divino (a través de las religiones reveladas y sus códigos morales subsiguientes) interfirieron negativamente en la consolidación de la conciencia moderna de la libertad humana. De ahí que algunos autores²² exploren actualmente una tercera vía que incluya al cosmos como tercer interlocutor de la relacionalidad.

En este contexto se impone como tarea transdisciplinaria pensar la autonomía humana en términos de sustentabilidad cosmológica y trascendente. EL colapso del ego moderno fue la ocasión histórica para replantear ambas relaciones (con el mundo y con la trascendencia) , a fin de releer la antropología y la moral de manera innovadora, esta vez en clave relacional.

Una cuestión derivada de esta problemática fundacional será la relación del individuo posmoderno con las tradiciones religiosas de la humanidad. Todas ellas fueron vertidas como experiencia de religación en vasijas conceptuales agrarias, jerárquicas y patriarcales que -con el vertiginoso cambio de paradigma cultural que vivimos actualmente- dificultan al extremo la transmisión de la experiencia religiosa a las nuevas generaciones como experiencia de realización humana.

No será volviendo al pasado monocultural que la fe pueda encontrar sentido, sino bebiendo de ese pozo de las tradiciones en un contexto inédito de desencanto del sujeto, de historias fragmentadas y de búsqueda de humanismos consecuentes con la diversidad humana y creatural.

4.2 El diálogo intercultural

La mundialización no solamente es un fenómeno económico de control de flujos de bienes, comercio y recursos financieros. En virtud de la migración masiva y de la revolución tecnológica de los medios de comunicación ha aflorado también el significado cultural del proceso. Más allá de la sola homogeneización de la cultura mediática, asistimos en los albores del nuevo siglo a la

²². JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995, 185 ss.; PANNIKAR, R., *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993, 53 ss.

experiencia de proximidad mediática: en la información periodística como en la bolsa de valores, en el choque de civilizaciones como en los intentos de los altermundistas. Las religiones no quedan exentas de los mecanismos de la globalización mediática, como tampoco han sido inmunes a ella los regímenes políticos ni los actos terroristas, iconos unos como otros de la eficacia de la sociedad teledirigida.

Desde un punto de vista filosófico y teológico fundamental, la necesidad de contextualizar la originalidad y el valor de cada cultura se dejó sentir como problema de pensamiento crítico con obras como la de Benjamin, en el contexto del exotismo decimonónico que invadió Europa. La filosofía judía del siglo XX planteó la urgencia de superar las aporías de la racionalidad de Atenas, yendo a aquella propia de Jerusalén²³. Y con las reflexiones de la teoría hermenéutica y de la ética discursiva se consolida esta conciencia filosófica de pensar la interculturalidad en su significado fenomenológico y epistémico.

Más allá del supuesto relativismo con que algunos juzgan esta conciencia tardo moderna, lo que resulta imprescindible en la hora de la aldea global es la conciencia de la correlación de las culturas, de la contextualización de sus valores y de la ingente tarea de dar cuerpo social mundializado a la promoción de dicha diversidad como patrimonio ético de la humanidad.

El problema hermenéutico radica por consiguiente en afirmar, a la vez, tanto la relatividad de las aproximaciones a la verdad como la validez del sentido que cada sistema de creencias, valores, representaciones simbólicas y prácticas éticas genera.

En concreto, el vínculo que une a cada religión con una cultura madre, en un contexto preindustrial, significa ahora un desafío interpretativo y performativo para la supervivencia de las religiones todas en la hora de la mundialización. Todas las reli-

²³. De manera eminente, Herman Cohen argumenta con rigor filosófico y profundidad sapiencial esta crítica a Atenas, abriendo así una veta extraordinaria de pensamiento filosófico post ilustrado a partir de la recuperación del monoteísmo como problema filosófico y ético. Cf. COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona 2004, 27 ss.

giones han sido puestas en jaque por el cambio de paradigma cultural²⁴ que comenzamos a vislumbrar en todo el planeta.

4.3 Por un orden jurídico mundial

En consecuencia, en estos tiempos de la aldea global la credibilidad de las religiones está cifrada en la posibilidad de rebasar sus discursos y prácticas regionales, para acceder a un orden mundializado en sociedades laicas y secularizadas capaces de promover la dimensión trascendente de la persona y de la sociedad.

En el orden de la ética, el fenómeno de la mundialización implica, al menos, una triple relación *ad extra* de cada tradición con:

- (i) La autonomía del sujeto moderno, caracterizada por la racionalidad de los derechos humanos incluidos los temas del cuerpo, la libertad de creencias, la transmisión de la vida, la manipulación genética y el derecho a la muerte digna.
- (ii) La posibilidad de la un ética mundial en el plano teórico de la comunidad ilimitada de discurso, pero enfocada desde las víctimas de las sociedades totalitarias, para recuperar tanto el carácter utópico del mensaje profético de las religiones abrahámicas como el talante sapiencial de las religiones de Oriente.
- (iii) El consenso de las religiones por la salvaguarda reverencial de la creación como un don venido de Dios, implicándose en diálogos por la paz en situaciones de conflictos armados, en la educación para la paz y la justicia, en la superación de la violencia religiosa y de las justificaciones ideológicas de la guerra, así como participando en la gestión responsable de los bienes de la creación.

Sin embargo, la relación con las demás religiones requiere previamente de un paso fundacional que es la reinterpretación del concepto de revelación que subyace a cada una de ellas, casi siempre expresado en categorías objetivistas, mitológicas, ahistóricas y jerárquicas. Esto supone la asunción de la edad de la

²⁴ Un tema que apenas alborea. Cf. CORBÍ, M., *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Sígueme, Salamanca 1983, 13 ss.

razón moderna tardía, en especial, de la crítica y la hermenéutica, como fecunda interacción con el paradigma de civilización postmoderna.

Además, reconociendo la pertinencia de la ética humanista derivada de la racionalidad científico-técnica, las religiones reinterpretarán a su vez su propuesta ética hurgando en el patrimonio profético y/o sapiencial que las caracteriza, para llevar a cabo una mutua purificación –entre modernidad y religiones- que contribuya a la gestación de un orden mundial justo y pacífico.

En este contexto -y de manera especial para el judaísmo y el cristianismo- la hermenéutica del mensaje religioso no puede olvidar el sufrimiento de los inocentes, el clamor de los justos y el sacrificio violento de las víctimas que preside la historia desde que tenemos memoria como humanidad. Dicha negatividad de la historia y de la experiencia humana es criterio de interpretación del sentido de la vida y principio del reconocimiento²⁵ intersubjetivo en una sociedad compleja. Sólo entonces será también horizonte de esperanza posible en este mundo y, por todo ello, se convertirá en posibilidad histórica de manifestación de la realidad divina como amor incondicional para todos.

4.4 La mística como piedra de toque de la experiencia religiosa

Finalmente pasamos a la cuarta dimensión del aporte de las religiones a la humanidad en tiempos de mundialización, a saber: la tarea de cultivar y nutrir la búsqueda de plenitud de todas las culturas, impulsando esa sed de cumplimiento a partir del testimonio del Eterno²⁶ que ha sido intuido, percibido, celebrado y comunicado por sabios y profetas, místicos y poetas, justos y santos de las diversas tradiciones religiosas.

²⁵. El tema del *reconocimiento* es capital en la discusión de la intersubjetividad, desde la identificación del sí-mismo hasta la mutualidad del proceso intersubjetivo. Se trata de una problemática transversal a las ciencias humanas, que amerita un análisis pertinente y puntual. Cf. RICŒUR, P., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, 9-39.

²⁶. Este principio de complementariedad entre las religiones monoteístas ya lo había enunciado Rosenzweig hace casi un siglo desde el concepto de figuras de la manifestación divina. Cf. ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 319 ss.

Ellos, testigos de la compasión sin límites, y por eso divina, los justos que siguen entregándose a pesar de que *los verdugos siguen triunfando*²⁷ son los precursores de un orden nuevo. En el seno de la historia, las religiones están llamadas más que nunca a explorar los caminos del Espíritu: en la interioridad del corazón humano, como en los dramas históricos de las sociedades, o en el esplendor de la belleza que delecta al Dios vivo y al ser humano pleno.

En suma, el análisis de la experiencia religiosa, realizado en clave fenomenológica, puede ser una vía asequible y crítica para abrir caminos de esperanza histórica, porque apela al acontecer originario arraigado en la intersubjetividad, al misterio de lo real en su horizonte último de esperanza y de promesa de vida para todos.

¿ADÓNDE VA LA MISIÓN “AD GENTES” DE LA IGLESIA?

Juan José A. Luna Erreguerena, M.G.

Id y haced discípulos a todas las gentes (Mt 28, 19)

*Lo que hemos visto y oído acerca de la Palabra de vida – pues la Vida se manifestó... – os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo.
(Cf. 1 Jn 1,1-3)*

El P. Juan José Luna nos ofrece su visión de manera contextualizada: desde el contexto socio-cultural y religioso mexicano, con una fe en Cristo que ha sido profundamente enriquecida por el Acontecimiento Guadalupano, sobretodo si consideramos a Santa María de Guadalupe como misionera del verdaderísimo Dios por quien se vive, llamando, formando y animando para la misión a un indígena, Juan Diego, de un pueblo recién derrotado y sometido al yugo de los conquistadores.

Nos dice que es común hablar de la misión ad gentes desde la perspectiva de la Iglesia, pero que la sensibilidad actual nos pide ver lo que hacemos también desde la perspectiva de los destinatarios de nuestra misión, asumiendo que la humanidad tiene derecho a conocer explícitamente el camino, la verdad y la vida que Dios, en su infinita bondad nos ha querido manifestar visiblemente en Jesucristo, su Hijo encarnado.

Por otra parte, considera que si el Espíritu Santo está presente y actuante, en cada persona y en cada pueblo, la Iglesia misionera ha de ser capaz de reconocer los “signos del Espíritu” y su misión. Hoy la misión necesariamente pasa por ser una misión humani-

zadora y divinizadora, tanto para los empobrecidos como para quienes los empobrecen.

A parecer del P. Luna, las Iglesias locales tienen una gran responsabilidad en esta misión evangelizadora. Durante siglos se consideró que la responsabilidad misionera recaía en la jerarquía, en el clero y en los religiosos/as. Es a partir sobretudo del Vaticano II que se comienza a destacar la responsabilidad de todos los laicos. Todo bautizado es un misionero.

Para finalizar hace énfasis en la necesidad de distinguir las diferentes realidades para elegir métodos diversos en la acción misionera ad gentes. No se puede pretender realizar la misión de la misma manera en Asia, en África, en América, en Oceanía o en Europa. Con las Iglesias continentales y locales, debemos encontrar los métodos más adecuados para llevar el evangelio a los pueblos de esos lugares.

Los misioneros venidos de otras tierras, deberán esforzarse no sólo por conocer lenguas y culturas, sino también la reflexión teológica y misionológica de esas Iglesias particulares. Son ellos y las Iglesias particulares los que mejor pueden hacer teología y misionología en su propio contexto, así como encontrar los mejores caminos para la evangelización de los pueblos y culturas en que ellos viven su fe.

La pregunta: "¿Adónde va la misión *ad gentes* de la Iglesia?", que la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental nos ha propuesto para este panel de expertos y superiores misioneros exige algunas consideraciones previas.

1. La misión *ad gentes* tiene que tomar siempre en consideración los DESTINATARIOS y la situación histórica en que viven.
2. Intentar hablar del futuro es siempre algo difícil y aventurado, sobre todo en un mundo tan cambiante y acelerado como en el que nos ha tocado vivir. Aunque hay ciertas megatendencias¹ que indican hacia dónde va la humanidad (por

¹. Card Roger Etchegaray in a colloquium on "church in Asia in the 21st Cen-

ejemplo la globalización de la economía y del mercado financiero, así como las comunicaciones y la revolución electrónica), sabemos por experiencia histórica que pueden presentarse *fenómenos naturales* inesperados y graves (¿no acabamos de presenciar aterrorizados el “tsunami” devastador que mató a más de 200 mil personas y cambió definitivamente la vida y la historia de muchísimas más?), así como también acontecimientos gravísimos provocados por *decisiones éticamente equivocadas* como lo sucedido el 11 de septiembre en Nueva York, o el 11 de marzo en Madrid y sus consecuencias, tales como el pánico y la lucha contra el terrorismo; y qué decir de aquellas que causan el empobrecimiento de millones y millones de hermanos nuestros, etc., etc.

3. Por ello, el mundo del futuro cada vez depende más *de las decisiones* de unos cuantos que afectan a los muchos. Pensemos en las decisiones que se toman en el G-8 (grupo de los ocho países más industrializados del mundo), o en las instituciones financieras internacionales cuyo poder crece y muchas veces es mayor que el de los políticos de ciertos países (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc.). ¿Será posible, **como un nuevo areópago de la misión ad gentes de la Iglesia**, “abrir los ojos a los ciegos”, sin olvidar “anunciar a los pobres la Buena Nueva, proclamar la libertad a los cautivos y dar la libertad a los oprimidos” (cf. Lc 4, 18)? ¿Habrá nuevos “Zaqueos” que reciban con alegría al Señor y después del encuentro con él digan: “Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo” (Lc 19, 8)? ¿No corresponderá a las Iglesias Particulares de los países más ricos - muchos de ellos de raíces cristianas - abogar ante estas grandes fuerzas del mundo, económica y financieramente globalizado, para que cambien sus políticas *inhumanas* por otras más solidarias que busquen el bien común de toda la humanidad?

tury – Towards Communion and Solidarity in the Context of Globalization”: *Before such megatrends, we tend to forget that these phenomena originated with people, and are ultimately controlled by people. They are not blind forces. Yet, at the same time, the vast majority of the people of the world run the risk of being caught up in forces that are actually and totally beyond their control.*

4. Otro aspecto que es necesario tomar muy en cuenta para hablar del futuro de la misión *ad gentes* es la *nueva visión que la Iglesia ha desarrollado*, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, *acerca de los que no son miembros de ella*. Pensemos en GS 22², GS 11³.15.26.38.41. 92-93, Ad Gentes 3.11⁴, o en RM 10⁵ y 28-29⁶ por citar algunos textos del Magisterio

². GS No 22: *Todo esto es válido no sólo para los que creen en Cristo, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible; puesto que Cristo murió por todos y la vocación del hombre es una misma, es decir, la vocación divina, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en el modo sólo por Dios conocido, se asocien a su misterio Pascual.*

³. GS 11: *El Pueblo de Dios, movido por su fe de que el Espíritu del Señor, que llena el universo, lo guía en los acontecimientos, en las exigencias y en los deseos que le son comunes con los demás hombres de nuestro tiempo, se esfuerza por ver con claridad cuáles son en todo eso las señales de la presencia o de los designios de Dios.*

⁴. AG 11: *Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los ha conducido con un coloquio verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven, y tratar con ellos, para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios generoso ha distribuido a las gentes....*

⁵. RM 10: *La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar en verdad a disposición de todos. Pero es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socioculturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas. Para ellos, la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración.*

⁶. RM 28: *El Espíritu Santo se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo. El Concilio Vaticano II recuerda la acción del Espíritu en el corazón del hombre, mediante las 'semillas de la Palabra', incluso en las iniciativas religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana encaminados a la verdad, al bien y a Dios... debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce, se asocien a este misterio pascual'... En todo caso, la Iglesia 'sabe también que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será del todo indiferente ante el problema religioso' y 'siempre deseará...saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte'..." RM 29: *La relación de la**

supremo de la Iglesia. Me parece ver en nuestros tiempos a Juan Bautista descubriendo en medio de la multitud al Cordero de Dios, diciendo, “Y yo no le conocía, pero el que me envió a bautizar con agua, me dijo: ‘Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo’ (Jn 1, 33). O también, contemplo a Pedro que quedó atónito al ver que “el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles” (Hch 10, 45); y por qué no, a Bernabé , que enviado por la Iglesia de Jerusalén a Antioquia “vio la gracia de Dios y se alegró, exhortando a todos a permanecer, con corazón firme, unidos al Señor, porque era un hombre bueno, lleno de Espíritu Santo y de fe” (cf. Hech 11, 22 ss).

5. *La presencia y acción del Espíritu Santo fuera de la Iglesia visible* es ya enseñanza común del magisterio eclesial que abre nuevas perspectivas a la comprensión de la actividad misionera de la Iglesia dirigida a los que no conocen a Cristo. El Espíritu está presente y operante en todo tiempo y lugar (cf. RM 28 y 29): “El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, SU PRESENCIA Y ACCIÓN son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo... el Espíritu Santo ofrece A TODOS la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce, se asocien a este misterio pascual... El Espíritu está en el origen mismo DE LA PREGUNTA EXISTENCIAL Y RELIGIOSA DEL HOMBRE...”.

6. La última consideración previa es que mi aportación en este panel es *desde el contexto socio-cultural y religioso mexicano* en el que Dios me ha permitido vivir desde la perspectiva cristiana; es decir, como mexicano mi fe en Cristo ha sido pro-

Iglesia con las demás religiones está guiada por un doble respeto: ‘Respeto por el hombre en su búsqueda de respuesta a las preguntas más profundas de la vida, y respeto por la acción del Espíritu en el hombre... Todo lo que el Espíritu obre en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo... Toda clase de presencia del Espíritu ha de ser acogida con estima y gratitud... Hoy se pide a todos los cristianos, a las Iglesias particulares y a la Iglesia universal la misma valentía que movió a los misioneros del pasado y la misma disponibilidad para escuchar la voz del Espíritu.

fundamente enriquecida por el Acontecimiento Guadalupano, sobretodo si consideramos a Santa María de Guadalupe como misionera del verdaderísimo Dios por quien se vive, llamando, formando y animando para la misión a un indígena, Juan Diego, de un pueblo recién derrotado y sometido al yugo de los conquistadores.

1. EL MUNDO DE HOY ¿TIENE NECESIDAD DE CRISTO? ¿EN QUÉ SENTIDO?

1.1 Necesidades más profundas de la humanidad

Creo sinceramente que para entender y participar apasionadamente en la misión *ad gentes* hay que plantearse, personalmente y como miembro de la humanidad si tenemos necesidad de Cristo y para qué lo necesitamos.

Es común hablar de la misión *ad gentes* desde la perspectiva de la Iglesia. La sensibilidad actual nos pide ver lo que hacemos también *desde la perspectiva de los destinatarios de nuestra misión*, tratando de descubrir sus anhelos y necesidades más profundas a partir de las cuales podremos apreciar mejor el regalo que Dios ha hecho a toda la humanidad en Jesucristo y que nosotros, sin ningún mérito de nuestra parte, hemos ya recibido y debemos compartir con ellos.

Juan Pablo II, en su extraordinaria carta encíclica *Redemptoris Missio* sobre la permanente validez del mandato misionero, hablando de los *destinatarios de la misión ad gentes* o actividad misionera, nos dice: *La actividad misionera específica, o misión ad gentes, tiene como destinatarios 'a los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo', 'a los que están alejados de Cristo', entre los cuales la Iglesia 'no ha arraigado todavía', y cuya cultura no ha sido influenciada aún por el Evangelio. Esta actividad se distingue de las demás actividades eclesiales, porque se dirige a grupos y ambientes no cristianos, debido a la ausencia o insuficiencia del anuncio evangélico y de la presencia eclesial. Por tanto, se caracteriza como tarea de anunciar a Cristo y a su Evangelio, de edificación de la Iglesia local, de promoción de los valores del Reino.*

La peculiaridad de esta misión ad gentes está en el hecho de que se dirige a los 'no cristianos' (RM 34).

Estos 'pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo', ¿tienen necesidad de Cristo? Y estamos hablando de cuatro mil millones de seres humanos. Antes de dar la respuesta, hay que conocer las preguntas que son *comunes* a todo ser humano. Constatamos que los seres humanos somos capaces de responder de mil maneras a las pocas y *comunes preguntas* que todo ser humano se plantea. Nos interesa pues saber cuáles son esas preguntas comunes a toda la humanidad.

Es decir, las *preguntas fundamentales* de toda persona y de la humanidad, del pasado, del presente y del futuro, son las mismas: tienen que ver con el sentido último de la existencia. Como expresaba muy bien el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et spes*: *Pero bajo todas estas reivindicaciones se oculta una aspiración más profunda y universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual. Las naciones, por otra parte, se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal* (GS 9) Y en el No. 10: *Sin embargo ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias a precio tan caro? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?*

Puebla expresó que *lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura – familiar, económico, político, artístico, etc. – en cuanto los*

libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente (Puebla 389)

Los valores o desvalores religiosos, en este sentido, indican en cada pueblo su actitud y *sus respuestas* a las preguntas básicas y definitivas que los acosan. Estas respuestas pueden tener una orientación positivamente religiosa (grandes religiones, religiones tradicionales, movimientos religiosos, etc.) o, por el contrario, una orientación atea (vgr. ideologías ateas, materialistas, etc.). De ahí, que ante las mismas preguntas hay *pluralidad de respuestas*; o dicho de otro modo, pluralismo religioso, pluralismo cultural, pluralismo ideológico, etc.

1.2 Cristo, don de Dios para saciar el hambre más profunda de la humanidad

Los discípulos de Cristo, personal y comunitariamente, y con las mismas preguntas fundamentales antes mencionadas hemos encontrado una respuesta con orientación positivamente religiosa. Como pueblo de Dios hemos de afirmar nuestra vinculación religiosa con Dios, a quien hemos conocido porque nos ha enviado – no sólo para los cristianos, sino para toda la humanidad – a su propio Hijo, encarnado en la Virgen María de Nazaret. Nuestro encuentro personal y comunitario con Cristo nos da esa certeza. Escuchemos nuevamente al Concilio Vaticano II: *La Iglesia cree firmemente que Cristo muerto y resucitado por todos, ofrece al hombre, por su Espíritu, luz y fuerzas que le permitan responder a su altísima vocación, y que no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en el que deban salvarse. Cree, asimismo, que en su Señor y Maestro se encuentra la clave, el centro y el fin de toda la historia humana. Sostiene, además, la Iglesia que, bajo todas estas transformaciones, queda mucho de inmutable, lo que tiene su fundamento último en Cristo, que existe hoy como ayer, y seguirá siendo el mismo durante todos los siglos. Por eso, el Concilio, para ilustrar el misterio del hombre y para ayudar a descubrir la solución de los principales problemas de nuestro tiempo, pretende hablar a todos bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible y primogénito de toda la Creación (GS 10).*

A nuestra pregunta “¿tiene el ser humano, personal y socialmente, necesidad de Cristo?”, la Iglesia responde taxativamente: Sí, porque Jesús es el camino, la verdad y la vida para todo hombre y mujer que viene a este mundo. *Los mártires cristianos de todas las épocas – también los de la nuestra – han dado y siguen dando la vida por testimoniar ante los hombres esta fe, convencidos de que cada hombre tiene necesidad de Jesucristo, que ha vencido el pecado y la muerte, y ha reconciliado a los hombres con Dios (RM 11).*

1.3 La salvación es ofrecida a todos los seres humanos

La Iglesia, iluminada por el Espíritu Santo, ha ido descubriendo su presencia y acción en toda la humanidad. Recordemos lo que nos dice Juan Pablo II en RM 10: *La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar en verdad a disposición de todos. Pero es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socioculturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas. Para ellos, la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración. Se trata de una valoración muy positiva de las culturas, religiones e ideologías.*

1.4. ¿Para qué la misión *ad gentes*? ¿Para qué la Iglesia?

Además del mandato misionero que recibimos de Jesús: “Id a todas las gentes...” “Seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra”, podemos también entender *la necesidad de la misión ad gentes desde los destinatarios.*

1) La humanidad *tiene derecho* a conocer *explícitamente* el camino, la verdad y la vida que Dios, en su infinita bondad nos ha querido manifestar visiblemente en Jesucristo, su Hijo encarnado. *Las multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo, dentro del cual creemos que toda la humanidad puede encontrar, con insospechada plenitud, todo lo que busca a tientas acerca de Dios, del hombre y de su destino, de la vida y de la muerte, de la verdad. Por eso, la Iglesia mantiene vivo su empuje misionero e incluso desea intensificarlo en un momento histórico como el nuestro. Hay que decir también con palabras del Concilio que: 'Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad (RM 8).*

2) *La Buena Nueva del reino que llega y ha comenzado ya es para todos los hombres de todos los tiempos. Aquellos que ya la han recibido y que están reunidos en la comunidad de salvación, pueden y deben comunicarla y difundirla (EN 13). El Espíritu que 'sopla donde quiere' (Jn 3, 8) y 'obraba ya en el mundo aun antes de que Cristo fuera glorificado' (AG 4), que 'llena el mundo y todo lo mantiene unido, que sabe todo cuanto se habla' (Sab 1, 7) nos lleva a abrir más nuestra mirada para considerar su acción presente en todo tiempo y lugar... La relación de la Iglesia con las demás religiones está guiada por un doble respeto: 'Respeto por el hombre en su búsqueda de respuesta a las preguntas más profundas de la vida, y respeto por la acción del Espíritu en el hombre'... 'toda auténtica plegaria está movida por el Espíritu Santo', que está presente misteriosamente en el corazón de cada persona. Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia (RM 29).*

3) *¿Por qué la misión? Porque a nosotros, como a san Pablo, 'se nos ha concedido la gracia de anunciar a los gentiles las inescrutables riquezas de Cristo' (Ef 3, 8). La novedad de vida en él es la Buena Nueva para el hombre de todo tiempo: a ella han sido llamados y destinados todos los hombres. De hecho, todos la buscan, aunque a veces de manera confusa, y tienen el derecho a conocer el valor de este don y la posibilidad de alcanzarlo. La Iglesia y en ella todo cristiano, no puede esconder ni conservar para sí esta novedad y riqueza, recibidas de la divina bondad para ser comunicadas a todos los hombres (RM 11).*

4) *Nosotros no podemos menos de hablar" (Act 4, 20). "La Iglesia ofrece a los hombres el Evangelio... que responde a las exigencias y aspiraciones del corazón humano y que es siempre 'Buena Nueva'. La Iglesia no puede dejar de proclamar que Jesús, vino a revelar el rostro de Dios y a alcanzar, mediante la cruz y la resurrección, la salvación para todos los hombres.*

5) *Es necesario mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación... La salvación, que siempre es don del Espíritu, exige la colaboración del hombre para salvarse tanto a sí mismo como a los demás (RM 9).*

Si, el Espíritu Santo está presente y actuante, en cada persona y en cada pueblo, la Iglesia misionera ha de ser capaz de reconocer los "signos del Espíritu". Como hizo Juan Bautista; "Y yo no le conocía pero el que me ENVIÓ a bautizar con agua me dijo: 'Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo'" (Jn 1, 33); o Pedro y los fieles judíos en casa de Cornelio cuando "quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles" (Hech 10, 45). O Bernabé que enviado a Antioquia "vio la gracia de Dios y se alegró" (Hch 11, 22).

Un signo de la presencia del Espíritu es el que se indica con la expresión: donde hay caridad y amor ahí está Dios.

Creo que *Evangelii Nuntiandi* expresa bien esto al decirnos en su No. 19: *Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están EN CONTRASTE con la Palabra de Dios y con el designio de salvación.*

2. ALGUNOS ASPECTOS DE LA MISIÓN AD GENTES PARA EL FUTURO

2.1 Misión humanizadora y divinizadora

La humanidad de hoy, a pesar del desarrollo científico, tecnológico, económico y cultural que ha alcanzado, parece alejarse cada vez más de un auténtico desarrollo humano integral de cada persona y de una globalización de la solidaridad entre todos los pueblos de la tierra. Bastaría considerar el ejemplo de la cancelación de la deuda externa de los países más pobres. El principio que parece guiar a los acreedores es el considerar que *el dinero es más importante que las personas*. Por eso, exigen a los gobiernos retirar los subsidios que tienen para la educación, la salud, etc. de sus pueblos, a fin de usar ese dinero para pagar una deuda, que por los intereses, cada año se va haciendo mayor. Como ésta, hay muchas otras decisiones que van empobreciendo a la mayoría de la humanidad mientras un pequeño grupo se enriquece. *Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijitos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad (1 Jn 3, 17).*

Bajo la influencia de los medios de comunicación social, que difunden la ideología de sus dueños, los auténticos valores humanos parecen perder sentido y valor, ante propuestas de anti-valores. *Lo que más me mueve a proclamar la urgencia de la evangelización misionera es que ésta constituye el primer servicio que la Iglesia puede prestar a cada hombre y a la humanidad*

entera en el mundo actual, el cual está conociendo grandes conquistas, pero parece haber perdido el sentido de las realidades últimas y de la misma existencia. 'Cristo Redentor... revela plenamente el hombre al mismo hombre. El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo... debe... acercarse a Cristo. La Redención llevada a cabo por medio de la cruz ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo' (RM 2). La humanidad, al menos en algunos sectores más influyentes, parece haber perdido el sentido humano de las realidades; ya no sabe cómo situarse en sus relaciones esenciales con Dios, con los demás y con la tierra. La opción por el dinero, por el poder, por el placer, por el consumo, por la materia, etc., ha ido creciendo, poniendo la libertad personal por encima de todo y relativizando todas las realidades, se ha ido promoviendo una humanidad deshumana.

Cristo vino al mundo para que tengamos vida y vida abundante. Su misión fue *ad gentes*, pues no había cristianos antes de Cristo. Es modelo del diálogo interreligioso (el diálogo de Cristo con los judíos), de la evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio. Él dio la vida por todos. Se acercó a los marginados, a los pobres, a los que no contaban; los trató con respeto, con dignidad y les enseñó el camino, la verdad y la vida. La misión de la Iglesia debe continuar por los mismos senderos: buscar salvar integralmente a todas las personas, buscar la solidaridad entre todos los pueblos. Es una misión humanizadora. La Iglesia es experta en humanidad... *y debe trabajar por humanizar a la humanidad.*

Sin embargo, la misión va más allá de la humanización; humanizar las relaciones de la humanidad con la tierra y las relaciones interpersonales e internacionales, aunque es una misión muy importante, no abarca toda la misión de la Iglesia. Porque Dios no nos creó únicamente para dominar la tierra (ciencia y técnica), o para cualquier tipo de convivencia entre personas y pueblos sin orientación o valor alguno (injusticia, inequidad, violencia, guerra, etc). Dios nos *creó para ser su imagen y semejanza, para compartir su vida divina.* El individualismo, la realización personal sin los otros o contra los otros, la salud física y psíquica a toda costa no finalizadas al

amor auténtico a Dios y a los demás; el confort y la buena vida sin tomar en cuenta al prójimo, no son caminos para vivir y ser imagen y semejanza de un Dios que es tres personas distintas, que viven totalmente para las otras personas en el amor total de oblación y entrega, que hace de ellas una sola comunidad, un solo Dios. Dios quiere que en este mundo dominemos la tierra, sí, mediante la ciencia y la técnica pero *para el bien de toda la humanidad*; Dios quiere que en las relaciones sociales e internacionales reine la solidaridad, el "ámense unos a otros como Yo los he amado". Viviendo así, en comunión de amor entre todos sin distinciones de raza, lengua, nación, religión o cultura, podremos ser en este mundo imagen de un Dios trinitario en comunión.

La misión de la Iglesia debe promover el desarrollo pleno, integral y digno de cada persona, así como las relaciones interpersonales e internacionales de amor y solidaridad que busca el bien común de todos. Su misión es también divinizadora; promoviendo el amor divino entre todos los seres humanos.

2.2 Mayor importancia a la Doctrina Social de la Iglesia

Pete Henriot, SJ., escribió un libro titulado *Catholic Social Teaching. Our best Kept Secret*, en que afirma que *la Iglesia tiene un cuerpo de enseñanzas sobre asuntos sociales, económicos, políticos y culturales y lo que ese cuerpo dice, parece haber sido olvidado – o nunca ha sido conocido – por la mayoría de la comunidad católica en los Estados Unidos.*

Hoy la doctrina social está llamada, cada vez con mayor urgencia, a aportar su propio servicio específico a la evangelización, al diálogo con el mundo, a la interpretación cristiana de la realidad y a las orientaciones de la acción pastoral, para iluminar las diversas iniciativas en el plano temporal con principios rectos. En efecto, las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales están experimentando profundas y rápidas transformaciones, que ponen en juego el futuro de la sociedad humana y necesitan, por consiguiente, una segura orientación... Es, por consiguiente, evidente que el 'grave drama' del mundo contemporáneo, provocado por las múltiples amenazas que a menudo acompañan el progreso humano, 'no puede dejar

indiferente a nadie'. Se hace, por lo tanto, más urgente y decisiva la irrenunciable presencia evangelizadora de la Iglesia en el complejo mundo de las realidades temporales que condicionan el destino de la humanidad... La Iglesia, al entrar en este campo... no pretende dar una solución a todos los problemas... En cambio, puede y debe dar a la 'luz del Evangelio', los principios y las orientaciones indispensables para la organización de la vida social, para la dignidad de la persona humana y para el bien común⁷.

2.3 Opción preferencial por los pobres... evangelizando también a los que los empobrecen

La misión *ad gentes* se dirige también a nuevos areópagos del mundo de hoy. *Por ejemplo, el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo los de las minorías; la promoción de la mujer y del niño; la salvaguardia de la creación, son otros tantos sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio... las soluciones a los problemas existenciales deben ser estudiadas, discutidas y experimentadas con la colaboración de todos. Por esto los organismos y encuentros internacionales se demuestran cada vez más importantes en muchos sectores de la vida humana, desde la cultura a la política, desde la economía a la investigación. Los cristianos, que viven y trabajan en esta dimensión internacional, deben recordar siempre su deber de dar testimonio del Evangelio (RM 37).*

Si las opciones de los países más ricos, más industrializados — muchos de ellos de raíces cristianas (G-8: Japón, Canadá, Estados Unidos, Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y Rusia) — empobrecen a millones, creo yo que son areópagos muy importantes que han de ser iluminados con la luz del Evangelio. ¿Qué hacen las Iglesias de esos países para promover la *globalización de la solidaridad que contrarreste la inhumana globalización de la economía?*

⁷. Congregación para la Educación Católica. *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la Formación de los sacerdotes*, Roma, 1988. No. 2

2.4 Mayor responsabilidad de las Iglesias locales

A pesar del gran número de diócesis, existen todavía grandes áreas en que las Iglesias locales o no existen en absoluto o son insuficientes con respecto a la extensión del territorio y a la densidad y variedad de la población; queda por realizar un gran trabajo de implantación y desarrollo de la Iglesia... La responsabilidad de este cometido recae sobre la Iglesia universal y sobre las Iglesias particulares, sobre el pueblo de Dios entero y sobre todas las fuerzas misioneras (RM 48). La misión ad gentes tiene este objetivo: fundar comunidades cristianas, hacer crecer las Iglesias hasta su completa madurez. Esta es una meta central y específica de la actividad misionera, hasta el punto de que ésta no puede considerarse desarrollada, mientras no consiga edificar una nueva Iglesia particular, que funcione normalmente en el ambiente local... Después del Concilio se ha ido desarrollando una línea teológica para subrayar que todo el misterio de la Iglesia está contenido EN CADA IGLESIA PARTICULAR, con tal de que ésta no se aísle, sino que permanezca en comunión con la Iglesia universal y, a su vez, se haga misionera (RM 48).

Decía el Cardenal Roger Etchegaray que *donde quiera que está la Iglesia, ella es universal: sea en África, sea en América, en Europa, en el Pacífico... y también, en Asia. La Iglesia es, de hecho, más verdaderamente universal cuando toma carne, mente y espíritu en un lugar particular. O, como ustedes lo expresan, cuando ella reconoce y anuncia el Poder del Espíritu de Jesús trabajando en una parte específica del mundo. El verdadero desafío para la Iglesia es ser plenamente la Iglesia de Dios donde quiera que esté*⁸.

Por eso, donde hay Iglesias locales son y deben ser responsables de la misión *ad gentes*.

Cada Iglesia, incluso la formada por neoconvertidos, es misionera por naturaleza, es evangelizada y evangelizadora, y la fe siempre debe ser presentada como un don de Dios para vivirlo en comunidad... y para irradiarlo fuera, sea con el testimonio de vida, sea con la palabra. La acción evangelizadora de la comunidad cristiana, primero en su propio territorio y luego en otras partes, como participación en la misión universal, es el signo más claro de la madurez en la fe (RM 49).

⁸ Card R. Etchegaray, *Ibidem*.

Son las Iglesias particulares las más indicadas y capacitadas para la Evangelización de su propia cultura y para la inculturación del Evangelio; también lo son para entablar el diálogo inter-religioso (a veces en la misma familia hay miembros de diferentes religiones y llegan a entenderse muy bien), para ser testigos de una vida nueva encarnando el Evangelio en los auténticos valores culturales. Por eso, la misión *ad gentes* debe apostar en la promoción y formación de agentes de evangelización, llámense laicos, religiosos/as o clero local.

Las fuerzas misioneras provenientes de otras Iglesias y países deben actuar en comunión con las Iglesias locales para el desarrollo de la comunidad cristiana. En particular, concierne a ellas – siguiendo siempre las directrices de los Obispos y en colaboración con los responsables del lugar – promover la difusión de la fe y la expansión de la Iglesia en los ambientes y grupos no cristianos; y animar en sentido misionero a las Iglesias locales, de manera que la preocupación pastoral vaya unida siempre a la preocupación por la misión *ad gentes*. Cada Iglesia hará propia, entonces, la solicitud de Cristo, Buen Pastor, que se entrega a su grey y al mismo tiempo, se preocupa de las ‘otras ovejas que no son de este retil’ (Jn 10,15) (RM 49).

Podríamos resumir diciendo que los misioneros provenientes de otras Iglesias deben colaborar para que las Iglesias particulares se tornen evangelizadoras, sea en su propio territorio como fuera de él.

2.5 Mayor responsabilidad de todos los bautizados y sobre todo de cada una de las comunidades eclesiales

Durante siglos se consideró que la responsabilidad misionera recaía en la jerarquía, en el clero y en los religiosos/as. Es a partir sobretudo del Vaticano II que se comienza a destacar la responsabilidad de todos los laicos. Todo bautizado es un misionero; *el Señor llama siempre a salir de uno mismo, a compartir con los demás los bienes que tenemos, empezando por el más precioso que es la fe* (RM 49).

Redemptoris Missio, en el Capítulo VI en donde habla de los responsables y agentes de la pastoral misionera dice que *todos los laicos son misioneros en virtud del bautismo*.

La misión es de todo el pueblo de Dios... la misión, que se desarrolla de diversas formas, es tarea de todos los fieles. La participación de los laicos en la expansión de la fe aparece claramente, desde los primeros tiempos del cristianismo, por obra de fieles y familias, y también de toda la comunidad... ¿Cómo no recordar el importante papel desempeñado por las misioneras laicas, su trabajo en las familias, en las escuelas, en la vida política, social y cultural y, en particular, su enseñanza de la doctrina cristiana? Es más, hay que reconocer que algunas Iglesias han tenido su origen gracias a la actividad de los laicos y de las laicas misioneros... Ellos tienen la obligación general, y gozan del derecho, tanto personal como asociadamente, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos en todo el mundo; obligación que les apremia todavía más en aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo (RM 71).

La Virgen de Guadalupe se apareció a un laico, Juan Diego, y lo transformó en misionero. Por eso, desde nuestra experiencia eclesial en México, la integración de los laicos en la misión es algo evidente y necesario.

2.6 Única misión *ad gentes*, diversidad de formas de realizarla y contextualización en la misión

RM 37 indica los ámbitos en que se realiza la misión *ad gentes*, desde los territoriales, a los areópagos, pasando por los mundos y fenómenos sociales nuevos. Considero importante indicar que los métodos de la misión *ad gentes* varían mucho de un territorio a otro, de un país a otro, de un continente a otro. Los destinatarios tendrán en común el no ser cristianos, pero pertenecen a otras religiones, a otras culturas, a otras formas de pensamiento tan diferentes unas de otras que no se puede pretender realizar la misión de la misma manera en Asia, en África, en América, en Oceanía o en Europa. Con las Iglesias continentales y locales, debemos encontrar los métodos más adecuados para llevar el evangelio a los pueblos de esos lugares.

En todos estos continentes existen Asociaciones de Obispos (por ejemplo, en Asia la FABC; en América el CELAM; en África, SE-CAM) que en los últimos años han hecho un gran esfuerzo para

entender cómo realizar la misión *ad gentes* en sus continentes. Los misioneros venidos de otras tierras, deberán esforzarse no sólo en conocer lenguas y culturas, sino también la reflexión teológica y misionológica de esas Iglesias particulares. Son ellos y las Iglesias particulares los que mejor pueden hacer teología y misionología en su propio contexto, así como encontrar los mejores caminos para la evangelización de los pueblos y culturas en que ellos viven su fe.

2.7 Una espiritualidad misionera en un mundo nuevo

*La actividad misionera exige una espiritualidad específica, que concierne particularmente a quienes Dios ha llamado a ser misioneros (RM 87). Esta espiritualidad se refiere a las actitudes interiores que deben animar a los obreros de la evangelización (EN 74). La misión *ad gentes* del futuro deberá contemplar más profundamente las actitudes interiores que animaron a Jesús y a María de Guadalupe, y ponerlas en el corazón de la actividad misionera.*

Como Jesús, misionero *ad gentes*, que vino a un mundo no cristiano, al mundo de la religión judía *no para abolir la Ley y los Profetas, sino para dar cumplimiento* (Cfr. Mt 5, 17); sus actitudes, su forma de encontrarse con todos: judíos, romanos, paganos, samaritanos, etc., son las que deben inspirar hoy la misión *ad gentes* entre los no cristianos, entre los seguidores de otras religiones, entre los no creyentes.

Como María de Guadalupe, misionera *ad gentes* en América, que vino a unos pueblos indígenas cuya evangelización apenas comenzaba; sus actitudes ante la Iglesia local incipiente, ante los laicos (S. Juan Diego), ante la cultura y los pueblos de aquel 1531, son las actitudes que deben inspirar hoy la misión *ad gentes* entre los no cristianos, entre los seguidores de otras religiones, ante las culturas no evangelizadas.

CONCLUSIÓN

La Iglesia, como lo ha hecho desde el principio, deberá estar siempre abierta al Espíritu Santo y en escucha de la humanidad cambiante para poder continuar, unida a Cristo, la misión *ad gentes* en el futuro.

LA ACTIVIDAD MISIONERA VISTA POR LOS DESTINATARIOS (India)

Selvi Selvaraj, SSPS

La hermana Selvi nos relata brevemente la percepción que desde su punto de vista vislumbra en la sociedad hindú respecto de los misioneros. Nos dice que hoy no pueden entrar misioneros a su país, pero que los que llegaron antiguamente o los que pudieron entrar hace bastantes años han dejado huellas que hoy se recogen como buenos frutos, a pesar de ser cerca del dos por ciento de población con la confesión católica. La relación con otras religiones les ha dado un gran aprendizaje para la tolerancia y una gran fortaleza espiritual. Sin embargo, a pesar del balance positivo todavía en algunas zonas del país se sigue viendo con recelo a los misioneros.

Me gustaría empezar ubicándome en mi propio país, India, de donde yo vengo. No sé si todos conocemos la realidad de la India, o por lo menos cuántos habitantes viven allá y cuántas religiones practicamos. En el momento hay más de mil millones de habitantes y practican más o menos siete religiones.

La India ha dado nacimiento a tres religiones: hinduismo, budismo y sikismo. La mayoría son hinduistas y los cristianos somos minoría; casi dos por ciento. Con tantas religiones y pocos cristianos, damos testimonio y vivimos ese testimonio que los misioneros nos dejaron.

Los misioneros que entraron hace muchos años sembraron semillas que dan frutos ahora. Con este mismo espíritu somos

muchos los que estamos fuera del país para compartir nuestra fe, nuestra espiritualidad.

Una vez en un encuentro una muchacha me preguntó que *por qué vine aquí como misionera si ustedes son tan pocas en la India*. Yo le dije: por el mensaje de Jesús. Lo que tú tienes compártelo y Jesús lo duplicará. Esa es mi esperanza cuando yo comparto mi fe, lo poco que tengo, y Jesús multiplicará nuestra fe y él va a cuidar nuestra misión.

En el momento actual en India ningún misionero puede entrar. Esto es, no tenemos misioneros de reciente ingreso en la India, pero viven todavía algunos que llegaron hace mucho.

Por decirlo de alguna manera, como en muchos países, como México, también hemos experimentado la "crueldad" de los misioneros que llegaron a la India. Igual que pasó aquí, pasó en la India. A la fuerza nos hicieron cristianos. A la fuerza nos bautizaron, a la fuerza quitaron templos para construir sus templos. Esta herida todavía existe en la gente de India y los nuestros nos consideran a los católicos todavía como extranjeros, porque no practicamos la religión que nació allá, sino que practicamos otra religión que los europeos nos trajeron. En ese sentido todavía somos extranjeros de calidad en nuestro propio país, pero las semillas que sembraron los misioneros nos dan todavía frutos en abundancia.

Por los misioneros tenemos una educación muy alta. Desarrollaron mucho al país. Aunque existe esa "herida" causada por los misioneros, los que practican otras religiones buscan nuestras instituciones, nuestros servicios, no solo por la educación de calidad que damos, sino que compartimos algo más. De hecho grandes líderes del país han sido formados en nuestras instituciones. En esta tarea los jesuitas tienen mucho que ver. Aceptamos a los jesuitas por lo que hicieron. Ellos que fueron primero para inculturar en nuestra cultura la religión católica, lucharon para no quitarnos la cultura, así ahora tenemos nuestra religión católica, pero también existe nuestra cultura, y no como cultura ajena.

Tenemos 18 idiomas oficiales y cientos de dialectos y cada uno que practica la religión católica puede leer la Biblia en su idioma y entender el mensaje que Jesús quiere darnos. En ese

sentido los jesuitas fueron muy amables. Nos entendieron, entendieron nuestra cultura y nos aceptaron como somos. Por eso mismo ahora los jesuitas están bien vistos, aceptados.

Por otra parte, los cristianos buscamos al mismo tiempo de otras religiones entrar en sus escuelas, en sus universidades, no solo para estudiar, sino para recibir algo, para vivir fuertemente como personas, como seres humanos. Nosotros practicamos *diferentes fe*, no la misma. Cuando estudiamos en la escuela no hay solo católicos o cristianos, sino de todos. Creo que hay algo en nuestra sangre para aceptar, para tolerar a toda persona y convivir. Esta convivencia a mí me ha ayudado como mujer para adaptarme en otros países y llevo esa sangre que los misioneros pusieron en nostras como personas de la India.

Esta situación de las que les hablo, se refiere más al sur de la India, donde yo nací. Cuando subimos más arriba, a la parte central o norte todavía podemos constatar que el temor hacia los misioneros no ha terminado. Cada vez hay más gentes que piensan que si alguien llega al país como misionero es para convertirnos al cristianismo. Ese miedo existe todavía, a pesar de que buena parte de la gente del pueblo convivimos mucho, pero en especial parte del gobierno todavía no tienen esta apertura, al menos en el gobierno anterior, porque ahora hay un nuevo presidente. La presidencia anterior la ocupaba alguien de la religión Hindú y no nos permitía nada. Cerraron las puertas para los extranjeros. Pueden entrar como turistas o estudiantes, pero como misioneros no. A nosotros nos dan permiso sin dificultad para salir del país, porque cuando salimos del país es fácil para ellos, porque creen que cuando salimos su religión va a crecer más.

Finalmente quiero hacer énfasis en que a pesar de que somos un país con muchos habitantes, solo somos cristiano el dos por ciento de la población total y a veces me pregunto, qué nos falta, y vuelvo otra vez sobre los misioneros que llegaron allá, ¿todavía sentimos que a la fuerza nos hicieron cristianos?, yo creo que ya no. Mis abuelos fueron hindúes, pero mis papás aceptaron la religión católica. Yo tenía opción para elegir, pero yo acepté con mi propia voluntad ser católica. En ese sentido cuando una acepta la religión cree que sale algo bonito. Eso pasó conmigo. Pero al mismo tiempo no estoy triste porque no crece el cristianismo.

Aunque somos dos por ciento practicamos la religión fuertemente y tenemos una espiritualidad muy fuerte. Viviendo entre tantas religiones, esas otras religiones nos han dado fuerza para vivir profundamente esta religión. En ese sentido, yo, con mucho gusto y con todo mi corazón agradecería a los misioneros que llegaron a mi país.

LA ACTIVIDAD MISIONERA VISTA POR LOS DESTINATARIOS (Congo)

Willy Nkumbo Witha, SX

Willy Nkumbo nos ofrece un breve relato de la presencia de los misioneros en su país e insiste de manera particular en algunos retos que hoy deben tener presentes los misioneros que lleguen a su país como es la cuestión de hacerse uno con el pueblo, dar un servicio que tenga que ver con las necesidades del país y ofrecer un testimonio equilibrado sobre África.

ESTADÍSTICAS BÁSICAS

PRESENTACIÓN DEL PAÍS	RELIGIONES	IGLESIA CATÓLICA
Población: 55 millones de habitantes Superficie: 2.345.885 Km ² Independencia del país: 30 /06/ 1960 Idiomas principales: Swahili, Lingala, Tshiluba, Kikongo y Francés (idioma oficial) Tribus: 450 tribus y dialectos. Moneda: Franco congolés/ 360 frc. por un dólar americano	Católicos: 50,69 % Religiones tradicionales: 21,6% Protestantes y Kimbanguistas: 29 % Musulmanes: 1,4 %	Bautizados: (18. 583.000) en 47 diócesis (todos los obispos son congolese) Sacerdotes locales y misioneros: 2823 Religiosas del país: 2680 Religiosos del país: 524

Algo de lo que quiero compartir, es tal vez el deseo mismo de la gente sencilla de allá de mi pueblo y la primera cosa que se me hace muy difícil de hacer, es quitarme el "traje" de "padrecito" para encarnar el espíritu de la sacristana de mi pueblo.

EVANGELIZACIÓN EN MI PAÍS

La República democrática del Congo es una de las tierras africanas que recibió tal vez la evangelización más sistematizada de toda África desde 1482. Los jesuitas, capuchinos, algunos diocesanos franceses, los misioneros de África (padres Blancos), los misioneros De Scheut y otros sudaron para evangelizar nuestra querida tierra.

Recientemente, la primera preocupación misionera fue la de formar a los laicos en las comunidades eclesiales de base (*Shirikwa* en Swahili). También los misioneros prestaron una atención particular a la educación de los jóvenes, la salud, responsabilidad en el trabajo, apertura a otras tribus y la práctica de la caridad durante las guerras (rebelión Mulelista en 1964).

Los primeros misioneros portugueses y también algunos franceses, trabajaron muchísimo. Fue un trabajo muy importante desde el punto de vista humano. Pusieron escuelas, dispensarios... hicieron muchas cosas. Una de las cosas que ve uno cuando llega al Congo es que todavía están todas las escuelas importantes que fueron construidas por los misioneros. También se nota en la élite. Todos los que ahora tienen el poder estudiaron en escuelas de los misioneros, aunque son dictadores. Yo no creo que ahí lo aprendieron, pero ahí estudiaron. Con esto quiero decir que su presencia fue algo muy importante, pues el misionero contribuyó mucho en el aspecto humano, lo cual lo podemos ver como un rasgo de la misión. El misionero conocía todo; era médico, era carpintero, era todo, de manera que en los pueblitos sencillos llegaba un médico y la gente sencilla decía; no, yo prefiero la pastilla del misionero, que de uno que tiene la especialización. Es decir, fueron creíbles por una razón sencilla y es que había una diferencia importante entre el misionero y el belga colonizador. A la casa del belga nadie podía entrar. Había un perro muy grande a la entrada, mientras que a la casa del misionero uno podía entrar sin problema. El misionero también comía casi to-

do, hasta la barbacoa de chango. El belga no se acercaba, su comida toda llegaba de Europa, en latas. Comía nada más lo que venía de su tierra y hasta había anécdotas que decían que los primeros misioneros cuando llegaban les daban el vino de palmera y algunos probaban y después decían que no. La segunda generación tomaba el vino y lo aceptaba bastante bien, la tercera generación cuando venía una mosca en el vaso, chupaban la mosca y tomaban el vino también. Esto es para indicar que no fue algo repentino, sino que fue algo que fue creciendo paso a paso.

Lo cierto es que se veía esa cercanía y la gente lo valoraba y lo valora y ve que un funcionario de la ONU es diferente del misionero. Eso ayudó para quitar esa imagen distante del blanco y empezar a sentir que es alguien como nosotros, vive con nosotros, come con nosotros, aunque no siempre le cae bien la comida y le da problemas intestinales, pero al menos hace un esfuerzo. Era un aspecto que evangelizaba y evangeliza más, más que la palabra misma. El segundo punto que se sigue viendo y se veía también, es que el misionero hace el esfuerzo por entrar en la cultura. Por ejemplo, en África se habla mucho de la brujería, pero la brujería también como expresión del miedo. ¿Cómo trataron de ayudar a la gente a entender su miedo que se expresa por la brujería? Por medio de la evangelización: Jesús que nos viene a liberar.

Otro factor es la fraternidad, que ya en África la fraternidad de nuestros pueblos es un valor muy grande, pero que a veces se limita a la tribu: los hermanos son los de mi tribu. Entonces la evangelización, la palabra de Dios, abre un poquito las barreras de las tribus para considerar también que los demás, sean de cualquier tribu, son también hermanos, que todos somos hermanos. En ese sentido nos ayudaron mucho a abrirnos.

De lo negativo o los desafíos, se puede decir que todavía se siente que hay mucha dificultad para bajar un poquito y entrar con el pueblo. Uno que viene de Europa, o viene de América Latina y llega allá, no siempre se acerca para ser reconocido como alguien “de los nuestros”, “de nuestro lado”. Todavía uno los siente más como extranjeros por su manera de intervenir con formas imperativas. Esto todavía se siente y la gente que es buena, pues dice, ¡vamos a aceptarlo, ya que está aquí! Una mujer una vez decía que los dejáramos estar aquí ya que vinieron de

tan lejos. Pero de todas maneras a la gente le gustaría sentir más cercanía.

En mi pueblo existe una costumbre para indicar esa cercanía. Cuando uno tiene a su hijo o su hija y le da el nombre y apellido de alguna persona, por ejemplo de algún misionero, es que se considera que ya hay una gran cercanía con dicha persona. Es un signo de cercanía. Es una cosa muy bonita para decir que ya se le ve como a uno de nosotros.

Otro reto que se ve es la falta de preparación. Se ve que el misionero llega, pero todavía no sabe por dónde va a empezar. Entonces agarra un poquito por aquí y otro por allá, cuando en el momento actual en África hay sectores prioritarios, por ejemplo la salud, la economía, la política... Y es que a veces llega el misionero, quiere hacer mucho, tiene un buen corazón, pero no sabe por dónde empezar y la gente dice: padre, ¿no estudiaste algo?, ¿no aprendiste algo?, y algunos dicen que estudió todo. Pero sí, la gente percibe la falta de preparación sobre qué sector puede orientar su trabajo misionero.

Otro elemento es el testimonio que dan los misioneros sobre África y que a veces queda cortado, incompleto... A manera de ejemplo comparto la siguiente historia. En 1994, el responsable de la comunidad local fue invitado a Italia por primera vez. Llegó allá y observaba todo. Regresó y le pidieron dijera un poquito, dijera algo de cómo vivió, cómo le fue. Entonces él dijo que le sorprendió cómo los "padres" (misioneros) hablan de nosotros allá en Europa. Hablan siempre de lo peor: en África no hay agua, no hay comida, mueren de hambre... y cuando están en África dicen ¡a qué cultura tan bonita!, ¡nos encanta todo, todo, todo! ¿Qué sucede? Que a veces allá en África nos aprecian mucho, nos estiman mucho, pero cuando regresan a sus países expresan más lo negativo, en el momento en que nosotros esperamos que el misionero esté para dar la esperanza y eso se ve en las fotos, en las cartas de los misioneros. Mandan fotos de niños con shorts rotos, niños sin comida, con moscas en la cara... y es verdad, pero eso es una parte de África, no es toda África. ¿Cuándo va a empezar el misionero a tomar buenas fotos y presentar la realidad como está la cosa allá? La gente anhela eso y le gustaría que el misionero diera un testimonio más equilibrado de lo que él ha vivido.

Una vez un misionero llegó a Italia con su mamá y le dice: nosotros allá nos morimos de hambre, allá no hay nada, nada... y una vez le escribió a su mamá una carta en un pedazo de su camisa. La verdad es que es difícil estar allá, vivir en la cultura, pero creo que un papelito para escribir a su mamá no le falta. Pero a veces eso estimula allá en Europa la colaboración... pero no es una imagen completa de África.

CONCLUSIONES

Valoramos y nunca olvidaremos la gran contribución de los misioneros y misioneras en el aspecto humanitario (educación, salud, dignidad humana). Al nivel de la dimensión de la fe no olvidaremos el testimonio de fraternidad fundado en Dios y no solamente en la pertenencia tribal, la ayuda para la superación de miedos expresado por la brujería, las comunidades maduras con frutos abundantes (rito congolés).

Pero esto no quita que aún persisten retos y desafíos como la necesidad del testimonio de fraternidad basada en el evangelio: hacerse uno con el pueblo, sobretodo en momentos difíciles de guerras, epidemias, catástrofes naturales... Se necesita una incorporación sin ánimo de algún tipo de superioridad (de raza, tecnología...), que es a nuestros ojos lo que hace la diferencia de un misionero con un turista o un funcionario de la ONU en este momento en que la discriminación se hace cada vez más fuerte. Esperamos que tenga un fuerte compromiso en áreas fundamentales para nuestra realidad: política, economía y cultura. Y finalmente necesitamos que el misionero de un testimonio equilibrado y sobretodo esperanzador de África.

LA ACTIVIDAD MISIONERA VISTA POR LOS DESTINATARIOS (Hungria)

Roberto Zabos SVD

El país de Hungría significa un reto peculiar para la misión. Habiendo sido un país que como los países europeos se enorgullecían de ser países que enviaban misioneros, ahora se encuentra en una situación en la que desde el punto de vista de quien da este testimonio, está necesitado de misioneros.

Tal vez el reto más importante que presenta Roberto, para los actuales y próximos misioneros es insertarse en un país que está en búsqueda de su identidad. Los últimos años han sido un país al que se le ha dicho que tenía identidad comunista, o fascista y ellos mismos no habían podido "definir" su propia identidad. Ahora los misioneros tienen que vérselas con el "fantasma" de ser probablemente vistos como otros que quieren imponerles una particular forma de ver el mundo y de construcción de su identidad.

Después de esta experiencia de Willy, no sabría qué decir como europeo y al respecto tengo alguna dificultad para responder cuando me preguntan de dónde soy. El hecho es que nací en Yugoslavia, viví un poco en Alemania, estoy ahora en México, pero soy húngaro. Yo creo que la experiencia de estar-vivir en varios países me influyó mucho. Sin embargo ahora me voy a referir sólo a mi experiencia en Hungría.

Primero me referiré a la Iglesia católica en Hungría. El catolicismo, el cristianismo llegó a Hungría a finales del primer mi-

lenio, cuando llegaron las diferentes tribus al centro de Europa y formaron una nación y desde 1031 recibió por el rey la corona del papa. Es un país católico cristiano con toda una vieja tradición de obediencia hacia el papa. Hoy en día no sé si podríamos hablar de esta obediencia al papa como algo privilegiado, en el sistema social y político de Hungría a través de su historia, porque desde 1301 hasta 1989 siempre llegaron de un lado o de otro, diferentes "imperios", que de cierta manera tuvieron su influencia en la nación. El último fue el comunismo que cayó en 1989.

Yo creo que necesitamos mucho tiempo para cambiar esta mentalidad que se formó durante medio siglo, más o menos. El punto más importante donde pusieron el acento fue en que como nación o como grupo social éramos todos una unión, un grupo y teníamos la misma identidad, pero el problema es que esa identidad no era clara. No sabíamos quiénes éramos. Llegaron los rusos y dijeron que éramos comunistas, al mismo tiempo llegaron los alemanes y dijeron que éramos nazis. Frente a esto la iglesia se encerró, pero se encerró en el templo, en la iglesia como edificio. Fuera de eso, fuera del lugar físico del templo no podíamos escuchar nada; ni de religión, ni de Cristo, ni de la iglesia, ... solamente era dentro del templo que lo podíamos oír, pero si alguien entraba a la iglesia y era vista, recibía un "sello" social que lo marginaba de la sociedad. Era difícil encontrar trabajo y participar en la vida social. Con estos condicionamientos muchos se alejaron.

Más o menos desde 1995 llegaron los primeros misioneros, principalmente de Polonia, que conservó muy bien su religiosidad, más bien popular y con esta experiencia bastante rica participaron en la vida eclesial desde 1996. Después de 2000 empezaron a llegar diferentes misioneros, curiosamente para nosotros, de África, de Argentina, de Indonesia, de Japón. Lo curioso era que todos eran de países que nosotros los europeos consideramos como países de misión y también nosotros, aunque nos cueste trabajo, tenemos que reconocer que también somos un país de misión, como dijo el padre David Díaz en su conferencia, pues no podemos hablar sobre la Iglesia que tiene misiones, sino sobre la Iglesia misionera. Ya no podemos distinguir con criterios geográficos cuáles son o no son lugares de misión.

Algo que nos “escandaliza” mucho es que empezaron a llegar, principalmente de Latinoamérica misioneros laicos. Fue un escándalo, porque según el sistema comunista, (perdón por la comparación, pero es parecido a como funcionaba en la iglesia), hay una estructura piramidal que va desde el presidente o gobernante ruso, hasta el último funcionario del sistema social o del sistema político. El “escándalo” viene porque ahora son los de más “abajo”, los laicos, los que llegan como misioneros y no los grandes en la estructura. Esto chocaba muchísimo en la lógica de este sistema y su estructura.

Cuando dejamos de ser parte de este sistema nos preguntamos quiénes somos entonces. Otra vez, después de siete siglos tenemos que empezar a buscar, a construir una nueva identidad, o sea, a decirnos quiénes somos, ahora que llegaron los misioneros laicos, religiosos, religiosas, sacerdotes. Fue impresionante que nos dijeran; bueno, ¿por qué se preocupan por eso?, tienen años con un sistema social, con jerarquía cristiana, pero el problema es que nosotros no somos nosotros, porque nos preocupamos de quienes nos oprimieron directamente, pero nosotros no nos preocupamos por nuestra realidad y desde este punto ahora empezamos a reflexionar. Y es verdad, nos preocupamos por otras personas, pero por nosotros no.

Por otro lado, para nosotros suena escandaloso recibir misioneros para Europa, porque también somos racistas, -aunque se dice que no hay racismo en Europa-, porque aunque no se quiera decir, hoy en Alemania tenemos que ver la situación de los árabes y los turcos, la situación de los africanos en Francia, la situación de los gitanos en Hungría, que están totalmente marginados, fuera de las beneficios sociales... Los misioneros que vienen, -con un agradecimiento muy sincero hacia a ellos-, tienen el valor de llegar a esta situación tan difícil, porque además puede ser que nos los acepten, puede ser que el idioma sea un gran obstáculo. Dicen, por ejemplo, que el húngaro es bastante difícil y aprenderlo les lleva tres o cuatro años. Les comparto que está hoy en Hungría un padre de la India que tiene un poco más de año y medio que llegó. Tenía como medio año en Hungría cuando tuve que hablar a la comunidad que allá tenemos y él me contestó. Pregunté quién contestó. Me dijo que era el padre Sebastián

de la India. Yo me dije, ¡no puede ser!, porque habla perfectamente el húngaro y sin acento y sólo después de medio año, mientras que otros después de cuatro años todavía no lo hablan. Esto se lo comento porque la gente lo valora mucho, valora este esfuerzo y otros esfuerzos. La gente, decía, ve muy bien esto, porque por las dificultades muchos se cansan, y dicen que no pueden más, porque no hay donde practicar sus costumbres, sus valores, no pueden practicar su idioma, no se encuentran con nadie de su cultura y eso les causa muchísimas dificultades, sobre todo si vienen de culturas donde hay un fuerte contenido comunitario. Por ejemplo a los latinos les cuesta mucho el actual individualismo que por allá se vive. Ahora que vivo aquí en México entiendo un poco el por qué a los latino les cuesta tanto. Pero a pesar de todo, yo creo que sí se puede aprender a vivir en ese contexto, pero constato que es bastante difícil para los latinoamericanos y los africanos, pero no imposible. Hace un año llegó un padre de Argentina y con su dinamismo, con su apertura, con su querer practicar con todos y aprender todo lo que puede, con un testimonio muy fuerte, -que antes no se había notado tanto, por lo menos en mi congregación-, se están viendo cosas diferentes y alentadoras. Los padres que no salieron de Hungría estaban en la parroquia, celebraban misa, confesaban, -aunque nadie o casi nadie se iba a confesar-, y viviendo así no tenían problemas, pero llegaron los extranjeros, como este padre argentino y expresaron su deseo de trabajar, no tanto en parroquias, sino en nuevos ámbitos, y se fueron, por decir, a la universidad para ver con quién podían encontrarse y platicar... y así ellos, los extranjeros están formando grupos juveniles que no podían lograr los padres húngaros que no salían de sus parroquias. Estos misioneros están enfrentando las dificultades directamente, y no tengo sino palabras para otorgarles un reconocimiento por su trabajo así, por su esfuerzo, principalmente en Hungría y en casi todos los países de Europa.

Finalmente, sobre esta búsqueda nuestra por la identidad, búsqueda por algún tipo de esperanza, de soluciones..., pues es difícil, porque primero nos preguntamos por dónde vamos a buscar en esa sociedad con una marcada tendencia anti-institucional, que reduce posibilidades a una iglesia que tiende a

mostrarse como institución, cuando pareciera que lo que necesitamos no es que se presente como institución, sino con su apoyo espiritual que se puede ofrecer a todos. Por otro lado, las Iglesias de los países europeos tenemos un problema; ahora estamos recibiendo misioneros, pero antes nosotros enviamos misioneros y ese era uno de nuestros grandes orgullos europeos y ahora tenemos que aceptar que sí necesitamos recibir misioneros.

INSERCIÓN MISIONERA EN UN MUNDO POBRE

Hta. Donata Confalonieri, hj

La Hta. de Jesús, Donata, nos relata con sencillez no tanto su experiencia personal, sino experiencias de de su comunidad en inserción, experiencias en las que en algunas participa ella misma. Nos encontraremos en este pequeño relato experiencias de inserción límites, entre drogadictos, prostitutas y los más pobres entre los pobres. También nos comparte una experiencia de una de sus Hermanitas de comunidad: Blanca, quien en su inserción trabaja como “vagonera” vendiendo algún tipo de producto en los vagones del metro de la ciudad de México.

En este aporte podemos “sentir” el carisma de esta congregación, el Espíritu del comienzo, el Espíritu de Nazaret, el Espíritu de la encarnación silenciosa, el Espíritu de la Visitación y de la levadura en la masa, que nos dice Donata, las caracterizan en donde sea que estén, y en su esencial gratuidad, les permite permanecer en los lugares donde las fracturas y las contradicciones son más grandes, donde cunde la violencia, donde a veces el diálogo está roto... Vamos experimentando que lo primero es “estar con”, aprendiendo a apreciarnos y respetarnos. Es la vida del día a día lo que posibilita una relación de respeto e igualdad, que produce fruto a su tiempo.

1. ¿QUIÉNES SOMOS?

Somos discípulas de Charles de Foucauld (1858-1916) fundadas por la Hta. Magdeleine de Jesús (1898-1989) en Tuggurt, Argelia (África del Norte) en 1939, en medio de los musulmanes. Charles

de Foucauld, o mejor dicho, "Hermano Carlos de Jesús, como le gustaba hacerse llamar, había soñado con fundar congregaciones de hermanos y hermanas, pero solo alcanzó a dar origen, estando en vida, a una pequeña asociación de laicos dispuestos a hacerse evangelizadores y sobretodo a vivir el Evangelio en su vida cotidiana, a la manera de Priscila y Aquila, la pareja de colaboradores y amigos del Apóstol Pablo: Para esta Asociación había escrito un Directorio semejante a un conjunto de consejos espirituales. Cuando Magdalena partió hacia el desierto, siguiendo las huellas del Hno. Carlos, se inspiraba en el Directorio publicado en el 1929.

Así como escribía en sus primeros diarios de Fundación, Magdalena encontraba en Charles de Foucauld, lo que buscaba desde hacía muchos años: "El Evangelio vivido, la pobreza total, el esconderse en medio de las poblaciones abandonadas...y sobretodo, el amor en toda su plenitud: 'Jesús Cáritas, Jesús Amor'". Por otra parte, siguiendo el itinerario y las indicaciones precisas del Hno. Carlos, se sentía ella misma dispuesta a vivir en medio de los musulmanes y en particular con los nómadas del desierto, no a la manera de quien anuncia explícitamente el Evangelio, sino que más bien a la manera de aquel que "barbecha" el terreno antes de sembrar... Era un poco como vivir Nazaret; vida "escondida", y a la vez vida "compartida" y abierta a las relaciones cotidianas.

En este sentido el Hno. Carlos había tomado como modelo el misterio de la Visitación. Describía así su proyecto de vida en la víspera de su partida definitiva hacia el Sahara: "ir a las ovejas más perdidas y ofrecerles el Banquete Divino... y no creo poder hacerlo mejor que llevándoles a Jesús como María en la Visitación: Jesús, el Bien de los Bienes, el SANTIFICADOR supremo, Jesús que se ofrece cada día... Jesús que los bendice cada día. No en balde el Hno. Carlos escogió la Visitación como "fiesta patronal" de los futuros Hermanitos y Hermanitas de Jesús, justamente para que continuara aquel misterio...o sea, "Santificarán a los demás GRITANDO a Jesús y su Evangelio no con las palabras, sino mas bien con la vida y la Eucaristía.

Hta. Magdalena compartía este espíritu, y en su "Manifiesto" mas significativo, el famoso "boletín verde" de 1945, se dirigía de

esta manera a las hermanitas presentes y futuras: "Testiga de Jesús, vivirás mezclada en la masa humana como la levadura en la masa... Este es mi testamento... tienes un Modelo Único, Jesús, no busques ningún otro. Como Jesús durante su vida humana, hazte toda de todos, árabe con los árabes, nómada con los nómadas, obrera con los obreros... pero sobre todo y ante todo, humana en medio de los humanos... Como Jesús, forma parte de esta masa humana, péntrala profundamente... hasta ser una con todos, queriendo ser en media de ellos como la levadura que se pierde en la masa para hacerla crecer".

En numerosas cartas, había indicado cuál sería el camino a seguir: "Antes de ser religiosas, sean cristianas, tengan las virtudes simplemente humanas de hospitalidad y caridad... y solamente después, añadan las virtudes de la vida religiosa (15.7.1942)... estamos hechas para mezclarnos con la multitud, como Jesús en las calles de Galilea... antes del silencio y del retiro, está el gran mandamiento de la caridad. Este es nuestro camino: ser Humanas lo más divinamente posible y ser religiosas lo mas humanamente posible" (18.5.1943)...

Nos reconocemos y somos reconocidas en la Iglesia como "contemplativas, pero contemplativas "en el mundo", así como nos reconocemos y somos reconocidas apóstoles, pero apóstoles sin "obras" ni servicios organizados.

Desde que, en el 1946, a partir del mundo musulmán y con el mismo espíritu, nos difundimos en los ambientes y países mas diversos, vivimos en pequeñas "Fraternidades" insertas en barrios populares, o en situaciones de marginación, viviendo de los mas variados trabajos manuales y teniendo como centro en nuestros departamentos, barracas, carpas o caravanas... una capillita y la Eucaristía. Estamos convencidas de que entre mas nos dejemos plasmar por la Eucaristía, sacramento del amor y signa de unidad, mas nuestro destino se une irrevocablemente a cada persona, grupo humano o pueblo en medio de los cuales vivimos, con Jesús y como Jesús de Nazaret, el Dios con nosotros, el Dios que se hizo Carne y Sangre, "Pan partido para la vida del Mundo". El Hno. Carlos no quería separar el Sacramento del Altar y el Sacramento del Pobre.

2. NUESTRAS INSERCIONES

2.1 Contexto

La ciudad atrae cada vez más gente que busca trabajo, oportunidades de estudios y superación personal y familiar. Es la otra cara de la medalla de la miseria en el campo que expulsa a quienes no pueden sobrevivir o vivir con dignidad.

En nuestro país registramos un dinamismo acelerado hacia la urbanización de nuestra sociedad: más del 70% de la población ya vive en el ambiente urbano. Crecen las colonias populares, los negocios grandes y chicos, los centros de estudios, la administración pública y privada, los centros de diversión, los vicios... crece una vida citadina marcada por un severo individualismo y soledad, por la destrucción del tejido social y la pérdida del sentido comunitario. Hay y habrá cada vez mas deseos frustrados, mayor diversificación laboral, otras relaciones socio-económicas o civiles-políticas y modificaciones culturales profundas que afectan costumbres, comportamientos y formas religiosas. "Vivimos no solamente en una época de cambios, sino en un verdadero cambio de época que transforma los referentes tradicionales de la existencia individual y colectiva. Estos cambios son amplios y profundos e involucran a todas las dimensiones de la vida"... El reto para la Iglesia es una evangelización de la encarnación. Evangelizar es encarnar el Evangelio en los ambientes" (Fragmento de la carta pastoral de los obispos mexicanos).

2.2. Inserción en la "La Candelaria" (Distrito Federal).

Me voy a centrar más en la inserción de "La Candelaria", aunque tenemos inserción en otros partes de la República Mexicana (Ciudad Juárez, Valle del Mezquital, Cuauteppec). "La Candelaria" es una colonia popular en el Distrito Federal. Y antes de presentar esta experiencia, primero quiero mostrar la experiencia de la Hta. Blanca.

Hta. Blanca trabajando como vagoneta (1998)

Desde que llegué al Distrito Federal me impactó profundamente la cantidad creciente de vendedores ambulantes que se encuen-

tran por todos lados, tratando de vender “algo” y ganarse el pan de cada día. Esta realidad me hizo comprender la situación económica tan deteriorada con la que nos enfrentamos los pobres cada día, porque no es tan fácil tomar la determinación de exponerse en la calle a vender.

Un día expresé a las Htas. mi inquietud por solidarizarme con este mundo y pensé esto concretamente; vender en el metro de la ciudad, como tanta gente lo hace (miles); pero esto parecía un sueño, porque no es fácil: hay mafias bien organizadas que controlan a la gente que vende o canta ahí, sea en los vagones o en los pasillos. Y un día un regalo de Dios me salió al encuentro: Paco me puso en contacto con una organización de vendedores. Con esta ayuda me decidí a entrar de “vagonera” (vendedora en los vagones del metro). Para iniciar, una compañera, Lupita, de la “unión de vagoneros del metro” me entrenó en esos andares. El primer día fue terrible, me sentí rebasada, pues vale decir que la venta dentro del metro está prohibida, porque es considerado “zona de alta seguridad”, pues son millones de personas las que circulan por ahí, así que cuando la vigilancia o la policía te sorprende vendiendo, te llevan a un juzgado cívico en calidad de infractor menor, te encierran por unas horas, te piden una multa y si la pagas sales pronto, si no, te dejan mas tiempo. Ya pueden imaginar el ambiente de tensión e inseguridad de ese primer día. No sabía cómo anunciar en el vagón las paletas de dulce que vendía, cómo cuidarme de la vigilancia y de los líderes “contrarios”. Fue un desgaste grande.

Ese día llegué en la tarde a la oración de mi comunidad. Deseaba compartir lo vivido y solo me puse a llorar; era una mezcla entre tensión acumulada y gran alegría de estar en este mundo, compartiendo la misma vida de tantos hermanos y hermanas. Así fue mi bautismo en este mundo del comercio ambulante.

Ahora me siento bastante segura en la venta y me va bastante bien con todo y que el comercio de la calle es muy inseguro; días va bien y otros días no tan bien, así es. Lo más difícil es cuando te sorprende la vigilancia y te llevan a la cárcel; es una situación muy tensa. Varias veces me han llevado, otras veces me he salvado gracias a la ayuda de los mismos usuarios del metro. Cada día es una aventura.

La verdad me siento muy feliz de poder estar ahí, "en el corazón de las masas". Cada día es un encuentro con miles de rostros y tras estos rostros miles de vidas, historias, alegrías, penas, esperanzas... y sencillamente yo estoy ahí, creyendo profundamente que ese hombre, mujer, niño, niña, anciana... es mi hermano y hermana querida que me revela que Dios sigue amando a esta humanidad.

Fraternidad de la Candelaria en el 2000

A raíz del trabajo de Blanca en el metro y de todos los contactos que pudo tener ahí, surgió en nosotras una inquietud por acercarnos a las personas "en situación de calle", particularmente numerosas en el centro de la ciudad. La situación del jardín de la Soledad, donde se concentra toda una población de gente adicta y de sexo-servidoras, se multiplica en los diferentes jardines, parques, puentes, terminales de autobuses y coladeras. Este jardín está situado junto a "La Merced" (un gran mercado de abastos) donde afluyen compradores y vendedores de toda la republica.

Confrontadas par esta realidad y guiadas par el deseo de vivir nuestro carisma hoy, decidimos entrar en el corazón de esta realidad deshumanizada y buscar casa cerca de la Candelaria. Tuvimos la posibilidad de entrar en contacto con personas sensibilizadas con el ambiente y de integrarnos a un equipo interinstitucional (asesorado par Cáritas diocesana, que tomó a cargo la zona). Después de un trabajo de diagnóstico, nació el proyecto "carpa". (Como ya teníamos un tiempo viviendo en la zona, Cáritas nos invita a hacer parte del equipo, y aceptamos. Esta es la primera vez que trabajamos en un equipo interinstitucional).

La carpa plantada en el jardín de la Soledad, en medio de su propio territorio, fue acogida y respetada como espacio de seguridad donde estas personas pudieran respirar por un momento otro aire, sin violencia, sin droga ni prostitución.

Los miembros del equipo - entre los cuales las dos Htas - se reparten las diferentes tareas: plantar la carpa, acoger, y si hay necesidad, recordar las reglas, o sea dejar la "mona" (material empapado en thinner u otro solvente para drogarse) a la entrada, y al interior de la carpa no hacer uso de la violencia, ni con pala-

bras, ni con gestos. Hay mesas para encuentros personales, otras mesitas para los niños, con la posibilidad de aprender a utilizar sus manos, haciendo dibujos, pintando, etc. Se festejan los cumpleaños, se celebran las fiestas populares: Día de Muertos con altar de ofrendas, La Virgen de Guadalupe, Las posadas. (Miriam, sexo-servidora, escribió el texto de la Pastorela). En estas ocasiones varias personas que viven en el Jardín colaboran y participan.

Hay jóvenes estudiantes y trabajadores voluntarios que vienen a ayudar. También algunos de los jóvenes y sexo-servidoras que siguen un proceso con el equipo de la carpa, aceptando los "límites de las reglas", ayudan como voluntarios.

Este lugar se ha convertido para la población en un espacio de escucha, respeto y descanso, con la posibilidad de tomar un café y galletas por solo dos pesos, que es el precio de una "mona".

A lo largo del proceso, el equipo percibió que no podía acercarse a esta población de cualquier manera, y recibieron de Cáritas un modelo de formación para conocer toda la complejidad y situarse en este mundo de la calle. Parte de esta formación fueron los medios y la disciplina para trabajar en equipo que, incluía un acompañamiento personal para poder guardar la distancia, y mantener el equilibrio y la serenidad. De hecho una de las normas del equipo es que los encuentros con la gente se limiten exclusivamente a la calle y a la carpa, para no involucrarse afectivamente e interferir en la libertad y en el proceso de las personas. Esta experiencia nos reveló que poner límites es una cuestión de amor, porque nos ayuda a pensar en ellos y no en nosotras.

Esta experiencia interinstitucional entretejida con nuestro carisma, nos confirma en los valores de la Fraternidad que pone en el centro la persona.

Esta población desfigurada, nos revela constantemente el rostro de lo humano y lo divino. Creemos que toda persona trae su semilla escondida y Dios puso en ella la vida como un don, ya sea ladrón, drogadicto o sexo-servidora.

Analizando los diferentes procesos de las personas, nos llamó la atención que en ellas toda la violencia está conciente, y el amor y la ternura escondidas. En cambio, en nosotros la violen-

cia está escondida y el amor y la ternura la exteriorizamos. Finalmente somos iguales, con la diferencia de que ubicamos estas reacciones de diferente manera.

Crear en la persona y querer mirar hasta el fondo de ella misma, mas allá de su reacción violenta e inmediata, ha sido una experiencia contemplativa. Todo lugar es sagrado y en todo lugar se construye la Fraternidad y se encuentra a Dios, siempre que estemos tejiendo una relación que dignifique y trascienda a las personas.

CONCLUSIÓN

No podemos olvidar que nacimos en tierra del Islam. Muchas de nuestras Fraternidades están realmente insertas en países musulmanes: Magreb, Medio Oriente, incluyendo Palestina, Siria, Irak, Irán, Afganistán y Paquistán. Hoy todavía lo que ha sido el Espíritu del comienzo, el Espíritu de Nazaret, el Espíritu de la encarnación silenciosa, el Espíritu de la Visitación y de la levadura en la masa, nos caracterizan en donde sea que estemos, y en su esencial gratuidad, nos permite permanecer en los lugares donde las fracturas y las contradicciones son mas grandes, donde cunde la violencia, donde a veces el diálogo está roto... Vamos experimentando que lo primero es "estar con", aprendiendo a apreciarnos y respetarnos. Es la vida del día a día lo que posibilita una relación de respeto e igualdad, que produce fruto a su tiempo.

En donde sea que estemos, nuestra oración insistente sube al Padre cada día por nuestros hermanos y hermanas del Islam y del mundo entero. Y nuestra vida es ofrecida en intercesión para que se reconstruyan las relaciones de convivencia en la verdad, la justicia, el amor y la libertad... Eso creemos y esperamos con firmeza.

ESTUDIAR TEOLOGÍA DESDE LA EXPERIENCIA DE LA MISIÓN (Chad/México)

Clara Malo C. rscj

Cuando oímos hablar de “misión”, pensamos automáticamente en misiones más o menos lejanas, tal vez por el hecho de estar en un ambiente donde la misión Ad gentes es algo cotidiano, pero hoy prefiero compartir con ustedes mi trabajo en Xalapa, Veracruz, donde trabajé dos años justo antes de iniciar la Teología.

¿Puede uno “saltar fronteras” dentro del propio país? Sí, muchísimas. Fronteras culturales, ideológicas, personales, teológicas... Durante esos años viví y trabajé en colonias marginadas de la ciudad, precisamente donde terminaba el pavimento; creo que junto con el pavimento se terminaba también una serie de cosas que damos por supuestas quienes acostumbramos una vida urbana clasemediera.

Vamos a hablar de Teología, así que no les voy a contar toda la realidad que descubrí ahí. Sólo les comparto tres experiencias que ahondaron mi comprensión del Dios de Jesús, y que creo que me confirmaron el deseo de estudiar la Teología “en forma”.

1. EL ÉXODO

Uno de los proyectos en los que trabajé tenía que ver con niños y niñas desnutridos y cuando hablamos de desnutrición estamos implicando muchas cosas: pobreza, descuido, situaciones límite de riesgo. Recuerdo especialmente a una familia: una mujer (soltera) y cinco hijos, cada uno con alguna discapacidad física o mental. En un momento dado, la mamá se fue, dejando a los niños con un abuelo que los maltrataba... En la comunidad está-

bamos en el dilema de denunciar o no el caso al DIF (Organismo gubernamental de defensa de la familia), cuando la mamá me llamó por teléfono y me dijo: "Vine por los niños, pero necesito una camioneta para llevarme las cosas...". Corrí por un vecino y allá fuimos. Nunca se me olvidará la escena: la sonrisa de oreja a oreja de los niños, juntando algunas cositas en una bolsa de plástico. El único mueble de algún valor era la estufa, y no había otro modo de sacarla que romper las paredes de la casa. Desde esa tarde, cada vez que escucho el relato del Éxodo, se me viene la imagen de nosotras dos y los niños arrancando los cartones que formaban la pared, para sacar rápido las cosas, antes de que volviera el abuelo y nos descubriera...

He tenido espacio de retomar varias veces esa experiencia. Creo que ha quedado para mí como un modelo de lo que Dios quiere hacer en nuestras vidas: sacarnos de una situación de encierro y opresión para llevarnos a la libertad... ¿Se arregló la situación de la familia? No lo sé. Pocas cosas son "completas" o "perfectas"... pero esa tarde se me regaló la experiencia de ser cómplice de Dios en la liberación de una familia muy querida.

2. LA ENCARNACIÓN

Cuando nos encontramos frente a situaciones límite de dolor, de vulnerabilidad, o el absurdo de la injusticia, tarde o temprano nos tenemos que hacer preguntas básicas: ¿está Dios aquí o no? ¿Qué significa aquí la resurrección? ¿Tiene sentido hablar de Reino? ¿Vale la pena hablar de "esperanza" o de "transformación"? Son preguntas que me acompañaron ese tiempo, y creo que la respuesta se fue abriendo camino poco a poco: Dios estaba ahí, encarnado en esos niños, viviendo entre el lodo, esperando nuestra respuesta... Entrar en cada una de esas casas de lámina significaba entrar en el misterio de Dios: un Dios hecho carne, un Dios con hambre, un Dios vestido de vulnerabilidad. Un Dios que me esperaba ahí para partir su pan... que me conducía por caminos "hacia abajo", distintos a los caminos "hacia arriba" que se nos proponen normalmente.

No es metáfora... Recuerdo un día concreto: era octubre, y durante días llovió sin parar. Cuando se desbordaron las presas

y los ríos de Veracruz, hubo pueblos que quedaron arrasados. Yo bajé a uno de ellos: Las Minas. El camino lleno de curvas parecía no tener fondo... cada vez más abajo. Y al llegar al final, encontramos un pueblo dividido por la mitad por una cicatriz que dejó el río y que arrastró calles y casas. Una familia nos invitó a su casa... querían hablar. Y ahí nos quedamos, en esa casa rota, mientras compartían con nosotras su historia y el café de una despensa que les había dado la Cruz Roja. Casi resulta redundante hablar de la viuda pobre, ¿no lo creen? O de la última cena, con el pan partido. O de Jesús y su corazón abierto, del que sin embargo sale agua...

3. EL REINO

Hasta ahora pareciera que todo fue dolor y dudas, pero la vida es siempre una mezcla. De ese tiempo de Xalapa, atesoro también el recuerdo de un día en que creo que supe qué quería decir Jesús cuando hablaba del Reino: fue un día de campo en el jardín botánico.

Ese día fuimos con los niños del proyecto de nutrición y sus mamás, sólo a jugar y comer. Las risas de las mujeres, la alegría de los niños, la sensación de que al menos en ese momento, todos y todas tenían futuro, estaban erguidos y con dignidad y la comida alcanzaba para todos, es para mí la "foto" del banquete del Reino. Y me habla también de la fuerza de lo pequeño y concreto, de cómo podemos construir espacios de esperanza...

4. ESTUDIAR TEOLOGÍA

¿Para qué estudiar la teología? Cuando inicié la carrera estaba a punto de hacer los votos perpetuos. Llevaba ya seis años con un trabajo apostólico de tiempo completo, y en mis primeros años de formación había estudiado lo "básico" de Biblia, Cristología, etc. La verdad es que ya desde entonces hacía una relectura de fe de lo que iba viviendo. ¿Necesitaba más?

Creo que puedo explicar mi deseo y necesidad de estudiar a través de una novela que espero que todos hayan leído: *Momo*. Habla de una niña que descubre el lugar donde surge el tiempo.

En algún momento se le concede entrar dentro de su propio corazón, y descubre ahí un universo increíble. Tras la experiencia, quiere ir corriendo a contarla a sus amigos, cada vez más agobiados por un estilo de vida apresurado y "sin tiempo", pero al intentar hablar, se da cuenta de que no tiene palabras para expresar lo vivido. El Maestro Hora (un anciano que de alguna manera representa a Dios), la hace dormir durante un año, para dar tiempo "a que crezcan en ella las palabras...".

Me parece que eso es lo que la Teología puede hacer por nosotros: prestarnos palabras para dar razón de lo que creemos. Dar-nos tiempo y espacio para entrar en nuestro propio corazón, y dejar que nazcan las palabras que expresen de algún modo el misterio de Dios que se va tejiendo en nuestra vida. Entender así, y confirmar, que cada vez que acompañamos el proceso de alguien de ser libre, estamos repitiendo el Éxodo. Dialogar con teólogos viejos y nuevos que nos confirman la noticia estremece-dora: nuestro Dios de verdad se encarnó... y es a través de esta carne vulnerable que podemos acceder a su misterio. Revisar una y otra vez los conceptos que hemos construido acerca de lo humano, para ensanchar nuestra mirada y reconocer que más allá que cualquier código moral, la única norma es la del amor y la humanización.

Por otra parte, en un momento dado lo de las "palabras" tam-bién se vuelve relativo... Aquí conecto con la experiencia "misionera" que viví en el Chad. La verdad es que sólo pasé ahí ocho meses, y creo que apenas estaba pasando la etapa del "turismo misionero" cuando salí de ahí. ¿Qué pude hacer? No mucho. Pero aprendí muchísimo de esa experiencia de sumergirme en otro mundo, con otros modelos, otras costumbres y una serie de len-guas en las que apenas me pude comunicar. De hecho, cuando recojo mi experiencia, el mejor momento de comunicación creo que lo viví con algunos enfermos del hospital, con los que no podía hablar con palabras, pero sí con gestos... Me acercaba y los tocaba... y para mí, eso era lo único válido que podía hacer, por-que creo que es lo que hubiera hecho Jesús.

¿Basta "estudiar"? Desde mi experiencia, creo que eso es im-portante, pero no es todo. No es lo mismo estudiar teología que ser teólogos. Creo que sin la experiencia apostólica previa, los

contenidos de teología no hubieran tenido dónde echar raíz. Tampoco hubiera sido lo mismo esta carrera sin la oportunidad de compartir un sinnúmero de “cafés teológicos” con mis amigos, en donde “masticábamos” lo visto en clase, pasándolo por el filtro de la experiencia personal, de las anécdotas, de las preguntas...

El ejemplo que mencionaba de *Momo* me remite a lo que creo más importante: no podemos hacer de verdad Teología si no hemos viajado antes a nuestro propio corazón. Y cuando hablo de ir al corazón no me refiero solamente al proceso de conocernos, saber nuestra historia y manejar nuestros conflictos (eso ya sería bastante, pero es proceso de toda la vida); importa también haber ido *desde el corazón* al encuentro de los otros. Y desde luego, habernos encontrado *en* el corazón y *desde* el corazón, con nuestro Dios. Si hemos tenido el privilegio de caminar por el lodo, de tocar el dolor y la alegría, de quedarnos “sin saber y sin entender” frente al misterio de la vida, del amor, de la amistad, de la pobreza o de la muerte... *entonces* la Teología podrá enseñarnos a formular preguntas y a aventurar respuestas. Se nos afinará el sentido común para detectar cuándo las palabras sueñan a hueco y hay que cambiarlas. Podremos poco a poco distinguir lo importante de lo superfluo... los contenidos que iluminan la vida y aquellos que son puro discurso teórico y auto-complaciente.

Creo que esta es la experiencia que puedo compartir. Como me pidieron que los animara, quiero compartir con ustedes unas palabras de un canto que en muchos momentos me han sacudido:

*No, permanecer y transcurrir
no es perdurar, no es existir
ni honrar la vida.*

*Eso de durar y transcurrir
no nos da derecho a presumir,
porque no es lo mismo que vivir
honrar la vida.*

LA MISIÓN: HORIZONTE PARA LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS (México)

Marco Antonio Badillo, M.J.

La experiencia que voy a compartir es una experiencia que tuve la gracia de vivir durante un año y medio en una de las comunidades de la sierra Huasteca, en el Estado de San Luis Potosí.

Lo que haré es presentar una breve descripción de lo que es, o en lo que consiste esta experiencia y en particular la importancia que tiene como horizonte para los estudios teológicos.

1. COMUNIDADES MARGINADAS

La comunidad a la que hago referencia es una comunidad indígena en la Huasteca potosina, cuya ubicación geográfica la ha mantenido marginada durante mucho tiempo. La Huasteca es una región que comprende los estados de San Luis Potosí, Hidalgo, Veracruz y Tamaulipas. Entre sus montañas hay comunidades *pames*, *nahuas*... Yo estuve trabajando con las comunidades *pames*. Precisamente esta ubicación geográfica la margina del contexto de desarrollo que vive el país y la hace un lugar de una particular pobreza y aislamiento. Son comunidades que viven de la tierra, particularmente de la cosecha de naranja, caña y cada vez menos del maíz. Sus habitantes podríamos decir que son jornaleros y campesinos y aquí empieza una de sus desventajas más fuertes. En primer lugar son campesinos, son pobres, no tienen tierra y además son indígenas.

Este es parte del contexto de marginación en que mi comunidad desde hace varios años ha estado trabajando con una problemática muy variada, que se refiere básicamente a cuestiones

sociales en torno a la pobreza y pastorales referentes a cuestiones del trabajo a nivel comunidad, a nivel de inculturación, al trabajo en equipo, porque somos varias comunidades misioneras las que trabajamos allá.

Nosotros en su mayoría ya sabemos en qué consisten las realidades indígenas de marginación en nuestro país. La marginación produce o lleva a una falta de estructuras en todos los sentidos (salud, educación, desarrollo económico...) y la falta de estructuras lleva a padecer problemas, como en este caso el fenómeno de la migración de muchos indígenas hacia las ciudades grandes como lo son Monterrey, San Luis Potosí, Guadalajara y la ciudad de México.

El problema es que con el proceso de la migración se dan rompimientos, sobre todo a nivel de estructura interna, es decir, en la propia cultura. Los problemas que viven las comunidades son precisamente porque ya no son comunidades. Las comunidades se fragmentaron. El señor, la señora o el joven que sale de su comunidad a trabajar, lo que menos quiere hacer es hablar su lengua materna y lo menos que quiere hacer es agarrar otra vez el azadón y trabajar la tierra. Se dan problemas muy fuertes de alcoholismo entre los hombres, sobre todo jóvenes y últimamente también entre las mujeres. Son cosas que todos hemos oído y tristemente son parte del panorama de nuestras comunidades indígenas en un contexto de gran marginación.

Ahí tuve la dicha de trabajar. Mi trabajo consistía en un principio en tener un acercamiento a esa cultura. Es una cultura rica en signos, en elementos cosmogónicos, rica en su vida. Tienen una visión muy particular de la creación, del origen del hombre, del mundo y sin embargo de esto, casi todo lo han perdido. Los valores que traen de la ciudad son lo que ahora rigen la vida de estas comunidades.

Mi "primer trabajo" fue un acercamiento: vivir en las comunidades, estar con ellas, aprender de ellas... El esquema mediante el cual conocí a la comunidad era muy sencillo. La organización de las visitas a las comunidades era por semana. Se hacía un rol entre los hermanos de la comunidad religiosa-misionera para ir y vivir una semana en una pequeña comunidad indígena,

luego de transcurrir ese tiempo se regresaba a la parroquia y otro compañero se iba y así hacíamos un rol para estar en las pequeñas comunidades aprendiendo, ayudando...

Cabe reconocer que ayuda lo que la teología le llega a dar a uno en su preparación, sobre todo a la hora de acompañar a los grupos de catequistas, que siguen siendo gente muy noble y que siguen siendo los principales agentes de trabajo dentro de las comunidades, al grado que hay comunidades que rigen su organización en base al modo, la dinámica en que estas personas se organizan.

Como ya lo dije, esta región ha estado mucho tiempo olvidada, incluso hasta de la misma Iglesia. Cierta acomodación hacía poco deseable ir a la sierra y tener que caminar largas jornadas... Otro elemento donde se ve cierto abandono es p.e. que hasta hace poco más de dos años que la comunidad tiene su obispo. Durante muchos años la diócesis estuvo vacante. O a veces la atención prestada no es siempre la mejor. Por decir, hay un plan de pastoral indígena que le llaman "pastoral de multitudes", en el que hay celebraciones masivas con capillas llenas, templos llenos. Algunos dicen que esto se queda sólo en el folclor y que el reto es vivir e introducir los signos del Reino en cada símbolo-signo que existe en las comunidades.

Yo sólo estuve año y medio por allá. Eso es muy poco tiempo. No se hace mucho, no se hace nada, y sin embargo la mayor riqueza de estas experiencias la lleva uno en el hecho de conocer, de aprender y de vivir.

2. RETOS PARA LA TEOLOGÍA

En base a esto quiero compartirles lo que para mí representa los retos para la teología en esta particular experiencia que les comparto.

Como estudiante del cuarto año de teología, creo que el reto de la teología respecto a una estructura educativa ha sido definir los perfiles de la gente que estudia, de la gente que egresa, pues en particular la teología ha sido casi siempre parte de lo que se llama la carrera eclesiástica. Se ha insistido mucho en la diná-

mica clerical. Si la tendencia es esa uno se puede preguntar de una determinada escuela de teología, ¿qué tipo de sujetos forma?, ¿hacia quiénes están destinados los ahí formados?, ¿se forman pastores?, ¿se forman clérigos?, ¿se forman teólogos?, ¿se formarán tal vez discípulos?, o tal vez muchos burócratas, que es en lo que muchos venimos terminando, sobre todo aquí en la ciudad de México.

Esta experiencia a mí en lo particular me ha llevado a cuestionarme esto, en especial lo que tiene que ver con la preparación para la experiencia de misión, porque en la Escuela donde estudio, que es relativamente reciente y donde la mayoría de las comunidades ahí inscritas somos comunidades misioneras, poco se ha abordado este asunto. Me parece necesario introducir en el estudio de la teología el punto de las misiones. Creo yo que en nuestras instituciones, particularmente la mía, han faltado espacios de reflexión, de trabajo, en este sentido.

Otro reto que observo es que la poca participación de los laicos, las mujeres en algunas instituciones refleja que nos hemos ido más por la *clericalización* de los estudios de la teología.

Otro de los retos en el contexto de la misión es el de la interdisciplinariedad, el hecho de no ver la teología como lo último. A veces, tengo la impresión, que nosotros nos reservamos el derecho de decir la última palabra, y sin embargo en el contexto de las misiones es sabido y es probado que el misionero tiene que ser una persona que no solamente habla de teología, como se ha dicho y sabe dar razón de nuestra fe, sino que, sobretodo en situaciones donde apremian muchas cuestiones sociales de destrucción humana, hay que dar razones de otras cosas y la teología tiene que abrirse a un campo más abierto donde sepa incluir otro tipo de disciplinas.

CONCLUSIÓN

Particular y personalmente para mí esta experiencia representó un punto definitivo en el sentido de una opción de vida. Todos sabemos que quien va a misiones o tiene este tipo de experiencias no puede llegar de la experiencia y decir que no ha visto nada. No puede ser indiferente. Una experiencia así no te puede

dejar igual. En lo personal ha ido definiendo lo que es mi proceso como religioso misionero.

La realidad indígena en nuestro país es una realidad que se ha “tapado” muchas veces, se ha ocultado y sin embargo hay mucha gente que está trabajando y que poco se conoce de ellas.

Estamos seguros de que estos espacios dan apoyo y ayudan a esta praxis misionera como teólogos, como religiosos, como estudiantes.

LA MISIÓN: HORIZONTE PARA LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS (Puerto Rico)

Orlando Bonilla Colorado S.T.

Dado que el misionero no es un simple trabajador social, sino que ante todo es un portador de la buena noticia del Reino (aunque esto no excluye lo social) se ve en la obligación y en la necesidad de establecer una relación personal con Dios. Esto sólo se da como fruto de una fe adulta libre de cualquier conducta infantil, y de una fe que brota de la necesidad que tiene el hombre de la salvación. En la realización de estos aspectos contribuye en gran medida la teología. Además considero que sólo desde esta relación genuina con Dios, podemos encontrarle a la teología su verdadero sentido, que no consiste en un mero conocimiento de la revelación divina, sino que además ayuda a crecer en los valores del reino de Dios que compartimos en la misión.

UBICACIÓN

La misión a la cual me voy a referir, para luego presentar brevemente la importancia de los estudios teológicos frente a la misión, está ubicada en Puerto Rico, concretamente en la costa norte, en el municipio de Loíza. Esta es una misión que cuenta con una rica tradición. Su origen se remota al tiempo de los primeros esfuerzos de la colonización europea en estas tierras, aproximadamente en 1729. Para esta época, la misión estuvo a cargo de la Orden de los Dominicos. El templo construido en este entonces y que hoy es un monumento nacional sirvió como refugio a los esclavos negros que llegaron a estas tierras que en

aquel entonces estaban habitadas por los indios Tainos. Hubo un periodo en la historia en el que la actividad misionera, no fue tan frecuente en este municipio. Una de las razones fue porque el templo que se había construido sufrió daños en 1867 por un terremoto y por el huracán san Felipe en 1876. En 1957 se inició la obra de restauración. A partir de ahí, muchos sacerdotes misioneros llegaron a esta parroquia; llegando así hasta nuestros días, donde hay una fuerte presencia misionera.

Bajo este contexto, tenemos una población afroamericana que habita en estas tierras con la cual se comparte actualmente el mensaje del Evangelio.

Yo tuve la oportunidad de trabajar durante un año en esta misión. La intención principal respondió al hecho de vivir y familiarizarme con lo que es la vida misionera, y sus exigencias.

Las necesidades más apremiantes en esta misión aluden ante todo al campo de la fe, de la convivencia familiar y de la juventud; existe un alto índice de drogadicción y violencia. Es aquí en esta realidad que amenaza la vida donde se ve la necesidad de proclamar el mensaje del Evangelio, y considero que en gran medida se da una respuesta, por parte del pastor y los fieles que actualmente dirigen esta misión.

Estoy conciente que un año de misión no es mucho tiempo, porque para tener conocimiento de la cultura –pues yo soy colombiano- en la que se va realizar la misión se necesita de un periodo de tiempo más extenso. Sin embargo esta experiencia de misión que tuve en Puerto Rico ha sido edificante para mí en esta etapa de mi vida, en vista a que en un futuro tendré la oportunidad de dedicarme por completo a la misión. Además esta experiencia fue importante porque me permitió ver con mayor claridad la importancia que tiene la teología para la misión. A partir de aquí considero que hay tres aportaciones de la teología que son indispensables y que contribuyen en gran medida a la misión, pero antes de referirme a estas aportaciones quiero señalar algo que también es indispensable y que frente a la experiencia de misión cobra un valor fundamental.

Dado que el misionero no es un simple trabajador social, sino que ante todo es un portador de la buena noticia del Reino (aun-

que esto no excluye lo social) se ve en la obligación y en la necesidad de establecer una relación personal con Dios. Esto sólo se da como fruto de una fe adulta libre de cualquier conducta infantil, y de una fe que brota de la necesidad que tiene el hombre de la salvación. En la realización de estos aspectos contribuye en gran medida la teología. Además considero que sólo desde esta relación genuina con Dios, podemos encontrarle a la teología su verdadero sentido, que no consiste en un mero conocimiento de la revelación divina, sino que además ayuda a crecer en los valores del reino de Dios que compartimos en la misión.

Después de haber hecho estos señalamientos paso a compartir las tres aportaciones que considero que nos da la teología para la misión.

1. LA TEOLOGÍA NOS AYUDA A MADURAR EN LA FE

Esto sucede porque la teología nos permite quitar el velo que oscurece el rostro del verdadero Dios que se nos ha revelado en Jesús. Este Dios que se nos mostró en Jesús nos invita a ser protagonistas de nuestra propia historia pero guiados por su Espíritu. Por tanto, para que esto ocurra se debe vivir de manera adulta y responsable la fe que profesamos en Dios como salvador. Dios salva pero no salva al margen del ser humano. La participación del hombre es indispensable para que la salvación pueda concretarse en la historia.

2. LA TEOLOGÍA NOS APORTA LA DIMENSIÓN CRÍTICA

Siendo cierto que la teología nos permite crecer y madurar en la fe para vivir en el mundo de una manera responsable, también nos permite ser persona crítica en si misma, frente a la realidad y frente a las falsas imágenes de Dios que nos presenta el mundo.

Aquí surgen interrogantes que nos llevan a cuestionar las imágenes que tenemos de Dios frente a la verdadera imagen de Dios revelada en Jesús. El hombre se encuentra entre dos realidades, por una parte se encuentra con el bien, pero por otra parte con la abundancia del mal. En esta tensión le toca al hombre entrar en un camino de discernimiento diario para descubrir cuál

es el mejor camino que lo lleva a la plenitud de su existencia. Por tanto, el experimentar estas realidades en la vida personal se hace necesaria esta dimensión crítica. Además de esto, la situación se vuelve más compleja si tomamos en cuenta que cada persona tiene una manera propia de pensar, de comportarse y de ver el mundo, que no necesariamente responde a la relación con Dios desde las exigencias de los valores del reino que nos presenta Jesús. Por todo esto se hace importante mantenernos en una actitud crítica.

3. Dar razón de la fe, pero con fundamento.

Este aporte de la teología nos ayuda a responder a las preguntas ¿que implicaciones tiene la fe en la vida diaria del creyente?, ¿Vale la pena creer o no vale la pena creer?

Desafortunadamente tendemos a vivir en una separación, entre las cosas de Dios y las cosas que llamamos del mundo. Pareciera que lo uno no tiene que ver con lo otro; pero en nuestra propia experiencia nos damos cuenta que si tiene que ver lo uno con lo otro, porque el ser humano no solo necesita de la palabra de Dios, sino también de todo lo que produce, y utiliza en la vida, es decir de todos los bienes materiales que son necesario para la vida. Muchos sufren las consecuencias de esta separación que desarticula el proceso de vivir en integridad con las cosas de Dios y las que pudieran llamarse del mundo.

El campo de misión pone de relieve este desajuste en que vivimos muchas personas, y esto es lo que permite descubrir la importancia de la teología, porque como ya lo he mencionado en el primer punto, la teología nos permite quitar el velo que nubla el rostro de Dios; por tanto, la teología nos ayuda a ver la relación que debe existir entre la "cosas que llamamos del mundo" y las "cosas que llamamos de Dios", dándonos cuenta así que el creyente nunca puede llegar a realizarse a plenitud si no logra vivir en esta relacionalidad. Ya Dios nos mostró esta relación al encarnarse asumiendo la naturaleza humana.

Finalmente, debo señalar que esta manera propia de valorar la teología ha sido en vista a mi experiencia de misión. De la

misma manera considero que es importante mirar cómo nos situamos frente a los estudios teológicos en relación a la misión, de lo contrario estos pueden perder su verdadero sentido y quedarse en un mero “conocimiento humano”, que no contribuye a la continuación del reino de Dios en este mundo.

LA MISIÓN: HORIZONTE PARA LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS (Kenya)

Sergio Segura Romero, M.G.

Estamos llamados hoy día como teólogos y estudiantes de teología a procurar una reflexión teológica que nazca de la experiencia de las personas con las que estamos llamados a trabajar en su deseo por aniquilar la situación de opresión, de pobreza y de marginación en la que viven, especialmente en el pueblo africano. La realidad de este continente debe ser interpelada por el mensaje evangélico de Jesucristo que quiere que tengamos vida en abundancia.

El desafío es este: prepararnos a conciencia para ser fieles proclamadores de la Buena Nueva y auténticos profetas ante la realidad desoladora en la que se encuentra el pueblo Keniano. No debemos y no podemos proclamar al Dios del amor sin poner de manifiesto que Él obra en la historia y que nosotros somos colaboradores en la edificación de su plan salvífico.

1. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO DE KENYA

Comenzaremos echando un vistazo al país de Kenya. Este territorio fue una colonia británica que consiguió su independencia el 12 de diciembre de 1963. Kenya tiene una superficie territorial de 582.640 km²; su ciudad capital, en donde realicé principalmente mi experiencia, es la ciudad de Nairobi¹. Geográficamente, Kenya limita al norte con Sudán, Etiopía y Somalia, al sur con Tanzania y el Océano Índico, al este con Somalia, y al

¹. En la lengua *Maasai*, Lugar frío

Oeste con Uganda y Tanzania. Se distinguen cuatro zonas geográficamente diferenciadas: la meseta central dominada por el Valle del Rift que la atraviesa de norte a sur, desde el Lago Turkana hasta el Lago Magadí; la meseta occidental, donde se encuentran el Lago Victoria, el Monte Elgón y los principales Parques Nacionales de Kenya; el cinturón litoral con 500 kilómetros de costas y la zona semidesértica del noreste del país dominada por el desierto de Chalbi.

Durante siglos, la región fue una de las más prósperas gracias a sus constantes relaciones comerciales con las flotas árabes del Océano Índico. En el siglo XVI, otros comerciantes, esta vez europeos, comienzan a acercarse a sus costas. A partir de ese siglo comenzará la pugna entre árabes y portugueses por hacerse del control comercial. Pero hacia 1720, los portugueses desistieron del empeño y el sultanato de Omán volvió a recuperar su anterior predominio.

Un siglo más tarde, en la década de 1820, los británicos en competencia con los alemanes, conseguirían sentar las bases para la que sería segunda colonia en importancia del imperio británico. Con la oposición y resistencia armada del pueblo Maasai, hacia 1890 los ingleses consiguieron imponerse y ocupar la mayor parte del país, llevando a cabo la realización de la principal infraestructura necesaria para la explotación del país, la construcción del ferrocarril desde Uganda a Mombasa, en la costa Keniana. Esto permitió que desde comienzos del siglo XX, la administración británica facilitara la instalación de numerosos colonos europeos que fueron arrebatando y echando de sus tierras a los pueblos autóctonos.

Pronto la resistencia de los Kenianos en defensa de sus derechos sobre las tierras, así como por sus derechos políticos y económicos, encontraron un portavoz; Jomo Kenyatta, que supo, durante los años 30 y 40, buscar eco a sus demandas en la prensa europea. Terminada la Segunda Guerra Mundial, estas demandas se transformaron en la exigencia de la independencia de Kenya, exigencia que a menudo se manifestó de forma violenta, especialmente de los años 1948 a 1951, en que la guerrilla del Mau-Mau fue más activa. En 1963, el partido Kenyan African National Union (KANU), presidido por Kenyatta, y a pesar de los

intentos ingleses por crear otra alternativa, conseguía la proclamación de la independencia.

Tras el fallecimiento de Jomo Kenyatta en 1978, su favorito durante años en el gobierno, Daniel Arap Moi, se convirtió en el segundo presidente de la República. Y si Kenyatta fue acusado en numerosas ocasiones de autoritarismo, su sucesor seguiría la misma política represiva y, en 1982, ilegalizó a todos los partidos de la oposición, instaurando el régimen de partido único.

Finalmente, en diciembre de 2002 y después de 24 años gobernando el país, Moi fue sustituido por el que será el tercer Presidente de Kenya, Mwai Kibaki, que consiguió una aplastante mayoría de los votos, sobre el candidato propuesto por su antecesor, Uhuru Kenyatta.

2. MI EXPERIENCIA

La experiencia de tres años (1999-2002) que realicé en Kenya consistió en el aprendizaje del idioma inglés, en el primer año, y en el estudio de la teología, en los años siguientes en el teologado jesuita para el África del sur del Sahara, o África negra. Los sábados y domingos de cada semana me insertaba en una de las realidades más crudas del país: el *Slum*² de "Kibera". Éste es un asentamiento irregular de aproximadamente 600,000 personas, principalmente obreros, que laboran en la capital y que se establecen en este lugar, debido a los bajos salarios que perciben, mismos que resultan insuficientes para pagar la renta en otro lugar más digno. Por otro lado, durante los periodos vacacionales, realizaba experiencia misionera *ad gentes* en las parroquias atendidas por los Misioneros de Guadalupe fuera de la ciudad de Nairobi. Estas parroquias tienen una población mayoritariamente étnica en su forma tradicional, es así como pude conocer más de cerca a grupos como los *Maasai*, los *Kipsigi* y los *Turkana*, teniendo mi experiencia más fuerte con estos últimos.

Estudiar y realizar pastoral en un país ajeno al propio implica ciertas necesidades tales como el conocimiento y la vivencia de las realidades culturales del país al que se va y el aprendizaje de

². Barrio bajo

la lengua local, como mínimo. Y Kenya, no es la excepción. De hecho, creo que sería inútil realizar cualquier tipo de actividad si no se conoce ó, al menos, se tiene el mínimo contacto con estas realidades culturales. Y es que en Kenya todo comportamiento está impregnado por la vida, el respeto a los ancianos, la familia, los ancestros y otros elementos constitutivos de las culturas africanas. Sin embargo, debido a muchos factores económicos, sociales, políticos, etc., los valores culturales en Kenya han sido afectados negativamente. Esto es más evidente en las zonas urbanas. La excesiva violencia, tanto por parte del gobierno como de los propios ciudadanos, ha dado origen a una cultura de la sospecha y el miedo. La vida no es, definitivamente, un valor imperante en una sociedad como la de *Kibera*, por ejemplo, donde familias enteras no tienen suficiente comida, tierra, educación, salud y no cuentan con ningún servicio público³. Además de eso, el impacto de la globalización en las culturas Kenianas es cada vez más evidente. El uso de teléfonos celulares, internet, restaurantes de comida rápida, programas televisivos y de radio (como los así conocidos *reality shows*) son algunos de los signos de que la cultura global está envolviendo cada día más a la sociedad Keniana.

El aprendizaje de la lengua, por otro lado, fue una de las experiencias más fascinantes de mi estancia en ese país. Fue como nacer de nuevo y aprender un lenguaje nuevo. Ellos, los Kenyanos, eran como una madre quien te ayuda a descifrar el universo simbólico de la realidad. Fue como un nacer de nuevo. Aprendí que una de las cosas más importantes para aprender una lengua es perderle el miedo y tener confianza en uno mismo.

3. RETOS Y DESAFÍOS

En mi poca experiencia, pude constatar que el anuncio del evangelio en África tiene que ir necesariamente unido a la promoción de lo social. Los derechos humanos, la defensa de la dignidad de la persona –en especial de la mujer–, el trabajo por la justicia y la paz, etc., se vuelven elementos imperantes en la predicación del

³. Sólo por mencionar un ejemplo, en *Kibera* –según recientes datos– una sola letrina es utilizada por casi 5000 personas.

Reino de Dios. Entonces, ¿cómo predicarle la Buena Nueva de liberación a una persona que gran parte de su vida —si no es que toda— ha vivido en condiciones deplorables? ¿Cómo puede ser Dios su Salvador y liberador en esa realidad de opresión? Este es, desde mi punto de vista uno de los desafíos más grandes de la contextualización del anuncio del Evangelio.

Por su parte, el gobierno no hace mucho por eliminar la pobreza extrema en la que viven sus ciudadanos. El anterior presidente, Daniel Arap Moi, creó un gobierno autoritario basado en intereses personales, familiares o tribales, y no tanto en intereses nacionales. En diciembre del 2001, por ejemplo, decretó que los habitantes del barrio de *Kibera* —en su gran mayoría de la tribu de los *Luo*— ya no pagaran renta a los “dueños” de los “cuartuchos” en donde viven, quienes pertenecen a otra tribu. El saldo de la batalla, porque pagaran sus rentas y la negativa de hacerlo, fue de aproximadamente de 50 muertos, varios heridos y cerca de 100 familias fueron dejadas sin hogar. Muchas decisiones como esa marcaron 24 años de su gobierno. Otro ejemplo es el de la muerte del padre Kaiser; un sacerdote de la congregación de los misioneros de Mill Hill, quien fue asesinado por denunciar la violación de tres adolescentes por parte de un diputado amigo de Arap Moi, y de quien se dijo “se suicidó”. Por otro lado, pareciera ser que el pedir dinero por las calles, en el mejor de los casos, es uno de los muchos intentos más desesperados por salir de una situación de extrema pobreza. ¿Tendremos entonces que acostumbrarnos a la pobreza? ¿Qué podemos hacer...?

4. LA IMPORTANCIA DE LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS

El estudio de la teología tiene sentido para mi porque, como misioneros somos llamados a procurar que los demás reconozcan a Jesucristo como su salvador y liberador. Que experimenten en Él la esperanza por una vida mejor que los impulse a trabajar en la edificación de un reino de amor y vida abundantes.

Estamos llamados hoy día como teólogos y estudiantes de teología a procurar una reflexión teológica que nazca de la experiencia de las personas con las que estamos llamados a trabajar en su deseo por aniquilar la situación de opresión, de pobreza y de

marginación en la que viven, especialmente en el pueblo africano. La realidad de este continente debe ser interpelada por el mensaje evangélico de Jesucristo que quiso que tuviéramos vida en abundancia.

El desafío es este: prepararnos a conciencia para ser fieles proclamadores de la Buena Nueva y auténticos profetas ante la realidad desoladora en la que se encuentra el pueblo Keniano. No debemos y no podemos proclamar al Dios del amor sin poner de manifiesto que Él obra en la historia y que nosotros somos colaboradores en la edificación de su plan salvífico.

A Dios gracias, existen algunas luces (valores) en las culturas Kenianas que aportan algunas herramientas para la transformación de la realidad. Valores tan importantes como el de la vida, la familia, las relaciones interpersonales, la sanación, la celebración, etc., ofrecen desde sus concepciones tradicionales una visión esperanzadora. La inculturación aparece, por lo tanto, como una de las llaves por la que se puede brindar esperanza a estos pueblos desde sus propios valores.

Me gustaría terminar mi intervención con una frase del P. Raúl Nava —entonces vicario de Kibera⁴. Él afirmaba: "el misionero no puede contentarse con jugar el papel de bombero o de sepulturero, ¡no! No podemos continuar aceptando que evangelizar es gritar textos bíblicos en los micrófonos de las plazas como si fuera una ráfaga de ametralladora e intentar persuadir al Señor de la Vida que nos haga el milagrito, ¡no! Los misioneros tendremos que saber llegar antes de tiempo..., desenterrar la memoria de los que han muerto por negligencia de los hijos de Dios, leer con los ojos de Dios los signos de nuestro tiempo y saber dar una palabra de esperanza para los que ya están cansados. Actuar y unir esfuerzos con aquellos que están luchando por transformar las estructuras que provocan la muerte. No es posible continuar poniendo parchecitos".

⁴. Actualmente superior regional de los Misioneros de Guadalupe en Kenya

MI EXPERIENCIA COMO ESTUDIANTE DE TEOLOGÍA EN KENYA

Alejandro Cortez Comparán, M.G.

Salir y vivir en el continente africano es una experiencia propia y si a esto añadimos la grandísima oportunidad de estudiar teología, hace esta experiencia aun mayor. ¿Por que digo que aún mayor? El poder estudiar temas característicos a estas culturas africanas como sus conceptos de tiempo, vida, muerte, la naturaleza de Dios y su culto (destacando las formas de oración, sacrificios, ofrendas, bendiciones, ocasiones y lugares de culto), así como todo lo que tiene que ver con seres espirituales, los ancestros o muertos vivientes; la importancia de los diferentes momentos en la vida de cada ser, y el ver cómo se van haciendo parte de una iglesia local específica es muy gratificante.

El complementar mi enseñanza teológica con temas muy africanos, como pueden ser el uso de la magia, los curanderos, hacedores de lluvia, etc., así como de un verdadero acercamiento a otras religiones y movimientos religiosos puramente africanos, amplió mi vivencia y mi concepto de Dios, un Dios que se manifiesta y se hace presente con muchos nombres.

EL EXPLORADOR ARREPENTIDO

"Aquel explorador había regresado feliz de su expedición de muchos meses por el Amazonas. Lo había observado todo: el cauce del gran río, las enormes corrientes de agua que ocultaban pequeños y enormes peces, boas larguísimas, pájaros de vivos

colores, gente que vivía en aquellas enormes selvas... Todo le había sorprendido agradablemente.

¿Cómo podría transmitir y expresar a sus paisanos las maravillosas sensaciones que él había experimentado? Cuando llegó a su pueblo, reunió a todos en un salón y les explicó las maravillas contempladas y vividas en las selvas amazónicas. Y les invitaba continuamente a vivirlo ellos mismos:

Vayan y descúbralo ustedes mismos. Nada puede sustituir al riesgo, a la emoción y a la experiencia de vivirlo personalmente. Y para orientarles dibujó un mapa. Ellos tomaron el mapa y lo colocaron en la alcaldía. Hicieron copias para cada uno. Y los vecinos fueron viendo cada uno su mapa. Al poco tiempo, cada uno se creía un experto en el Amazonas y sus selvas, árboles, productos, afluentes, etc. ¡Todo lo sabían!

El explorador se lamentó toda su vida por haber dibujado aquel mapa. Así, aquellos vecinos no se movieron de su pueblo para ir a experimentar por sí mismos las emociones, riesgos, logros y fracasos del viaje.

Pues, bien luego de haber compartido este relato, quiero comentar en un poco de mi experiencia como estudiante de teología en Kenya, los logros y fracasos y las muchas experiencias vividas, que en quince minutos sería utópico compartir. Sin embargo este es un buen momento para compartir algunos aspectos de ella.

Comenzaré por dar brevemente algunos datos del país, tomados de las Naciones Unidas, del Programa Mundial de Alimentos:

Kenya es un país expuesto a la sequía, de bajos ingresos y con déficit de alimentos, con una población de alrededor de 30 millones de habitantes. La incidencia del virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH/SIDA) en el país es elevada y es cada vez mayor la población de refugiados, ya numerosa. La pobreza y la falta de alimentos están muy extendidas, especialmente en las zonas rurales, pero en los últimos años han crecido en las zonas urbanas. La esperanza de vida al nacer es de 51 años, mientras que la tasa de mortalidad de niños menores de cinco años es de 120 por 1.000 nacidos vivos.

La agricultura es la principal ocupación de más del 80% de la población activa. La inseguridad alimenticia de los hogares se ha agravado en los últimos años a causa de la menor productividad agrícola, el rápido crecimiento de la población y el aumento de los niveles de pobreza. El estudio de seguimiento del bienestar realizado en 1997 estimó que el 56% de la población vivía por debajo del umbral de pobreza absoluta. El número total de personas afectadas por la pobreza absoluta ha aumentado de 3,7 millones en 1972 a unos 15 millones en la actualidad. La malnutrición infantil va en aumento como consecuencia del declive económico general, la epidemia del VIH/SIDA, la pobreza, la corrupción política, el alto número de refugiados, las desigualdades entre el hombre y la mujer y la inseguridad alimenticia en el país y los hogares.

En Nairobi existen mas de 50 000 niños de la calle y huérfanos¹.

Esta es una parte de la cara de Kenya, la cara fea, que marca la realidad y la vida de cualquier extranjero o turista que le conoce, y con mayor razón de cualquier misionero, seglar o en mi caso estudiante de teología en el país.

Fueron cuatro años de ver esta realidad con la cual la mayoría de los kenianos tienen que luchar a diario, y sería una mentira decir que dicha realidad no te marca y te ayuda a estudiar teología de una manera diferente.

La oportunidad de estudiar teología en otro país, particularmente en Kenya, no solo me abrió nuevas perspectivas, sino que me dio el gran privilegio, primero de conocer otras culturas (digo culturas porque en Kenya no solo es una cultura, sino varias, ya que son muchos los grupos étnicos), de conocer sus valores, ideas, creencias, costumbres y estructuras sociales. Y segundo, de conocer más, valorar y analizar la propia.

Las culturas africanas al igual que las kenianas, son una riqueza en si, llenas de un fuerte aspecto religioso que motivan a cualquiera, a asombrarse del actuar de Dios y a tener una nueva vivencia de Él.

¹. Tornado de programa de alimentos de las Naciones Unidas

Estudiar teología en Kenya me motivó a conocer, estudiar y reflexionar muchos de los valores culturales de la llamada "Cultura Africana", que de muchas formas, ampliaron mi vivencia personal con Dios y la forma de compartirlo a los demás por medio de la Iglesia.

Salir y vivir en el continente africano es una experiencia propia y si a esto añadimos la grandísima oportunidad de estudiar teología, hace esta experiencia aun mayor. ¿Por que digo que aún mayor? El poder estudiar temas característicos a estas culturas africanas como sus conceptos de tiempo, vida, muerte, la naturaleza de Dios y su culto (destacando las formas de oración, sacrificios, ofrendas, bendiciones, ocasiones y lugares de culto), así como todo lo que tiene que ver con seres espirituales, los ancestros o muertos vivientes; la importancia de los diferentes momentos en la vida de cada ser, como son el nacimiento, la pubertad, los ritos de iniciación, el matrimonio, la procreación y la etapa transitoria de la muerte y el ver cómo se van haciendo parte de una iglesia local específica es muy gratificante. Estudiar teología es algo que nos marca en la vida y cuando es complementado con cosas de una cultura en particular, la experiencia no tiene límites.

Posiblemente algunos estarán de acuerdo conmigo en decir que las situaciones particulares de un pueblo te ayudan a hacer un estudio teológico más a fondo, te fuerzan a realizar una evangelización actual a los tiempos, teniendo como único objetivo una encarnación del Evangelio para un pueblo y una realidad específica.

Este no fue mi caso, ya que como estudiante de teología tus propuestas y sueños quedan en meros trabajos de escuela, sin embargo espero que algún día, no muy lejano, se realice este sueño de vivir y hacer (con las herramientas que da el estudio de la teología) no solo propuestas sino realidades concretas para una mejor vida para el pueblo de Kenya.

El complementar mi enseñanza teológica con temas muy africanos, como pueden ser el uso de la magia, los curanderos, hacedores de lluvia, etc., así como de un verdadero acercamiento

a otras religiones y movimientos religiosos puramente africanos, amplió mi vivencia y mi concepto de Dios, un Dios que se manifiesta y se hace presente con muchos nombres. No es mi intención discutir sobre este tema, sin embargo me gustaría decir que sería muy egoísta de nuestra parte decir que sólo los católicos tenemos la salvación. África me enseñó a ver que Dios tiene sus medios y caminos, y nosotros somos uno más y no somos nadie para reducir, de una manera egoísta el actuar misericordioso y amoroso de Dios.

Algo que me queda claro y me gustaría compartir, es que yo a Kenya no fui a enseñar, fui a que me enseñaran. Y el llegar como estudiante a una tierra de misión te ayuda a entender y vivir esto: todo es nuevo y tú sigues siendo un estudiante.

A través de todas las cosas que viví, buenas y malas, solo me queda decir que constaté la fidelidad de Dios, su presencia entre esos pueblos y los caminos, a veces raros, que toma para hacerse presente. Estos años fueron un asombrarse a diario de las manifestaciones de Dios en otras culturas, de su presencia en los hombres y mujeres que a diario lo buscan y luchan por encontrarlo... yo solo era uno más en la búsqueda para conocerlo más, tratando de descubrirlo en cada una de las personas, culturas y experiencias que Él me dio en este país.

Solo me queda decir que la experiencia es única y personal, que para entenderla es necesario vivirla y termino con las palabras del explorador: *Vayan y descúbranlo ustedes mismos. Nada puede sustituir al riesgo, a la emoción y a la experiencia de vivirlo personalmente.*

BREAKING THE WAVES. LA MISIÓN CRISTIANA; DE LA LETRA ESTÉRIL AL AMOR

Mtro. Sergio Sánchez I

“Sólo el amor convierte en milagro el barro”.

Silvio Rodríguez

INTRODUCCIÓN

El presente escrito es el resultado que pretende sistematizar el diálogo que se compartió en el cine-forum que acompañó la reflexión de la semana de teología de la Escuela de teología de la Universidad Intercontinental con el tema: teología y misión a los 40 años de Ad Gentes. Lo que se intentó en este espacio es reflexionar desde un pretexto y su contexto para concluir la idea de misión que puede fundamentar ciertas prácticas. Al mismo tiempo se ensayó un modo diferente de dialogar la teología.

1. DE LA TEOLOGÍA ACADÉMICA AL DIÁLOGO

La teología en general y en particular la teología fundamental por su ubicación fronteriza entre la tradición y la explicitación de las verdades de fe¹ frente a las realidades del mundo, está llamada a establecer un diálogo y relación en medio del espacio público, en donde confluyen diferentes ámbitos, aproximaciones y sus diversas formas de ser y estar. Esta función pública de la teología tiene la finalidad de aportar profundidad en la mirada que se tiene sobre el ser humano, porque su enfoque desde la

¹ Cf. David Tracy. “Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental”, en: René Latourelle. *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Sígueme, Salamanca. 1982. 41-63.

trascendencia complementa la visión de otros enfoques y a la vez retroalimenta a la comunidad creyente y la actualiza y enriquece en su experiencia de Dios.

Uno de esos acercamientos a la realidad lo ofrece el cine², éste, como espacio de develamiento del misterio de lo real,³ es un lugar poco transitado por la teología, es casi inexistente en el acompañamiento de la reflexión y puesta al día como fuente contextual de los contenidos teológicos.

En este momento se pretende ensayar desde una forma dialógica entre teología y realidades sociales, expuestas por el cine, una forma de repensar y desatar la imaginación creativa frente a la realidad que se desdobra infinitamente para actualizar alguna verdad o práctica cristiana. El relato, los personajes y las situaciones que se describen tendrán que abordarse desde la abstracción e interpretación que intenta releer ciertos modos de ser, que afirman mucho de la fuerza de las creencias y su incidencia en la práctica de las personas.

El procedimiento a experimentar en este espacio consiste en una suerte de proceso cubista de percepción de la realidad, en donde el objeto a representar se manifiesta desde sus posibles e imposibles ángulos como materia prima para reconstruir nuevas e inéditas realidades acompañados desde la perspectiva teológica. Esto es, que desde la situación personal y el contexto en que cada persona participa, acuñará algún aporte para reconstruir la idea de misión que la comunidad cristiana debe asumir, de tal manera que su práctica sea adecuada a las necesidades y características de las personas en estos tiempos que corren. Con el pre-texto de la película *Breaking the waves* se establece un diálogo sobre la incidencia de la idea de misión para estos tiempos complejos de la ciudad secular tardomoderna y se ensaya una idea esencial para la vida de la Iglesia en donde convergen creencia y práctica.

² Walter Benjamín destaca cómo para el hombre de hoy la más significativa de todas las representaciones de la realidad es la cinematográfica. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, ITACA, 2003, 81.

³ Cf. SICILIA, J., *El cine una mirada icónica*, Ixtus 39 (2003) 6.

2. LA PASIÓN QUE LIBERA DE LA CREENCIA EXCLUYENTE

Si con Benjamin preguntamos acerca de esta película *¿qué son estos sucesos representados en el cine?*, podemos responder en el mismo tono de su respuesta, que son la venganza que el hombre tardomoderno toma en Bess y nos recupera una humanidad basada en la pasión del amor y la libertad, incluso ingenuidad, y no en la cerrazón y la exclusión⁴.

Un fragmento que condensa las dos actitudes que se enfrentan en la película nos muestra el tema que ahora nos ocupa: *Por un lado la comunidad con una iglesia sin campanas. Por otro lado Bess. Las campanas simbolizan el anuncio, la llamada, la invitación a congregarnos en torno a algo especial. Una iglesia sin campana es una iglesia cerrada en sí misma, una iglesia que no llama al otro. Bess hace el movimiento contrario, al aceptar a Jan y sus costumbres, peor sobre todo al estar dispuesta por amor a dar su vida para salvar la de él, Bess se abre al otro, se da al otro*⁵.

El tema que se presenta detrás de la puesta en escena de esta película, entrecruza las creencias sustentadas por un fundamentalismo (comunidad religiosa) que estalla con la existencia de las personas (Bess); muestran la fatal afectación personal y social surgida de la cerrazón provocada por una interpretación fundamentalista; fragmentación que encuentra refugio y remedio sólo en la práctica del amor. Así, fundamentalismo y sus implicaciones totalitarias y cerradas devienen en formas que dividen a la persona entre el deber ser y las necesidades y expectativas que tiene frente a su vida.

El amor se presenta como una pasión que refresca las palabras muertas, *a las que no se puede amar*, y provoca una incondicional rendición de esta creencia ciega ante la pasión por la vida.

⁴ Cf. Walter Benjamín. *Op. cit.* 68.

⁵ Cf. Pedro Bonnin. "El bien y el Dios de las hormigas. Un acercamiento al cine de Lars Von Trair". En: *Revista Ixtus... Op. Cit.* 89.

3. PROBLEMAS COMO PROVOCACIÓN PARA ULTERIORES DIÁLOGOS

Después de transitar por varias aplicaciones, incluso dolorosas, personales, acerca de ciertas prácticas y creencias de quines compartimos este espacio, en general se subrayó que lo peor del fundamentalismo no es sólo la creencia férrea en algo, sino la existencia que se sustenta en esa postura. Cuando el fundamentalismo se torna en una existencia testaruda, la apertura, el cambio, la creatividad y el aporte desaparecen y con ello la posibilidad de placer, de realización y de humanización; ya no hay más que hacer porque todo está dicho, lo único que queda es la rendición a una existencia ajena y perversa. Así, se destacaron algunas preguntas como motivos de reflexiones posteriores: ¿por qué puede ser tan poderosa una creencia de misión? ¿Encuentra la existencia significado en la creencia actual de misión? ¿Cómo se podría liberar la comprensión y puesta en práctica de una existencia humana que se sustenta en fundamentalismos tanto religiosos como seculares?

También se destacó el procedimiento experimental que se ensayó en este espacio. La reflexión está orientada por un pretexto que nos transporta hacia la comprensión del contexto de vida en donde se desarrolla la práctica cristiana. El modo de hacer este recorrido es dialógico y respeta la perspectiva de cada persona, aunque se ve enriquecida por el aporte de los demás. Sólo resta agradecer a quienes participaron en este ejercicio teológico que intentó recuperar la vida de las personas y aterrizar contenidos de fe al poner en juego y al servicio de las necesidades reales una dimensión de trascendencia que se revela en la pasión y amor más que en la letra estéril.

HACIA UNA PSICOLOGÍA DE LA MADUREZ INTEGRAL DEL SACERDOTE (Así como del Formador de Sacerdotes)

Dr. Gastón de Mézerville Zeller

El Dr. Gatón, a partir de los estudios del Dr. Eriksson sobre la madurez humana, nos presente este ensayo utilizando conceptos fundamentales propuestos por Eriksson, con otras características más específicas de la madurez humana, cristiana y sacerdotal en la vida de los formadores de seminarios. Aporta una serie de procedimientos sugerentes venidos de la psicología que ayudan a las personas en su proceso de maduración personal.

El Papa Juan Pablo II y los obispos asistentes al Sínodo de 1990 "Sobre la Formación de los Sacerdotes en la Situación Actual", insistieron claramente en la necesidad de la madurez sacerdotal como requisito indispensable para el adecuado ejercicio de este ministerio.

Este autor recoge la idea del padre George A. Aschenbrenner, S.J., quien propone la necesidad de un equilibrio entre una soledad apacible y una interacción afectuosa, proyectados hacia una misión generadora de vida, como los tres elementos primordiales que, adecuadamente integrados, posibilitan una vivencia madura y satisfactoria del celibato.

Esta "soledad apacible" brinda el contexto dentro del cual el sacerdote, que desea abrazar el celibato como una forma de vida para el ejercicio de su ministerio, opte por él de manera consciente y libremente aceptada. De lo contrario, las consecuencias de una vivencia celibataria, inconscientemente asumida e interpretada como una situación impuesta, pueden ser altamente patoló-

gicas, acarreando para el sacerdote una carga agobiante de angustia, que en tiempos de crisis puede dar al traste no sólo con su celibato, sino con la totalidad de su vida ministerial.

En la última parte de este ensayo se presentan algunos aspectos que pretenden presentar una síntesis teórico-práctica de aquellos elementos fundamentales que caracterizan la madurez psicológica y pastoral del formador, con el fin de aportar criterios para la escogencia y superación personal de los sacerdotes encargados de la formación de los futuros pastores de la Iglesia en Latinoamérica.

I. LA MADUREZ HUMANA INTEGRAL

Entre los psicólogos que han tratado el tema del desarrollo hacia la madurez humana, ninguno como el Dr. Erik Erikson nos ofrece una síntesis de los elementos fundamentales que caracterizan al adulto maduro, consistente en la adquisición de fortaleza en las áreas de la identidad personal, la intimidad en la relación con otros, y la generatividad de vida que trascienda a las futuras generaciones.

Este esquema fundamental de Erikson, complementado por el concepto del Dr. Viktor Frankl de la voluntad de sentido como la fuerza motivadora primordial en la vida del ser humano, nos ha permitido definir a la persona madura como ... *aquella, que a lo largo de SU vida, ha desarrollado un sano sentido de identidad, un cálido sentido de pertenencia y de fraternidad con sus semejantes, y un sólido sentido de misión como significado último de su existencia.*

Aunque el planteamiento original de la madurez, que Erikson presenta en su libro *Infancia y Sociedad* (1966), corresponde a un enfoque longitudinal del desarrollo humano que se va adquiriendo a través de la maduración de etapas sucesivas, estos elementos fundamentales de la identidad, la intimidad y la generatividad trascienden una concepción meramente evolutiva, para constituirse en los criterios que permiten evaluar el grado de madurez alcanzado por la persona adulta, en cualquier edad cronológica en que se encuentre.

De esta manera, el esquema básico de tres conceptos fundamentales propuesto por Erikson puede asociarse, para los fines

de este ensayo, con otras características más específicas de la madurez humana, cristiana y sacerdotal en la vida de los formadores de seminarios, constituyéndose así como en el esqueleto que sostiene los diferentes sistemas vitales que integradamente posibilitan la existencia de toda la persona.

El Cuadro No. 1, por lo tanto, nos presenta un diagrama en el que se señalan las características del individuo bien adaptado a nivel psicológico en las áreas básicas de la salud mental y el ajuste afectivo-sexual, correlacionadas con su sentido de identidad, intimidad y generatividad personales (Ver cuadro No. 1). Estos parámetros, que caracterizan a la persona que goza de una buena salud mental, se fundamentan en una interpretación personal del enfoque, más general, que propone el Dr. James Whitaker en la tercera edición de su libro *Psicología* (1977, pp. 538-539), y que pueden redefinirse en términos de tres componentes básicos, a saber: La auto-estima, la capacidad de dar y recibir afecto, y el buen manejo del estrés. Por otra parte, el desarrollo a nivel afectivo y sexual se basa en el enfoque propuesto por el Dr. Michael Cavanagh (1983), consistente en la maduración plena de las dimensiones cognitiva, emocional, social y moral de la sexualidad, a través de la etapa de la identidad sexual, así como de las fases de la mutualidad y la integración psicosexual, en el proceso de maduración de la persona adulta.

1.1 El sentido de identidad personal

Como resultado de la etapa de la adolescencia, la persona que ha desarrollado un sano sentido de identidad como individuo adulto, particularmente en cuanto a la definición satisfactoria de su rol sexual y ocupacional, trasciende las reacciones de confusión y preocupación excesivas sobre sí mismo, que son características del adolescente inmaduro, y se orienta hacia el otro, tras la búsqueda de una vivencia de la afiliación y el amor concreto en las relaciones humanas. Esta capacidad de entrega personal, sin embargo, no se verá plenamente realizada a menos que se fundamente sobre las bases de una sana auto-estima.

El mismo Jesús, al proclamar el mandamiento del amor, señaló que éste consistía en amar a Dios sobre todas las cosas y al

prójimo como a sí mismo (Mc 12: 8-34), estableciendo de esta manera que el amor a sí mismo debía constituir no sólo la medida, sino el requisito previo y una de las fuentes principales del amor a los demás. Es muy conocido el adagio popular de que "nadie da lo que no tiene", reafirmandose así la necesidad personal de desarrollar una estima propia adecuada, sin la cual el individuo se verá imposibilitado para vivenciar un amor trascendente.

La auto-estima se manifiesta en las dimensiones actitudinal y conductual, pudiendo describirse operacionalmente en términos de seis elementos, que en mi práctica clínica he llegado a sintetizar como sus componentes esenciales, a saber: La auto-imagen, la auto-valoración y la auto-confianza, que representan los elementos actitudinales de tipo inferido; y el auto-control, la auto-afirmación y la auto-realización, que constituyen los elementos conductuales de tipo observable.

- La auto-imagen es la capacidad de verse a sí mismo, no mejor ni peor, sino como uno realmente es. El problema principal en esta área es el auto-engaño, y la meta a alcanzar consiste en el conocimiento propio, equilibrando apropiadamente los elementos positivos y negativos de la personalidad.
- La auto-valoración es apreciarse como una persona importante para sí mismo y para los demás. En este caso, el problema se manifiesta en la auto-devaluación, proponiéndose como meta la necesidad de la persona de verse con agrado, de forma que le preste valor a las dimensiones de la propia personalidad que son importantes, tanto ante sí mismo como ante los demás.
- La auto-confianza se caracteriza por creer que uno puede hacer bien distintas cosas y sentirse seguro al realizarlas. El problema en esta área se define como la inseguridad, consistiendo la meta de superación en edificar una actitud de fe en sí mismo, así como en las propias capacidades personales, junto a una disposición de probarlas de maneras adecuadas para crecer en ellas gradual y satisfactoriamente.
- El auto-control se manifiesta en administrarse correctamente a nivel personal, cuidándose, dominándose y orga-

nizándose bien en la vida. El principal problema lo constituye el auto-descuido, así como otras conductas de descontrol, desorden e indisciplina en la vida de la persona. Ante esta realidad, la meta a alcanzar consiste en la adopción de hábitos adecuados de cuidado personal y patrones de conducta caracterizados por una buena disciplina y organización de las cosas que se hacen.

CUADRO No. 1
CONCEPTOS QUE CARACTERIZAN
LA MADUREZ HUMANA

Identidad	Sana auto-estima -Auto-imagen -Auto-valoración -Auto-confianza -Auto-control	Identidad psicosexual -Cognitiva -Emocional -Social -Moral
Intimidad	Capacidad de dar y recibir AFECTO -Empatía -Respeto -Autenticidad	Mutación psicosexual
Generatividad	Buen manejo del estrés -Objetivar -Controlar -Interpretar	Integración psicosexual

- La auto-afirmación es la libertad de ser uno mismo y poder tomar decisiones con madurez. A esta capacidad se opone el problema de la auto-anulación, requiriéndose como meta de superación el buscar formas sanas de manifestar el pensamiento y las capacidades personales ante otros, y en conducirse con autonomía, sin caer en los extremos de la sobredependencia o la autosuficiencia exageradas.

- La auto-realización, finalmente, consiste en el desarrollo adecuado de las capacidades propias, para vivir una vida buena y poder servirle mejor a los demás. Aquí el problema se define en términos de una situación de estancamiento y esterilidad personales. La meta, por lo tanto, exige la proyección del individuo a través de distintas áreas de entrega, interés o aptitud, que le permitan ir dejando, personal y significativamente, su huella en la existencia.

En el campo afectivo y sexual, el Dr. Michael Cavanagh define cuatro dimensiones a nivel cognitivo, emocional, social y moral, que caracterizan la plena madurez en la identidad psico-sexual del individuo (Cavanagh, 1983).

- La dimensión cognitiva consiste en una percepción positiva del propio cuerpo, del sexo personal y sus manifestaciones, así como del de los demás.
- La dimensión emocional se manifiesta en un sentirse la persona cómoda, confiada y competente con la sexualidad propia, al igual que con la de los demás.
- La dimensión social se caracteriza por la capacidad del individuo de relacionarse con personas de ambos sexos de forma abierta, tranquila y potencialmente realizante.
- La dimensión moral se expresa en la valoración que hace la persona de las formas sanas y apropiadas de manifestarse sexualmente, así como el rechazo de las conductas inmaduras o desviadas de expresión sexual.

Para el Dr. Cavanagh, cuando se da el crecimiento adecuado durante las etapas de la infancia y de la adolescencia, el individuo va adquiriendo una sana identidad sexual, lo que le permite acceder a una vivencia madura de su sexualidad en la vida adulta. Esto implica la superación satisfactoria de las fases infantiles de la inconsciencia y el despertar sexual, seguidas por la fase de sexualidad camuflada, las cuales corresponden a las etapas oral, anal, genital y de lactancia, propuestas originalmente por Freud. Asimismo, en la adolescencia debe darse la experiencia sana de las fases de fantasía y preocupación por lo sexual, así como de la fase de relaciones superficiales, que posibilitan finalmente la adquisición de una identidad sexual madura.

1.2 El sentido de intimidad personal

La persona madura no sólo necesita adquirir una comprensión positiva sobre “quién es ella”, sino que este conocimiento debe complementarse con una vivencia satisfactoria de “con quién está ella”, lo que redundará en un cálido sentido de pertenencia y fraternidad con sus semejantes. Este elemento de la madurez personal, que Erikson define como el sentido de intimidad, se caracteriza operativamente por la capacidad de dar y recibir afecto.

El afecto es una fuerza dinámica que, como la corriente de un río, necesita estar en movimiento para revitalizarse y crecer en su caudal; pues si la capacidad de dar y recibir afecto se queda estancada, se va pudriendo como el agua empantanada que pierde su capacidad de producir vida, para convertirse más bien en un agente propagador de enfermedad y muerte en medio de su entorno.

A este respecto, se pueden presentar tres tipos diferentes de patologías: la primera se manifiesta en las personas que se encierran sobre sí mismas, bloqueando toda posibilidad de entrar en relación profunda y significativa con los demás a nivel afectivo. La segunda se caracteriza por una conducta sobredemandante del afecto de los demás, sin que concomitantemente ocurra una correspondencia afectiva, debido a la incapacidad de dar de la persona. Finalmente, la tercera patología se expresa en una actitud de autosuficiencia y superioridad que pretende todo el tiempo dar, sin recibir nada a cambio, pues el recibir se interpretaría inconscientemente como una postura humillante de dependencia en los demás. Estos tres tipos de conducta patológica requieren de una orientación apropiada, que le permita al individuo desajustado equilibrarse afectivamente, sin lo cual no podrá experimentar esa interacción cálida y afectuosa con las personas que lo rodean, y que representa una de las fuentes más importantes de satisfacción a nivel existencial.

En la adquisición de esta capacidad para dar y recibir afecto, resulta de gran utilidad el aprendizaje de las tres condiciones que caracterizan un buen ambiente terapéutico, según la teoría rogeriana, y que tienen una aplicación directa en la práctica de las relaciones humanas, a saber: la empatía, el respeto y la autenticidad (Rogers, 1961).

- La empatía es la capacidad de identificarse con los demás, poniéndose en el lugar de las otras personas de manera que éstas se sientan comprendidas en su situación particular. Esta capacidad empática requiere de una actitud interesada en el otro, así como de un aprendizaje conductual en las áreas de la atención hacia los demás, y del reflejo de sentimientos y significados que las distintas circunstancias producen en las personas.
- El respeto es definido por Rogers como una aceptación incondicional del otro como persona valiosa, única e irrepetible. Esta capacidad de respeto implica el aprender a aceptar a quienes nos rodean, aún cuando se condenen algunas de sus conductas particulares, siguiendo así la máxima cristiana que aconseja rechazar al pecado sin dejar de amar al pecador.
- La autenticidad se caracteriza por la congruencia entre lo que las personas piensan, sienten, dicen y hacen. Esta tercera condición para las buenas relaciones humanas demanda el desarrollo de la integridad personal, sin la cual los individuos no podrán experimentar la confianza que propicia una verdadera entrega mutua, requisito fundamental para el establecimiento de lazos estrechos y profundos de intimidad.

En el plano de la vida afectivo-sexual, Cavanagh define la madurez del joven adulto como la capacidad de experimentar mutua-
lidad psicosexual, la cual describe de la siguiente forma: *Esta fase marca el paso de una visión de la relación heterosexual como instrumento para obtener auto-afirmación y autogratificación, a una nueva visión (de la relación heterosexual) como la oportunidad de expresar y compartir cuidado, confianza y afecto mutuos. En el desarrollo sano, los jóvenes adultos aprenden mucho sobre sí mismos al experimentar relaciones de distintos grados de profundidad, comprendiendo lo que ellos necesitan o no dentro de una relación, lo que son sus áreas de fortaleza y de debilidad personal, así como sus propios valores en términos de aquellos que pueden o no ser negociables. De esta manera, ellos aprenden a caminar por el delicado camino entre la intimidad y la vulnerabilidad, el centrar-*

se en sí mismos y la autonegación, el afecto y la posesividad, la realidad y el romance. (Finalmente), ellos también aprenden sobre la belleza y la tensión que forman parte de compartir su espacio vital, con otra persona (Cavanagh, 1983, p. 104).

De acuerdo con Cavanagh, esta fase de maduración resulta ser de la mayor importancia porque, independientemente del estilo de vida que la persona escoja, la confianza y demás cualidades que el individuo desarrolla durante este período se hacen verdaderamente necesarias para el establecimiento de relaciones interpersonales mutuamente gratificantes.

1.3 El sentido de generatividad personal

El individuo que ha encontrado su propia identidad, contestando a la pregunta de “¿quién soy yo?”, y que ha desarrollado la capacidad de relacionarse de manera íntima y personal, respondiendo así al interrogante de “¿con quién estoy yo?”, necesita también proyectarse significativamente en su vida, buscando una respuesta satisfactoria al dilema existencial de “¿para qué estoy yo?” Erikson define esta característica de la madurez humana como la capacidad para la generatividad, sin la cual la persona cae en una situación de estancamiento, asociada con un sentimiento de vacío y esterilidad existencial.

Esta necesidad de generar vida, como parte del propósito vital de la persona madura, está estrechamente relacionada con la capacidad del individuo para asimilar sanamente todas aquellas tensiones, que inevitablemente deberá enfrentar en el desarrollo de su misión particular. Hacia mediados del siglo XX, el renombrado investigador médico Dr. Hans Selye acuñó el término “estrés” para describir con él todo el desgaste y tensión causados por la vida, convirtiéndose de inmediato en un revolucionario concepto de gran impacto en el campo de la salud física y mental (Selye, 1956).

El buen manejo del estrés se considera hoy en día como uno de los parámetros más relevantes, junto con la auto-estima y la capacidad para convertirlo positivamente en una fuerza de gran poder motivador en su existencia. El Dr. Viktor E. Frankl afirma

también que "no es la homeostasis sino la tensión la que da sentido a la vida" (en Idoate, 1992). Se hace necesario, entonces, desarrollar esta aptitud para manejar el estrés, como una de las expresiones más importantes y concretas del nivel de madurez en la persona adulta.

El estrés negativo se caracteriza por un estado psicofisiológico de tensión acumulada que produce una reacción de alarma, desgaste y descontrol, ya sea localizada en una parte específica del organismo, como también generalizada a la totalidad de la persona. De acuerdo con el Dr. Selye, si existe proporcionalmente demasiado estrés en una parte del individuo, éste necesita redirigir esa tensión hacia otras partes o sistemas del organismo. Si, por el contrario, se da una situación severa de estrés en la persona como un todo, ésta necesitará de un tratamiento adecuado de descanso para poder reponerse (Selye, 1956, pp. 267- 269).

En cualquiera de los casos, al enfrentar el estrés negativo lo que se pretende prevenir no es la tensión o el cansancio, inherentes a toda actividad intensa, sino el hecho de que éstos se acumulen excesivamente durante mucho tiempo, sin permitirle al individuo reponerse para seguir trabajando, con redoblado esfuerzo, como parte de la generatividad que es propia de la vida de las personas maduras.

Después de analizar muchas investigaciones en este campo, tras la búsqueda de aquellos elementos que posibilitan un mejor manejo del estrés negativo y su reconversión en estrés positivo, aparecen tres conceptos que guardan relación directa con el tipo de estrés que experimentan el común de las personas. Estos conceptos son la estima propia, el control y el significado.

En lo que atañe a la estima propia, la psicóloga Virginia Price ha comprobado que una gran mayoría de individuos que presentan conductas estresantes, caracterizadas por un alto grado de urgencia en el tiempo y un elevado sentido de perfeccionismo en todo lo que hacen, frecuentemente son personas con una autoestima muy baja. Según Price, este tipo de individuos creen que para ser merecedores de estima personal, ellos necesitan presentar una serie de logros y actuaciones sin falla, superando en el

camino a otros competidores, en un aparente esfuerzo desenfrenado por probarse a ellos mismos a toda costa. Los cardiólogos Meyer Friedman y Ray Rosenman han designado como "Tipo A" a estas conductas provocadoras de estrés negativo, reconociéndolas como la causa principal de problemas cardiovasculares y otras patologías importantes. Las personas que, por el contrario, no hacen depender su buena estima y valor personal del nivel de logro que puedan alcanzar, se mantienen significativamente libres del efecto pernicioso del estrés negativo en sus vidas (en Gill, 1981, pp. 112-121).

El control personal ha probado ser un segundo elemento de trascendental importancia para el manejo adecuado del estrés. En un artículo titulado "Córtele las Garras al Estrés", el Dr. Peter Hanson propone que las personas deben aprender a pasar por alto lo que es incontrolable y más bien, ejercer control sobre todo aquello que es susceptible de ser controlado. A este respecto, el Dr. Hanson describe ... *un interesante proyecto de investigación en dos grupos de trabajadores expuestos a molestos ruidos ambientales: el de maquinaria, los procedentes de la calle y las voces de personas que hablaban en idiomas extranjeros. Un grupo disponía de un botón, colocado en un escritorio, para apagar el ruido a voluntad; el otro grupo no disponía de ese botón interruptor. La productividad del grupo que disponía del botón fue la esperada: constante, y mejor que la de los que no disponían de un medio de control. Lo interesante en este caso es que realmente nadie opri- mió el botón; el solo saber que lo tenían al alcance de la mano bastaba para aminorar el estrés* (Hanson 1989, p. 108).

Para Hanson, la lección que se deriva de esta investigación es que resulta esencial para las personas poder recurrir a ciertos "botones de control", que les ayuden a sobrellevar bien los distintos tipos de estrés que deben enfrentar como parte de sus vidas. En consecuencia, él propone siete medidas de control que, a pesar de su aparente sencillez, han probado ser de gran efectividad para el buen manejo del estrés:

- El sentido del humor, pues se ha comprobado que la risa eleva la concentración sanguínea de las endorfinas, lo que contribuye a aumentar el nivel de tolerancia a las situa-

ciones de frustración o de dolor, al igual que a mejorar la resistencia ante las enfermedades.

- La dieta y el ejercicio apropiados, que fortalecen y equilibran al organismo para enfrentar satisfactoriamente las responsabilidades, a veces extenuantes, de la vida moderna.
- La práctica del relajamiento, aplicado de manera regular y sistemática, le permite al individuo hacer un alto durante el día y revertir muchas de las reacciones naturales de tipo psicossomático del organismo ante el estrés.
- El cambio de actividades, que le hace posible a la persona "cambiar de marcha", mediante el paso de una actividad estresante que involucra ciertos circuitos del cerebro, por ejemplo a nivel intelectual, a otro tipo de actividad, como puede ser el caso de la práctica de un instrumento musical, permitiéndole así al individuo redirigir el estrés a otras partes del organismo.
- Las metas realistas, ya sean a corto, mediano o largo plazo, hacen que la persona experimente diariamente el estímulo de tener cosas importantes por realizar, aunado al hecho de que la obtención de logros frecuentes, refuerza al individuo en su capacidad de seguirse esforzando a pesar de los obstáculos.
- La preparación cuidadosa para el trabajo, en las áreas de competencia y habilidad personal, reducen significativamente el nivel de tensión en el desempeño de funciones que demandan un alto nivel de rendimiento.
- La armonía en la convivencia humana, tanto a nivel de matrimonio y familia, como de amistad y compañerismo en los ambientes en que la persona se desenvuelve, le ofrecen una oportunidad continua de minimizar el estrés cotidiano y, por así decirlo, disfrutar de una "mini-vacación" frecuente, sin tener que abandonar sus responsabilidades para experimentar descanso (Hanson, 1989, pp. 108-109).

El significado es el tercero y último concepto que parece correlacionar altamente con la experiencia del estrés, tanto positi-

vo como negativo, que consiste en la interpretación que el individuo hace de las situaciones tensionantes que le toca enfrentar. Cuando la persona le encuentra sentido a sus circunstancias, por presionantes o difíciles que éstas sean, el nivel de estrés disminuye considerablemente en comparación al que experimentan otros individuos quienes, en esas mismas circunstancias, las visualizan como absurdas y vacías de significado.

En este respecto, la terapia existencial de Viktor Frankl, conocida como "Logoterapia", procura un cuestionamiento profundo sobre los valores, creencias y tradiciones fundamentales que puedan aportarle sentido a la vida de las personas, preparándolas así para el enfrentamiento adecuado y la asimilación positiva de las situaciones estresantes, que inevitablemente forman parte del llamado de generatividad que caracteriza la realización vital del adulto maduro (Idoate, 1992).

Finalmente, al considerar la vida afectiva y sexual de la persona que ha asumido una misión significativa a nivel existencial, el Dr. Michael Cavanagh se refiere a esta etapa como la culminación en el proceso de maduración individual, denominándola como la fase de "Integración Psicosexual". En sus propias palabras, Cavanagh afirma que *... este período comienza hacia el final de la adultez joven (aproximadamente a los treinta años de edad), y dentro del contexto del desarrollo saludable continúa hasta la muerte. Durante este tiempo, las necesidades de tipo psicosexual gradualmente asumen su lugar entre otros valores de similar importancia. Dependiendo del compromiso de vida personal, las necesidades psicosexuales compartirán prioridad con otras necesidades igualmente relevantes, tales como el ganarse la vida y progresar en el trabajo, el ejercicio de la paternidad, el cultivar amistades, la realización de proyectos comunitarios o de apostolado y la búsqueda de metas espirituales... Cualquiera que sea el estilo de vida que la persona escoja, su dimensión psicosexual se entrelazará con los demás hilos que conforman la tela de su vida, embelleciéndola significativamente en su conjunto. De esta manera, la sexualidad se manifiesta en un adecuado balance con las otras dimensiones, sin que predomine ni tampoco resulte menos importante para las demás* (Cavanagh, 1983, p. 105).

2. LA MADUREZ DEL SACERDOTE COMO PASTOR

El Papa Juan Pablo II y los obispos asistentes al Sínodo de 1990 "Sobre la Formación de los Sacerdotes en la Situación Actual", insistieron claramente en la necesidad de la madurez sacerdotal como requisito indispensable para el adecuado ejercicio de este ministerio. A este respecto, en la exhortación apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis* (1992), se afirma que ... *sin una adecuada formación humana toda la formación sacerdotal estaría privada de su fundamento necesario*. A lo que añade Juan Pablo II: *Esta afirmación de los Padres sinodales expresa no solamente un dato sugerido diariamente por la razón y comprobado por la experiencia, sino una exigencia que encuentra sus motivos más profundos y específicos en la naturaleza misma del presbítero y de su ministerio* (P.O.V., 43). Estas manifestaciones del Papa y los Obispos, reafirman la convicción de que la madurez humana debe considerarse como el requisito previo, sin el cual no puede fundamentarse apropiadamente el análisis, más específico, de los parámetros asociados con la vivencia madura el ministerio sacerdotal.

Es un hecho, resaltado en la misma "Lineamenta" que se ofrecía a las iglesias particulares como preparación para el debate sinodal, que ... *la complejidad y el peso del ministerio de los sacerdotes y de sus condiciones de vida exigen hoy una madurez más sólida que en el pasado* (Lineamenta, 10). Por esta razón, resulta de la mayor importancia analizar ciertos elementos propios de la madurez sacerdotal, tanto en su ... *ligazón ontológica específica que une al sacerdote con Cristo, Sumo Sacerdote y buen Pastor* (P.O.V., 11), como en los aspectos que atañen a la vivencia madura del celibato, que según el rito latino debe caracterizar la vida y el ministerio de los sacerdotes diocesanos.

En el cuadro No. 2 se correlacionan los parámetros de identidad, intimidad y generatividad, anteriormente propuesto, con el sentido de misterio, comunión y misión, característicos de la vida sacerdotal; asimismo, se establece la correlación correspondiente de estos conceptos con la vivencia del celibato, enmarcado dentro de una opción consciente y libre, canalizada sana y significativamente, constituyéndose también en elementos esenciales para un sacerdocio maduro (ver cuadro No. 2).

En cuanto a lo primero, Juan Pablo II sintetiza la enseñanza conciliar al presentar a la Iglesia como misterio, comunión y misión, señalando que “... *ella es misterio porque el amor y la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son el don absolutamente gratuito que se ofrece a cuantos han nacido del agua y del Espíritu* (cf. Jn. 3,5), *llamados a revivir la comunión misma de Dios y a manifestarla y comunicarla en la historia (misión)* (PO.V, 12).

Por otra parte, en lo que se refiere al celibato sacerdotal y religioso, el padre George A. Aschenbrenner, S.J., propone la necesidad de un equilibrio entre una soledad apacible y una interacción afectuosa, proyectados hacia una misión generadora de vida, como los tres elementos primordiales que, adecuadamente integrados, posibilitan una vivencia madura y satisfactoria del celibato (Aschenbrenner, 1985, pp. 27-33).

2.1 El sentido de identidad sacerdotal

La identidad fundamental de la Iglesia, y por ende de todos sus miembros, tanto sacerdotes, religiosos como fieles laicos, no puede ser entendida fuera del “sentido de misterio” que la caracteriza en su relación sobrenatural con Dios. En particular, refiriéndose a la identidad del sacerdote, el Papa Juan Pablo II la define de la siguiente manera: *Es en el misterio de la Iglesia, como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se manifiesta toda identidad cristiana, y por tanto también la identidad específica del sacerdote y de su ministerio. En efecto, el presbítero, en virtud de la consagración que recibe con el sacramento del Orden, es enviado por el Padre, por medio de Jesucristo, con el cual, como Cabeza y Pastor de su pueblo se configura de un modo especial, para vivir y actuar con la fuerza del Espíritu Santo al servicio de la Iglesia y por la salvación del mundo* (P.O.V.. 12).

CUADRO No. 2
CONCEPTOS QUE CARACTERIZAN
LA MADUREZ SACERDOTAL

Identidad	Sentido de misterio (Configuración con Cristo)	Celibato como opción consciente y libre , en el contexto de una soledad apacible
Intimidad	Sentido de comunión (Vivencia eclesial plena)	Celibato como canalización sana de la afectividad , en el contexto de una interacción afectuosa
Generatividad	Sentido de misión (Celo por el servicio ministerial y la evangelización)	Celibato como opción fundamental y significativa en el contexto de un propósito vital existencialmente realizable.

El sentido de misterio, por lo tanto, define la identidad del sacerdote como del orden de la fe, configurándolo a Jesucristo por su ordenación sacramental; lo que de ninguna manera reduce su dimensión humana, sino que la realza al convertirlo en testigo del Evangelio de la gracia de Dios y dispensador de los misterios sagrados.

De acuerdo a la "Lineamenta", propuesta para el Sínodo "Sobre la Formación de los Sacerdotes en la Situación Actual", esta educación al sentido del misterio ... *supone una vida de oración personal y silenciosa. Esta vida de oración es relación personal con Dios, en Jesucristo, por su Espíritu..., (y necesita) nutrirse de la palabra de Dios leída y meditada, "lectio divina", que el futuro*

ministro de la Palabra debe haber largamente practicado. En un mundo de agitación y de ruido, una atmósfera de silencio facilita esta búsqueda interior y este encuentro personal con el Señor (Lineamenta, 26).

Esta necesidad del silencio, como requisito para la plena vivencia del sentido de misterio en la identidad sacerdotal, es confirmada por el padre Aschenbrenner en su artículo "Celibato en Comunidad y Ministerio". Al hablar de "una soledad apacible", el padre Aschenbrenner insiste en que ... *si no se da primacía a la relación central de soledad (del sacerdote), a solas con Dios y en Dios, las relaciones a nivel comunal pueden demandar una prioridad tal que lleguen a confundir, o incluso destruir, la identidad celibataria, la cual debe estar fundamentada sólidamente en la vivencia de una relación personal de compañerismo con Dios.* A este comentario, el padre Aschenbrenner añade que aunque su artículo se refiere primariamente al sacerdocio religioso, ... *puede ser aplicado al celibato del sacerdote diocesano, con las debidas adaptaciones* (Aschenbrenner, 1985, p. 28).

Esta "soledad apacible" brinda el contexto dentro del cual el sacerdote, que desea abrazar el celibato como una forma de vida para el ejercicio de su ministerio, opte por él de manera consciente y libremente aceptada. De lo contrario, las consecuencias de una vivencia celibataria, inconscientemente asumida e interpretada como una situación impuesta, pueden ser altamente patológicas, acarreando para el sacerdote una carga agobiante de angustia, que en tiempos de crisis puede dar al traste no sólo con su celibato, sino con la totalidad de su vida ministerial.

2.2 El sentido de intimidad sacerdotal

Al considerar el ámbito relacional en la vida de los sacerdotes, la Iglesia señala "el sentido de comunión" como el segundo elemento que resulta esencial para la expresión madura del sacerdocio. De acuerdo al texto antes citado de la "Lineamenta", o documento para la preparación del Sínodo sobre este tema, se afirma que ... *en un mundo dividido, los sacerdotes están llamados, en virtud misma de su función pastoral, a servir a la comunión. Ellos reú-*

nen la comunidad cristiana en la unidad de una misma fe nutrida de la Palabra de Dios, en la caridad renovada por la gracia de los sacramentos, de modo especial por el de la Eucaristía... Este servicio de la unidad exige testigos de la compasión, de la misericordia, del perdón y de la reconciliación... Todos los sacerdotes diocesanos o miembros de comunidades religiosas de vida contemplativa, activa o misionera, están llamados pues a vivir ellos mismos, en el presbiterio, una íntima unidad de espíritu y de acción (Lineamenta, 13). Por lo tanto, y utilizando las palabras de Juan Pablo II en su exhortación apostólica "Pastores Dabo Vobis", ... se puede entender así el aspecto esencialmente relacional de la identidad del sacerdote (P.D.B., 12).

Desafortunadamente, en el caso del sacerdote diocesano, muy frecuentemente se ha interpretado este sentido de comunión, únicamente, en términos de la función que éste desempeña como centro al servicio de la comunidad parroquial, excluyéndose, en la práctica, la necesidad psicológica básica que experimenta el sacerdote de vivenciar una interacción cálida y afectuosa con las personas significativas que lo rodean, y que resulta esencial para mantener un equilibrio afectivo satisfactorio en su vida ministerial.

A este respecto, el padre Aschenbrenner sugiere, en el artículo mencionado, la exigencia de un balance entre una soledad apacible y una interacción afectuosa, como la fórmula requerida para que la persona célibe pueda experimentar una auténtica paz y satisfacción en su vida a nivel psicosexual. "Aunque la raíz de la identidad celibataria", explica el padre Aschenbrenner, *consiste en un compañerismo con Dios, caracterizado por un tipo especial de soledad, también una vida y una fe corporativas resultan esenciales para un servicio dedicado dentro del contexto del celibato. Puede concebirse el que una persona célibe, aún reconociendo su necesidad crítica por la oración contemplativa, que regularmente mantenga en foco su fe celibataria, debiera orar menos para estar más involucrada con la comunidad, de manera que su celibato se mantenga vivo y entusiasta en aras del servicio (Aschenbrenner, 1985, p. 30).*

Por lo tanto, es dentro del contexto de una interacción afectuosa y un sentido válido de pertenencia con quienes lo rodean

donde el sacerdote, que ha abrazado libre y conscientemente el celibato, podrá asumir sanamente todo el caudal energético que le aporta su vida afectiva y sexual, para canalizarlo hacia la realización del propósito altamente significativo que le *ofrece* su servicio ministerial, particularmente en su sentido de comunión.

2.3 El sentido de generatividad sacerdotal

Todo lo expresado hasta aquí en cuanto a los sentidos de misterio y de comunión, inherentes a la identidad personal y comunitaria del sacerdote, encuentra su plena realización al considerarse, finalmente, el sacerdocio en su "sentido de misión". Se afirma en la "Lineamenta", antes citada, que los sacerdotes están así llamados a la misión. Si algunos son preparados especialmente para situaciones y tareas misioneras específicas, a todos se les pide servir la obra misionera, en virtud misma de su ordenación. Su primera función es, en *efecto*, anunciar el Evangelio de Dios a todos los hombres y "extender la fe"... Todos ellos, sacerdotes diocesanos y religiosos, son solidarios en el anuncio del Evangelio y "deben llevar en el corazón la preocupación por todas las Iglesias" (Lineamenta, 14).

Esta tercera dimensión, directamente correlacionada con la generatividad propuesta por Erikson, sin constituir uno de los elementos primarios sobre los que se fundamenta la madurez en la persona adulta, como lo son el sentido de identidad y de intimidad personales, sí se constituye en un elemento esencial que permite la plena realización de la persona, en este caso del sacerdote, dentro del contexto de su sentido específico de misión. El padre Aschenbrenner lo expresa con las siguientes palabras: *De acuerdo a la visión del desarrollo humano de Erikson, la etapa adulta de la generatividad se hace efectiva sólo cuando las etapas inmediatamente anteriores de la identidad y la intimidad se mantienen vivas (y actualizadas). Consecuentemente, cuando el ministerio de una persona célibe, que de previo había sido gozosamente generativo, parece desinflarse, ésta no es necesariamente una indicación de que debe realizarse un cambio de ministerio. Puede ser que la persona se encuentre tan excesivamente ocupada, que su identidad contemplativa (i.e., a solas con Dios) haya*

caído en la vaguedad, y las relaciones en comunidad no sean lo suficientemente íntimas, con el resultado inevitable de que un ministerio previamente percibido como generativo, deja de ser retante y disfrutable. Sin una clara identidad, compartida íntimamente a nivel comunitario, la generatividad no puede sostenerse ni mantener su impacto en el corazón de la persona célibe (Aschenbrenner, 1985, p. 33).

El celibato, por lo tanto, alcanza su completa madurez cuando la persona, que lo ha asumido libre y conscientemente como parte de su identidad sacerdotal, con un deseo auténtico de redirigir toda su energía afectiva hacia un objetivo distinto del de la intimidad sexual y la procreación, aunque siempre dentro del contexto de una interacción afectuosa con quienes lo rodean, lo interpreta finalmente como su opción, fundamental y significativa, de realizarse existencialmente en la vivencia de su ministerio sacerdotal.

3. LA MADUREZ DEL FORMADOR DE SACERDOTES

La madurez que debe caracterizar la vida de los sacerdotes encargados de la formación en los seminarios constituye un elemento esencial para el éxito de su función. El formador, no sólo requiere como persona el fundamento sólido de una madurez humana, cristiana y sacerdotal, sino que necesita también poseer la capacidad de acompañar a otros, mostrándoles el camino que conduce hacia su plena madurez.

En los últimos años, he tenido el privilegio de dictar cursos sobre madurez psicológica a varios cientos de formadores de seminarios y centros de formación sacerdotal y religiosa, provenientes de casi todos los países de Latinoamérica. Con ocasión de cada uno de estos encuentros (en Quito, Buenos Aires, Caracas, Tegucigalpa, Managua, San José), he podido convivir con estos formadores por espacio de una semana, compartiendo con ellos una experiencia altamente enriquecedora de enseñanza-aprendizaje sobre la madurez. El fruto de esta experiencia se ha traducido en un enfoque que me permite unir, junto al marco teórico que aportan los psicólogos especialistas en este campo, una comprobación práctica sobre el perfil psicológico-pastoral del

formador que requieren nuestros seminarios a nivel latinoamericano en la actualidad.

En la exhortación apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual, el Papa Juan Pablo II manifiesta con claridad que ... *es evidente que gran parte de la eficacia formativa depende de la personalidad madura y recia de los formadores, bajo el punto de vista humano y evangélico. Por esto son particularmente importantes, por un lado, la selección cuidada de los formadores, y por otro el estimularles para que se hagan cada vez más idóneos para la misión que les ha sido confiada* (P.D.V., 66).

En este capítulo, por lo tanto, se pretende presentar una síntesis teórico-práctica de aquellos elementos fundamentales que caracterizan la madurez psicológica y pastoral del formador, con el fin de aportar criterios para la escogencia y superación personal de los sacerdotes encargados de la formación de los futuros pastores de la Iglesia en Latinoamérica.

3.1 La madurez integral del formador

Habiendo considerado hasta aquí, en el desarrollo de este libro, la madurez tanto a nivel humano como sacerdotal, conviene analizar ahora aquellos aspectos que deberían caracterizar a las personas que han de ocuparse de la formación de otros, en el camino hacia una vivencia madura del sacerdocio ministerial. Se hace evidente, por lo tanto, que estas características específicas del formador maduro necesitan estar sustentadas sobre las bases de una auténtica madurez humana y sacerdotal, tal y como hemos visto en los capítulos anteriores con referencia al sacerdote maduro, sin las cuales el maestro carecería de una visión, reflejada claramente en su propia vida, del proyecto formativo que desea realizar con sus discípulos. Esto no implica, sin embargo, una demanda de perfección en todas las áreas de la vida de los padres formadores en los seminarios; pero sí representa un conjunto de criterios en los que todo formador debe manifestar un mínimo suficiente de madurez, tendiendo continuamente a un mayor crecimiento en cada uno de ellos, como resultado de un

esfuerzo constante de superación personal y con el auxilio, siempre imprescindible, de la gracia de Dios.

En el cuadro No. 3 se sistematizan conceptualmente aquellas características asociadas con las áreas de identidad, intimidad y generatividad, que constituyen la expresión concreta que, como modelos de identidad, fraternidad y caridad sacerdotal, y como formadores de madurez humana, espiritual, comunitaria, académica y pastoral, necesitan reflejar los sacerdotes responsables por los seminarios diocesanos y religiosos, que demanda la Iglesia en la actualidad (ver cuadro No. 3).

En lo que respecta al modelaje maduro que se requiere del formador en un seminario, el Papa Juan Pablo II manifiesta, en la exhortación apostólica *Pastores Dabo Vobis*, que ... *para este ministerio deben elegirse sacerdotes de vida ejemplar, y con determinadas cualidades: La madurez humana y espiritual, la experiencia pastoral, la competencia profesional, la solidez en la propia vocación, la capacidad de colaboración, la preparación doctrinal en las ciencias humanas (especialmente la psicología) que son propias de su oficio, y el conocimiento del estilo peculiar del trabajo en grupo* (P.D.V, 66). Todas estas cualidades, propuestas por el Papa, guardan una estrecha relación con las características sugeridas por la Sagrada Congregación para los Institutos Religiosos y Seculares, para las personas responsables por la formación en los seminarios y noviciados (ver Moffett, 1983, p. 116). Asimismo, volviendo a las fuentes mismas de las Sagradas Escrituras, puede descubrirse en el conocido pasaje de la carta a los Gálatas (5: 22-23) sobre el "fruto del Espíritu Santo" (y otros pasajes paralelos: Efe 4: 1-3, Col 3: 12-14, etc.), una clara descripción de los elementos que definen la madurez en el carácter de todo cristiano; cuanto más aplicables estos elementos, al tratarse de los sacerdotes formadores en los seminarios y noviciados (ver Blattner, 1986).

Con relación a las áreas de formación de los seminaristas, tradicionalmente se han resaltado las dimensiones humana, espiritual, intelectual y pastoral (ver PO. V, 42-56). Sin embargo, actualmente se ha venido añadiendo también, como parte del programa formativo de muchos seminarios diocesanos a nivel latinoamericano, la dimensión comunitaria, debido a la concien-

cia creciente del papel que esta dimensión representa, para el ejercicio ministerial de los futuros pastores de la Iglesia en nuestros países.

3.2 El sentido de identidad del formador

Así como los fundamentos de una sólida identidad humana y sacerdotal constituyen la base de la personalidad madura del formador, su identidad particular, en tanto a la función específica que desempeña dentro del seminario, debe caracterizarse por el modelaje y el trabajo formativo, precisamente en las áreas de maduración humana y espiritual de los seminaristas a su cargo.

En su documento de “Propuestas para un Perfil del Sacerdote Formador a la luz de las exigencias de la Iglesia y de las circunstancias actuales”, la Organización de Seminarios de Venezuela, OSVEN, presenta un listado de cualidades que sirva de guía para la selección y maduración creciente de los sacerdotes encargados de esta importantísima labor en la Iglesia.

En cuanto a la Dimensión Humana, la OSVEN se inspira en el capítulo quinto de la Carta a los Hebreos, donde se afirma que “... todo sumo sacerdote es tomado de entre los hombres y puesto entre los hombres para las cosas de Dios” (Hb 5:1); proponiendo las siguientes cualidades para el formador en esta área:

- Abierto, escucha, sincero, desprendido, libre, ecuánime, alegre, responsable, amable, gentil, prudente, creativo, laborioso, firme, paciente, humilde, disponible, obediente, austero, convencido, motivado, realista, analítico.
- Conoce sus limitaciones, desea superarse, corrige y acepta correcciones.
- Juicio ponderado y reflexivo (sentido común)
- Madurez afectiva en todas sus dimensiones (motivacional, emocional, sexual).
- Integrado a su propia realidad familiar y conocedor de la realidad situacional del formando (psicológica, familiar, cultural).
- Motivador de virtudes humanas en los formandos.

- Preocupado por su salud, sabe descansar y recrearse" (OSVEN, 1991).

Con relación a la Dimensión Espiritual, la OSVEN propone el pasaje de "sed santos como es santo vuestro Padre Dios" (Mt 5:48), junto a las siguientes cualidades espirituales del formador:

- Espiritualidad cristocéntrica, eclesial y mariana en la especificidad diocesana.
- Acompaña al formando en su itinerario espiritual respetando su desarrollo y motivando nuevas experiencias, proponiendo modelos de vida sacerdotal diocesana.
- Vivencia y testimonio de vida teologal (fe, esperanza, caridad), como experiencia de Dios en la propia historia de salvación.
- Tiene como centro y culmen de su vida y ministerio sacerdotal a la Eucaristía. Valora el sacramento de la Reconciliación. Celebra la fe en los Sacramentos a la luz de la palabra y en el seno del seminario como comunidad eclesial.
- Identificado con Cristo Sacerdote y Víctima. Ejemplo en la ascesis cristiana vivida desde el gozo de la experiencia pascual en la humildad, pobreza, castidad y obediencia.
- Fomenta y vive los diversos medios de santificación, en particular, dirección espiritual, recogimiento interior, retiros espirituales.
- Vivencia de la caridad pastoral en comunión con el Obispo, propio presbiterio y demás miembros del Pueblo de Dios.
- Fomenta y vive la "unidad de vida".
- Valora, orienta y reasume la espiritualidad laical, la de los movimientos y grupos apostólicos y la religiosidad popular.
- Fomenta y propicia la vivencia espiritual de ministerios y órdenes (OSVEN, 1991).

CUADRO No. 3
CONCEPTOS QUE CARACTERIZAN LA MADUREZ DEL FORMADOR

Identidad	Modelo de identidad sacerdotal	Formador de madurez humana y espiritual
Intimidad	Modelo de fraternidad presbiteral	Formador de madurez comunitaria
Generatividad	Modelo de caridad pastoral	Formador de madurez académica y pastoral

3.3 El sentido de intimidad del formador

Al considerar el sentido de comunión y de interacción afectuosa con los demás, propuestos anteriormente como elementos de la madurez sacerdotal en cuanto a la vivencia de la intimidad, es claro que el sacerdote formador en un seminario debe asumirlos, en función de su rol de modelo en el área de la fraternidad presbiteral y de moldeador de la vida comunitaria de los seminaristas. Tal y como se relata en el capítulo sobre la "Comunidad Educativa del Seminario", de la exhortación apostólica "*Pastores Oabo Vobis*", ...*la misión de la formación de los aspirantes al sacerdocio exige ciertamente no sólo una preparación especial de los formadores, que sea verdaderamente técnica, pedagógica, espiritual, humana y teológica, sino también el espíritu de comunión y colaboración en la unidad...* (PO.V, 66).

Para poder ser este auténtico modelo de la fraternidad presbiteral, el formador necesita abrirse a ese tipo de experiencia personal fraterna que sólo puede adquirirse dentro del contexto de alguna pequeña comunidad de hermanos sacerdotes, cuando éstos se reúnen regularmente para compartir sus vidas. En algunos casos, esta vivencia puede promoverse dentro del mismo consejo de formadores del seminario; lo que implicará trascender la relación meramente funcional de compañeros, tan necesaria

como parte de su desempeño como equipo de trabajo, para cultivar también el aspecto relacional del compartir fraterno, entre amigos que se conocen y se apoyan a nivel personal.

Asimismo, el rol que el formador asume como moldeador de la fraternidad presbiteral, se verá altamente potenciado si promueve y asesora la marcha de los llamados "grupos de crecimiento o de vida", que ya funcionan en diversos seminarios a nivel latinoamericano (Costa Rica, México, Colombia, Chile, Brasil, Argentina, etc.), y en los que los seminaristas aprenden regularmente las ventajas del apoyo fraterno en las áreas de la oración, las relaciones, el estudio y el servicio, comunes a todo movimiento eclesial, y que también corresponden directamente a las áreas prioritarias de la formación seminarística, tal y como puede apreciarse en el cuadro No. 4.

Al referirse a la Dimensión Comunitaria, el documento de propuestas para un perfil del formador, elaborado por la OSVEN, cita el versículo de la oración de Jesús al Padre en la que pide "que todos sean uno, como tú y yo somos uno, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 1721); sumándole las siguientes cualidades del formador a nivel comunitario:

- Sabe propiciar la comunión con el Obispo y el propio presbiterio (sentido eclesial).
- Amigo y compañero de camino en el proceso de formación.
- Entusiasta, imparcial, educado, cercano, solidario, preocupado por la justicia, sencillo, dialogante, fraterno, situado, obediente.
- Participa en las actividades comunitarias desde su función de formador; sabe animar, planificar, coordinar, evaluar, delegar responsabilidades. Propicia la revisión de vida.
- Hombre de equipo, promotor de unión e integración con los demás formadores" (OSVEN, 1991).

3.4 El sentido de generatividad del formador

La dimensión académica y la dimensión pastoral, dentro del programa del seminario, constituyen las áreas de formación que enfocan más claramente al seminarista en la dirección de su

práctica ministerial como futuro sacerdote. Por esta razón, el sentido de generatividad del propio formador, como persona y como sacerdote, influirá grandemente en el desempeño de su rol como modelo de caridad pastoral, y como moldeador de ese perfil académico y pastoral maduro, tan necesario para un auténtico ministerio sacerdotal.

En el documento antes mencionado de la OSVEN, para referirse a la Dimensión Académica se cita el versículo del libro de los Proverbios que dice: "Escuchad hijos la instrucción del padre y estad atentos para aprender inteligencia" (Prov. 5:1). Con esta base, se sugieren las siguientes características para la vida del formador en el área académica.

- Sabe estimular e integrar la fe en los estudios académicos.
- Aprecia, cultiva y propicia la cultura en sus diferentes manifestaciones, especialmente la nuestra.
- Elabora una síntesis teológico-pastoral a partir de la Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio, de la filosofía perenne, del progreso de la ciencia y del pensamiento humano. Especializado en alguna rama del saber, en permanente proceso de actualización e investigación, abierto a un sano pluralismo.
- Dispuesto a colaborar en la formación permanente del clero.
- Valora y propicia el uso de las microcomputadoras y de la informática en orden a una formación integral.
- Acompaña y orienta el proceso académico estimulando el estudio y la investigación e integrándolos en el ministerio pastoral.
- Con capacidad pedagógica (OSVEN, 1991).

Finalmente, al referirse a la Dimensión Pastoral, la OSVEN sugiere para el formador las siguientes características, fundamentándose en el pasaje en que Jesús afirma: "Yo soy el Buen Pastor. El Buen Pastor que da la vida por las ovejas" (Jn 10:11):

- Comprende y asume el Seminario como la instancia concreta en la que vive la caridad pastoral.

- Posee y promueve entre los formandos un análisis crítico de la realidad que, a la luz de la Revelación, le permite establecer criterios de acción en el marco de la pastoral de conjunto, particularmente de las áreas señaladas como prioritarias por la conferencia episcopal de su país. Asume, además, los retos de la Nueva Evangelización, la Evangelización de la Cultura, en un compromiso de justicia y solidaridad con los pobres y los que sufren.
- Cultiva y promueve una estrecha relación con el Obispo y el presbiterio diocesano, así como también una apertura a la misión en la Iglesia universal.
- Preparado para responder al problema de las sectas, abierto al diálogo ecuménico.
- Valora y favorece la misión y condición de los laicos y religiosos, así como también a labor de los movimientos apostólicos.
- Consciente del valor evangelizador de la liturgia.
- Evangeliza e integra a su propia familia y la de los formandos en la comunidad diocesana.
- Celo apostólico (OSVEN, 1991).

Nota: Extractado de los capítulos 7-9, del libro: de Mézerville, Gastón, *Hacia una psicología de la madurez sacerdotal*, que está en proceso de edición por ediciones Ágape, San José, Costa Rica, Tercera parte, Capítulos 7, 8 y 9.

SOBRE LOS AUTORES

LIC. DAVID DÍAZ C, O.P.

Estudió la teología en Edimburgo, Suiza. Administración de empresas en la Universidad Iberoamericana. Es profesor de Eclesiología, de Historia de la Iglesia medieval en el IFTIM (México, D.F) y en la Escuela Dominicana de Teología. También es profesor del Centro Universitario Cultural (CUC) en esta misma ciudad. Es párroco y superior de la Parroquia de santa Rosa de Lima (D.F) y promotor de Formación Permanente en su Provincia dominica. Vicario para la Vida Consagrada en la II Zona Episcopal de la Arquidiócesis de México.

DR. CARLOS MENDOZA A

Licenciado y Doctor por la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, Suiza.

Ha sido profesor de Teología Fundamental y de Introducción a la Teología, entre otras materias en el Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de los Dominicos. Profesor de Historia del Pensamiento Humano, en el Centro de Estudios Teológicos de la CIRM, México. También ha sido Coordinador del Diplomado en Teología para Universitarios, en el Centro Universitario Cultural (CUC), de la Ciudad de México. Ha escrito para las revistas Justicia y Paz, Christus (México), Anámnesis. Colaboró con el título *Inculturation et métissage*, en la obra: Dimensiones culturales de la catéchèse. Fundador de la revista de Derechos humanos *Justicia y Paz y Anámnesis*.

SELVI SELVARAJ, SSPS

La hermana Selvi Selvaraj, Misioneras Siervas del Espíritu Santo, es originaria del sur de la India (Tamil Nadu), de la Diócesis

de Pondichery-cudalore. Actualmente es estudiante de Centro de Estudios Teológicos (CET) de la Congregación Interreligiosa de México (CIRM).

WILLY NKUMBO WITHA, SX

Misionero Javeriano, originario del Congo, parte central, Maniega. Diócesis de Kasongo. Egresado del Instituto de Formación Intercongregacional de México (IFTIM).

ROBERTO ZABOS, SVD

Misionero del Verbo Divino. Nacido en Yugoslavia. Egresado del Instituto de Formación Intercongregacional de México (IFTIM). Ha sido por los Misioneros del Verbo Divino a prestar sus servicios misioneros en su propio país, donde se encuentra actualmente.

DONATA CONFALONIERI, HJ

Donata es de la comunidad de Hermanitas de Jesús. Ella es originaria de Milán, Italia. Llegó a México en 1975. Pasó 18 años en el Valle del Mezquital, Hgo, que es una zona muy pobre. Estuvo tres años en Cuba acompañando el proceso de las novicias y dos años en Roma, con las Hermanitas de Jesús que hacían teología.

CLARA MALO C, RSCJ

Religiosa de la congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Egresada de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Actualmente es miembro del equipo provincial del su congregación.

MARCO ANTONIO BADILLO, MJ

Misionero josefino. Estudió filosofía en la Universidad del Centro de México (UCEM), de San Luis Potosí. Realizó sus estudios de teología en el Instituto Intercongregacional de México (IFTIM). Actualmente se encuentra dando sus servicios en la Universidad del Centro del México.

ORLANDO BONILLA, ST

Misionero Trinitario, originario de Colombia. Actualmente se encuentra estudiando teología en la Universidad Intercontinental.

SERGIO SEGURA, MG

Misionero de Guadalupe. Realizó sus estudios de Filosofía en la Universidad Intercontinental. Parte de sus estudios teológicos los realizó en Kenya, en el Hekima College y actualmente los está terminando en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

ALEJANDRO CORTÉS, MG

Misionero de Guadalupe. Realizó sus estudios de Filosofía en la Universidad Intercontinental y la Teología en el Hekima College de Kenya. Actualmente se encuentra en la ciudad de Guadalajara, Jal., prestando sus servicios en el área de promoción vocacional.

SERGIO SÁNCHEZ I

Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Tiene estudios en Teología Dogmática por parte de la Universidad Pontificia de México. Maestría en Administración en la Universidad Intercontinental. Actualmente es Director de la Escuela de Negocios en la Universidad Intercontinental.

DR. GASTÓN DE MÉZERVILLE Z

Es catedrático de medio tiempo en la Universidad de Costa Rica, en la Unidad Académica *Orientación y Educación Especial*. Su área de especialidad es en orientación psicológica de rehabilitamiento. Ha escrito para la Revista de Educación de dicha Universidad artículos como *La Universidad de Costa Rica y su papel en la historia de la rehabilitación y educación especial costarricense*, *El aprendizaje de la autoestima como proceso educativo y terapéutico*.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$ 100.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro
Junto con la ficha de suscripción, a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
Es de \$ 100.00 pesos para México
y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar junto con su ficha de suscripción
cheque, giro postal, o enviar copia de depósito a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre del

Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P. _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

TEOLOGÍA Y MISIÓN

A LOS 40 AÑOS DE "AD GENTES". II parte

De la Iglesia con misiones a la Iglesia misionera <i>Lic. David Díaz C</i>	9
Diálogo interreligioso. Lectura fenomenológica <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	37
¿Adónde va la misión ad gentes de la Iglesia? <i>Lic. Juan José A. Luna E</i>	51
La actividad misionera vista por los destinatarios (India) <i>Hna. Selvi Selvaraj</i>	71
La actividad misionera vista por los destinatarios (Congo) <i>Willy Nkumbo W</i>	75
La actividad misionera vista desde los destinatarios (Hungria) <i>Roberto Zabos</i>	81
Inserción misionera en un mundo pobre <i>Hta. Donata Confalonieri</i>	87
Estudiar teología desde la experiencia de la misión (Chad/México) <i>Hna. Clara Malo C</i>	95
La misión: horizonte para los estudios teológicos (México) <i>Marco Antonio Badillo</i>	101
La misión: horizonte para los estudios teológicos (Puerto Rico) <i>Orlando Bonilla</i>	107
La misión: horizonte para los estudios teológicos (Kenya) <i>Sergio Segura</i>	113
Mi experiencia como estudiante de teología en Kenya <i>Alejandro Cortés</i>	119
Breaking the Waves. La misión cristiana; de la letra estéril al amor <i>Mtro. Sergio Sánchez I</i>	125

OTRAS VOCES

Hacia una psicología de la madurez integral del sacerdote (Así como del Formador de Sacerdotes) <i>Dr. Gastón de Mézerville Z</i>	129
---	-----

SOBRE LOS AUTORES

159